

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 56 (2000)

**Artikel:** Vier Typen religiöser Autorität im antiken Judentum  
**Autor:** Schultz, Joseph P.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961525>

### **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:** 19.04.2026

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

# Vier Typen religiöser Autorität im antiken Judentum

von *Joseph P. Schultz*\*

Max Weber hat in seiner Analyse der Rationalisierung des religiösen Lebens eine Typenlehre religiöser Autorität entwickelt, die mehrere Idealtypen unterscheidet. Da menschliche Gesellschaften zu allen Zeiten aber amorph und dem Wandel unterworfen waren, handelt es sich bei diesen Idealtypen um eine heuristische Konstruktion, die niemals glatt aufgeht und – wie das Beispiel des antiken Judentums zeigt – vielfältige Überschneidungen einschliesst. Weber unterschied Priester von Zauberern, wobei die ersteren Funktionäre eines regelmässig organisierten kultisch-religiösen Betriebs und die letzteren „freiberuflich“ tätig seien und „von Fall zu Fall“ zur bannenden Abwehr des Bösen oder magischen Beschwörung des Guten in Anspruch genommen würden. Er unterschied ferner Priester von Propheten, die aufgrund ihres persönlichen Charismas und kraft ihrer Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündeten. Während die priesterliche Autorität auf Tradition beruhe, stütze sich der Prophet auf persönliche Berufung, die ihn mit einer neuen göttlichen Offenbarung ausstatte. Die Prophetie stelle daher die priesterlichen Traditionen ebenso in Frage wie die im religiösen Ritual enthaltenen magischen Elemente.

Der Prozess der Rationalisierung der Religion habe schliesslich zur Entstehung kanonischer Schriften geführt, die sowohl priesterliche Traditionen und prophetische Offenbarungen wie Anleitungen zu deren Verständnis enthielten. Sukzessive hätten sich diese Texte und ihre mündlichen Interpretationen dann in Instruktionsmaterialien für Priester und Laien verwandelt. In Israel, China und Indien habe die Deutung der Heiligen Schriften und die Akkumulation sapientialen Wissens dann zum Entstehen eines neuen Typus

---

\* Prof. *Joseph P. Schultz*, UMKC – Department of History, 203 Cockefair Hall, 5100 Rockhill Road, Kansas City, Missouri 64110 – 2499. Übersetzung aus dem Englischen von *Matthias Morgenstern*.

religiöser Autorität, des Weisen, geführt. Weber hat ferner angemerkt, dass die königliche oder zivile Herrschaft in vielen Gesellschaften, die keine Trennung von Staat und Religion kannten, in die religiösen Angelegenheiten involviert war, was zu einer weiteren Form religiöser Autorität geführt habe.<sup>1</sup>

Die vier Weberschen Idealtypen religiöser Autorität lassen sich in dem bekannten rabbinischen Satz aus der Mischna (mAv 4,13) wiederfinden: „Drei Kronen gibt es: die Krone der Tora, die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums [oder der Regierung: *malchut*], aber die Krone des guten Namens erhebt sich über sie.“ Daniel J. Elazar und Stuart A. Cohen haben die Krone der Tora mit den Tradenten, Lehrern und Interpreten der Tora identifiziert, zu denen sie auch die Propheten rechneten.<sup>2</sup> Die Krone des Priestertums sei hingegen die Autorität Aarons, seiner Nachkommen und der anderen Priesterhäuser, die für den geregelten Gottesdienst, die gemeinschaftlichen Rituale und symbolischen Äusserungen des israelitischen Glaubens zuständig waren. Nach diesen beiden Autoren fand die Krone des Königtums ihren Ausdruck im Machtzentrum der weltlichen Autorität, wie es anfangs durch die Ältesten (*sekenim*) und Stammesführer (*nesi'im*) der primordialen Demokratie im alten Israel, dann durch die ersten drei Könige (Saul, David und Salomo) und im Anschluss an die Reichsteilung nach Salomons Tod schliesslich durch das Nebeneinander davidischer und nicht-davidischer Könige repräsentiert worden sei.

Das entscheidende Element, das in ihrer Analyse fehlt, ist der vierte Autoritätstypus,<sup>3</sup> *keter schem tow*, die „Krone des guten Namens“. Diese Krone repräsentiert die charismatische Herrschaft, in der der göttliche Geist sich in persönlicher Form – nicht durch eine konstituierte Tora, ein insti-

<sup>1</sup> Vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1956, 1. Halbband, S. 245–381; 2. Halbband, S. 541ff.; R. BENDIX, *Max Weber. Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse*, München 1960, S. 217ff. Während die ältere Forschung die Wahrsageri scharf von biblischer Prophetie unterscheiden wollte, kommt man heute zu einer näheren Verhältnisbestimmung: vgl. L. L. GRABBE, *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge (Pennsylvania) 1955, S. 139–141 sowie Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel*, translated and abridged by Moshe Greenberg, Chicago 1960, S. 90–93.

<sup>2</sup> D.J. ELAZAR/S.A. COHEN, *The Jewish Polity. Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*, Bloomington (Indiana) 1985, S. 16–17.

<sup>3</sup> Anmerkung des Übersetzers: In Anlehnung an den Sprachgebrauch M. Webers und G. Scholems und um das ungewollte Bild statisch-stabiler „Machtzentren“ in einer (mehr als zwei Jahrtausende hindurch) festgefügteten jüdischen Gesellschaft zu vermeiden, werden „power“ und „leadership“ sowie „center of power“ im folgenden meist mit „Autorität“ und „Autoritätstypus“ (im Sinne einer soziologischen Typologie) übersetzt.

tionalisiertes Priestertum oder eine staatliche Autorität – kundtut. Charismatische Persönlichkeiten wirken auf die Massen durch moralische Glaubwürdigkeit, mystische Intensität oder durch mit ihnen assoziierte Wunder. Wahrscheinlich ist die Prophetie aber nicht der Krone der Tora, sondern der charismatischen Autorität zuzuordnen, da die erstere eher den religiösen und weltlichen Weisheitsschulen aus der Zeit des ersten und zweiten Tempels entspricht, die sich in der talmudischen Zeit in die rabbinische Autorität transformiert haben.<sup>4</sup>

Aber wie ist die charismatische Herrschaft von der „Krone des guten Namens“ abzuleiten? Zunächst ist *keter schem tow* in dem weiteren Sinne zu verstehen, dass die Charismatiker ihre Autorität (*keter*) dem „guten Namen“ (*schem tow*) verdankten, den sie sich in der Bevölkerung erworben hatten. In einem engeren und technischen Sinne stehen die „Krone“ und der „gute Name“ aber auch als Symbole für den göttlichen Namen, den die Charismatiker für heilende und andere miraculöse Aktivitäten einsetzten.

Im Hinblick auf den theurgischen Gebrauch des Terminus *keter* hat Gershom Scholem auf den Satz Hillels in der Mischna (mAv 1,13) hingewiesen: „Wer Namen sucht, verliert seinen Namen; wer nicht zunimmt, nimmt ab; wer nicht lernt, ist des Todes schuldig; wer sich der Krone bedient, geht dahin.“ Scholem führt einen Text aus den *Kleinen Hechalot* an, der beträchtlich über den Ausspruch Hillels hinausgeht und in seinem zentralen Abschnitt von ihm folgendermassen übersetzt wird: „He who strives to exalt his name will in the end destroy his name; he who does not increase his knowledge decreases it; he who does not study has undermined his right to life; and he who makes unworthy use of the crown of the Torah will perish.“<sup>5</sup>

Eine Erklärung von Hillels Ausspruch aus amoräischer Zeit findet sich auch in den Avot de Rabbi Natan: „Wer sich der Krone bedient, wird gänzlich untergehen. Was heisst das? Wer immer sich des Gottesnamens bedient, hat keinen Teil an der kommenden Welt“.<sup>6</sup> Scholem schliesst daraus: „Das Zitat aus den Kleinen Hechalot beweist, dass Avot de Rabbi Nathan nicht der einzige Text in amoräischer Zeit war, der die theurgische

---

<sup>4</sup> Vgl. meine Besprechung des Buches von Elazar und Cohen unter dem Titel: The Republic of Moses, in: *Menorah Review* 12 (Winter 1988), S. 4–6; vgl. ferner J. P. SCHULTZ/L. SPATZ, *Sinai and Olympus. A comparative Study*, Lanham (Maryland), London 1995, S. 426–428.

<sup>5</sup> G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, S. 80.

<sup>6</sup> ARN A 12 (28b). Vgl. auch G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1980, S. 392 Anmerkung 17.

Färbung des Ausspruches Hillels bewahrt hat – eine Färbung, die später manchmal vergessen wurde.“<sup>7</sup> Aus dem Zusammenhang des Hillel-Satzes in Avot 1,13 und den Weiterungen und Interpretationen in der Hechalot-Literatur und den Avot de Rabbi Nathan ergibt sich, dass hier die Selbstüberhöhung, die mit den theurgischen Praktiken in Verbindung stand, und vielleicht auch deren ununterschiedener Gebrauch verurteilt werden, nicht jedoch der auf einer genuin spirituellen Intention beruhende verantwortliche Umgang mit diesem Vermögen. Wie wir verschiedenen Quellen entnehmen können, war Hillel selbst die mystische Erfahrung nicht fremd.<sup>8</sup> Sein Satz stellt daher keinen Widerspruch zur anfangs aufgeführten Mischna-Stelle Avot 4,13 dar, die die Krone des guten Namens mit ihrer charismatischen Autorität und theurgischen Kraft über die anderen religiösen Autoritätstypen stellt.

Im Hinblick auf den Begriff des *schem tow* wurde bereits in gaonäischer Zeit der Terminus des *ba'al schem* verwandt, um den Gebrauch des göttlichen Namens in unterschiedlichen magischen Praktiken wie der Bilokation oder Teleportation zu kennzeichnen.<sup>9</sup> Da die Gaonäer diesen Begriff gebrauchten, liegt die Vermutung nahe, dass er bereits eine Geschichte in talmudischer Zeit hatte. Doch schweigt sich der Talmud über die *ba'alei schem* aus, und, wie in anderen Fällen, mag dieser Tatbestand ein Zeichen seiner Gegnerschaft sein. In der Tat finden sich in der talmudischen Literatur Spuren einer negativen Betrachtung theurgischer Praktiken, obgleich diese Texte möglicherweise in den Kontext der Polemik gegen das frühe Christentum gehören, in dem Heilungen und Wunder eine grosse Rolle spielten.<sup>10</sup> Jedenfalls zeigt der literarische Befund aus der biblischen, nachbiblischen und talmudischen Zeit, dass der charismatischen Herrschaft in der jüdischen Antike eine überaus positive Rolle zukam. Es ist dabei möglicherweise kein Zufall, dass der Autor des Satzes aus Avot 4,13 R. Simon bar Jochaj ist, einer der herausragenden Schüler R. Akibas, dem die spätere Tradition den Sohar zugeschrieben hat.

<sup>7</sup> G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism*, S. 81 und 54 no. 36.

<sup>8</sup> Vgl. bSot 48b; ySot 9,24b; tSot 13,3; bSuk 53a; ySuk 5,7; vgl. auch E. E. URBACH, Wann hörte die Prophetie auf? [hebr.], in: *Tarbiz* 17 (1945), S. 7.

<sup>9</sup> Vgl. *Sefer ha-miqah ve-ha-mimkar le-Rabenu Hai Gaon, B'nai B'rak*: M. Y. LIFKOVITS, 1994, S. 11; N. YISRAEL, *Liqqutim me-Rav Hai Gaon, Jerusalem, Asara sefarim mi-ginze ha-kabbala*, Ozar ha-Poskim 1968, S. 36.

<sup>10</sup> Vgl. bAZ 16b–17a und 27a sowie R. RABINOVITZ, *Dikduke Soferim to Avodah Zarah*, Jerusalem 1940. Die ältere jüdische Forschung sah in diesen Texten bereits eine Polemik gegen das Christentum. Vgl. R. TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud und Midrash*, London 1905, S. 104ff. und J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit und seine Lehre*, Jerusalem <sup>3</sup>1952.

Daneben mangelt es nicht an Anzeichen dafür, dass die anderen Autoritätstypen, das Priestertum, das Königtum und die staatliche sowie die auf die Tora gegründete Autorität ihre Position oftmals mit charismatischen Elementen unterstützten, was zu einer Mischung der idealtypischen Autoritätsformen geführt hat. Aaron, der erste Hohepriester, so erfahren wir, übte im Hinblick auf Moses und *dessen Kommunikation mit anderen* die Funktion eines Propheten aus (Ex 7,1–2). Jeremia und Ezechiel, obwohl in erster Linie Propheten, waren ebenfalls Priester. In der Zeit des zweiten Tempels beanspruchten mehrere Hohepriester charismatische Autorität, und Josephus, der Abkömmling einer priesterlichen Familie, sprach offen von seinen prophetischen Fähigkeiten.<sup>11</sup> Von Mose bis zu Samuel wurde die Herrschaft im biblischen Israel auf charismatische Weise in Kombination mit der demokratischen Frühform der *‘edah* und des *qahal* ausgeübt, der Versammlung des Volkes. Die charismatische Autorität überlebte und verstärkte die Reputation der drei gesamtisraelitischen Könige Saul, David und Salomo. Saul und David waren charismatische Führer, Saul prophezeite im Heiligen Geist, und David zeigte sich als ekstatischer Musiker, während Salomo in göttliche Weisheit gekleidet war.

Prophetie und Charismen fanden in weisheitlichen Kreisen des alten Israel hohe Wertschätzung. „Ohne Offenbarung (d. h. Prophetie) wird das Volk zügellos, aber wenn es das Gesetz (d. h. die Tora) wahrt, Heil ihm“, heisst es ihm Buch der Sprüche (Prv 29,18). Von besonderer Bedeutung ist an dieser Stelle die Nebeneinanderstellung von Prophetie und Tora. Dass das Hiob-Buch seinen Höhepunkt mit der göttlichen Offenbarung erreicht, ist Kennzeichen der Wertschätzung, die sein sapientialer Autor der Prophetie und Offenbarung zugemessen hat. Zur Zeit des zweiten Tempels war sich Jesus Sirach über seine eigenen prophetischen Gaben durchaus im Klaren. Bei den Rabbinen standen charismatische Gaben in hoher Wertschätzung und trugen zur Reputation von Tora-Gelehrten wie (um nur einige zu nennen) Hillel dem Älteren, Rabbi Chanina ben Dossa, Josua ben Chananja, Rabbi Akiba, Elieser ben Hyrkanos, Ben Soma, Ben Asaj, Elisa ben Abuja, Rabbi Simon bar Jochaj und Rabbi Josua ben Levi bei.

Der Unterschied zwischen den charismatischen Begabungen der Zeit des ersten Tempels auf der einen und der des zweiten Tempels und der talmudischen Periode auf der anderen Seite bestand darin, dass im vorexilischen Israel Prophetie und Charisma spontane Gaben waren, die je und je dem göttlichen Willen entsprangen und als unabhängig von etwaigen externen

<sup>11</sup> Ant. 11, 8, 4; (vgl. auch Bell. 3, 393–402 [M. Morgenstern]).

Prädispositionen der jeweiligen Empfängerpersönlichkeit galten. In der Zeit des zweiten Tempels beschreibt Josephus essenische Hellseher, deren Fähigkeit auf esoterischer Schulung und persönlichen Charaktereigenschaften beruhte, die in ihrem äusseren Verhalten zum Ausdruck kamen.<sup>12</sup> Charisma wurde verstanden als göttliches Geschenk, das derjenige erhielt, der ein heiliges Leben führte. In ähnlicher Weise sprechen die Rabbinen von der „Würdigkeit“ des Individuums, den Heiligen Geist zu empfangen, als Resultat intellektueller und moralischer Vorbereitung, persönlicher Charakterzüge und spezifischer, objektiver und externer Bedingungen.<sup>13</sup>

Die vier unterschiedlichen Autoritätstypen in der jüdischen Antike führten auch zu Konflikten, wobei ein solcher Konflikt sich manchmal innerhalb eines einzigen Herrschaftszentrums abspielte. Die Konfrontation Moses und Aarons mit Korach ist ein gutes Beispiel einer solchen Kraftprobe, in der das Ensemble von priesterlicher und ziviler Autorität von innen heraus in Frage gestellt wird. Die Auseinandersetzung zwischen Amos und Amazja, dem Priester in Bethel (Am 7,10–17), exemplifiziert die Spannung zwischen institutionalisierter Priesterschaft und einem prophetisch-charismatischen Führungsstil, wobei beide Protagonisten auf völlig unterschiedlichen Ebenen argumentieren. Der polemische Ausspruch der Rabbinen, dass „ein gelehrter Bastard einem ignoranten Hohenpriester vorzuziehen“<sup>14</sup> sei, entspricht einem aggressiven Typus der Tora-Autorität, die die Reform oder gar den Umsturz der bestehenden durch die priesterliche Herrschaft gekennzeichneten sozialen Ordnung ins Auge fasst. In den Quellen findet sich dementsprechend auch ein Gegenangriff: G. Alon hat vorgeschlagen, die Verantwortlichen für die spätere Absetzung R. Jochanan ben Sakkajs vom Patriarchat in den Überlebenden der Priesterklasse zu sehen, die empört über dessen Verbringung der rituellen Tempelgegenstände nach Jamnia gewesen seien.<sup>15</sup>

Die Rivalität der Tora-gestützten und der charismatischen Autorität auf der einen mit dem königlich-zivilen Machtzentrum auf der anderen Seite reicht von den Spannungen zwischen Samuel und Saul über die vorexilischen Auseinandersetzungen der Propheten und Könige bis hin zum offenen Konflikt zwischen den makkabäischen Hohenpriestern und Pharisäern, die

---

<sup>12</sup> Vgl. Bell. 2, 159.

<sup>13</sup> Vgl. bSot 48b; ySot 9,24b; tSot 13,3; bSan 11a; vgl. auch A. BUCHLER, *Types of Jewish Palestinian Piety: From 70 B.C.E. to 70 C.E.*, New York 1968, S. 9ff.

<sup>14</sup> Vgl. mHor 3, 8.

<sup>15</sup> G. ALON, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age 70–640 C.E.*, Jerusalem 1980–84, S. 86–118.

im brutalen polizeistaatlichen Regiment Herodes' des Grossen endeten. Dieser Konflikt setzte sich auch nach der Zerstörung des zweiten Tempels fort, als das palästinensische Patriarchat, nun die doppelte Krone der politischen und der Tora-Autorität, die jüdische Gemeinschaft gegenüber den römischen Besatzungstruppen zu vertreten hatte und dabei mit einem unruhigen und aufsässigen Rabbinat konfrontiert wurde, das die Herrschaft des Patriarchen in Frage stellte. In Babylonien ging es in diesem Streit um die Auseinandersetzung zwischen der zivilen Herrschaft des Exilarchen und den Häuptionern der rabbinischen Akademien, den Repräsentanten der Tora-Autorität.

Obwohl die charismatischen Gaben von den Autoritäten der Tora zur Zeit des zweiten Tempels und des Talmud hochgeschätzt wurden, fehlte es aus ihrer Mitte nicht an ambivalenten Äusserungen gegenüber den Charismatikern, besonders wenn diese nicht dem inneren Kreis der Tora-Gelehrten angehörten. Ein Echo dieser zweideutigen Einstellung mag in dem Ausspruch zu finden sein, mit dem Simon ben Schetach auf die unorthodoxen Gebetsmethoden reagierte, mit denen Honi, der Kreiszeichner, Regen zu beschaffen wusste: „Wärest du nicht Honi, so würde ich über dich den Bann verhängt haben; was aber kann ich gegen dich ausrichten, wo du gegen Gott ungezogen bist, und er dir dennoch deinen Willen tut, wie ein Kind gegen seinen Vater ungezogen ist, und er ihm dennoch seinen Willen tut?“<sup>16</sup> Es ist diese Zweideutigkeit, die auch für die Spannung zwischen den offiziellen Kreisen der Pharisäer und Jesus mit seinen Jüngern kennzeichnend ist. Die Ablehnung beruhte, wie die Forschung herausgestellt hat, durchaus auf Gegenseitigkeit. Der Hechalot-Literatur ist zu entnehmen, dass die Charismatiker der Zeit des zweiten Tempels und des Talmud dem Autoritätstypus des Tora-Gelehrten mit grosser Reserve gegenüberstanden.<sup>17</sup>

Diese Ambivalenz lässt sich auf zwei Gründe zurückführen: Die Halacha als Instrument legaler Herrschaft wird nach Max Weber als die Möglichkeit definiert, dem äusseren Verhalten anderer den eigenen Willen aufzuoktroieren.<sup>18</sup> Die Tora-Herrschaft zeichnet sich geradezu dadurch aus, dass sie das Recht verleiht, Befehle zu erteilen, die wiederum eine Gehorsamspflicht begründen. Mit den Mitteln dieser legalen Herrschaft ausgestattet, ging es den

<sup>16</sup> Vgl. mTaan 3,8; bTaan 23a; yTaan 3,10–12.

<sup>17</sup> Vgl. E. E. URBACH, Ha-Masoret al Torat ha-Sod bi-Tekufat ha-Tana'im, in: E. E. URBACH 3t al. (ed.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, S. 24ff.; vgl. auch D. J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988, 429–443 und die dort übersetzten Texte.

<sup>18</sup> Vgl. R. BENDIX, *Max Weber*, S. 301ff.

Rabbinen darum, die jüdischen Institutionen und das Leben der jüdischen Gesellschaft in der Antike als Ganzes zu formen. Regeln, Institutionen und Organisationen sind für Charismatiker jedoch von geringerem Interesse. Mit den Worten Solomon Schechters: „Wer von Heiligen spricht, sollte davon ausgehen, diese Qualität nicht Organisationen oder Gesellschaften zuordnen zu können. In der jüdischen Literatur wird nur selten auf solche Organisationen Bezug genommen und dies auf eher zweifelhafte Art und Weise, in einer Manier, die wissenschaftlicher Kritik wohl nicht standhält. Man wird im übrigen kein Heiliger durch einen korporativen Akt oder die Übernahme eines Ensembles von normativen Regeln, obwohl man natürlich – trotz der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft professioneller Heiliger – dennoch ein Heiliger oder eine Heilige sein kann.“<sup>19</sup>

Der zweite Grund für die Spannungen zwischen der Krone der Tora und der des guten Namens hängt mit der Sorge der Tora-Autoritäten zusammen, die neuen und fortdauernden Offenbarungen der Charismatiker könnten die jüdische Gesellschaft – zumal nach der Zerstörung des zweiten Tempels – destabilisieren. Sie konnten die Charismatiker nicht geradewegs mit dem Bann belegen (wie dies die Kirche mit den Gnostikern versuchte), weil zu viele Gelehrte aus dem inneren Autoritätskreis der Tora in die charismatischen Erfahrungen verwickelt waren. So erreichten sie den Kompromiss, dass die neuen fortdauernden Offenbarungen solange akzeptierbar blieben, als sie den vorhergehenden autoritativen Offenbarungen, auf denen die Hauptströmung des Judentums fusste, nicht widersprachen. *Gilluj Elijahu*, die charismatische Offenbarung der späteren Weisen und Kabbalisten, wurde daher unter der Bedingung toleriert, dass die Charismatiker den vorherigen autoritativen Offenbarungen der jüdischen Tradition nicht widersprachen.<sup>20</sup>

Im Bereich der Halacha trat der Konflikt zwischen den Charismatikern und der Tora-Autorität am stärksten hervor. Es ging dabei um die Frage, welches Gewicht der Offenbarung in ihrem Gegenüber zur Vernunft zukommen sollte. In der berühmten Debatte zwischen R. Elieser ben Hyrkanos und R. Josua ben Chananja mitsamt den Weisen über den Ofen von Achnai<sup>21</sup> kam dieser Gegensatz zum Ausdruck, als R. Elieser sich auf esoterische Beweisgründe zurückzog und R. Josua im Namen der Vernunft widersprach. Es ist allerdings bedeutsam, dass R. Josua die von ihm abgelehnten Beweisgründe nicht als Fälschungen denunzierte, sondern nur ihre Unangemessenheit in der halachischen Auseinandersetzung herausstellte.

<sup>19</sup> S. SCHECHTER, *Studies in Judaism*, New York 1970, S. 127.

<sup>20</sup> Vgl. G. SCHOLEM, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main 1973, S. 31–35.

<sup>21</sup> Vgl. bBM 59b.

Auf diesen Konflikt liess sich im Hinblick auf den Umgang mit der Offenbarungsautorität mit zwei unterschiedlichen Strategien reagieren: In rationalistischem oder streng konstruktivistischem Sinne konnte man die Befugnis zur Rechtsentwicklung, aber auch die Kompetenz in ausserrechtlichen Angelegenheiten auf die Person des Mose begrenzen.<sup>22</sup> Aber was hatte es dann mit den biblischen und den älteren rabbinischen Berichten auf sich, nach denen die nachmosaischen Propheten neue Gesetze oder Neuinterpretationen bestehender Gesetze einführten? Elischa befahl den Kämpfern gegen die Moabiter, jeden guten Baum zu fällen (II Reg 3,19) und stellte sich damit gegen die Gesetze der Tora (Dtn 20,19). Jeremia forderte die Jerusalemer, ebenfalls ungedeckt durch die sinaitischen Normen, dazu auf, keine Last am Sabbat aus ihren Häusern und durch die Tore der Stadt zu tragen (Jer 17,21–27).<sup>23</sup> Wie gelangten die Propheten zu diesen neuen rechtlichen Entscheidungen und Interpretationen? Die streng konstruktivistische und rationalistische Lehre verweist auf die Vernunft und die vernunftgemässen Methoden der Beweisführung und Exegese. Nach ihr sind die postmosaischen Autoritäten nach dem Modell des Talmud-Gelehrten zu verstehen, der sich nur auf seinen Verstand und die Worte der Tora beruft.<sup>24</sup>

Die Charismatiker waren hingegen der Meinung, dass die neuen Rechtsauslegungen der Propheten nicht auf Innovationen beruhten, sondern schon in der sinaitischen Offenbarung enthalten waren und in der gleichen Weise zur für das jeweilige Thema relevanten Zeit zur Explikation gelangten, wie dies mutatis mutandis von den Vertretern des Rationalismus für die rationalen Interpretationen der sinaitischen Offenbarung angenommen worden war. Der Dissens zwischen den beiden Denkschulen betraf den „Kanal“, durch den diese Interpretationen übermittelt wurden. Für die Propheten handelte es sich um Prophetie, für die Rabbiner um die Vernunft. Beide „Kanäle“ waren legitim.

Nach charismatischer Meinung kann sich die Halacha selbst nach der Zerstörung des Tempels und dem Ende der Prophetie noch auf nicht-rationale Innovationswege berufen.<sup>25</sup> Auch später nahmen die Rabbiner bei der

<sup>22</sup> Vgl. ShemR 28,4; 42,7; ShirR 1,29; Tan Jitro 11; bBer 5a; vgl. auch A. J. HESCHEL, *Theology of Ancient Judaism*, London, New York 1965, II, S. 166–168; 177–178.

<sup>23</sup> Vgl. bSuk 44a. Anmerkung des Übersetzers: Literarkritische Erwägungen, nach denen die Jeremia-Texte früher zu datieren wären als die entsprechenden Abschnitte aus dem Pentateuch, spielen in diesem Zusammenhang naturgemäss keine Rolle.

<sup>24</sup> B. J. BAMBERGER, Revelation of Torah after Sinai, in: *Hebrew Union College Annual* 16 (1941), S. 97–114; A. J. HESCHEL, *Theology of Ancient Judaism*, S. 288–300.

<sup>25</sup> Vgl. E. E. URBACH, Halacha und Prophetie [hebr.], in: *Tarbiz* 18 (1946–47), S. 25–27.

Beurteilung rechtlicher und moralischer Sachverhalte nicht nur ihre Vernunft, sondern auch psychische und charismatische Quellen in Anspruch.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. z.B. im Hinblick auf Joseph Karo: R. J. ZWI WERBLOWSKY, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980; im Hinblick auf den Gaon von Wilna dort S. 311–316 und H. H. BEN SASSON, The Personality of Elijah Gaon of Vilna and His Historical Influence, in: *Zion* 21,1–4 (1966), S. 40–216. Vgl. auch das posthume Werk A. J. HESCHEL, *Prophetic Inspiration after the Prophets. Maimonides and Other Medieval Authorities*, ed. Morris M. Faierstein, Hoboken (New Jersey) 1966.