

Philosophische Bibliothek

Nachman Krochmal
Führer der Verwirrten der Zeit

Meiner





NACHMAN KROCHMAL

Führer der Verwirrten der Zeit

Übersetzt, mit einer Einleitung
und Registern herausgegeben von

Andreas Lehnardt

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

Band 1 (PhB 615 a): ISBN 978-3-7873-2138-4

Band 2 (PhB 615 b): ISBN 978-3-7873-2139-1

Gedruckt mit Mitteln der Rothschild Foundation Europe
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss GmbH, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung von <i>Andreas Lehnardt</i>	VII
Nachman Krochmal (1785–1840) VII Biographische Quellen VIII	
Leben und Werk X Die Familie XXI Der Kreis um Krochmal XXIV	
<i>More nevuکه ha-zeman</i> : Edition, Ausgaben, Text XXXI Aufbau und	
Struktur – die Reihenfolge der Kapitel XXXV Der Buchtitel XL	
Der Umgang mit den historiographischen Quellen XLII Ausblick L	
Bibliographie LI Hinweise zur Übersetzung LXXIV	

NACHMAN KROCHMAL

Führer der Verwirrten der Zeit *More nevuکه ha-zeman*

Vorwort des Herausgebers [Leopold Zunz]	5
Vorwort Rabbi Nachman Krochmals	23
Pforte 1 Die Mittel	29
Pforte 2 Die Pfade	37
Pforte 3 Die Verwirrung	43
Pforte 4 Die Mitte	51
Pforte 5 Die Absicht und der Zweck	55
Pforte 6 Der Geist und seine Manifestation	83
Pforte 7 Die Völker und ihre Götter	93
Pforte 8 Das Volk der Ewigkeit und seine Zeiten	105
Pforte 9 (Fortsetzung des Vorangegangenen)	127
Pforte 10 „Alle Morgen neu“ (Fortsetzung des Vorangegangenen)	147
Pforte 11 Studium der Väter (Zusätzliche Anmerkung zur vorangegangenen Pforte)	261
Pforte 12 Rätsel der Vorzeit	393

Pforte 13	Der Ursprung der Kommentarüberlieferung und die Halakha in den Geboten der Mündlichen Tora	441
Pforte 14	Die Aggada und die Schöpfer der Aggada	571
Pforte 15	Die Lehre der Abweichler	623
Pforte 16	Begriffsdefinitionen und Erwägungen über die Weisheit des Glaubens, der Philosophie der Logik entnommen	659
Pforte 17	Die Weisheit des Armen	683

Register und Verzeichnisse

1. Personenregister	898
2. Orts- und Sachregister	911
3. Bibelstellenregister	920
4. Verzeichnis der Apokryphen und Pseudepigraphen	940
5. Verzeichnis christlicher Autoren	940
6. Verzeichnis paganer Autoren	940
7. Verzeichnis rabbinischer Literatur	941
8. Verzeichnis jüdisch-hellenistischer Autoren	955
9. Verzeichnis mittelalterlicher und neuzeitlicher Autoren	956
Corrigenda	960

EINLEITUNG

1. Nachman Krochmal (1785–1840)

Nachman Krochmal (Akronym: RaNa''Q) gilt als einer der geistigen Väter der Wissenschaft des Judentums (Hokhmat Yisra'el) und Wegbereiter der jüdischen Aufklärung (Haskala) in Osteuropa. Kein Geringerer als Gershom Scholem hat zwar in seinen berühmten, zuerst 1944 auf Hebräisch veröffentlichten „Überlegungen über die Wissenschaft vom Judentum“ behauptet, dass das Werk Krochmals „überhaupt keinen Einfluss“ auf „den weiteren Verlauf der Wissenschaft vom Judentum gehabt“ habe.¹ Tatsächlich hat der *More nevu'ke ha-zeman* (= MNZ) jedoch eine Generation von jüdischen Forschern bewegt und motiviert, und sein Werk kann aufgrund seiner Verbreitung und Rezeption als ein Klassiker der modernen jüdischen Philosophiegeschichte gelten – ein Klassiker allerdings, der zumindest im deutschsprachigen Raum lange relativ unbeachtet geblieben ist.

Entscheidend war sicherlich, dass das Buch in einem schwierigen Hebräisch verfasst war, eine Übersetzung des Werkes nicht vorlag und es sogar in grundlegenden Handbüchern wie der einflussreichen, 1933 zunächst auf Deutsch erschienenen „Philosophie des Judentums“ von Julius Guttmann (1880–1950) oftmals nur sehr knapp erwähnt wurde.² Es war vor allem das Verdienst

¹ Vgl. G. Scholem, *Judaica 6. Die Wissenschaft vom Judentum*, hg., aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von P. Schäfer, Frankfurt a. M. 1997, 20f.

² Vgl. J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, 319. In der hebräischen und englischen Übersetzung dieses Standardwerkes ist bemerkenswerterweise ein umfangreiches Kapitel über Krochmal nachgetragen. Vgl. ders., *Filosofia shel ha-yahadut*. Translated by Y. L. Baruch, Jerusalem 1951, 289–308; ders., *Philosophies of Judaism*. Translated by D. W. Silverman, New York 1964, 321–344, Ndr. mit dem Titel *Philosophy of Judaism*, 1988. Das deutsche, für die Publikation vorbereitete Manuskript dieses

von Simon Rawidowicz (1897–1957), dem Herausgeber der gesammelten Schriften Krochmals, ab Mitte der dreißiger Jahre immer wieder darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass Krochmal neben den Vertretern der Berliner Haskala – allen voran Moses Mendelssohn – wegen seiner eigenständigen Antwort auf die philosophischen Herausforderungen seiner Zeit und aufgrund seines genuin jüdischen Ansatzes viel größere Beachtung verdient habe als ihm bis dato zuteil geworden war.³

Die vorliegende Übersetzung möchte die Ansätze zur Erschließung und Übersetzung des Krochmalschen Werkes weiterführen und somit dazu beitragen, eine oft bemerkte Lücke in der Wahrnehmung der jüdischen Philosophiegeschichte zu schließen.⁴

2. Biographische Quellen

Über das Leben Krochmals sind wir fast nur aus Berichten Dritter unterrichtet; viele Originaldokumente und der Nachlass gelten als verloren. Eine erste kurze Beschreibung seines Lebens stammt von seinem engen Schüler und Freund Meir (Max) Letteris (1800?–1871) und findet sich im Vorwort zur zweiten Auflage des MNZ (Lemberg 1861).⁵ Zusätzliche Informationen enthalten ein Nachruf seines Wegbegleiters Shlomo Y. Rapoport (1790–1867), Akronym

Abschnitts ist im Personenarchiv der Nationalbibliothek Jerusalem (Givat Ram), ARC 4° 1280, erhalten.

³ Vgl. dazu B. Ravid im Vorwort zu S. Rawidowicz, *Iyyunim Bemahashev Yisrael II*. Hebrew Studies in Jewish Thought, hg. v. B. C. I. Ravid, Jerusalem 1971, 11 (hebr.).

⁴ Für die vorliegende Übersetzung herangezogen wurden mehrere Teilübersetzungen, vor allem die von dem galizischen, späteren in Südafrika wirkenden Rabbiner J. L. Landau, Nachman Krochmal. Ein Hegelianer, Berlin 1904. Eine erste Monographie stammt von J. M. Harris, Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age, New York, London 1991 und geht auf eine 1985 an der Columbia University abgeschlossene Dissertation zurück (Microfilm Edition, Ann Arbor 1988).

⁵ Vgl. zu ihm Y. Klausner, *Historia shel ha-sifrut ha-'ivrit ha-hadasha II*, Jerusalem ²1952, 369–400.

Shi”R,⁶ und der vielbeachtete Nekrolog von Leopold Zunz (1794–1886),⁷ dem Herausgeber des MNZ, der Ranaq allerdings nie persönlich kennengelernt hat.

Auf diesen Berichten beruhen alle übrigen Darstellungen: die bemerkenswerte Würdigung von Salomon Schechter (1847–1915),⁸ eine psychologisierende Skizze von Julius Fürst (1805–1873)⁹ und die umfangreiche Einleitung in die 1924 zum ersten Mal erschienene Ausgabe der Gesammelten Schriften von Rawidowicz.¹⁰ Alle Lebensbilder benutzen die typischen literarischen Formen und Stilmittel maskilischer Biographien und sind daher nicht frei von apologetischen und romantisierenden Tendenzen.¹¹ Die veröffentlichten Briefe lassen jedoch erkennen, dass die posthumen biographischen Skizzen nicht alles erwähnen, was für die Rekonstruktion der Biographie Krochmals von Interesse ist.¹² Auch die

⁶ S. Y. Rapoport, *Mikhtav 3*, Kerem hemed 6 (1841), 41–49. Vgl. auch den Nachruf von M. Steinschneider, Rapoport, in: ders., *Gesammelte Schriften I*, hg. v. H. Malter u. a., Berlin 1925, 624–628; ferner I. Barzilay, *The Scholarly Contribution of Salomon Judah Leib Rapoport*, PAAJR 35 (1967), 1–41 sowie ders., *Shlomo Yehuda Rapoport and His Contemporaries*, Jerusalem 1969, 26.29.

⁷ Vgl. L. Zunz, *Nekrolog N. Krochmal’s*, in: ders., *Gesammelte Schriften II*, Berlin 1876, Ndr. Hildesheim, New York 1976, 150–159. Zum Beitrag von Zunz vgl. I. Schorsch, *The Production of a Classic. Zunz as Krochmal’s Editor*, LBYB 43 (1986), 281–315.

⁸ S. Schechter, *Nachman Krochmal and the „Perplexities of the Time“*, in: ders., *Studies in Judaism. First Series*, Philadelphia 1915, 46–56.

⁹ J. Fürst, *Nachman Krochmal. Ein Lebensbild, Der Orient. Literaturblatt des Orients – Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur* 6 (1849), 81–84, 103 f.

¹⁰ *The Writings of Nachman Krochmal*, Edited with Introduction by S. Rawidowicz, 2. erw. Aufl., London 1961, 17–98 (hebr.).

¹¹ Auf die Übereinstimmungen in Lebensbeschreibungen vergleichbarer Maskilim verweist Sh. Werses, *Portrait of the Maskil as a Young Man*, in: S. Feiner / D. Sorkin (Hg.), *New Perspectives in the Haskalah*, London, Portland, Oregon 2001, 184–219, 182 f. Siehe dazu auch Sh. Werses, *The Patterns of Autobiography in the Period of the Haskalah*, *Gilyonot* 17 (1945), 175–183; A. Mintz, *Guenzburg, Lilienblum and the Shape of Haskalah Autobiography*, *AJS Review* 4 (1979), 71–110.

¹² Vgl. dazu I. Schorsch, *The Production of a Classic. Zunz as Krochmal’s Editor*, LBYB 43 (1986), 281–315.

genannten Berichte lassen Fragen zu seinem Leben offen. Nicht einmal das Bild Krochmals, von dem noch Shmu'el Y. Agnon zu berichten wusste, kann als zuverlässig überliefert gelten.¹³

3. *Leben und Werk*

Am 17. Februar 1785 (7. Adar 5545) wurde Nachman (ha-Kohen) Krochmal als Sohn des vermögenden Händlers Shalom Krochmalnik¹⁴ in der mittelgroßen ost-galizischen Stadt Brody geboren. Nicht weit entfernt vom bedeutenderen Lemberg (Lwiv) gelegen, spielte das bis 1919 zum austro-ungarischen Kaiserreich gehörende Städtchen eine wichtige Rolle als Handelszentrum; um 1798 lag der Anteil der jüdischen Bevölkerung bei 82 Prozent.¹⁵ Die politische und soziale Lage der Juden in der Habsburger Monarchie unter Kaiser Joseph II. (1741–1790) war einerseits mit einer Ausweitung der jüdischen Autonomie und Selbstverwaltung verbun-

¹³ Vgl. Sh. Rosshansky, *De hoykher niwwo fun galizianer yidishisten un Sprachforsheres*, in: N. Lindman / M. Kaufmann (Hg.), *Galitzianer Yidn yoyvl bukh: 1925–1965, fertsik yor eksitents funem şentral farband fun Galitzianer yidn in Argentinia, Buenos Aires 1966*, 224f. Nach Rawidowicz, ebd., ist das Bildnis Krochmals samt Nachlass zwischen 1914–16 verlorengegangen. Vgl. aber A. Holtz, *Reb Nahman Krochmal in Jaffa: A Hallucinationary Vision in S. Y. Agnon's Temol Shilshom*, in: W. Cutter / D.C. Jacobson (Hg.), *History and Literature. New Readings of Jewish Texts in Honor of Arnold J. Band*, BJS 334, Providence 2002, 137–145.

¹⁴ Zu dem Namen vgl. U. Weinreich, *Modern English–Yiddish. Yiddish–English Dictionary*, New York 1977, 415 („starch“). Während sich in frühen Publikationen, in den Briefen, in einem Autographen und auf dem Grabstein die Schreibweise קראכמל oder קראחמאל oder sogar קראחמעל findet (vgl. Krochmal, *Writings*, 426, 431 u. ö.; Kerem *hemed* 4 [1838], 274), wird der Name קרוכמאל geschrieben. Rawidowicz, *Mavo*, 18 Anm. 3 übersetzt mit „Kartoffelmehlverkäufer“. Vgl. N. Weiss, *Die Herkunft jüdischer Familiennamen*, Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris, Wien 1992, 118.

¹⁵ Vgl. N.M. Gelber, *Toldot yehude Brody 5344-703*, Jerusalem 1955; R. Mahler, *Hasidism and Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, übersetzt von E. Orenstein, A. Klein and J. Machlowitz-Klein, Philadelphia 1985, 32.

den.¹⁶ Andererseits wurde mit dem Toleranzpatent eine Germanisierung Galiziens in die Wege geleitet, die etwa auch durch die Einrichtung von deutschen [Normal-]Schulen das Erlernen der deutschen Sprache zu fördern suchte.¹⁷ Dem Zwangsbesuch einer solchen Schule wurde Krochmal zwar durch seine Eltern entzogen, sodass er eine traditionelle Talmudschule besuchen konnte,¹⁸ wie schwierig aber die Bildungssituation in dieser Zeit gewesen sein muss, wird in einem zeitgenössischen Brief angedeutet:

„Euch [den Bewohnern Westeuropas] ist es wohl leicht, den verschiedensten Studien zu obliegen, denn es gibt Lehrhäuser und Lehrer für jeden Zweig der Wissenschaften; wie anders sieht es noch heute [sc. 1841] in den Ländern des Nordens aus, und wie muss es dort vor vierzig Jahren ausgesehen haben! [...] Wer eine neue Bahn betreten wollte, hat sie auch selbst ebnen und frei machen müssen, weil sich ihm nach jeder Richtung hin Hindernisse entgegenstellten, die ihm von Freunden sowohl als auch von Verwandten bereitet wurden.“¹⁹

Angesichts solcher Bedingungen war Krochmals wichtigster Lehrer zunächst sein Vater Shalom.²⁰ Die von ihm vermittelten Eindrücke von Begegnungen mit Moses Mendelssohn (1729–1786)

¹⁶ Zur politischen und sozialen Lage vgl. I. Bartal, *Geschichte der Juden im östlichen Europa 1772–1881*, Göttingen 2010, 135–144.

¹⁷ Vgl. § 12 des Toleranzpatents; vgl. J. Karniel, *Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. für die Juden Galiziens und Lodomeriens*, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* 11 (1982), 77. Zu den Auswirkungen in Brody vgl. D. Sadowski, *Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782–1806*, *Schriften des Simon-Dubnow-Instituts* 12, Göttingen 2010, 111–117.

¹⁸ Vgl. dazu Zunz, *Nekrolog*, 150.

¹⁹ Rapoport, *Kerem hemed* 6 (1841), 45.

²⁰ Ob der Vater dabei tatsächlich aus der Familie des Israel ben Eli'ezer, genannt Ba'al Shem Țov (ca. 1700–1760), des Begründers der chassidischen Bewegung, stammte, wie Abraham Krochmal im Vorwort zu seinem *Ha-ke-tav ve-ha-mikhtav*, [Berlin] 1874, 7 überliefert, lässt sich nicht belegen. Siehe dazu S. Rawidowicz, *Nachman Krochmal als Historiker*, in: *FS S. Dubnow zum 70. Geburtstag* (2. Tishri 5691), hg. v. I. Elbogen u. a., Berlin 1930, 57–75, 72 mit Anm. 1.

und David Friedländer (1750–1843), die er auf Handelsreisen nach Berlin und Leipzig getroffen haben soll, dürften ihn geprägt haben. Das westliche Europa, insbesondere Deutschland und Wien, bildeten für galizische Juden dieser Zeit den kulturell-geistigen Horizont, und das Erlernen der deutschen Sprache galt als das Tor zur Bildung. Dies scheint auch der Grund dafür gewesen zu sein, warum der junge Krochmal trotz des verweigerten Besuchs einer staatlichen Schule bereits im Alter von acht Jahren begonnen haben soll, Deutsch zu lernen.²¹ Die Kenntnis der „heiligen ashkenazischen Sprache“ wird von ihm später sogar immer wieder als Voraussetzung für die Teilnahme am philosophischen Diskurs eingefordert.²²

Brody war früh ein Zentrum der hebräischsprachigen Haskala in Osteuropa. Hier trafen sich Maskilim wie Israel ben Moshe ha-Lewi Zamość (1700–1772),²³ Dow Baer Ginzburg,²⁴ Menaḥem Mendel (Satanow) Levin (Lefin) (1749–1829)²⁵ und Yuda Leib ben Ze'ev (1764–1811), der Gründer des *Ha-Me'assef*, des Publikationsorgans der galizischen Haskala.²⁶ Krochmal wuchs so in einem kulturellen Umfeld auf, in dem ein neuer Geist schon vor seiner Zeit wahrnehmbar geworden war. Die von den deutschen „Me'assfim“ vorbereitete Erneuerung des Hebräischen als einer internationalen Sprache für Forschung und Literatur unter Juden wurde von den galizischen Eliten weitergeführt.²⁷ Aufklärung vollzog sich

²¹ Vgl. dazu Schorsch, *Production*, 285 und Brief 13 auf 303 von Horowitz, der einen Irrtum im Nekrolog von Zunz korrigiert, indem er darauf hinweist, Krochmal habe nicht 1793, sondern erst 1803 begonnen, Deutsch zu lesen.

²² Vgl. dazu etwa den Brief an seinen Sohn Avraham in Krochmal, *Writings*, 452, Brief 17; dazu M. Schlüter, „Jewish Spirituality in Poland“ – Zur Rezeption früherer Konstruktionen der rabbinischen Tradition in Nachman Krochmals Darstellung der Entwicklung der Mündlichen Tora, *FJB* 28 (2001), 103–119, hier 104 Anm. 5.

²³ Vgl. G. Kressel, Art. Zamosc, Israel ben Moses Halevi, *EJ* 1 (1971), 929.

²⁴ Zu im vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 22 Anm. 1.

²⁵ Vgl. A. Rubinstein, Art. Levin (Lefin), Menachem Mendel, *EJ* 11 (1971), 197f.

²⁶ Vgl. M. Z. Kaddari, Art. Ben Ze'ev, Judah Leib, *EJ* 4 (1971), 573 f.

²⁷ Zur Bedeutung und Neubewertung des Hebräischen gegenüber dem

dabei gleichwohl oftmals zunächst als Übersetzungsarbeit: Neue Bücher, meist in Deutsch verfasst und gelegentlich säkularen Inhalts, wurden ins Hebräische übersetzt, um das in ihnen verbreitete Wissen einem traditionellen jüdischen Publikum zugänglich zu machen.²⁸

Im Alter von 14 Jahren²⁹ wurde Krochmal, dem Brauch entsprechend, mit Sara Halberstadt aus Żółkiew, einer Tochter aus wohlhabendem Elternhaus, verheiratet.³⁰ Das Haus seines Schwiegervaters bot ihm die Gelegenheit, sich Jahre seines Lebens ganz dem Studium verschiedener Wissensgebiete zu widmen.³¹ Zu dieser Zeit, also noch in recht jungen Jahren, eröffnete Krochmal die Bekanntschaft mit Shimshon Bloch (1784–1845) erstmals den Zugang zu maskilischen Kreisen. Neben anderen lernte er so Barukh Ševi Neu kennen, der über eine große Privatbibliothek verfügte, die ihm nicht-jüdische deutschsprachige Literatur zugänglich machte.³²

Am Anfang von Krochmals Selbststudium stand wie bei vielen Maskilim zweifellos die Lektüre des *More Nevukhim* (= MN)

Jiddischen und anderen Sprachen vgl. A. Schatz, *Vorgesprochen und umgeschrieben: die „neue heilige Sprache“ der jüdischen Aufklärer*, in: M. Brenner (Hg.), *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*, München 2002, 19–27. Die meisten Vertreter der galizischen Haskala verfassten ihre Werke in Hebräisch. Siehe dazu auch J. Holzer, *The Jewish Élite in Galicia*, in: *Polin. Studies in Polish Jewry* 12 (1999), 79–85, hier 81.

²⁸ Vgl. Pforte 12 des MNZ.

²⁹ So mit Zunz und Letteris sowie auch Rawidowicz, *Mavo*, 24. Rapoport, *Mikhtav* 3, Kerem *hemed* 6 (1841), 44: „im 15. oder 16. Lebensjahr.“ Zum Ganzen Schorsch, *Production*, 285 und Brief 13, 303.

³⁰ Zur frühen Heirat vgl. D. Biale, *Childhood, Marriage and the Family in the Eastern European Jewish Enlightenment*, in: St. M. Cohen / P.E. Hyman (Hg.), *The Jewish Family. Myths and Reality*, New York, London 1986, 45–61.

³¹ Vgl. dazu Letteris im Vorwort der 2. Aufl. des MNZ, Lemberg 1863, 14f.; Schechter, *Nachman Krochmal*, 49.

³² Vgl. zu ihm Klausner, *Historia II*, 350–368; G. Elkoshi, Art. Bloch, *Samson, Ha-Levi*, *EJ* 4 (1971), 111; Sh. Feiner, *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford 2000, 74f.

von Moshe ben Maimon (1138–1204).³³ Maimonides war Vorbild und „Held“ einer Generation von Maskilim gewesen, und für viele blieb der MN das philosophische Studienbuch schlechthin, auf das immer wieder Bezug genommen wurde.³⁴ Für Krochmal wurden zudem bald auch der *Sefer Me'or 'Enayim* des 'Azarya de' Rossi (1514–1577?)³⁵ und die Bibelkommentare und philosophischen Schriften des Avraham ben Me'ir ibn Ezra (1092/3–1167) wichtig.³⁶ Nach und nach scheint Krochmal zudem von Christen verfasste Werke wie etwa die große Geschichte des Judentums von Henri Basnage gelesen zu haben.³⁷ Die in Pforte 12 des MNZ enthalte-

³³ Siehe dazu S.Y. Rapoport, *Mikhtav 20*, Kerem hemed 1 (1833), 76f.; Rawidowicz, *Mavo*, 28; dann auch Y. Amir, *The Perplexity of our Time: Rabbi Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence*, *Modern Judaism* 23 (2003), 264–301; A. Lehnardt, Maimonides in der Geschichtsphilosophie Rabbi Nachman Krochmals, in: G.K. Hasselhof / O. Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138–1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Beirut 2004, 427–448.

³⁴ Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 27; Feiner, *Haskalah*, 51f. Zur Maimonides-Rezeption vgl. noch F. Lachower, *Ha-Rambam we-ha-Haskala ha-ivrit beshitah*, in: ders., *Al ge'ul ha-yashan we-he-ḥadash*, Jerusalem 1951, 97–107; J.H. Lehman, Maimonides, Mendelssohn, and the Me'asfim. *Philosophy and the Biographical Imagination in the Early Haskalah*, *LBYB* 20 (1975), 87–108; J.M. Harris, *The Image of Maimonides in Nineteenth-Century Jewish Historiography*, *PAAJR* 54 (1987), 117–139.

³⁵ Vgl. dazu S. Rawidowicz, *Iyyunim* II, 260–267.

³⁶ Vgl. dazu Rawidowicz, *Mavo*, 27. Zur Ibn Ezra-Rezeption und irrtümlichen Zuschreibung einer Schrift Ibn Laṭif an Ibn Ezra vgl. H. Greive, *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham In Ezra*, SJ 7, Berlin, New York 1973, 20–22. Zur irrtümlichen Zuschreibung eines Kommentars zu den Sprüchen Salomos an Ibn Ezra vgl. bereits Zunz im Vorwort [B/6]. Zum Ganzen vgl. auch J.M. Harris, *Ibn Ezra in Modern Jewish Perspective*, in: I. Twersky / ders. (Hg.), *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge, Mass., London 1993, 143–145; R. Goetschel, *Abraham Ibn Ezra dans le Guide des Égarés du Temps de Nahman Krochmal*, in: P.J. Thomson (Hg.), *Abraham Ibn Ezra, savant universel. Conférence données au colloque de l'Institutum Iudaicum Namur, 25 novembre 1999*, Brüssel 2000, 87–99.

³⁷ Vgl. H. Basnage, *L'histoire des Juifs depuis Jésus-Christ I–V*, Rotterdam 1706–1707. Zu Krochmals Französischkenntnissen vgl. Letteris, *Zikkaron*, 72. Zitate aus *L'histoire de Juifs* lassen sich im MNZ nicht nachweisen.

nen länglichen Übersetzungspassagen aus den Büchern August Ferdinand Dähnes und August Neanders³⁸ zeugen auch im MNZ davon, wie wichtig ihm die hebräisch-sprachige Vermittlung historischer Erkenntnisse gewesen sein muss. Letteris berichtet über diese Zeit, dass Krochmal bereits in Żółkiew Bücher von Spinoza, Garve, Lessing, Kant sowie Salomon Maimon, Fichte, Schelling und Hegel zu studieren begann, sich also bereits hier grundlegende philosophische Kenntnisse erarbeitete, die ihn später befähigten, sein eigenes Werk zu verfassen.³⁹

Die Zeiten, in denen Krochmal seine privaten Studien aufnahm, waren die großer politischer und sozialer Veränderungen. Trotz aller Umbrüche, beispielhaft genannt seien die Französische Revolution und die Napoleonischen Kriege, gelang es Krochmal, seine autodidaktischen Studien weiterzuführen und seine Kenntnisse zu erweitern.⁴⁰ Erst als er sich im Alter von vierundzwanzig Jahren (1808) zum ersten Mal zu Ärzten nach Lemberg begeben musste, kam diese Phase seines Lebens zu einem gewissen Abschluss.⁴¹ Auch am neuen Aufenthaltsort lernte er bald Gleichgesinnte kennen, darunter den Satiriker Yişhaq Erter (1791–1851)⁴², den Hebraisten Ya'aqov Bodek (1819–1855)⁴³ und vor allem Sh. Y. Rapoport, seinen später wohl bedeutendsten Schüler und Wegbegleiter.⁴⁴

³⁸ A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*, Halle 1834; A. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818. Vgl. die hebräischen Zusammenfassungen einiger sich mit Gnosis und Philo von Alexandria befassender Abschnitte in Pforte 12 (Krochmal, *Writings*, 176–188). Vgl. dazu auch R. Goetschel, *Philon et le Judaïsme hellénistique au miroir de Nachman Krochmal*, in: A. Caquot et al. (Hg.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Leuven, Paris 1986, 371–383.

³⁹ Vgl. Letteris, *Zikkaron*, 44 f.

⁴⁰ Vgl. dazu Rawidowicz, in: Krochmal, *Writings*, 29.

⁴¹ Zur Krankheit vgl. Zunz, *Nekrolog*, 152.

⁴² Vgl. Klausner, *Historia II*, 321–349; S. Werses, Art. Erter, Isaac, EJ 6 (1971), 847 f.; Feiner, *Haskalah*, 72 f.

⁴³ Vgl. G. Kressel, Art. Bodek, Jacob, EJ 4 (1971), 1158 f.

⁴⁴ Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 66–68; Schechter, *Nachman Krochmal*, 51 ff.

Kurz nach seiner Rückkehr nach Żółkiew (1821) übernahm Krochmal das Amt eines Gemeindevorstehers bzw. Notars, welches er bis 1830 ausfüllen konnte.⁴⁵ Bildung und Sprachkenntnisse ermöglichtem ihm, sich für gemeindliche Belange einzusetzen. Die Gespräche mit seinen maskilischen Besuchern konnte er in dieser Zeit intensivieren, wobei er, wohl um Anfeindungen zu entgehen, Wert darauf legte, diese Konversationen außerhalb der Stadt, auf weiter Flur, zu führen. Rapoport schilderte dies einmal folgendermaßen:

„Ich erinnere mich noch der kostbaren Zeiten, als ich von Mal zu Mal für einen oder zwei Tage oder eine Woche zu ihm reiste, oder er kam zu mir, und wir gingen um auf dem Feld miteinander zu sprechen [לשווח בשדה] (vgl. Gen 24,63). Wie süß waren mir jene Spaziergänge, [süßer] als alle Annehmlichkeiten der Welt! Meine Ohren wurden nicht satt usw. Mit jedem Wort fügte er eine Lehre hinzu.“⁴⁶

Ähnliche Berichte über solche peripatetischen Gespräche erklären, warum sich Ranaq (Krochmal, vgl. S. VIII) rasch zu einem vielbesuchten Privatgelehrten entwickelte und gelegentlich als „Sokrates Galiziens“ bezeichnet werden konnte.⁴⁷ Ohne Vorgaben machen zu wollen, motivierte er zu eigenständigem Studium und ließ seine aus streng religiösem Milieu stammenden Besuchern etwa auch auf seinen Schreibtisch blicken, wo

„die Ethik von Baruch Spinoza neben dem *Yalqut Re'uveni* lag, der *Sefer Me'or 'Enayim* des 'Azarya de' Rossi neben der Kritik der Vernunft von Kant, der Bibelkommentar des Maharam 'al-Shaykh, der *Sefer ha-Zohar* und die Poesien eines Horatius in Latein nebeneinander, und auf der Seite noch irgendwelche Traktate des Talmud Bavli und Yerushalmi sowie Bücher des Lucianos aus Samosata darüber [...]“

⁴⁵ Vgl. Ya'aqov Shmu'el Bick, *Mikhtave 'ivrit*, hg. v. M. Letteris, 7. Druck, Wien 1862, 154; Ya'aqov Bodek, *Qorot ha-'ittim*, Lemberg 1851, § 41.

⁴⁶ Vgl. Sh. Y. Rapoport, *Mikhtav* 3, Kerem ḥemed 6 (1841), 47.

⁴⁷ Vgl. eine ähnliche Schilderung von M. Letteris, *Mikhtav* 6, Kerem ḥemed 2 (1836), 68; vgl. Letteris, *Zikkaron*, 57, vergleicht Krochmals Methode explizit mit sokratischer Mäeutik. Zu dem Ehrentitel vgl. I. Schorsch, *Krochmal: The Galician Socrates, The Reconstructionist* 28 (8) (1962), 19–22.

Dass Krochmal das in den genannten Schriften vermittelte Wissen nicht nur aufgenommen hatte, sondern eigenständig zu vermitteln wusste, bestätigt sein Werk, in dem viele der genannten Autoren angeführt und zitiert werden.

Im Zentrum seines „Unterrichts“ stand allerdings nicht nur das Bemühen, den Bildungshorizont seiner jungen Besucher zu erweitern. Ein wichtiges Anliegen war ihm auch, eine Brücke zwischen den unterschiedlichen Parteiungen innerhalb des Judentums seiner Zeit zu bauen. Aufschlussreich sind diesbezüglich die Berichte über Kontakte zu karäischen Gelehrten, also zu Vertretern jener Richtung des Judentums, die sich bereits in gaonäischer Zeit (ab dem 9. Jh.) von der rabbinischen Interpretation der hebräischen Bibel und damit von der mündlichen Lehre losgesagt hatte. Karäer lebten in relativ großer Zahl in den Dörfern um Żółkiew; von der jüdischen Mehrheit wurden sie jedoch zumeist gemieden.⁴⁸

Krochmal ist nachweislich mit zwei Vertretern der Karäer in direkten Austausch getreten, mit Abraham Leonowicz aus Halych (Halizc) und mit dem Ḥakham der Karäer, David ben Mordechai aus Kukizów.⁴⁹ Was diese Kontakte veranlasste, ist unklar. Kurze Nachrichten, die von Chassidim abgefangen und an die Öffentlichkeit gebracht wurden, brachten ihm Verdächtigungen ein, selbst zum Karäertum zu tendieren und sich von rabbinischer Lebensweise zu entfernen.⁵⁰

Der Chassidismus hatte sich seit dem 18. Jahrhundert in ganz Osteuropa, insbesondere in Galizien rasch verbreitet.⁵¹ Wie viele

⁴⁸ Zu den Karäern in Galizien und Volhynien vgl. T. Harviainen, *The Karaite in Eastern Europe and the Crimea: An Overview*, in: M. Polliack (Hg.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden, Boston 2003, 645 f. Zu Krochmals Kontakten zu Karäern vgl. M. Kizilov, *The Karaites of Galicia. An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs*, Leiden, Boston 2009, 223–225.

⁴⁹ Zum Ganzen vgl. Zunz, *Nekrolog*, 154; Rawidowicz, *Mavo*, 41; Harris, *Nachman Krochmal*, 208–210.

⁵⁰ Der Vorfall wird von Krochmal in einem Brief an Ze'ev Schiff geschildert, vgl. Krochmal, *Writings*, 413–416.

⁵¹ Zum Anwachsen des Chassidismus in Galizien vgl. J.H. Schorr, *Charakteristik der jüdischen Sekten in Galizien*, *Allgemeine Zeitung des Judentums*

Brodyer Kaufleute scheint Krochmal dieser Bewegung von Beginn an große Antipathie entgegengebracht zu haben. Seiner Meinung nach habe sie nur in den kulturlosen, „wildem“ Gegenden der Ukraine Fuß fassen können, in den alten und berühmten jüdischen Stadtgemeinden dagegen habe er zunächst keinen Einfluss gehabt. Insbesondere den Şaddiq-Kult hielt er für schädlich, er sei mit „Aberglauben“ in eins zu setzen.⁵² Obwohl Krochmal selbst die religiösen Ge- und Verbote streng einhielt,⁵³ wurde er von einzelnen Chassidim dennoch immer wieder wegen seiner angeblich nachlässigen Haltung attackiert und einmal sogar mit einer Art Bann belegt. Er reagierte darauf, indem er diese Frommen nur noch als „mitḥasdim“, d. h. als Sich-selbst-fromm-Machende, bezeichnete und den „bacchantischen Taumel“ dieser Sekte bei jeder Gelegenheit scharf verurteilte.⁵⁴

Diese persönlich geführte Auseinandersetzung mit dem Chassidismus hat Krochmals Bewusstsein für die innere Krise des Judentums seiner Zeit geschärft.⁵⁵ Um weiteren Denunziationen zu entgehen, sah er sich 1824 veranlasst, ein Empfehlungsschreiben zu veröffentlichen, das er – wohl auch unter dem Eindruck eines weiteren Bannspruchs gegen einige andere Maskilim⁵⁶ – an die Gemeinden und Lehrhäuser in Galizien und Polen sandte. Dieser Rechtfertigungsbrief, in dem er sich auch von den Karäern dis-

2 (1838), 283–284; S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus II*, Berlin 1932, 230–243; W. O. McCagg, *A History of Habsburg Jews, 1670–1918*, Bloomington/Indianapolis 1989, 113.

⁵² Vgl. dazu etwa seine Beschreibung der Entwicklung des Chassidismus in Brief 2, in: Krochmal, *Writings*, 416f.

⁵³ Vgl. Raporort, *Kerem hemed* 6 (1841), 41.

⁵⁴ Vgl. seine Bemerkungen zu den „Sich-selbst-fromm-Machenden“ in Pforte 10 (Krochmal, *Writings*, 93). Siehe auch Brief 17 in: Krochmal, *Writings*, 451. Vgl. dazu auch Sh. Werses, *Haskalah and Sabbatianism. The Story of a Controversy*, Jerusalem 1988, 118–120 (hebr.).

⁵⁵ Vgl. Krochmal, *Writings*, 7 und 93. Siehe Feiner, *Haskalah*, 123.

⁵⁶ Zum Bannspruch gegen Sh. Y. Rapoport, Yişḥaq Erter, Ben Şevi Notkis und Yehuda Leib Pastor durch den mitnagedischen Lemberger Rabbiner Ya'aqov Or(e)nstein (1775–1839), der wenig später rückgängig gemacht werden musste, vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 43; Mahler, *Hasidism*, 38.

tanzierte, war seine erste Publikation und belegt, wie groß der auf ihn ausgeübte soziale und religiöse Druck gewesen sein muss.⁵⁷ Erst nach 1833 folgten dann wissenschaftliche Schriften, die er anfangs aus Vorsicht anonym in der von Shmu'el Leib Goldenberg⁵⁸ initiierten Wiener Zeitschrift *Kerem ḥemed*, die bald zum Publikationsorgan der galizischen *Maskilim* avancierte, erscheinen ließ.⁵⁹

Im Jahre 1814 veränderten sich durch den Tod seiner Schwiegermutter Krochmals Lebensumstände einschneidend. Da sein eigener Vater zu dieser Zeit nicht mehr in der Lage war, ihn finanziell zu unterstützen, musste er selbst als Händler bzw. Kaufmann tätig werden – eine Tätigkeit, der er, wie übereinstimmend berichtet wird, nicht gewachsen war. Als 1826 auch noch seine Frau verstarb, verschlechterte sich seine wirtschaftliche Lage weiter.⁶⁰

Trotz dieser Widrigkeiten scheint ein Großteil seines Werkes erst in den darauffolgenden Jahren entstanden zu sein. In einem Brief an den bedeutenden italienischen Gelehrten Shmu'el David Luzzatto (1800–1865) (Akronym: ShaD"al)⁶¹ berichtet er von seiner Absicht, einen Teil des ersten Kapitels des von ihm zu dieser Zeit möglicherweise noch „Sha'are Emuna Ṣerufa“ [Tore des geläuterten Glaubens] betitelten Werkes vorzuveröffentlichen.⁶² Einige Pforten sind auf diese Weise tatsächlich in *Kerem ḥemed* publiziert worden.⁶³

⁵⁷ Veröffentlicht in den Zeitschriften *Shulamit* und *Ha-Sefira*, Zólkiew 1824; dann als Appendix in den Editionen Wolf und Shapira-Elefin des MNZ.

⁵⁸ Vgl. G. Kressel, Art. Goldenberg, Samuel Leib, EJ 7 (1971), 709; Feiner, *Haskalah*, 74.

⁵⁹ Vgl. dazu T. Lemberger, *Bikure Haitim und Kerem Chemed – Ein Spiegelbild ihrer Zeit?*, *Kairos* NF 36-37 (1994–1995), 166–283; M. Pelli, *Kerem Ḥemed: 'Hochmat Israel' as the 'New Yavneh'. An Annotated Index to Kerem Ḥemed. The Hebrew Journal of the Haskala in Galicia and Italy (1833–1856)*, Jerusalem 2009 (hebr.), 316 f.

⁶⁰ Zunz, *Nekrolog*, 155; Fürst, *Nachman Krochmal*, 106.

⁶¹ Vgl. M.B. Margolies, *Samuel David Luzzatto. Traditionalist Scholar*, New York 1979, 21–62, 159–163.

⁶² Vgl. Krochmal, *Writings*, 424, Brief 8.

⁶³ Zu den in *Kerem ḥemed* vorveröffentlichten Kapiteln aus dem MNZ vgl. Zunz im Vorwort [B/2].

Um 1836 zwangen die bedrückenden wirtschaftlichen Verhältnisse Krochmal, Żólkiew zu verlassen und in seine Heimatstadt zurückzukehren.⁶⁴ In Brody fand er zwar „die ersehnte Ruhe zur Ausarbeitung seines Werkes“,⁶⁵ doch ohne regelmäßige Einkünfte verschlechterte sich seine finanzielle Situation dort weiter.⁶⁶ Nach zwei Jahren musste er Brody daher erneut verlassen, um zu seiner nach Ternopil (Tarnopol) verheirateten Tochter Kune zu ziehen. Zwar scheint er auch dann noch an seinem Buch weitergearbeitet zu haben, doch, wie einem weiteren Brief an Luzzatto zu entnehmen ist, war sein gesundheitlicher Zustand bereits geschwächt.⁶⁷ Im Jahre 1840, wenige Monate vor seinem Tod, erreichte ihn noch das überraschende Angebot, eine Rabbinatsstelle in Berlin zu übernehmen.⁶⁸ Obwohl er sich geehrt wusste, lehnte er nicht nur aus gesundheitlichen Gründen ab, sondern auch weil ihm, wie Zunz bemerkt, „jedes öffentliche Gepränge höchst zuwider“ war.⁶⁹

Im Jahre 1838, als er bereits den größten Teil seines Werkes entworfen und in einer Rohfassung niedergeschrieben hatte, erkrankte Krochmal.⁷⁰ Am 31. Juli 1840 (Rosh ḥodesh Menaḥem Av 5600) ist er in Ternopil verstorben.⁷¹ Einem frommen Brauch

⁶⁴ Zu den sich widersprechenden Gründen für die Rückkehr nach Brody vgl. Zunz, Nekrolog, 157; Schechter, Nachman Krochmal, 68; Rawidowicz, Mavo, 53–55.

⁶⁵ Zunz, Nekrolog, 157.

⁶⁶ Vgl. den Brief 9 in Krochmal, Writings, 426.

⁶⁷ Vgl. Krochmal, Writings, 430, Brief 11.

⁶⁸ Nach Zunz, Nekrolog, 158 stammte die Anfrage von „jemand[em] in Berlin, der soeben von Krochmal's Existenz gehört [hatte].“ Nach Rapoport, Kerem ḥemed 6 (1841), 48 kam die Anfrage von „bedeutenden Leuten“ in Berlin. Vgl. Krochmal, Writings, 448, Brief 15 (Schechter, Nachman Krochmal, 54–56).

⁶⁹ Zunz, Nekrolog, 156. Krochmals Ablehnungsschreiben ließ er durch seinen Schwiegersohn Natan Horowitz in Deutsch übermitteln. Vgl. Krochmal, Writings, 448, Brief 15.

⁷⁰ In einem Brief an Ševi Hirsch Bodek klagt er über eine Augenkrankheit. Vgl. Krochmal, Writings, 443, Brief 14.

⁷¹ So nach der Grabsteininschrift auf dem Foto im Anhang zu Krochmal, Writings. Nach Zunz, Nekrolog, 159 soll Krochmal „einen Geburtstag mit Moses und Sterbetag mit Aaron“ gehabt haben.

folgend, soll er vor seinem Tod gebeten haben, seinen Sarg aus dem Holz seines Schreibtisches zu fertigen.⁷² Unmittelbare Reaktionen auf seinen Tod blieben, zumal sein Werk noch nicht in vollem Umfang publiziert war, zunächst auf seinen Freundes- und Schülerkreis beschränkt.⁷³ Seinen literarischen Nachlass hatte er zuvor seinen Kindern übergeben. Sie sollten sein Werk durch einen fachkundigen Gelehrten zur Veröffentlichung zu bringen.⁷⁴

4. Die Familie

Der erstgeborene Sohn, Yosef (geb. im April 1812), hatte das Vaterhaus bereits 1832, kurz nach dem Tod der Mutter, verlassen. Als niedergelassener Arzt in Odessa hat er später mit der jüdischen Tradition gebrochen, bemühte sich aber noch um die testamentarischen Verfügungen seines Vaters.⁷⁵ Den wichtigsten Erben seiner Lehre hat Nachman zweifellos in seinem zweiten Sohn Avraham (ca. 1818–1888) gefunden.⁷⁶ Dieser Sohn verfasste wie

⁷² Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 58 Anm. 6 unter Berufung auf Shmu'el Abba Appel aus Drohobytsch.

⁷³ Letteris verfasste anlässlich des Todes Nahmans eine *qina*, und auch von Luzzatto ist eine solche Elegie überliefert. Die große Anteilnahme bei der Beisetzung wird von Rapoport, *Kerem hemed* 6 (1841), 48 geschildert.

⁷⁴ Vgl. das Vorwort von Zunz, B/2f.

⁷⁵ Vgl. Letteris, *Zikkaron*, 62. Dass sich Yosef Krochmal vom traditionellen Judentum abwandte, wird auch von J.L. Landau, *Shne mikhtavim mi-R' Nahman Qrochmal*, in: Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag 15. Juli 1916, hg.v. S. Krauss, Berlin u. a. 1917, 47–54, hier 52, hervorgehoben.

⁷⁶ Zum Geburtsjahr und Todestag ist anzumerken, dass nur letzterer gesichert ist. Demnach ist er am 16. oder 17. September 1888 in Bockenheim bei Frankfurt am Main vereinsamt und mittellos verstorben. Vgl. A. Brüll, *Populärwissenschaftliche Monatsblätter* 8 (1888), 238. Das häufig angeführte Todesdatum 1895 ist falsch. Geboren wurde Avraham ca. 1823; so Rawidowicz, *Mavo*, 19. Anders Y. Klausner, *Avraham ben Nahman Krochmal (1817 le-'erekh - 1888)*, *Knesset* 6 (1941), 386–400, hier 386f. Siehe dazu Schorsch, *Production*, 284 Anm. 16.

sein Vater gelehrte religiöse Abhandlungen, die dessen geistige Arbeit aufnahmen und originell weiterzuführen suchten.⁷⁷ Schon als Kind hatte Avraham Gelegenheit gehabt, im Hause von Şevi Hirsch Hayes (1805–1855), einem weiteren bedeutenden Vertreter der galizischen Haskala, zu studieren.⁷⁸ Hier lernte er seinen langjährigen Weggefährten, den wohlhabenden Maskil Yehoshua' Heshel Schorr (1814–1895) kennen, der ihm weitere Türen öffnen konnte.⁷⁹ Avraham gelang es so bereits in jungen Jahren, eigene Artikel in den Zeitschriften *He-Haluş*, *Ha-Meliş* und *Ha-Maggid* zu veröffentlichen.⁸⁰ Auch verfasste er Bücher wie sein *Da'at Elohim ba-Areş* (Lemberg 1863), in dem er eine eigene Geschichtsphilosophie entwickelte, die nicht nur den Einfluss des Vaters erkennen läßt, sondern auch den weiterer zeitgenössischer deutscher Philosophen, die er auf den Spuren seines Vaters studiert hatte.⁸¹ Von seinem historisch-kritischen Verständnis der rabbinischen Literatur zeugen seine Interpretationen schwieriger Stellen im Talmud Yerushalmi, die unter dem Titel *Yerushalmi Benuya* 1867 in Lemberg veröffentlicht worden sind.⁸² Das von ihm verfasste *Ha-ketav ve-ha-mikhtav* ([Lemberg] 1874) bietet eine auf einer alten Hand-

⁷⁷ Vgl. zu ihm G. Kressel, Art. Krochmal, Abraham, EJ 10 (1972), 1268; Rawidowicz, *Mavo*, 61 f.; ders., *Iyyunim* II, 276 bezeichnete ihn als in der rabbinischen Tradition stehend.

⁷⁸ Vgl. zu ihm B.H. David, *The Dual Role of Rabbi Zwi Hirsch Chajes: Traditionalist and Scholar*, Ph.D. Columbia University 1971, 7–11, und siehe unten.

⁷⁹ Vgl. Y.H. Schorr, *Mi-aḥore ha-pargod*, *He-Haluş* 4 (1859), 15. Siehe dazu auch E. Spicehandler, *Joshua Heschel Schorr: Maskil and Reformist*, HUCA 31 (1960), 122–181, bes. 187.

⁸⁰ Gesammelt in A. Krochmal, *Aggudat Ma'amarim*, Lemberg 1885.

⁸¹ Für einen exemplarischen Vergleich dieses Buches mit den Gedanken Ranaqs vgl. Rawidowicz, *Iyyunim* II, 276 f.; dann auch ders., Rawidowicz, *War Nachman Krochmal Hegelianer?*, HUCA 5 (1928), 335–582, hier 578.

⁸² Zur forschungsgeschichtlichen Bedeutung dieser Novellen vgl. I.M. Gafni, *Talmudic Research in Modern Times: Between Scholarship and Ideology*, in: A. Oppenheimer (Hg.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 44, München 1999, 133–148, bes. 137 f.

schrift basierende Sammlung von Konjekturen des Bibeltextes samt deutscher Übersetzung.⁸³ Die von ihm in Deutsch verfasste *Theologie der Zukunft* (Lemberg 1872) ist ein bis heute beachteter kritisch-philosophischer Traktat über die Rechtfertigung des religiösen Bewusstseins in Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach.⁸⁴ 1881 veröffentlichte er unter dem Titel *Perushim we-he'arot* noch exegetische Bemerkungen zum Babylonischen Talmud. Als Spätwerk kann sein *'Iyyun Tefilla* (Lemberg 1885) gelten, eine historische Studie über Gebet, Phylakterien und die Gott-Mensch-Beziehung.⁸⁵

Von den beiden Töchtern Nachmans, Kune und Reise, stand erstere ihrem Vater am nächsten. Sie wurde neunzehnjährig 1821 mit dem angesehenen Arzt Dr. Natan Neta Horwitz, einem Nachkommen des berühmten Halakhisten Yiṣṣaq (ha-Lewi) Horowitz, verheiratet.⁸⁶ Die zweite Tochter heiratete nach dem Tod ihres Vaters Wilhelm Bigeleisen, einen Arzt in der Kleinstadt Tlusta. Letteris zufolge überlebte die zweite Tochter Krochmals diesen nur um we-

⁸³ Mündlicher Überlieferung zufolge soll es sich bei dieser in Medshibosh (Podolien) aufgefundenen Handschrift um einen von Herder erwähnten Bibelkommentar B. Spinozas gehandelt haben. Vgl. W. Zeitlin, *Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana*. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Litteratur seit Beginn der Mendelssohnschen Epoche bis zum Jahre 1890, 2. erweiterte Auflage, Leipzig 1891, Ndr. Hildesheim, Zürich, New York 1983, 186. Siehe dazu auch A. Nadler, *The Besht as Spinozist: Abraham Krochmal's Preface to Ha-Ketav ve-ha-Mikhtav: Introduction and Translation*, in: D. Frank / M. Goldish (Hg.), *Rabbinic Culture and its Critics*, Detroit 2007, 359–389.

⁸⁴ Bereits in seinem Buch *Even ha-Rosha*, Wien 1871, findet sich eine Sammlung von ähnlichen Überlegungen, die vor allem einer Rechtfertigung des Systems Spinozas dienen sollten. Die Auseinandersetzung mit Feuerbach wurde von Rawidowicz in seiner Dissertation weiterverfolgt; vgl. dazu B. Ravid, *The Berlin Period of Simon Rawidowicz: The Context of his Feuerbach Scholarship*, in: U. Reitemeier u. a. (Hg.), *Feuerbach und der Judentum*, Internationale Feuerbachforschung 4, Münster 2009, 135–159, hier 145.

⁸⁵ Eine von Rawidowicz angekündigte wissenschaftliche Gesamtedition der Werke Avrahams ist nicht erschienen. Vgl. dazu den Hinweis in Rawidowicz, *War Nachman Krochmal Hegelianer?*, 579 Anm. 90.

⁸⁶ Vgl. Zunz, *Nekrolog*, 159; Rawidowicz, *Mavo*, 59.

nige Jahre.⁸⁷ Eine verwitwete Nichte Nachmans, Anna Krochmal, lebte noch 1924 in Hannover.⁸⁸ Der schlichte Grabstein ihres Vaters Avraham ist auf dem Friedhof an der Battonstraße in Frankfurt am Main erhalten.

5. *Der Kreis um Krochmal*

Die Beziehungen und Kontakte Krochmals, die sich seinem Lebensumfeld entsprechend aus persönlichen Begegnungen ergaben, lassen sich heute kaum noch im Einzelnen rekonstruieren. Die für die Wirkungsgeschichte Krochmals wichtigste Persönlichkeit war zweifelsohne Sh. Y. Rapoport. Nach seiner Wahl zum Rabbiner in Ternopil entwickelte sich dieser Gelehrte zu einer Leitfigur für die sich entwickelnde Hokhmat Yisra'el, die hebräisch-sprachige Wissenschaft des Judentums.⁸⁹ Rapoport's eigenständige Studien, die schon in den Gottesdienstlichen Vorträgen von Zunz (1832) rühmend erwähnt werden, lesen sich allerdings oftmals wie ein Echo auf zumeist erst später publizierte Gedanken Krochmals.⁹⁰ Greif-

⁸⁷ Siehe Letteris, *Zikkaron*, 64.

⁸⁸ Rawidowicz, *Mavo*, 64 berichtet in diesem Zusammenhang davon, dass sie eine Bibel von ihrem Großvater besaß, diese jedoch verschenkt hatte. Zum Briefwechsel Rawidowicz – Anna Krochmal vgl. B. Ravid, *The Human Dimension of Wissenschaft des Judentums: Letters from the Rawidowicz Archives*, in: J.P. Decter / M. Rand (Hg.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond P. Scheindlin*, Piscataway 2007, 89–92.

⁸⁹ Vgl. M. Letteris, Salomo J. Rapoport. Eine kulturgeschichtliche Skizze mit besonderem Blick auf galizische Zustände, in: *Jahrbuch für Israeliten* (hg.v. J. Wertheimer) NF 4 (1857/58), 207–224; Barzilay, Shlomo Yehudah Leib Rapoport, 11.

⁹⁰ Vgl. L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1832, Ndr. Hildesheim 1966, X u.ö. Den von S. Bernfeld in seiner Rapoport-Biographie (*Toldot Shir*, Berlin 1898, 31) erhobenen Vorwurf des „Gedankenklau“ wird man wohl kaum halten können. Nach Klausner, *Historia II*, 167 war Rapoport stark von Ranaq beeinflusst, „aber kein Plagiator“. Vgl. hierzu auch H. Graetz, *Geschichte der Juden XI*, 441–448; demnach pflegte Rapoport nicht weniger als einmal

bar wird der Einfluss Krochmals etwa in dem viel beachteten Artikel „Aggada“ in dem wissenschaftlichen Talmud-Lexikon *‘Erekh millin*.⁹¹ Die Freundschaft mit dem fünf Jahre älteren Krochmal verlief allerdings nicht konfliktfrei. Zwar wird das Verhältnis als anfänglich sehr eng beschrieben, und eine Frühschrift Rapoport's wird im MNZ sogar ausdrücklich erwähnt.⁹² Doch vollzog sich nach und nach eine Entfremdung, die darin gipfelte, dass Rapoport 1840 gegen den Rat Krochmals eine angesehene Rabbinats- und Dayan-Stellung in Prag annahm. Dennoch blieb auch in der Folge die Verehrung für Krochmal bestehen, und noch posthum konnte Shir seinen Mentor gegen Kritik Luzzattos in Bezug auf die Frage des Verfassers von Deuterocesaja in Schutz nehmen.⁹³

Die Verehrung Krochmals im Kreis seiner Freunde ist auch durch andere Zeugnisse belegt: So widmete ihm Sh. Bloch (1782–1845) sein Werk *Shevile 'olam*, eine erste hebräische Geographie und Landeskunde.⁹⁴ Bloch hat Krochmal wohl so häufig wie kein ande-

pro Monat von Lemberg nach Zólkiew zu reisen, um seinen Lehrer zu sehen; nach Graetz „die eigentliche Geburtsstunde der Wissenschaft des Judentums“ bzw. „Hokhmat Yisra'el“.

⁹¹ Sh. Y. Rapoport, *Sefer 'Erekh Millin 'al seder 'alef – bet I-II*, Warschau 1914, Ndr. Jerusalem 1970, hier I, 12–25. Siehe dazu die Bemerkung von H. Weiss, *Zikhronot*, Warschau 1895, 123; ders., *Dor dor we-dorshaw II*, Wilna 1904, 204: „Und wisse, dass all die beachtenswerten Sätze in dem Artikel „Aggada“ [in *‘Erekh millin*] von Ranaq übernommen sind.“

⁹² Vgl. Sh. Y. Rapoport, *Mikhtav 3*, Kerem hemed 4 (1841), 45, und siehe MNZ, 41, wo er auf Rapoport's *She'erit Yehuda kolel nes hašalat Yisra'el 'al Mordekhai we-Ester*, Wien 1827 verweist, eine hebräische Übersetzung von J. B. Racines Tragödie „Ester“.

⁹³ Vgl. dazu Sh. D. Luzzatto, *Mikhtav 5*, Kerem hemed 3 (1838), 66 ff. Siehe auch Sh. Y. Rapoport, *Iggerot Shir*, 123–126. Zu der viel beachteten Auseinandersetzung über die Verfasserschaft des Deuterocesaja vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 134–136; Margolies, Samuel David Luzzatto, 104–108; I. Elbogen, Luzzatto's Stellung zur Bibelkritik, *MGWJ* 44 (1900), 460–480, hier 467 f.

⁹⁴ Sh. Bloch, *Shevile 'olam*, Zólkiew 1822–1855, vgl. das Vorwort, I. Der dritte Band wurde von A. M. M. Mohr veröffentlicht. Vgl. zum Ganzen Klausner, *Historia II*, 169; Feiner, *Haskalah*, 83 f. Ziel dieses Werkes war es, dem hebräisch-kundigen Leser „die Charakteristiken aller Nationen der Welt, ihre Grenzen, Klimata und Völker, ihre Flüsse und Seen, die religiösen Auf-

rer Anhänger besucht.⁹⁵ Über Galizien hinaus bekannt wurde er, nachdem er eine hebräische Übersetzung von Zunz Essay über das Leben und Werk Rashis aus dem Jahre 1823 veröffentlicht hatte.⁹⁶

Meir Letteris war Krochmal bereits im Kindesalter aufgefallen. Vermittelt durch ihn lernte der junge Letteris sowohl das Schreiben in Hebräisch als auch aufgeklärte Werke wie das allegorische Drama *Le-yesharim tehilla* (Lemberg 1790) von Moshe Ḥayyim Luzatto (1707–1746) kennen. Der im Verlag seines Bruders und mit finanzieller Unterstützung Krochmals gedruckte Gedichtband *Divre Shir* (Żółkiew 1822) enthält neben Übersetzungen einiger Gedichte Schillers auch eine emphatische Ode an seinen Lehrer.⁹⁷

Auch Yiṣḥaq Baer Levinsohn (1788–1860), der Vater der Haskala in Russland, gehörte zu den Gästen Krochmals.⁹⁸ Der Biograph Levinsohns, Baer Natanson, überliefert, wie Krochmal Levinsohn bei der Herausgabe seines Buches *Ha-mazkir* geholfen hat, einer wichtigen Sammlung kritischer Responen zur Geschichte und Philosophie Israels.⁹⁹ Auch Levinsohn hat daher später eine ergebene Elegie zu seinem Gedenken veröffentlicht.¹⁰⁰

Lehrer und Ratgeber war Ranaq im Übrigen für Zwi Menaḥem Pineles (Akronym: ShaLo”Sh)¹⁰¹, der seine literarische Karriere

fassungen ihrer Einwohner, die Bräuche ihrer Regierungen, ihre Weisheit und ihr Wissen, ihre Sprache und ihre Taten“ aufzuzeigen.

⁹⁵ Vgl. etwa seinen Brief an Ṣevi Menaḥem Pineles in: Sh. Bloch, *Mikhtav* 16, Kerem ḥemed 2 (1836), 126.

⁹⁶ Vgl. L. Zunz, *Toldot Shlomo Yiṣḥaqi*, übersetzt von Sh. Bloch, Lemberg 1840.

⁹⁷ Vgl. A. B. Kilcher, *Geteilte Freude. Simḥa meshutefet. Schiller-Rezeption in der jüdischen Moderne*, München 2007, 60–65.

⁹⁸ So mit D. B. Gutensohn, *Sefer ha-zikhronot (divre yeme ḥayye Ribal)*, Warschau 1892, 8. Zu seinem Hauptwerk *Bet Yehuda*, Wilna 1838, vgl. J. S. Raisin, *The Haskalah Movement in Russia*, Philadelphia 1913, 204–213; S. Schreiner, *Isaak Ber Lewinsohn – der „Mendelssohn der russischen Juden“*, *Judaica* 47 (1991), 82–92.

⁹⁹ Vgl. B. Natansohn, *Sefer ha-zikhronot*, Warschau 1878, 14.

¹⁰⁰ Siehe Natansohn, *Sefer ha-zikhronot*, 60. Die *qina* trägt den Titel *Adon ha-brit*.

¹⁰¹ Vgl. Klausner, *Historia II*, 168; M. Seligsohn, Art. Pineles, Hirsch M.,

mit einem Brief für die Zeitschrift *Kerem ḥemed* begonnen hatte und später eine wichtige Rezension zum MNZ verfasste.¹⁰² Informiert sind wir auch über die Beziehung zu Şevi Hirsch Bodek, den Schwiegersohn Rapoport's.¹⁰³ Avraham Goldberg (Har-zahav) ist, auch wenn er hauptsächlich in Wien wirkte, ebenfalls zum Kreis um Krochmal zu rechnen. Ranaq hatte ihm geholfen, sich von der Pflicht zum Militärdienst zu befreien, später gab Goldberg seine ersten Schriften heraus.¹⁰⁴ Weitere Bekannte aus Brody waren Dawid Şevi Zarfati¹⁰⁵ und Ya'aqov Shmu'el Bick [Byck], einer der wohlhabendsten Einwohner Brodys dieser Zeit.¹⁰⁶ Da sich Bick später dem Chassidismus zuwandte, wird man ihn, obwohl er Anregungen Krochmals annahm, nicht mehr als Schüler betrachten können.¹⁰⁷ Bicks Tochter Sara Lea war allerdings die Mutter von Y.H. Schorr, dem engen Freund seines Sohnes Avraham, einem der prominentesten Maskilim Galiziens – eines Maskil freilich, der sich für eine religiöse Reform des Judentums einzusetzen begann, die Krochmal Zeit seines Lebens ablehnte.¹⁰⁸ Gleichwohl stellte sich auch Schorr schützend vor Krochmal, als ein wohl von Luzzatto inspirierter, anonymer Kritiker Ranaq (und andere) beschuldigte, er würde sich auf nicht-jüdische Bibelkritik wie die von Johann

JE 10 (1905), 45 f.; L. Löw, Anzeigen, in: ders., *Gesammelte Schriften IV*, hg. v. I. Löw, Hildesheim, New York 1979, 473–479.

¹⁰² Vgl. Shalosh, *Mikhtav 12*, *Kerem ḥemed 2* (1836), 108–113 (ich korrigiere die Angabe von Horowitz, ebd., dieser Brief richte sich an Krochmal). Die Rezension in: He-Ḥaluş 1 (1852), 123–133 (Edition Wolf, 54–57).

¹⁰³ Vgl. Krochmal, *Writings*, 443–445, Brief 14. Krochmal antwortete auf eine Frage bezüglich eines Diktums in bTaan 2a.

¹⁰⁴ Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 81 Anm. 3, dann auch Goldberg in *Kerem ḥemed 1* (1833), 74 f.

¹⁰⁵ Vgl. Brief 7, in: Krochmal, *Writings*, 424.

¹⁰⁶ Vgl. Y. Sh. Bick, *Mikhtav 22*, *Kerem ḥemed 1* (1833), 81 f.

¹⁰⁷ Vgl. Klausner, *Hiştoría II*, 168 f. In einem Brief an Rapoport sprach er sich dafür aus, keine Sticheleien oder Ironie zu benutzen, wie es Krochmal gefordert hatte. Siehe Y. Sh. Bick, *Mikhtav le-shir*, *Oşar ha-sifrut 3* (1889), 88.

¹⁰⁸ Vgl. zu ihm und seinem Verhältnis zu den älteren Mitgliedern der galizischen Haskala Spicehandler, Joshua Heschel Schorr, 122–181; Feiner, *Haskalah*, 140 f.

Georg Eichhorn (1752–1827) einlassen, anstatt den rabbinischen Traditionen zu vertrauen.¹⁰⁹

Von großer Ehrerbietung zeugen auch Buchwidmungen von Moshe Mordekhai Juwel in seinem biologischem Handbuch *Lim-mude ha-teva'* (Tschernovitz 1836)¹¹⁰ und von Hillel Lechner.¹¹¹ Zu weiteren Schülern und Besuchern Krochmals gehörten David Le-katsher, der Lehrer von Fabius Miseses (1824–1898)¹¹², eines weiteren Maskil aus Brody,¹¹³ sowie Mordekhai Strelisker (1806–1857)¹¹⁴ und vor allem Şevi Hirsh Hayes, bei dem sein Sohn Avraham studiert hatte.¹¹⁵

Hayes, dessen großes Buch über die rabbinischen Gebote *Ele mişwot* (Żólkiew 1836) von Krochmal ausdrücklich empfohlen wird,¹¹⁶ hatte vorab zwei Kapitel des MNZ zur Einsicht erhalten und dann daraus nach dessen Tod in seinem Werk *Imre bina* (Żólkiew 1849) unter dem Titel „*More nevukhim he-ḥadash*“ zitiert.¹¹⁷ Viele Abschnitte dieser Studie zu Aggada und Halakha scheinen aufgrund Krochmalscher Anregungen entwickelt worden zu sein.

¹⁰⁹ Vgl. dazu Y. H. Schorr, He-Ḥaluş 1 (1852), 97 f., und seine Besprechung des *Sefer 'Erekh millin* in He-Ḥaluş 2 (1853), 117–153, hier 118. Zur Rezeption protestantischer Bibelkritik bei Ranaq vgl. A. Lehnardt, *Biblical Criticism in Nachman Krochmal's Writings. Between Rabbinical Tradition and Galician Enlightenment*, *Scripta Judaica Cracoviensia* 7 (2009), 65–76.

¹¹⁰ Vgl. zu dem Werk Y. Vinograd, *Thesaurus of the Hebrew Book, Listing of Books Printed in Hebrew Letters since the Beginning of Hebrew Printing circa 1469 through 1863*, Jerusalem 1993, II 341 (hebr.).

¹¹¹ Die Widmung bei Rawidowicz, *Mavo*, 82. Zur Beziehung Avrahams zu Lechner vgl. auch sein *Iyyun Tefilla*, 220.

¹¹² Vgl. zu ihm G. Kressel, Art. Miseses, Fabius, EJ 11 (1972), 1527.

¹¹³ Vgl. I. A. Guenzig, *Ele Toldot ha-Rav Fabius Mizes*, *Oşar ha-sifrut* 3 (1890), 7.

¹¹⁴ Vgl. G. Kressel, Art. Strelisker, Marcus, EJ 15 (1972), 438; Feiner, *Has-lakah*, 80 f.

¹¹⁵ Vgl. etwa H. P. Chajes, [Nachruf] R. Zebi Chajes, in: ders., *Reden und Vorträge*, hg. v. M. Rosenfeld, Wien 1933, 185–191, hier S. 187 mit Anm. 1. Siehe auch Rawidowicz, *Mavo*, 85; David, *The Dual Role*, 54–56; Feiner, *Haskalah*, 125–127.

¹¹⁶ Vgl. Krochmal, *Writings*, 137* (Anm. z. St.).

¹¹⁷ Siehe Şevi Hirsh Hayes, *Ma'amar Imre Bina*, Żólkiew 1845, Ndr. Israel 1958, 874.

Den intensiven Austausch beider Gelehrten belegen auch Ḥayes viel beachtete Einleitung in den Talmud (*Mavo ha-Talmud*, Zólkiew 1845)¹¹⁸ sowie zahlreiche Bemerkungen und Bezugnahmen in seinen übrigen Schriften.¹¹⁹

Krochmal stand trotz dieser beachtlichen Anzahl an Schülern und Weggefährten nicht an der Spitze einer breiteren Bewegung. Wie viele osteuropäische Maskilim lebte er ein zurückgezogenes Leben am Rande des breiten Stroms der jüdischen Gesellschaft seiner Zeit, sodass ihm Zeit seines Lebens eher geringe Beachtung geschenkt wurde. Dass sein Buch posthum dennoch eine so große Wirkung unter dem sich entwickelnden „aufklärerisch“ orientierten Judentum – in Osteuropa und weit darüber hinaus – entfaltet hat, ist umso bemerkenswerter. Hierfür war zunächst wohl das enge Netzwerk von Maskilim verantwortlich, welches auch nach seinem Tod für die weitere Beachtung seiner Schriften sorgte und die entscheidende „Wiederentdeckung“ des Buches durch S. Rawidowicz Mitte der 30er-Jahre in Berlin erst ermöglichte. Mit dem Erscheinen der Gesammelten Schriften Krochmals 1924 setzte dann eine bis heute anhaltende Beschäftigung mit seinem Werk ein, die sich in den Schriften jüdischer Intellektueller bis weit in das 20. Jahrhundert verfolgen lässt.¹²⁰

Krochmals Buch galt vielen Vertretern der Ḥokhmat Yisra'el als grundlegendes Studienbuch und wurde oft als die jüdische Antwort auf die protestantische Bibelkritik und die idealisti-

¹¹⁸ Vgl. dazu Rawidowicz, *Iyyunim* II, 278f. Siehe dazu auch Schorsch, *Production*, 307, Brief 16.

¹¹⁹ Vgl. Landau, *Nachman Krochmal*, 6 Anm. 1: Demnach stimmt etwa eine Bemerkung Krochmals über die Rede Sichems zu den Kindern Jakobs mit einer Anmerkung Ḥayes in seinem *'Ateret Ševi*, Zólkiew 1841, 2 überein. Weitere Bezüge auf Krochmal lassen sich in Ḥayes, *Darkhe hora'a*, Zólkiew 1842, finden. Zum Ganzen vgl. F. Lachower, *'Al ge'vul ha-yashan ve-he-ḥadash. Masot sifrutiyot*, Jerusalem 1951, 177; David, *The Dual Role*, 56.

¹²⁰ Vgl. dazu etwa den Brief von Ernst Simon an Erich Fromm in: E. Simon, *Sechzig Jahre gegen den Strom*. Ernst A. Simon. Briefe von 1917–1984, mit einem Vorwort von Yehoshua Amir, SWALBI 59, Tübingen 1998, 251. Siehe dazu auch F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. 1. Briefe und Tagebücher II: 1918–1929, hg. v. R. Rosenzweig, Haag 1979, 798.

schen Philosophie rezipiert. Fast alle bedeutenden Vertreter des aufgeklärten Judentums wie Abraham Geiger, Zacharias Fraenkel oder Heinrich Grätz, aber auch Moshe Leib Lilienblum, Perez Smolenskin, Shai Hurwitz, Abraham Mapu, Aḥad ha-'Am (Asher Ginsburg) haben sich mit dem „neuen More“ beschäftigt, sich in unterschiedlicher Form auf ihn berufen und einzelne Aspekte seines Denkens übernommen. Viele andere Maskilim wie Markus Aaron Ginzburg, Samuel Josef Finn, Ruben Wunderbar oder Kalman Shulman sind durch ihn erst ermuntert worden, nach eigenen Wegen des Verständnisses ihres Judentums zu suchen und unabhängige Synthesen modernen jüdischen Denkens zu entwerfen.¹²¹

Von Bedeutung war Krochmal dabei nicht zuletzt für die Erneuerung der hebräischen Sprache, und von ihm kreierte philosophische Begriffe sind in das umfassende Lexikon der hebräischen Sprache von Ben Yehuda aufgenommen worden.¹²² Für viele eröffnete sich durch die Lektüre des MNZ zum ersten Mal die Perspektive, mittels traditioneller Sprache zeitgenössische philosophische Gedanken zu formulieren. Beachtung fand die Sprache Krochmals nicht zuletzt auch bei den jüdischen Nationaldichtern Shmuel Yosef Agnon (1888–1970), dem ersten hebräischsprachigen Literaturnobelpreisträger, und Chaim Nachman Bialik (1873–1934). Die von Rawidowicz herausgegebenen Gesammelten Schriften Kroch-

¹²¹ Weiteren Einfluss hatte Krochmal z. B. auch auf Shim'on Bernfeld, den Verfasser des Werkes „Die Lehren Israels“ (4 Bde., 1920–1924), der ihm eine seiner ersten Studien widmete. Vgl. Sh. Bernfeld, *Ha-Rav Rabbi Naḥman Qrokhmal u-mishpaṭaw 'al Yisra'el*, Ha-Meliṣ 28 (1888), Heft 3, 6, 8, 10, 15, 19, 21. Beachtenswert ist auch eine kurze Notiz von Y. Ibn Shmu'el (Kaufmann), *Naḥman Qrokhmal*, Ha-Toren 6 [New York] (1917), Heft 20–21. Siehe ferner M. Weißberg, Josef Kohn-Zedek, der letzte neuhebräische Publizist der galizischen Haskala, MGWJ 55 NF 19 (1911), 330–347, und zu Mordekhai Ze'ev Feierberg (1874–1899) vgl. Sh. Werses, From Mendele to Hazaz. Studies in the Development of Hebrew Prose, Jerusalem 1987, 146.152 (hebr.). Zur (Nach-)Wirkung Krochmals siehe noch J. Meisl, Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Russland, neu hg. v. A. Kennecke, Studienbibliothek 1, Berlin 2009 (1919), 92f.

¹²² Vgl. E. Ben Yehuda, *Millon ha-lashon ha-'ivrit ha-yeshana we-ha-ḥadasha*, I–XVII, Berlin u. a. 1910–1959, Ndr. Jerusalem 1980, I (Prolegomena), 265.

mals sind diesem Dichter zum 50. Geburtstag am 10. Ṭevet 1923 gewidmet.¹²³

6. *More nevukhe ha-zeman: Edition, Ausgaben, Text*

Wie 'Azarya de' Rossi und vergleichbare neuzeitliche jüdische Autoren war auch Nachman Krochmal der Verfasser nur eines großen Werkes. Im Unterschied zu vielen anderen Klassikern der hebräischen Literaturgeschichte blieb sein Buch allerdings bis zu seinem Tode unvollendet, und letzte Hand ist an das Werk, wie bereits dem Vorwort zu entnehmen ist, erst vom Herausgeber Zunz sowie den Druckern gelegt worden. Das handschriftliche Originalmanuskript gilt als verloren; es ist von Zunz entweder an die Drucker, den Schwiegersohn Natan Horowitz oder (zu Teilen) an den Sohn Avraham zurückgesandt worden.¹²⁴

Stimmt der der vorliegenden Übersetzung zugrunde liegende Text mit dem handschriftlichen Manuskript Ranaqs überein? Offensichtlich sind einige Abschnitte des MNZ-Manuskriptes unvollständig bzw. unvollendet geblieben.¹²⁵ Zunz berichtet, dass er in die Anordnung einzelner Abschnitte des MNZ eingegriffen habe, und Unterschiede bestehen sogar auch zwischen den späteren Editionen.¹²⁶ Rawidowicz vermutete, Zunz habe im Manuskript vorhan-

¹²³ Vgl. das Vorsatzblatt in Krochmal, *Writings*. Zu Bialiks Hochachtung für Krochmal S. Rawidowicz, *Siḥotai 'im Bialiq*, hg. v. B. C. I. Ravid / Y. Friedländer, Jerusalem, Tel Aviv 1983, bes. 112. Zum Ganzen vgl. Sh. Spiegel, *Hebrew Reborn*, Philadelphia 1930, 107.

¹²⁴ Rawidowicz hat in den 30er-Jahren des vorigen Jahrhunderts vergeblich versucht, eine Spur des Originalmanuskripts zu finden. Siehe Rawidowicz im Vorwort zu der von ihm aus dem Nachlass von Zunz veröffentlichten Liste mit Anweisungen an den Drucker in Krochmal, *Writings*, 227.

¹²⁵ Ein deutliches Beispiel dafür sind Ankündigungen Krochmals in Pforte 11, gewisse biblische Bücher noch genauer zu behandeln. Diese Untersuchungen und Anmerkungen sucht man jedoch vergebens. Vgl. Krochmal, *Writings*, 102, 148.

¹²⁶ Vgl. z. B. Krochmal, *Writings*, 283 (Ende Pforte 16), 362, 394. In Wolf (Hg.) steht ein Abschnitt aus Pforte 12 vor einem in Krochmal, *Writings*, 170.

denes Material ausgestrichen, weil es ihm für die Publikation als ungeeignet erschienen sei.¹²⁷ Ein Brief an Horowitz vom 5. Januar 1844 belegt allerdings, dass sich Zunz intensiv darum bemüht hat, alle ihm im Manuskript vorliegenden Texte Krochmals genauestens zu edieren. In seinem Vorwort betont er, dass er keine Stellen gestrichen habe, „um das Werk des Verfassers zu vollenden“.¹²⁸

Auffallend ist, wie lange sich die Vorbereitung des Buches zum Druck hinauszögerte. Zunz hatte gehofft, das Werk bereits Ende 1844 dem Drucker übergeben zu können. Die von ihm beigefügten ausführlichen „Materialien zu der Anweisung für den Druck“ machen jedoch deutlich, vor welchen editorischen Schwierigkeiten er bis kurz vor Drucklegung des Buches gestanden haben muss.¹²⁹ Neun Anmerkungen zu verschiedenen Abschnitten konnte Zunz nicht mehr an der richtigen Stelle einfügen, sodass er sie in einem speziellen Abschnitt zusammenstellte. Nur wenige Blätter hat er schließlich ganz unberücksichtigt gelassen.¹³⁰

Das gesamte Manuskript ist dann von Zunz erst am 21. Januar 1847 an den Drucker übersandt worden.¹³¹ Zu dieser Zeit fungierte er bereits als Direktor des neu gegründeten Lehrerseminars der jüdischen Gemeinde in Berlin, diente als offizieller Vertreter jüdischer Angelegenheit gegenüber der preußischen Regierung und hatte zahlreiche eigene wissenschaftliche Publikationen veröffentlicht, wie z. B. seine Abhandlungen „Zur Geschichte und Literatur“ (Berlin 1845).¹³² Erst ab 1845, nach der Übersiedlung Moritz Stein-

¹²⁷ Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 219.

¹²⁸ Vgl. Schorsch, *Production*, 287, und siehe S. 300, Brief 10, von Zunz an Horowitz vom 5. Januar 1844.

¹²⁹ Dabei ist es nur einem glücklichen Zufall zu verdanken, dass diese Liste mit Corrigenda und Hinweisen von Zunz erhalten ist. Mit dem gesamten Zunz-Archiv ist sie während der Nazi-Herrschaft auf Veranlassung von I. Elbogen heimlich aus Deutschland herausgeschmuggelt worden. Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 227.

¹³⁰ Vgl. Zunz, Vorwort, in Krochmal, *Writings*, B/3, und siehe dazu Rawidowicz, *Mavo*, 221 und 405, wo die Anmerkungen 1–9 aus den ersten Auflagen aufgelistet sind.

¹³¹ Vgl. Schorsch, *Production*, 288 und 310, Brief 21.

¹³² Vgl. Schorsch, *Production*, 286. Zu Zunz als Prediger und Vertreter

schneiders nach Berlin, stand ihm ein kompetenter Mitarbeiter zur Verfügung, der ihm bei der Reinschrift des Manuskriptes half.

Wie groß Steinschneiders Anteil an der Fertigstellung des Buches war, lässt sich nur erahnen. Besonderes Interesse dürfte er an den Abschnitten über Avraham ibn Ezra gehabt haben.¹³³ Bemerkenswerterweise war es vielleicht erst die Aussicht auf bezahlte Mitarbeit an diesem Buch, die Steinschneider ermöglichte, von Prag nach Berlin umzuziehen.¹³⁴ In einem Brief an seine Verlobte, Auguste Auerbach, ist erwähnt, dass ihn Zunz mit der Reinschrift des Manuskriptes beauftragte und er dafür Geld erhalten werde, während jener auf „jegliche Entlohnung seiner Arbeit“ verzichte.¹³⁵

Beim Erscheinen des Werkes waren seit dem Tode Krochmals bereits elf Jahre vergangen. Die erste Auflage war dennoch schnell vergriffen. Nach der zweiten Auflage im Jahre 1863 wurde 1894 eine dritte, höhere Auflage im Verlag von Eli'ezer Yišḥaq Shapira und Yisra'el Elefin in Warschau erstellt. Die ersten Auflagen (1851 und 1863) enthalten zahlreiche (Druck-)Fehler, die nur zu einem Teil in späteren Editionen wie in den von Rawidowicz herausgegebenen Gesammelten Schriften verbessert worden sind.¹³⁶

Bereits die von ihm aus dem Nachlass von Zunz herausgegebenen, in Deutsch mit hebräischen Lettern geschriebenen „Anweisungen an den Drucker“ vom 20. Januar 1847 lassen die Komplexität der Herausgabe des Buches erahnen. Die Probleme der Erstauflage, seien es Schreibfehler, Wortauslassungen oder Um-

der Gemeinde vgl. I. Schorsch, *Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate*, in: W.E. Mosse / A. Pauker / R. Rürup (Hg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, 239–242.

¹³³ Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 219 Anm. 1.

¹³⁴ Zu Steinschneiders wirtschaftlicher Situation zu dieser Zeit vgl. A. Marx, *Moritz Steinschneider*, in: ders., *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, 138 f.

¹³⁵ Zur Finanzierung der Reinschrift vgl. M. Steinschneider, *Briefwechsel mit seiner Verlobten Auguste Auerbach, 1845–1849. Ein Beitrag zur jüdischen Wissenschaft und Emanzipation*, hg. v. R. Heuer / M.L. Steinschneider, *Campus Judaica* 1, Frankfurt a.M. 1995, 162.

¹³⁶ Vgl. Schorsch, *Production*, 290.

stellungen, hatten wohl viele Ursachen: Zunächst ist zu beachten, dass die Satzarbeiten im Lemberger Verlag von Joseph Schnayder fast vier Jahre in Anspruch genommen haben, und das in einer Zeit großer politischer Veränderungen.¹³⁷ Nachteilig wirkte sich auf die Drucklegung zudem aus, dass die Druckfahnen nicht etwa von Zunz selbst korrigiert werden konnten, sondern er sich auf Avraham Krochmal verlassen musste, der dafür nach Lemberg gereist war. Dieser konnte jedoch die von Zunz direkt an den Drucker gesandten Korrekturhinweise nicht mehr kontrollieren, da er, wohl aus finanziellen Gründen, nicht länger vor Ort bleiben konnte.¹³⁸ Nach Ya'aqov Bodek waren zwar auch Hillel Lechner und Rabbiner Matiel Barhan an der Überwachung der Drucklegung beteiligt, doch scheint sich auch ihre Hilfe nicht mehr grundlegend auf die Verbesserung des Textes ausgewirkt zu haben.¹³⁹

Die schlechte Ausführung des Drucks wurde bereits kurz nach dem Erscheinen der ersten Auflage kritisiert. Eine Liste mit Corrigenda von Pineles belegt, wie viele Korrekturen notwendig waren, um den Text verständlicher zu machen. Unter die häufigsten Fehler zählte er, dass ganze Sätze in zwei Teile geteilt worden waren, Satzzeichen wie Punkte nicht an der richtigen Stelle stehen und Sätze zu Gunsten eines anderen gestrichen sind. Auch was die Orthographie anbetrifft, gibt es keine Einheitlichkeit.

In der zweiten, im Verlag von Michael Wolf, einem Freund Avrahams, gesetzten Auflage wurden diese Korrekturen bemerkenswerterweise nicht berücksichtigt, sodass sich mit dieser Auflage der Text sogar weiter verschlechterte.¹⁴⁰ Horowitz plante darauf-

¹³⁷ Vgl. den deutsch abgefassten Brief von Horowitz vom 27.10.1849 an Zunz, in dem sich dieser über die Verzögerungen beklagt. Vgl. Schorsch, *Production*, 289f.; 311, Brief 23: „Die Stürme und das Drängen der letzten verhängnisvollen Periode die alle Sinne für Kunst und Wissenschaft so feindlich niedergedrückt, waren mit daran Schuld dass das Abschreiben und das Unterhandeln mit Buchdruckern so sehr sich in die Länge zogen.“

¹³⁸ Vgl. Schorsch, *Production*, 290 und Brief 14 auf S.303f. Avraham weilte zu dieser Zeit in Brody.

¹³⁹ Vgl. Rawidowicz, *Mavo*, 220 unter Bezug auf einen Brief von Y. Bodek vom 28. Oktober 1853.

¹⁴⁰ Obwohl diese Ausgabe auf dem Titelblatt als „emeliorate editio“ an-

hin eine dritte Auflage, zu der es jedoch nicht gekommen ist.¹⁴¹ Bemerkenswert ist auch, dass Zunz ein vollständiges Exemplar des 1851 erschienenen Buches im Juli 1852 in Berlin noch nicht erreicht hatte.¹⁴²

1924 erschienen in dem von Simon Rawidowicz in Berlin-Charlottenburg gegründeten Verlag Ajanot die „Writings of Nachman Krochmal“. Anlässlich des 100. Todestages Krochmals im Jahre 1940 beabsichtigte Rawidowicz, diese ebenfalls bald vergriffene Edition wieder aufzulegen. Diese Auflage der von ihm edierten *Kitve Rabbi Nahman Qrochmal* sollte weitgehend eine Fotokopie der Vorgängerauflage sein, konnte jedoch erst 1961 von seinem Sohn Benjamin C.I. Ravid und der Ararat Publishing Society realisiert werden.¹⁴³ Ein unveränderter Nachdruck dieser Edition ist im Jahre 2010 mit einem neuen Vorwort von Yehoyada Amir im Verlag Karmel in Jerusalem erschienen.

7. Aufbau und Struktur – die Reihenfolge der Kapitel

Eine detaillierte Zusammenfassung der siebzehn, teilweise völlig unabhängig voneinander zu lesenden Kapitel bietet das Vorwort von Zunz. Die ersten vier Kapitel enthalten eine generelle Einleitung, die mit der von Krochmal intendierten Anordnung korrespondiert. Den größten Teil dieser Kapitel hatte Krochmal wohl

gepriesen wird. Der einzige Vorzug dieser Edition ist, dass ihr die Biographie von Letteris hinzugefügt ist. Außerdem sind ihr drei Briefe Ranaqs beigegeben.

¹⁴¹ Vgl. Schorsch, Production, 290 mit Brief 28 auf S. 314.

¹⁴² Vgl. den Brief von Zunz an Bernhard Beer vom 9. Juli 1852 in N.N. Glatzer, Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrten-schicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, SWALBI 11, Tübingen 1964, 344.

¹⁴³ Vgl. B.C.I. Ravid, in: Rawidowicz, Iyyunim II, 11. Siehe dazu auch A. Greenbaum, A History of the Ararat Publishing Society, Jerusalem 1998, 22. Zu den biographischen Hintergründen vgl. S. Rawidowicz, Israel. The Ever-Dying People and Other Essays, hg.v. B.C.I. Ravid, London u.a. 1986, 13–50.

schon im Jahre 1837 vollendet.¹⁴⁴ Das fünfte Kapitel geht auf das Problem der Teleologie und Intention ein und wirft hinsichtlich seiner Anordnung Fragen auf. Die Pforten 6 und 7 behandeln Aspekte der jüdischen Metaphysik und Religionsphilosophie; Pforten 8 bis 10 erläutern und explizieren die jüdische Geschichte und ihre Struktur. Pforte 11 enthält eine kritische Analyse einiger biblischer Bücher, und Pforte 12 geht auf die hellenistisch-jüdische Kultur in Alexandria ein, insbesondere auf die Schriften Philos, wobei sich Krochmal hierfür auf deutsche Sekundärliteratur stützt. Die Entwicklung der rabbinischen Literatur, insbesondere der halakhischen Bestandteile erörtert Pforte 13, während Kapitel 14 auf die Aggada und ihre Entwicklung eingeht. Nur fragmentarisch ist Pforte 15 mit einer Darstellung jüdisch-gnostischer Systeme erhalten. Pforte 16 bietet Auszüge aus Hegels Philosophie, insbesondere der Definitionen, die für das Verständnis der jüdischen Metaphysik relevant sind. Auf Avraham Ibn Ezra und seine Lehren in ihrer Bedeutung für die Metaphysik, aber auch die Integration kabbalistischer, neu-platonischer Vorstellungen geht die 17. Pforte ein. Als Anhang zu diesem für Krochmals Hebräisch und für seine Logik grundlegenden Kapitel sind Zitate aus den Kommentaren und kleineren Schriften Ibn Ezras zusammengestellt.

Wie bei einem ersten Blick auf den Inhalt des *More Nevukhim* des Moshe ben Maimon erweckt auch der Überblick über den MNZ den Eindruck eines nur teilweise durchdachten Aufbaus.¹⁴⁵ Die ersten vier Kapitel scheinen sich an einer auch bei Maimonides zu beobachtenden Dreiteilung zu orientieren, die aber in Kapitel 5, dem ersten rein philosophischen Teil, unterbrochen wird.¹⁴⁶ An

¹⁴⁴ Dies ist einem Brief aus dem Jahre 1836 an Shadal zu entnehmen. Vgl. Krochmal, *Writings*, 425, Brief 8.

¹⁴⁵ Zur scheinbar undurchdachten Anordnung des MN vgl. etwa S. Rawidowicz, *The Structure of the „More Nebuchim“*, *Tarbiz* 6 (1935/36), 41–89 (hebr.); J. Maier, Einleitung, in: *Mose ben Maimon, Führer*, XXXf.

¹⁴⁶ Zu dieser an Maimonides orientierten Dreiteilung des Werkes vgl. etwa I. Euchel im Vorwort zum *Ha-Me’assef* 1787, in: I. Euchel, *Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala*, hg. v. A. Kennecke, *Jüdische Geistesgeschichte* 3, Düsseldorf 2001, 69f.

mehreren Stellen ist so zu beobachten, dass die heute vorliegende Reihenfolge der Kapitel nicht ursprünglich sein kann. Bereits Lachower hat darauf hingewiesen, welche Bedeutung die Frage der richtigen Anordnung der Kapitel für die Interpretation des Werkes hat.¹⁴⁷ Wie wir aus einem Brief Goldenbergs wissen, muss die Reihenfolge in dem Zunz vorliegenden Manuskript tatsächlich noch eine andere gewesen sein. Nach dem Vorwort von Zunz und Goldenbergs brieflicher Mitteilung aus dem Jahr 1840 ergibt sich folgende Vergleichsübersicht:¹⁴⁸

Goldenberg (Handschrift des MNZ)	Zunz (Druck des MNZ)	Goldenberg (Handschrift des MNZ)	Zunz (Druck des MNZ)
א	1	1	9 und 10
ב	2	2	13
ג	3	3	14
ד	4	4	11
ה	Einleitung Vf.	5	5
ו	6	6	16
ז	7	7	17
ח	8	8	12 und 15

Für die Rezeptionsgeschichte des MNZ ist somit zu berücksichtigen, dass die siebzehn Kapitel, insbesondere die Pforten 9–15, erst von Zunz in die heute bekannte Reihenfolge gebracht worden sind. Fraglich ist insbesondere die Stellung von Pforte 5, da sie in Goldenbergs Liste nicht näher kenntlich gemacht worden ist. Nach Schorsch beinhaltete dieses Kapitel die drei Paragraphen, die heute den Text beinhalten, den Zunz als „Vorwort“ des Verfassers bezeichnete, von dem er jedoch berichtet, dass er erst von ihm an den Anfang des Buches gestellt worden ist.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vgl. P. Lachower, *Le-seder mishnato shel RaNa”Q*, in: Y. Feichman (Hg.), *Sefer Bialik*, Tel Aviv 1934, 74–98.

¹⁴⁸ Vgl. Schorsch, *Production*, 287 und 293 f., Brief 1.

¹⁴⁹ Vgl. Schorsch, *Production*, 288. Siehe Zunz, *Vorwort*, in: Krochmal, *Writings*, B/3.

Der ursprünglichen Anordnung zufolge diente Pforte 5 wohl als Einleitung der später nachfolgenden Kapitel historiographischen Inhalts. Die ersten vier Kapitel sollten so ein unabhängiges didaktisches „Prolegomenon“ des gesamten Werkes bilden. Die Umstellung von Zunz war daher nicht konsequent, zumal das Werk nicht nur als eine historiographische und literarische Studie zu lesen ist.¹⁵⁰ Wie Zunz zu dieser Veränderung kam, ist unklar; er bemerkt dazu nur: „Die beiden Pforten 5 und 12 fand ich nur in den früheren Versionen, doch nur ein Teil der Pforten war im Manuskript des Verfassers nummeriert.“¹⁵¹ Mit gewissem Recht könnte man also Kapitel 5 überspringen oder an einer anderen Stelle einfügen.¹⁵²

Zweifelhaft ist auch die Anordnung der Kapitel 12 und 15. Möglicherweise enthielt das von Goldenberg mit der arabischen Ziffer 8 bezeichnete Kapitel nicht nur die langen Zitate aus August Neanders, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, sondern auch viel Material aus Krochmals Behandlung von Philos Denken (Pforte 12) und der Ursprünge der antiken gnostischen Systeme (Pforte 15).¹⁵³ Zunz hat das Material der Pforten 12 und 15 demnach wohl zunächst unter inhaltlich-chronologischen Gesichtspunkten angeordnet und stellte es zwischen die Kapitel über die Zeit des Zweiten Tempels (Pforte 11) und der Entwicklung der Halakha (Pforte 13). Da Pforte 15 ebenfalls zum größten Teil aus übersetzten Exzerpten aus Neander besteht, gehörte es ursprünglich wohl eher zu diesem Abschnitt.¹⁵⁴ Das Thema Kabbala und ihre Ursprünge wurde von Zunz also im philosophischen Teil des Werkes belassen, und dies obwohl er es für geeignet hielt, diesen Abschnitt vor die Diskussion der Philosophie Hegels und Ibn Ezras zu stellen.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Vgl. Schorsch, *Production*, 288. Siehe dazu auch Harris, *Rabbinic Judaism*, 21–25.

¹⁵¹ Vgl. Zunz, Vorwort, in: Krochmal, *Writings*, B/3.

¹⁵² So verfährt Landau, Nachman Krochmal, 26, der das Kapitel 5 in seiner Analyse übergeht. Vgl. dazu D. Neumark in: *Ha-Shiloah* 15 (1905), 271 f.

¹⁵³ Vgl. Zunz, Vorwort, in: Krochmal, *Writings*, B/2.

¹⁵⁴ Vgl. dazu ausführlich Lachower, *Le-seder*, 90.

¹⁵⁵ So mit Schorsch, *Production*, 288.

Wie bereits von Lachower¹⁵⁶ nachgewiesen, gehört die Pforte 12 über Philo eigentlich hinter die Pforten über die Mündliche Tora (Pforten 13 und 14); Pforte 13 und 14 dürften ursprünglich also in anderer Reihenfolge geschrieben und angeordnet worden sein, was leicht zu erkennen ist:¹⁵⁷ So wird in Pforte 13 explizit auf das in Pforte 14 Berichtete Bezug genommen,¹⁵⁸ und auf ein Diktum wird als bereits zitiert verwiesen, welches sich erst in Kapitel 14 findet.¹⁵⁹ Lachower zufolge ist auch die unvollendete Pforte 16 falsch platziert, bildet sie doch so etwas wie die Eröffnung des zweiten Teils des Buches.¹⁶⁰

Weitere Beispiele für möglicherweise der Intention des Verfassers widersprechende Umstellungen dieser Art ließen sich hinzufügen.¹⁶¹ Sie alle belegen, wie sehr Zunz in die Anordnung der Kapitel eingegriffen hat. Von dem ihm vorliegenden Material scheint er jedoch nichts Wesentliches gestrichen zu haben.¹⁶²

¹⁵⁶ Vgl. Lachower, *Le-seder*, 86.

¹⁵⁷ Lachower, ebd.; siehe auch 88. Anders etwa Rawidowicz, *Mavo*, 139, der vermutet, Krochmal hätte noch ein nicht erhaltenes Kapitel über die Mündliche Tora verfasst, auf das er am Schluß von Pforte 14 hinweist.

¹⁵⁸ Vgl. Krochmal, *Writings*, 220: „die griechische Herrschaft ..., von der wir zuvor berichtet hatten (Pforte 14)“. Vgl. auch den Hinweis Krochmal, *Writings*, 253: „Das alles werden wir aber noch in einer eigenen Pforte über die Mündliche Tora genauer untersuchen“. Doch bezieht sich dies offensichtlich auf Pforte 13, die ursprünglich hinter Pforte 14 stand.

¹⁵⁹ Vgl. Krochmal, *Writings*, 223.

¹⁶⁰ Vgl. Lachower, *Le-seder*, 91.

¹⁶¹ Vgl. Krochmal, *Writings*, 226; vgl. zu dieser Stelle Schlüter, *Spirituality*, 106 Anm. 13.

¹⁶² Die Vermutung von Lachower, *Le-seder*, 92f., es hätte einen heute nur noch aus den von Zunz nicht mehr „untergebrachten“ Anmerkungen rekonstruierbaren dritten Hauptteil des MNZ gegeben, lässt sich somit nicht belegen. Lachower verweist für den nicht erhaltenen Teil auf Krochmal, *Writings*, 408.

8. Der Buchtitel

Zunz erwähnt, dass Krochmal sein Werk ursprünglich „Sha'are Emuna Şerufa“ nennen wollte.¹⁶³ Zu beachten ist allerdings, dass das Werk schon 1849 von Ḥayes unter dem Titel „More nevuḥim he-ḥadash“ zitiert wird und auch Yosef Krochmal das Werk seines Vaters lange vor dessen Erscheinen als „More nebuchim redi-vivus“ benennt.¹⁶⁴

Der heute übliche Titel des Buches ist offensichtlich in Anlehnung an den hebräischen Titel des ursprünglich in Arabisch verfassten, philosophischen Hauptwerkes des Mose ben Maimon (1138–1204), *dalālat al-hā'irīn* („Wegweisung für die Ratlosen“), gewählt worden. Schon Zunz betont, der Verfasser selbst habe den Wunsch geäußert, sein Werk nach dem philosophischen Hauptwerk des Rambam „More nevuḥe ha-zeman“ zu betiteln. In zwei unabhängig voneinander verfassten Briefen von N. Horowitz und Sh.L. Goldenberg wird dies bestätigt,¹⁶⁵ und diesen Titel nennt dann auch das vorläufige Inhaltsverzeichnis von Goldenberg, welches Zunz vorgelegen hatte, um das Werk zum Druck vorzubereiten.¹⁶⁶ Die Bedenken, der Titel „More nevuḥe ha-zeman“ sei dem Werk erst nachträglich von Zunz verliehen worden, lassen sich also mit guten Argumenten entkräften.¹⁶⁷ Der später hinzugefügte Untertitel des Werkes, „Pforten des geläuterten Glaubens“, ist dennoch Hinweis auf die eigentliche Intention der Schrift: die Ermöglichung eines philosophisch gereinigten, d.h. verstehen-

¹⁶³ Vgl. Zunz, Vorwort, in: Krochmal, *Writings*, B/2.

¹⁶⁴ Vgl. Fürst, Nachman Krochmal, 80.

¹⁶⁵ Vgl. Brief 11 in Schorsch, *Production*, 301: „A Propos! Der selige Schwvater [!] hat oft geäußert, er würde sein Werk מורה נבוכי הזמן nennen.“ In Brief 12 von Sh.L. Goldenberg: „Mein Freund, der weise Forscher, der Große, unser Lehrer, der Rav Naḥman Qrochmal, seligen Angedenkens, sagte zu mir viele Male, dass es seine Absicht sei, sein Buch, wenn er es vollkommen fertiggestellt habe, מורה נבוכי הזמן zu nennen.“

¹⁶⁶ Vgl. Schorsch, *Production*, 289 und 294, Brief 2.

¹⁶⁷ Vgl. etwa Klausner, *Historia II*, 165; Lachower, *Le-seder*, 74–78. Siehe auch *Qiryat Sefer* 17 (1940), 420 f.

den Glaubens für die durch die Philosophie der Gegenwart Verwirrten.¹⁶⁸ Selbst wenn der Name des Buches also erst posthum verliehen worden sein sollte, der Intention seines Verfassers ist damit zweifellos entsprochen worden: Denn wie Maimonides den aus der arabisch-aristotelischen Logik folgenden Rationalismus mit traditionellem jüdischen Denken zu vermitteln suchte, so beabsichtigte auch Krochmal, die neue Philosophie seiner Zeit, die er im deutschen Idealismus erkannte, zu einem Ausgleich mit dem von ihm vertretenen Judentum seiner Zeit zu bringen.¹⁶⁹ Wie Mose ben Maimon in seiner Epoche, so sah sich auch Krochmal mit einer besonderen, aus der Philosophie seiner Gegenwart erwachsenden Herausforderung für das Judentum konfrontiert.¹⁷⁰ Das dem maimonidischen Werktitel hinzugefügte Wort „zeman“ weist somit programatisch auf den eigentlichen Problemhorizont hin, vor den er sich und seine Zeitgenossen gestellt sah.

Die idealistische (zumeist protestantisch geprägte) Philosophie seiner Zeit erachtete das Judentum nach dem bereits von Herder entwickelten Modell, nach dem ein Volk nur jeweils eine Blütezeit erleben könne, höchstens noch als ein Fossil vergangener Tage – in dieser Hinsicht dürfte Krochmal das Wort „zeman“ im Sinne von Gegenwart verstanden haben. Andererseits verweist das Wort „zeman“ auf die veränderte Perspektive auf das historische Selbstverständnis des Judentums, das ein philosophisch reflektiertes Verstehen für die eigene Identität angesichts zeitgenössischer Einsichten in den Wandel der historischen Bedingungen impliziert. Dementsprechend kann „zeman“ auch im Sinne von Geschichte zu verstehen sein.

¹⁶⁸ Zu den unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten des Wortes „nevukhim“ vgl. etwa J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris Recentioris*, New York 1968, II 135 s. v. mevukha. Schlüter, *Spirituality*, 105 übersetzt: „Führer der von der Zeit Verwirrten“.

¹⁶⁹ Vgl. Rapoport, *Kerem hemed* 6 (1841), 49.

¹⁷⁰ Vgl. z. B. Krochmal, *Writings*, 18, 30 f.; 36 und besonders 209. Zum Ganzen vgl. B. Steinberg, *Nachman Krochmal, Hermann Cohen and the Influence of Maimonides on their Thought*, Diss. Jerusalem 1986, 71–147 (hebr.); Lehnardt, *Maimonides*, 444–447.

9. Der Umgang mit den historiographischen Quellen

Die wichtigsten Quellen für Krochmals Geschichtsschreibung sind im ersten Teil seiner Darstellung die biblischen Schriften. An ihnen übt er, wie bereits angedeutet, nur wenig Kritik, auch wenn er die Bibelkritik der Berliner Haskala ebenso wie diejenige protestantischer Autoren seiner Zeit kennt und etwa die Einleitung Eichhorns ausdrücklich erwähnt. Insbesondere hinsichtlich des Pentateuchs folgt er jedoch noch weitgehend traditionellem Verständnis, wie es etwa in den von ihm oft zitierten Kommentaren Moshe ben Nachmans und Ibn Ezras vermittelt worden war.

Mit Blick auf die zweite Hälfte der Epoche des Zweiten Tempels kann er sich dann, wie de' Rossi in seinem Buch *Me'or 'Enayim*, auf die sog. Apokryphen und jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit stützen, vor allem auf die Makkabäerbücher, Josephus Flavius und Philo von Alexandrien. Unstimmige und sich widersprechende Aussagen lässt er dabei gelegentlich unberücksichtigt und folgt, wie zuvor Mendelssohn in dem von ihm einige Male zitierten *B'ur* und auch Naftali Hartwig Wessely (1725–1805), dessen grammatischen (Bibel)kommentar *Gan Na'ul* (Amsterdam 1765; dann auch Wilna 1772) er kannte und studiert hatte, weitgehend dem einfachen Schriftsinn. Nur geringfügige logische Probleme des Bibeltextes werden von ihm kritisiert, ohne dass sich eine prinzipielle Ablösung von einer „rein“ literalen Hermeneutik konstatieren ließe.¹⁷¹ Gelegentlich finden sich innovative Analogieschlüsse, die ihm neue Einsichten hinsichtlich des Alters gewisser Bibelteile ermöglichen.¹⁷²

¹⁷¹ Vgl. hierzu Lehnardt, *Biblical Criticism*, 67f. Zur einzigen Stelle, an der sich Krochmal eine Konjektur des Tora-Textes erlaubt, vgl. A. Greenbaum, *Biqqoret ha-miqra ba-mishnat RaNa"Q 'Iyyunim*, in: ders. / A.L. Ivry (Hg.), *Thought and Action. Essays in Memory of Simon Rawidowicz on the Twenty-Fifth Anniversary of his Death*, Tel Aviv 1983, 101–105, hier 102 (zu Ex 20,21).

¹⁷² So etwa im Hinblick auf das von ihm so benannte „griechische Hallel“. Siehe dazu etwa F.J. Delitzsch, *Commentar über den Psalter II*, Leipzig 1860, 343.

Bei der Festsetzung von Zeiträumen und Epochen stützt sich Krochmal auf die traditionell Rabbi Yose zugeschriebene „Baraita“, *Seder 'Olam Rabba* (SOR).¹⁷³ Diese zuerst 1513 in Mantua und dann oft nachgedruckte „Große Weltordnung“ ist es, so betont er, „auf der all unsere Lehre [תלמודנו] basiert.“¹⁷⁴ Zwar weist er an mehreren Stellen darauf hin, dass die Zahlenangaben dieser amoräischen Chronik in mancherlei Hinsicht nicht mehr den Anforderungen moderner Geschichtsschreibung genügen,¹⁷⁵ und gewisse Ereignisse muss er außerdem mit Hilfe der kleineren, mittelalterlichen Chronik *Seder 'Olam Zuṭa* ergänzen.¹⁷⁶ Dennoch liefern ihm die rabbinischen Zeitberechnungen in SOR ein wichtiges Orientierungsgerüst, und die biblische Epoche wird von ihm weitgehend nach dieser Ordnung rekonstruiert.

Kritik übt Krochmal auch an der Darstellung der Gelehrten der nach-talmudischen Zeit, etwa dann, wenn er die Bemühungen des Maimonides in der Vorrede zu seinem Werk *Mishne Tora*¹⁷⁷ gegenüber der Erklärung des Rav Sherira Ga'on in seinem Schreiben mit einer knappen Bemerkung „als zeitlich spätere Erscheinung“ abtut.¹⁷⁸ Dass er dabei in seiner Rekonstruktion der rabbinischen Zeit weitgehend dem *Iggeret* des Rav Sherira (10. Jh.) folgt, belegt wiederum seine Verbindung zur Tradition. Das Schreiben des Gaon diente ihm als „methodisch(es) Vorbild“, um „sich aus talmudischen Quellen einen in sich schlüssigen Argumentationsgang zu

¹⁷³ Vgl. Krochmal, *Writings*, 43, 44, 49, 88, 89, 92, 127.

¹⁷⁴ Ebd., 127.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 127, 150. In einem solchen Fall, so schreibt er, findet sich Näheres dazu „bereits in anderen Büchern, vor allem im *Me'or 'Enayim* [des 'Azarya de' Rossi]“, wobei er allerdings einräumen muss, dass auch dieser Gelehrte Falschberechnungen im SOR folgt, womit er sich wie viele andere sehr schwer getan habe.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 89. Vermutlich lag ihm das Werk in der Ausgabe Dyhernfurt 1810 samt Kommentar des Yehuda Leib ben Menahem aus Krotoschin vor.

¹⁷⁷ Vgl. *The Book of Knowledge by Maimonides, Edited According to the Bodleian (Oxford) Codex with Introduction ... and English Translation by M. Hymson, Jerusalem 1965, 1b.*

¹⁷⁸ Vgl. dazu Schlüter, *Spirituality*, 117.

erarbeiten.¹⁷⁹ Streckenweise kann für fast jeden Satz als Hintergrundinformation auf Sherira verwiesen werden.¹⁸⁰

Andere von ihm benutzte traditionelle historiographische Werke werden selten direkt zitiert, sodass sich an diesen Stellen kaum etwas über seine kritische Distanz zu diesen Büchern entnehmen lässt. Anzunehmen ist, dass er etwa auch den *Seder Tannā im we-Amorā im* benutzt hat, doch wird diese gaonäische Chronik von Mose bis zum Abschluss des Talmud an keiner Stelle explizit erwähnt.¹⁸¹ Eindeutig und relativ zahlreich sind dagegen die Bezugnahmen auf die Fastenrolle (*Megillat Ta'anit*) samt dem aus talmudischen Quellen redigierten Scholion, die von ihm als zuverlässige Geschichtsquelle erachtet werden.¹⁸² Nur ein einziges Mal erwähnt wird der *Sefer ha-Qabbala* des Avraham ibn Daud (1110–1180)¹⁸³, obwohl er sich dieses Werkes wohl noch an anderen Stellen bediente.¹⁸⁴ Historische Angaben und Bemerkungen in den Schriften des Rambam übergeht Krochmal dagegen, allerdings ohne das Vor-

¹⁷⁹ Vgl. Schlüter, *Spirituality*, 118. Rawidowicz, *Mavo*, 123 Anm. 1 verweist nur knapp auf den Iggeret.

¹⁸⁰ Vgl. dazu auch M. Schlüter, *Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon*, TSMJ 9, Tübingen 1993, 9 mit Anm. 32.

¹⁸¹ Der Text wurde zuerst von Ḥayyim Dawid Azulai in *Wa'ad la-ḥakhamim* hinter dem Buchstaben samekh herausgegeben und erreichte in seinem *Shem ha-gedolim*, Wilna 1852 seine erste weite Verbreitung. 1839 war zuvor in Prag eine Ausgabe von S.D. Luzzatto, *Kerem ḥemed* 4 (1839), 184ff. veröffentlicht worden. Vgl. K. Kahan, *Seder Tannaim we-Amoraim auf Grund mehrerer veröffentlichter und nichtveröffentlichter Texte bearbeitet, übersetzt, mit Einleitung und erklärenden Noten versehen*, Frankfurt a. M. 1935 (hebr.).

¹⁸² Vgl. Krochmal, *Writings*, 93, 96, 152, 154, 157, 205, 240f., 254. Siehe dazu V. Noam, *Megillat Ta'anit. Versions, Interpretations, History, with a Critical Edition*, Jerusalem 2003 (hebr.), 28.

¹⁸³ Vgl. zu ihm G.D. Cohen, *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*, Philadelphia 1969/70, XVI–XLII. Krochmal benutzte wohl die Edition Amsterdam 1710/11.

¹⁸⁴ Vgl. Krochmal, *Writings*, 334. Nach Schlüter, *Spirituality*, 114 Anm. 63 waren die Kenntnisse über Ibn Daud durch Zacutos *Sefer Yuḥasin* vermittelt.

bild damit kritisieren zu wollen. Auffallend zahlreich sind die Bezugnahmen auf Avraham Zacutos (ca. 1452–1515) *Sefer Yuḥasin*, eine bis in die Zeit des Autors reichende Skizze der Chronologie der Rabbinen und der Überlieferung der Mündlichen Tora.¹⁸⁵ Einige Male zurate gezogen wird von ihm auch der *Seder ha-Dorot* des Yeḥi'el Heilprin (1660–1746)¹⁸⁶, eine umfangreiche ebenfalls bis in die Gegenwart des Verfassers reichende genealogische Schrift der Geschlechter seit der biblischen Zeit, die allerdings ebenso wie die anderen erwähnten Chroniken nicht als ein direkter Vorläufer der prosaischen Geschichtsschreibung Krochmals betrachtet werden kann, sondern eher noch mit SOR zu vergleichen ist.¹⁸⁷ Keine historiographische Quelle im eigentlichen Sinne ist das talmudische Lexikon *'Arukh* des Natan ben Yeḥi'el aus Rom (11. Jh.), aus dem er dennoch zitiert und es als zuverlässig erachtet.¹⁸⁸

Besonders aufschlussreich für Krochmals Quellenumgang ist, dass er kabbalistische Bücher wie den *Sefer ha-Bahir* nicht (mehr) für spätantik, sondern für „erst in späteren Generationen“ verfasste Schriften hält.¹⁸⁹ Sogar den von seinen chassidischen Zeitgenossen hochgeschätzten *Zohar*,¹⁹⁰ den er einige Male anführt, versteht er als eine pseudepigraphisch Shim'on ben Yoḥai zugeschrie-

¹⁸⁵ Vgl. Krochmal, Writings, 218. – Wahrscheinlich lag ihm die Ausgabe Zólkiew 1799 dieses Anfang des 16. Jahrhunderts vollendeten Werkes vor.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 170, 218*.

¹⁸⁷ Siehe zu ihm Z.R. Rabinovitz, Art. Heilprin, Jehiel ben Solomon, EJ 8 (1972), 268. – Entweder benutzte er die Edition Karlsruhe 1769 oder Warschau 1820.

¹⁸⁸ Vgl. Alexander Kohut (Hg.), *Aruch completum sive lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midrashicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis*, I–VIII, Wien 1878–1892, Ndr. New York 1955, IX (Additamenta, hg. v. S. Krauss), Wien 1932, Ndr. New York 1955 (hebr.). Vgl. Krochmal, Writings, 176. Ihm dürfte die Ausgabe 1480 oder 1531 vorgelegen haben.

¹⁸⁹ Ebd., 258.

¹⁹⁰ Vgl. den dem Ba'al Shem Ṭov zugeschriebenen Ausspruch: „Wenn ich das Buch Zohar öffne, so schaue ich die ganze Welt.“ Vgl. Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht, Teil 1: Hebräisch mit deutscher Übers., hg. v. K.E. Grözinger u. a., Jüdische Kultur 2, Wiesbaden 1997, 39f.

bene Schrift mit eigener Dignität. Die Weisheit der Kabbala hält er für älter als die sie tradierenden Schriften, sodass sie positiv und etwa im Vergleich mit älteren gnostischen Lehren in seine Darstellung integriert werden kann.¹⁹¹ Diese Einbeziehung der Kabbala in sein historisches Denken ist insofern bemerkenswert, als er andererseits bereits Yosef Shelomo Delmedigos (1591–1655)¹⁹² und auch Ya'aqov Emdens (1697–1776)¹⁹³ fundamentale Kritik am Alter einiger Teile des *Zohar* kannte und sich im Übrigen der verbreiteten Schelte der auf kabbalistischen Vorstellungen basierenden pseudo-messianischen Lehre des Sabbatianismus anschließt.¹⁹⁴

Wie weit sich die von Krochmal gewählte Methode und seine Quellenkritik von traditionellem Muster zu lösen beginnt, wird daneben an seiner Rezeption christlicher Literatur, insbesondere auch des Neuen Testaments, ersichtlich. Als historisch zuverlässigen Beleg für das hohe Alter der Halakha des Händewaschens verweist er etwa auf eine Stelle aus dem Evangelium,¹⁹⁵ und sogar Paulus kann von ihm in einer bemerkenswerten Formulierung als

¹⁹¹ Vgl. Krochmal, *Writings*, 47, 258, 307. Siehe dazu Rawidowicz, *Iyyunim* II, 268 f.

¹⁹² Vgl. hierzu etwa A. Geiger, *Melo Chofnayim*. Biographie Josef Salomo del Medigo's, dessen Brief an Serach ben Nathan, hg. v. W. Wilzig, Berlin 1840, 10 f.; *Sefer Behinat ha-Dat of Elijah del-Medigo*, hg. v. J. J. Ross, Tel Aviv 1984, 94 f. (2. Druck Wien 1833). Und siehe Krochmal, *Writings*, 241, wo er aus dem *Sefer Elim*, hg. v. Manasse ben Yisra'el, Amsterdam 1629, zitiert.

¹⁹³ Vgl. zu ihm etwa M. Breuer, *Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne*, in: ders. / M. Graetz (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit I: Tradition und Aufklärung 1600–1780*, München 1996, 226 f.

¹⁹⁴ Vgl. Krochmal, *Writings*, 307, wo er Ya'aqov Emdens, *Sefer Miṭṭpaḥat Sefarim*, Altona 1768, zitiert, eine Schrift, in der dieser entschiedene Gegner des Sabbatianismus vorsichtige Kritik am Alter des *Zohar* äußert. Zur Kritik an Shabbatai Ševi vgl. noch Krochmal, *Writings*, 271. Siehe auch Š. M. Pineles, *Mikhtav* 28, *Kerem ḥemed* 2 (1836), 168–171, und zur Glaubwürdigkeit des *Zohar* vgl. ebd. Anonymus, 154 f.

¹⁹⁵ Vgl. Krochmal, *Writings*, 215. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein Abschnitt aus einem Stück des MNZ, den Zunz nicht mehr an seine Stelle einfügen konnte, in Krochmal, *Writings*, 407, wo er auf die Genealogie zu Beginn des Matthäus-Evangeliums (1,17) verweist, um die Generationenabfolge seit Abraham zu rekonstruieren.

Schüler Rabban Gamli'els gewürdigt werden.¹⁹⁶ Seine Offenheit gegenüber von Christen verfassten wissenschaftlichen Werken brachte ihm Vorwürfe ein. Des Öfteren erwähnt er dennoch vorsichtig „die jüngsten unter den christlichen Forschern“,¹⁹⁷ womit zunächst wohl J.G. Eichhorns, *Einleitung in das Alte Testament*, gemeint war, ein Werk, welches ihm manche Einsicht in die Genese biblischer Schriften vermittelt zu haben scheint.¹⁹⁸ Dass er schließlich sogar das bis heute gebräuchliche deutsch-hebräische Wörterbuch von Wilhelm Gesenius zitiert, rundet den Eindruck von einem für seine Zeit und sein Umfeld ungewöhnlich offenen Umgang mit christlicher Literatur und dem Christentum insgesamt ab.¹⁹⁹ Mohamed und der Islam spielen demgegenüber nur eine marginale Rolle.²⁰⁰

Ein Bezugspunkt für Krochmals Historiographie war die „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage“ von I.M. Jost (1820–1828), die er an einer Stelle im Hinblick auf ein Detailproblem sogar ausdrücklich erwähnt.²⁰¹ In seinem Werk lässt sich zwar keine explizite Auseinandersetzung mit Jost finden; implizit ist seine Darstellung dennoch als eine Art der Widerlegung dieser vier beachteten „liberalen“ Geschichtsschreibung zu verstehen.²⁰²

¹⁹⁶ Vgl. Krochmal, *Writings*, 97, und siehe dazu Y. Amir, *New Paths towards Christianity and Islam in the Thought of Nachman Krochmal and Elijah Benamozegh*, in: G.K. Hasselhof (Hg.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*, SJ 54, Berlin, New York 2010, 213–238, hier 222.

¹⁹⁷ Vgl. Krochmal, *Writings*, 136.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 166.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 146.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 41 und 253.

²⁰¹ Vgl. ebd., 126. Er bezieht sich an dieser Stelle auf I.M. Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage nach den Quellen bearbeitet*, I–X, Berlin 1822–1828, II, 105 Anm. 8.

²⁰² Vgl. zur Jost'schen Geschichtsschreibung R. Michael, *I.M. Jost und sein Werk*, *Leo Baeck Bulletin* 12 (1960), 239–258; S.W. Baron, *I.M. Jost the Historian*, in: ders. / A. Hertzberg / L.A. Feldman (Hg.), *History and Jewish Historians. Essays and Addresses*, Philadelphia 1964, 240–262.

Wichtiger für seine Geschichtsschreibung war zweifellos das umfassende Hauptwerk 'Azarya de' Rossis, der 1573 zum ersten Mal publizierte *Me'or 'Enayim*.²⁰³ Dieses monumentale *opus tripartitum* hatte auf die osteuropäische Haskala besonderen Einfluss, und dies obwohl oder gerade weil es lange Zeit als gebannt galt oder zumindest in dem Ruf stand, mit den rabbinischen Traditionen nicht im Einklang zu stehen.²⁰⁴ Jede Referenz an dieses Werk konnte das Misstrauen traditioneller oder chassidisch geprägter Kreise nach sich ziehen.²⁰⁵ Bereits die zahlreichen Bezugnamen auf den *Me'or 'Enayim* bringen insofern erneut die relative Unabhängigkeit gegenüber traditionellen Kreisen zum Ausdruck.²⁰⁶

In vielen Details stützt sich Krochmal direkt auf 'Azarya, oder er verweist darauf, man solle mit Hilfe des *Me'or 'Enayim* selber untersuchen, was er nur skizzieren könne.²⁰⁷ Urteile über Ereignisse und Personen entnimmt er so direkt von de' Rossi: etwa bezüglich der richtigen Reihenfolge der Hohepriester zur Zeit des Zweiten Tempels, die Beurteilung Yannais und weitere historiographische Einzelheiten, die sich anhand der Quellen nicht eindeutig entscheiden ließen, sondern konjiziert werden müssen.²⁰⁸ Sogar

²⁰³ Welche Ausgabe er verwendet hat, ist nicht sicher rekonstruierbar; bereits ab 1794 lag die Berliner Edition von I. Satanow vor. Erreichbar dürfte auch der Druck von A. Schmid (Wien 1830) gewesen sein.

²⁰⁴ Vgl. dazu Rawidowicz, Krochmal als Historiker, 74 Anm. 3. Er weist darauf hin, dass Zunz in seiner de' Rossi-Biographie drei hebräische Forscher erwähnt, die 'Azarya zur Kenntnis genommen hatten: Rapoport, Hayes und Letteris. Doch in den Ergänzungen zu der erwähnten Biographie zählt er auch Krochmal unter die Forscher, die auf 'Azarya Bezug nahmen. Siehe L. Zunz, *Toledot Rabbi 'Azarya min ha-Adumim*, Kerem hemed 5 (1841), 131–158 (mit zusätzlichen Anmerkungen von S. Rapoport); 7 (1843), 119–124. Vgl. auch A. de' Rossi, *Me'or 'Enayim*, Wilna 1864, 28.

²⁰⁵ Vgl. dazu M. Benyahu, The Polemic Regarding the Me'or Enayim of Azaryah de' Rossi, *Asufot* 5 (1991), 213–265 (hebr.); J. Weinberg, in: Azariah de' Rossi, *The Light of the Eyes*, Translated from the Hebrew with an Introduction and Annotations, *YJS* 31, New Haven, London 2001, XXI.

²⁰⁶ Vgl. Krochmal, *Writings*, 59, 150, 159, 166, 239, 241, 246.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 59.

²⁰⁸ Vgl. de' Rossi, *Light of the Eyes*, 347–350; Krochmal, *Writings*, 76f.

hinsichtlich der Frage des Alters von Vokalzeichen und Akzenten folgt er de' Rossi,²⁰⁹ und nur bei der Erörterung exegetischer Einzelprobleme geht er gelegentlich über das große italienische Vorbild hinaus.²¹⁰

Wie bei de' Rossi nehmen im MNZ die historischen Informationen der Werke des Josephus und Philo breiten Raum ein.²¹¹ De' Rossi wie Krochmal folgen Josephus etwa hinsichtlich ihrer Darstellung der Sekten der Pharisäer, Sadduzäer und Essener. Allerdings wertet der Galizier die Essener, „die heilige Gemeinschaft“, aufgrund ihrer vermeintlichen geistigen Nähe zu den Kabbalisten viel positiver.²¹² Kritischer und zurückhaltender als de' Rossi zieht Krochmal dagegen die mittelalterliche, in Italien entstandene hebräische Chronik des *Yosippon* zurate.²¹³

Die Lehre Philo (hebr. Yedidya) stellte bereits für de' Rossi ein prinzipielles Problem dar, und in den Abschnitten III–IV des Kapitels *Imre Bina* ist von ihm daher ausführlich diskutiert worden, inwieweit man den Schriften des Alexandriner überhaupt Glauben schenken und sie deshalb als jüdisch erachten dürfe.²¹⁴ Anders dagegen Krochmal, der zwar einräumt, Philo Lehren erschienen manchmal als „minderwertig“,²¹⁵ Doch seiner Meinung nach sind sie nicht nur einer gründlichen Analyse wert, sondern im Unterschied zu de' Rossi hält er Philo sogar für einen wichtigen Reprä-

²⁰⁹ Vgl. de' Rossi, *Light of the Eyes*, 699–709; Krochmal, *Writings*, 198 f.

²¹⁰ So etwa in der Frage der Autorenschaft des Buches Qohelet, das nach de' Rossi (*Light of the Eyes*, 277) von König Salomo stammt, während dieser Annahme von Krochmal, *Writings*, 140 (im Gefolge von Exegeten wie Eichhorn) entschieden widersprochen wird. Vgl. Rawidowicz, *Iyyunim* II, 267.

²¹¹ Vgl. Weinberg, in: de' Rossi, *Light of the Eyes*, XXXVII.

²¹² Vgl. de' Rossi, *Light of the Eyes*, 106 f.; Krochmal, *Writings*, 76 f. und 176. Zu den Essenern bei Krochmal vgl. P. Lachower, *Nigle we-nistar bemishnato shel RaNa"Q*, *Knesset* 6 (1941), 296–332, hier 311.

²¹³ Vgl. Krochmal, *Writings*, 60, 66.

²¹⁴ Vgl. S. W. Baron, Azariah de' Rossi's Historical Method, in: ders. / Hertzberg / Feldman (Hg.), *History*, 205–239, hier 223. Dazu G. Veltri, *Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*, JSJ.S, Leiden, Boston, Köln 2002, 286–292.

²¹⁵ Krochmal, *Writings*, 175.

sentanten der höchsten Erscheinungsform der Religion, für einen Maskil und Gläubigen zugleich.²¹⁶

Bei aller Abhängigkeit Krochmals von de' Rossi bleibt sein Urteil also unabhängig. Auch im Vergleich der Konzeptionen der beiden Werke ist der deutliche Unterschied nicht zu übersehen: Während de' Rossi versucht, „reiner“ Historiker zu sein und zu bleiben (wobei sein Werk trotzdem eindeutig apologetische Züge trägt), sucht Krochmal trotz aller Einzelkritik an den Quellen stets die größeren Zusammenhänge hinter der jüdischen Geschichte zu erkennen und das so von ihm postulierte organisch-zyklische System des Wachsens und Vergehens vor dem Hintergrund eines kontinuierlich inhärierenden Volksgeistes zu entfalten, in das er seine Einzelbeobachtungen einträgt.²¹⁷

10. Ausblick

Einzelaspekte der Philosophie Krochmals sind in zahlreichen Aufsätzen und in der Monographie von Jay M. Harris untersucht worden. Im Zentrum der Diskussionen stand und steht sein Verhältnis zur idealistischen deutschen Philosophie, insbesondere zu Herder, Hegel und Schelling. Trotz eindeutiger Bezugnahmen auf Kant ist Hegel, „der große deutsche Philosoph“, der Einzige, der von ihm eindeutig erwähnt wird.²¹⁸ Wie der Pränumeratenliste der Erstauflage von Hegels Werken zu entnehmen ist, gehörte Krochmal zu den wenigen Vorbestellern seiner Werke in Galizien.²¹⁹

²¹⁶ Vgl. Rawidowicz, *Iyyunim* II, 263 unter Bezug auf einen Brief an Shmu'el Goldenberg, in Krochmal, *Writings*, 439, Brief 13. Vgl. auch Lachower, *Nigle*, 311–313.

²¹⁷ Vgl. Baron, *Azariah*, 221, 230f.; Rawidowicz, *Iyyunim* II, 267. Zu dem von ihm entworfenen zyklischen Geschichtsmodell vgl. ausführlich M. Schlüter, *Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz*, *FJB* 18 (1990), 175–205, hier 179–192.

²¹⁸ Krochmal, *Writings*, 290. Zu einer Erwähnung Hegels 1839 in einem Brief an seinen Sohn Avraham vgl. Krochmal, *Writings*, 432, Brief 12.

²¹⁹ Vgl. dazu Landau, *Nachman Krochmal*, 11 Anm. 3. Vgl. die unpagi-

Neuere Studien befassen sich unter anderem mit Krochmals Sicht des Individuums, seiner Rekonstruktion der Entstehung des jüdischen Rechtssystems (Halakha), seiner Bibelkritik, seiner Sicht des Christentums bzw. des Islams, seinem Geist-Begriff sowie mit der Wirkungsgeschichte seines Werkes innerhalb der Wissenschaft des Judentums. Weitere Aspekte der Rezeption im osteuropäischen Judentum, insbesondere in Russland, sind erst in jüngerer Zeit bearbeitet worden.²²⁰

11. Bibliographie

I. Schriften Nachman Krochmals

More nevuḳhe ha-zeman

[Nachman Krochmal] *More neboche ha-seman sive Director erantium nostrae aetatis, Opus ad illustrandas Judaeorum antiquitates et leges, Philosophiamque, inprimis celeberrimi Aben Esrae doctrinam de divino scripsit Nachman Krochmal incola Zolkieviensis jubente Auctore digestum praefatione instructum et editum a L. Zunz, secunda emeliorate editio augmentata per biographiam ejus et alcunis litteris ejusdem a Michael Wolf magistri religionis, Lemberg 1863 (hebr.) (= Edition Wolf).*

[Nachman Krochmal] *The Writings of Nachman Krochmal, edited with Introduction by Simon Rawidowicz, Second Enlarged Edition, Waltham/Mass.: Ararat 1961 (hebr.) (= Krochmal, Writings).*

Naḥman Qrochmal, More nevuḳhe ha-zeman, edited by Yehoyada Amir, Jerusalem 2010 (hebr.) [Ndr. der Edition 1961 im Verlag Karmel samt neuem Vorwort, Begriffslexikon und Bibelstellenverzeichnis].

nierte Liste in Hegels *Gesammelten Schriften I*, Berlin 1832, wo Krochmal neben drei Buchhändlern als einziger privater Vorbesteller aufgeführt ist.

²²⁰ Vgl. V. Dohrn, *Jüdische Eliten im Russischen Reich, Beiträge zur Geschichte Osteuropas* 44, Köln, Weimar, Wien 2008, 113 f., 152, 277.

Briefe (nach Krochmal, Writings, 412–458)

- Iggeret 1, [an Ze'ev Wolf Shiff], Shulamit und Ha-Şefira, Żółkiew 1824 [= Appendix in der hg. v. Wolf und Shapira-Elefin].
- Iggeret 2, Sefer Kerem ħemed 1 (1833), 90–92.
- Iggeret 3, Sefer Kerem ħemed 1 (1833), 123 f.
- Iggeret 4, (eigentlich handelt es sich um ein weiteres Grußwort zu dem Brief des Sh. Y. Rappoport an Şevi Hirsh Ĥayes; vgl. das Vorwort) Oşar Neĥmad, Wien 1832.
- Iggeret 5, (eingefügt in einen Brief des Sh"Sh an „Korem“), Kerem ħemed 2 (1834), 109–112 [= Appendix in den Ed. Wolf und Shapira-Elefin].
- Iggeret 6, gedruckt in dem Buch *Mikhtave sefat qodesh* von A. Bondi, Prag 1857, 33.
- Iggeret 7, bis heute unpubliziert, aufgefunden durch den Oberrabbiner von Südafrika, Dr. J.L. Landau.
- Iggeret 8, gedruckt in *Sefer Mikhtave bene qedem*, von Me'ir ha-Lewi Letteris, Wien 1866, 65–67.
- Iggeret 9, aus dem Schreiben des Yom Ṭov Lipman Zunz über RaNa"Q (= ders., Nekrolog Krochmal's, Gesammelte Schriften II, Berlin 1876, 156).
- Iggeret 10, (hg. v. J.L. Landau) in: Festschrift Adolf Schwarz, Berlin, Wien 1917, 48–51.
- Iggeret 11, Sefer Kerem ħemed 4 (1839), 248 f.
- Iggeret 12, aus dem Schreiben des Yom Ṭov Lipman Zunz an RaNa"Q (= ders., Gesammelte Schriften II, Berlin 1876, 157).
- Iggeret 13, Sefer Kerem ħemed 4 (1839), 260–274 [= Appendix in der Ed. Wolf und Shapira-Elefin] (zu Pharisäern und Sadduzäern; eine Antwort auf Sh.D. Luzzatto, Kerem ħemed 3, 1838, 61–76).
- Iggeret 14, Sefer Kerem ħemed 9 (1841), 14–19.
- Iggeret 15, aus dem Schreiben des Yom Ṭov Lipman Zunz an RaNa"Q (ders., Gesammelte Schriften II, Berlin 1876, 158).
- Iggeret 16, (durch Ch.D. Friedberg) in: *Mikhtave mi-ĥokhme dor ha-'avar*, 3–5.
- Iggeret 17, (durch J.L. Landau) in: Festschrift Adolf Schwarz, 52–54.

Iggeret 18, (durch Ch.D. Friedberg) in: *Mikhtavim mi-hokhme dor ha-avar*, 1–3.

Edition

Sefer Sha'ar Shamayim

Mikhtav 2, in: Kerem ħemed 4 (1839), 5–9 (siehe dazu H. Greive, Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra, SJ 7, Berlin, New York 1973, 22).

II. Literatur zu Nachman Krochmal

Amir, Y.: Krochmal and Psalm CXXXVII, *Tarbiz* 111 (1991/92), 527–544 (hebr.).

- The Father of the Nation and the Faith versus the Master of the Prophets in the Teaching of R. Nahman Krochmal, in: M. Hal-lamish, H. Kasher, Y. Silman (Hg.), *The Faith of Avraham. In the Light of Interpretation throughout the Ages*, Ramat-Gan 2002, 205–227 (hebr.).
- The Perplexity of our Time: Rabbi Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence, *Modern Judaism* 23 (2003), 264–301.
- New Paths towards Christianity and Islam in the Thought of Nachman Krochmal and Elijah Benamozegh, in: G.K. Hasselhof (Hg.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*, SJ 54, Berlin, New York 2010, 213–238.

Anonymus: Nachman Krochmal, Einleitung, unpubliziertes Manuskript, Leo Baeck Institute New York AR 7066 „Kurt Hirschfeld“ (der nicht Autor dieses Manuskripts sein kann).

Avineri, S.: *The Making of Modern Zionism. Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 1981.

- Nachman Krochmal: Die Hegelianisierung der Jüdischen Geschichte, in: ders., *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel*. 17 Porträts, Gütersloh 1998, 29–38.
- Hegel and the Emergence of Zionism, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 6 (1982), 12–17.

- The Fossil and the Phoenix: Hegel and Krochmal on the Jewish Volksgeist, in: Robert L. Perkins (Hg.), *History and System. Hegel's Philosophy of History*, Suny Series in Hegelian Studies, Albany 1984, 47–72.
- Barditzewsky, M. Y.: *Šiyyun le-Ranaq*, Ošar ha-sifrut 2 (1888), 362–364.
- Bat-Yehuda, G.: *Rabbi Naḥman Qrokhmal we-tefisato ha-le'umit*, Are-shet (1943), 419–430.
- Ben Yisra'el, A.: *Rabbi Naḥman Qrokhmal*, Yaffo 1913.
- Berger, J.: *The Historiosophy of Nachman Krochmal*, unpublizierte MA-These, Bar Ilan University, Ramat Gan 1998 (hebr.).
- Bernfeld, Sh.: *Ha-Rav Rabbi Naḥman Qrokhmal u-mishpaṭaw 'al Yisra'el*, Ha-Meliš 28 (1888), Heft 3, 6, 8, 10, 15, 19, 21.
- *Toledot Shir*, Berlin 1898.
- *Da'at Elohim II*, Warschau 1899, Ndr. Jerusalem 1971, 584–592.
- *Dor ḥakham. Monografia 'al d' ḥokhme 'amenu ha-mešuyanim be-me'a ha-Y"t*, Warschau 1914, 9–29.
- Biale, D.: *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge / Mass. u. a. 1979.
- *The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History*, JJS 32 (1981), 85–97.
- Bialoblozky, S.: *Em le-massoret ha-perush we-ha-halakha*, Knesset 6 (1941), 345–380.
- Bloch, J.: *Krochmal, Nachman*, UJE 5 (1948), 472–474.
- Buber, M.: *Goyim we-Elohaw*, Knesset 6 (1941), 287–295 [= Die Götter, die Völker und Gott, in: Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. FS Otto Michel, hg. v. O. Betz / M. Hengel / P. Schmidt, AGJU 5, Leiden 1963, 44–57].
- *Israel und die Völker*, Neue Wege 35/3 (1941), 101–113.
- Castelbolognesi, G.: *Nachman Krochmal e la moderna scienza dell'Ebraismo*, in: *Circolo Israelitico Ferrarese di Cultura*, Florenz 1923 (n. v.).
- Diman, M.: *Rimze biqqoret be-Tora be-sifro shel RaNa"Q*, Tarbiz 18 (1946/47), 59–61.
- Dubnow, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes – Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes IX: Das Zeitalter der ersten*

- Reaktion und der zweiten Emanzipation (1815–1881), Berlin 1929, 168 f.
- Estrin, S.M.: *Nahman Krochmals leben un shriften*, in: Davke (Precisamente). Revista Trimestral Israelita [Buenos Aires] 32 (1957), 257–280.
- Even-Shmuel [Kaufmann], Y.: *Me-hekhal ha-neshama. Rabbi Nahman ha-Kohen Krochmal*, Ha-Toren (1917), 20 f.
- Feiner, S.: *Haskala we-historia. Toledot shel hakarat 'avar yehudit modernit*, Jerusalem 1995, 157–168 [= ders., Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness, Oxford 2000, 115–137].
- Towards a Historical Definition of the Haskalah, in: ders. / D. Sorokin (Hg.), *New Perspectives in the Haskalah*, London, Portland, Oregon 2001, 184–219.
- [Frankel, Z.]: Rez. des *More Lemberg 1851*, MGWJ 1 (1851/52), 385–391.
- Frank, D.H. / Leaman, O. / Manekin Ch.H. (Hg.): *The Jewish Philosophy Reader*, London, New York 2000, 406–408.
- Frisch, E.: *Nachman Krochmal: Vor dem Untergang des Zweiten Tempels*, *Der Morgen* 11,5 (1935), 208–213.
- [Fürst, J.]: *Nachman Krochmal. Ein Lebensbild*, *Der Orient. Literaturblatt des Orients – Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur* 6 (1849), 81–84, 103 f.
- Funkenstein, A.: *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M. 1995.
- Glatzer, N. (Hg.): *Modern Jewish Thought. A Source Reader*, New York 1977, 16–18.
- Goetschel, R.: *Philon et le Judaïsme hellénistique au miroir de Nachman Krochmal*, in: A. Caquot et al. (Hg.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Leuven, Paris 1986, 371–383.
- *Au carrefour de la tradition et de la modernité. Le penser philosophique de Nahman Krochmal*, in: Irene Kajon (ed.), *La storia della filosofia ebraica*, Padova 1993, 219–246.
 - *Abraham Ibn Ezra dans le Guide des Égarés du Temps de Nahman Krochmal*, in: Peter J. Thomson (Hg.), *Abraham Ibn Ezra, savant universel. Conférence donnée au colloque de l'Institutum Iudaicum Namur, 25 novembre 1999*, Brüssel 2000, 87–99.

- Graetz, H.: Geschichte der Juden. Vom Beginn der Mendelssohn'schen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848), XI, Leipzig 1900, 452–455.
- Green, W. S.: The Talmudic Historians: N. Krochmal, H. Graetz, I. H. Weiss, and Z. Jawitz, in: J. Neusner (Hg.), *The Modern Study of the Mishnah*, StPB 23, Leiden 1973, 107–121.
- Greenbaum, A.: *Biqqoret ha-miqra ba-mishnat RaNa"Q. 'Iyyunim*, in: ders. / A. L. Ivry (Hg.), *Thought and Action. Essays in Memory of Simon Rawidowicz on the Twenty-Fifth Anniversary of his Death*, Tel Aviv 1983, 101–105.
- Greive, H.: Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra, SJ 7, Berlin, New York 1973.
- Grözinger, K. E.: Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik III: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, 444–476.
- Guttmann, J.: *Yesodot ha-maḥshava shel Rabbi Naḥman Qrokhmal*, Knesset 6 (1941), 259–286.
- Nachman Krochmal (unveröffentl. Manuskript aus dem Nachlass) [= ders., *Filosofia shel ha-yahadut*, Jerusalem 1951, 289–308; ders., *Philosophies of Judaism*, translated by D. W. Silverman, New York 1964, 321–344].
- Gutman, M.: Rez. *Kitve Rabbi Naḥman Qrokhmal 'arukhim u-mugahim be-ṣeruf mavo he'arot hashwa'at-girsa'ot, luaḥ munaḥim u-mafteḥot 'alyede Shim'on Ravidoviṣ*, Berlin 1924, MGWJ 70 NF 34 (1926), 506 f.
- Harris, J. M.: The Image of Maimonides in Nineteenth-Century Jewish Historiography, PAAJR 54 (1987), 117–139.
- Rabbinic Judaism in Confrontation with Modern Scholarship: Nachman Krochmal's "Guide of the Perplexed of the Time", Columbia Ph.D. 1985, UMI Ann Arbor 1988.
- Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age, Modern Jewish Masters Series 4, New York, London 1991.
- Holtz, A.: Reb Nahman Krochmal in Jaffa: A Hallucinatory Vision in S. Y. Agnon's *Temol Shilshom*, in: W. Cutter / D. C. Jacobson (Hg.), *History and Literature. New Readings of Jewish Texts in Honor of Arnold J. Band*, BJS 334, Providence 2002, 137–145.

- Horgin, G.A.: *Rabbi Naḥman Qrokhmal*, Ha-sefer ha-'ivri 8 (1941), 48–54.
- Horodetzky, S.A.: *R. Naḥman Qrokhmal*, Ha-'olam 41 f. (1924), 838 f., 858–860.
- Horowitz, R.: 'Goyim we-elohaw' le-Rabbi Naḥman Qrokhmal u-meqorotaw ha-yehudiim, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 7 (1988) [Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday, Part I, Jerusalem 1988], 265–287.
- Hurwitz, S.Y.: *Šiyyun la-nefesh Rabbenu Naḥman ha-Kohen Qokhmal be-mil'et me'a shana le-yom hulledet oto*, Warschau 1887 [54–64 ein Brief und ein Gedicht von A. Zweifel]
- Ish Shalom, B.: *Ha-mišwot u-ma'amadan be-filosofia ha-datit shel R' Naḥman Qrokhmal*, *Tarbiz* 56 (1987), 373–383.
- Karl, Z.: *RaNa"Q we-Aḥad ha-'am*, *Mizraḥ u-Ma'arav* 5. 4 (1941), 1–5.
- Katsh, A.I.: Nachman Krochmal and the German Idealists, *Jewish Social Studies* 8 (1946), 87–102.
- *Nachman Krochmal (1785–1840)*, in: Philip W. Lown. *A Jubilee Volume*, hg. v. Judah Pilch, New York 1967, 92–103.
- Kaufmann, Y.: *Liquṭe RaNa"Q. Liqṭim min ha-sefer More nevuḳhe ha-zeman le-R' Naḥman Qrokhmal. Be-šeruf mavo biografi, bi'urim we-nispaḥ*, *Sifre mofet le-vate-sefer* 19, Haifa 1941, [Einleitung] 5–39.
- Kaz, A.: *Mishnat RaNa"Q we-ha-re'ayon ha-šiyyoni*, in: *Sefer ha-Do'ar* 25, New York 1957, 129–131.
- Klausner, Y.: „Meshal musari“ shel Rabbi Naḥman Qrokhmal, *Tarbiz* 1 (1929/30), 131–135.
- *Hashpa'ato shel Hegel 'al R' Naḥman Qrokhmal*, in: *Jewish Studies Issued in Honor of the Chief Rabbi J.L. Landau on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tel Aviv 1936, 71–81.
- *Historia shel ha-sifrut ha-'ivrit he-ḥadasha II*, Jerusalem ²1952, 148–214.
- Kressel, G.: Art. *Qrokhmal, Naḥman – Ranaq*, in: ders., *Leqsiqon ha-sifrut ha-'ivrit be-dorot ha-aḥaronot II*, *Merhavia* 1967, 797 f.
- Krochmalnik, D.: Art. *Nachman Krochmal*, in: A. Kilcher / O. Fraisse (Hg.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches*

- Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2002, 210–214.
- Lachower, P. [F.]: *Nigle we-nistar be-mishnato shel RaNa"Q*, Knesset 6 (1941), 296–332 [= ders., 'Al ge'ul ha-yashan we-he-ḥadash. Masot sifrutiyot, Jerusalem 1951, 211–263].
- *Le-seder mishnato shel RaNa"Q*, in: Y. Feichman (Hg.), *Sefer Bialik*, Tel Aviv 1934, 74–98 [= ders., 'Al ge'ul ha-yashan we-he-ḥadash. Masot sifrutiyot, Jerusalem 1951, 173–210].
 - *Ha-Rambam we-ha-haskala ha-'ivrit be-reshitah*, in: ders., 'Al ge'ul ha-yashan we-he-ḥadash, Jerusalem 1951, 97–107.
 - *Toledot ha-sifrut ha-'ivrit he-ḥadasha, 'im dugma'ot shel meḥaber ha-sifrut le-talmudim we-le-talmidim*, Tel Aviv 1955.
 - *Ṭa'ut goreret ṭa'ut*, *Moznayim* 4 (1935), 545–547.
- Landau, J.L.: *Nachman Krochmal. Ein Hegelianer*, Berlin 1904 (Rez. Neumark, [D.], *Ha-Shiloah* 15, 1905, 268–272; Wolf, A., *JQR* 17, 1905, 592–594).
- *Shene mikhtavim mi-R' Naḥman Qrochmal*, in: *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag* 15. Juli 1916, hg.v. S. Krauss, Berlin u. a. 1917, 47–54.
 - *Short Lectures on Modern Hebrew Literature from M.H. Luzzatto to N.I. Fischmann*, London 1938, 193–208. (n.v.)
- Lehnardt, A.: *Rabbi Nachman Krochmal. Eine Biographie zwischen Tradition und Aufklärung*, in: F. Siegert (Hg.), *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität*, *Münsteraner Judaistische Studien* 11, Münster 2002, 130–142.
- *Die Entwicklung von Halakha in der Geschichtsphilosophie Nachman Krochmals*, *FJB* 29 (2002), 105–126.
 - *Maimonides in der Geschichtsphilosophie Rabbi Nachman Krochmals*, in: G.K. Hasselhof / O. Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138–1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, *Ex Oriente Lux* 4, Beirut 2004, 427–448.
 - *Art. Krochmal, Nachman (ha-Kohen)*, in: *BBKL* 28 (2007), 941–952.
 - *Geschichte und Individuum – Nachman Krochmals*, *More Ne-*

- vukhe ha-Zeman', Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 6 (2007), 363–387.
- Biblical Criticism in Nachman Krochmal's Writings. Between Rabbinical Tradition and Galician Enlightenment, *Scripta Judaica Cracoviensia* 7 (2009), 65–76.
 - Nachman Krochmal, Simon Rawidowicz und die jüdische Rezeption Vicos im 19. Jahrhundert, in: P. König (Hg.), *Europäische Rezeption Vicos zwischen 1800 und 1950*, Beiträge zur Philosophie, Heidelberg 2012, 167–183.
- Lemberger, T.: *Bikure Haitim und Kerem Chemed – Ein Spiegelbild ihrer Zeit?*, *Kairos* NF 36-37 (1994–1995), 166–283.
- Letteris, M.: *Toldot ha-Rav ha-ḥakham ha-ḥoqer ha-mehullal Naḥman ha-kohen Qrokhmal*, in: N. Krochmal, *More nevukhe ha-zeman*, hg. v. Y. L. Zunz, Lemberg ²1863; Warschau ³1894–1895, XI–XXXIII.
- *Zikkaron ba-sefer*. Memoiren, Ein Beitrag zur Literatur und Culturgeschichte im XIX. Jahrhundert, Wien 1869 (hebr.).
- Lewkowitz, A.: *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau 1935, 334–337.
- Lifshitz, A. M.: *Rishon we-aḥaronim*, *Knesset* 6 (1941), 381–385.
- Lilienblum, M. L.: *Ha-le'umim ha-rishonim be-me'a ha-aḥarona*, *Luḥ-Ḥiasaf* 1 (1894), 33.
- Luz, E.: *R' Naḥman Qrokhmal u-ve'ayat ha-historizaṣiya shel ha-yahadut*, in: M. Idel / D. Dimant / Sh. Rosenberg (Hg.), *A Tribute to Sara. Studies in Jewish Philosophy and Kabbala Presented to Sara O. Heller Wilensky*, Jerusalem 1994, 238–257.
- Meyer, M. A. (Hg.): *Ideas of Jewish History*. Edited, with Introductions and Notes, New York 1974, 189–214 [engl. Übersetzung von MNZ, hg. v. Rawidowicz, 5 f., 34–44, 50–52, 112].
- Morais, H. S.: *Eminent Israelites of the Nineteenth Century*, Philadelphia 1880, 180–183.
- Neumark, D.: *Rabbi Naḥman Qrokhmal*, *Ha-Shiloaḥ* 15 (1905), 268–272.
- Pelli, M.: *Kerem Ḥemed: 'Hochmat Israel' as the 'New Yavneh'*. An Annotated Index to Kerem Ḥemed. The Hebrew Journal of the Haskala in Galicia and Italy (1833–1856), Jerusalem 2009 (hebr.).

- Pineles, H.M.: *Rez. Rabbi Naḥman Qrokhmal, Sefer More Nevukhe ha-Zeman*, He-Haluš 1 (1852), 123–133.
- Rapoport, S. Y.: *Mikhtav 3: [Hesped 'al mawet RaNa"Q]*, Kerem ḥemed 6 (1841), 41–49.
- Rauch, L.: *Emuna u-mahapekha. Ha-filosofia shel ha-hištoria*, Tel Aviv 1978.
- Ravid, B.: The Human Dimension of Wissenschaft des Judentums: Letters from the Rawidowicz Archives, in: J. P. Decter / M. Rand (Hg.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond P. Scheindlin*, Piscataway 2007, 87–128.
- Rawidowicz, S.: *Rabbi Naḥman Qrokhmal. Yaḥaso le-hištoria, le-haskala we-le-le'umaniyut*, Ha-Toren 11 (1925), 155–175.
- *Rabbi Avraham Ibn Ezra be-he'arato shel Naḥman Qrokhmal*, Ha-Shiloaḥ 45 (1926), 32–44.
 - *'Al qeliṭat RaNa"Q we-hashpa'ato (Rabbenu Moshe ben Maimon, 'Azarya min-ha-Adumim, ha-Qabbala, hashpa'a u-maga)*, Ha-Olam [London] 15 (1927), 119f., 138f., 179f., 199f., 258f., 338–340, 358f.
 - *War Krochmal ein Hegelianer?*, HUCA 5 (1928), 335–582 [engl. Übersetzung in: ders., *Studies in Jewish Thought*, hg. v. N. N. Glatzer, Philadelphia 1974].
 - *Nachman Krochmal als Historiker*, in: FS S. Dubnow 70. Geburtstag (2. Tishri 5691), hg. v. I. Elbogen u. a., Berlin 1930, 57–75.
 - *Art. Krochmal. 3. Nachman*, JL 5 (1930), 910–912.
 - *Art. Krochmal, Nachman*, EJ (D) 10 (1934), 452–457.
 - *Naḥman Qrokhmal be-tor ḥoqer u-mevaqqer*, Ha-Shiloaḥ 42 (1934), 167–182, 252–266.
 - *Rabbi Naḥman Qrokhmal*, Ha-Toren 11,1–3 (1935), 155–174.
 - *'Al ha-ruḥani ha-muḥlat le-R' Naḥman Qrokhmal*, Ha-Do'ar 26 (1947), 798–800.
 - *Mavo*, in: N. Krochmal, *The Writings of Nachman Krochmal*, edited with Introduction, Second Enlarged Edition, Waltham / Mass. 1961, 17–225 (hebr.).
 - *Mendelssohn, Krochmal, Modern Hebrew Literature "Shivre Iyyunim"*, in: *Iyyunim Bemahashevet Yisrael. Hebrew Studies in Jewish Thought II*, hg. v. B. C. I. Ravid, Jerusalem 1971, 163–289 (hebr.). [163–198 = teilw. ders., *Mavo*, in: *Krochmal, Writings*]

- *Sihotai 'im Bialiq*, hg. v. B. C. I. Ravid / Y. Friedländer, Jerusalem, Tel Aviv 1983.
- Rosenberg, S.: *Moshe Schwarz we-ḥeqer Rana*”Q, Daat 31 (1993), 27f.
- Rosshansky, Shemuel: *De hoykher niwwo fun galizianer yiddishisten un sprahforsheres*, in: N. Lindman / M. Kaufmann (Hg.), *Galitzianer Yidn yoyvl bukh: 1925–1965, fertsik yor eksitents funem şentral farband fun Galişianer yidn in Argentina, Buenos Aires 1966, 224f.*
- Rotenstreich, S.: *Muḥlaq we-hiḥadshut be-mishnato shel RaNa*”Q, Knesset 6 (1941), 333–344.
- *Tefisato ha-hiştirit shel RaNa*”Q, Zion 7 (1942), 29–47.
- *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972, 37–48.
- Saideman, Y. A.: *Le-ḥibbur “More nevuḳhe ha-zeman” le-Ranaq*, Ha-Tequfa 28 (1935/36), 460–463.
- Saltzman, A., *Ha-re'ayon ha-le'umi we-ha-medini be-torato shel RaNa*”Q, Ha-Olam 20 (1941), 315f.
- Schechter, S.: *Nachman Krochmal and the “Perplexities of the Time”*, in: ders., *Studies in Judaism. First Series*, Philadelphia 1915 (Ndr. 1945), 46–56 [= ders., *Nachman Krochmal and the “Perplexities of the Time”: A Paper Read before the Jews College Literary Society 23 January 1887, London: Jewish Chronicle Office 1887, 1–15*].
- Schinderei, M.: *Galizie wie a yiddisher qultur-şenter*, in: N. Lindman / M. Kaufmann (Hg.), *Galişianer Yidn yoyvl bukh: 1925–1965, fertsik yor eqsistents funem şentral farband fun galişianer yidn in Argentina, Buenos Aires 1966, 187f.*
- Schlüter, M.: *Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz*, FJB 18 (1990), 175–205.
- *Jak wiele Szeriry u Krochmala?*, in: *Duchowosc Zydowska w Polsce Marerialy z Konferencji*, Kraków 26–28 IV 1999, 269–278.
- *“Jewish Spirituality in Poland” – Zur Rezeption früherer Konstruktionen der rabbinischen Tradition in Nachman Krochmals Darstellung der Entwicklung der Mündlichen Tora*, FJB 28 (2001), 103–119.

- How Far was Krochmal Influenced by the Gaon Sherira ben Hanina in his Description of the Development of Oral Torah?, *Polin* 15 (2002), 203–211.
- Schorsch, I.: The Philosophy of History of Nachman Krochmal, *Judaism* 10 (1961), 237–245.
- Krochmal: The Galician Socrates, *The Reconstructionist* 28 (8) (1962), 19–22.
- Historical Consciousness in Modern Judaism, *LBYB* 28 (1983), 413–437.
- The Production of a Classic. Zunz as Krochmal's Editor, *LBYB* 43 (1986), 281–315.
- From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism, Hannover NH 1994.
- Schorr, M.: Art. Krochmal, Nachman, *EJ* 10 (1971), 1269f.
- Schwarz, M.: *Ha-be'ayatiut shel historiografia yehudit mi-shenotehem shel RaNa"Q we-F. Rosenzweig*, in: ders., Safa, miṭos, emunot, Jerusalem, Tel Aviv 1967, 195–215.
- Schwartz, M.: Art. Krochmal, Nachman, *EJ*² 12 (2007), 366–368.
- Schwarzschild, S.: Two Modern Philosophies of History, Nachman Krochmal and Hermann Cohen, Diss. Hebrew Union College, Cincinnati 1951.
- Schweid, E.: *Beyn „Hokhmat ha-Tora 'al ha-emet“ we-„sod yiḥud ha-emuna“ le-„filosofia shel ha-dat“ (Mishnat R' Naḥman Qrokhmal be-ziqqatah le-Mishnat ha-Rambam, le-Qabbala we-Filosofia he-ḥadasha)*, *Iyyun* 20 (1969), 29–59.
- The Idea of Judaism as a Culture, Tel Aviv 1995, 61–92.
- Seltzer, R. M.: Art. Krochmal, Nahman, in: *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, hg. v. R. J. Z. Werblowsky et al., Oxford 1997, 406f.
- Slouschz, N.: *Qorot ha-sifrut ha-ivrit he-ḥadasha I*, Warschau 1905, 55–60.
- Soloveitchik, M. / Rubatschov, Z.: *Toledot biqqoret ha-miqra*, Berlin 1925, 150–154.
- Steinberg, B.: Nachman Krochmal, Hermann Cohen and the Influence of Maimonides on their Thought, Diss. Jerusalem 1986 (hebr.).
- Stern, N.: *The Jewish Historico-Critical School*, o. O. 1901, 6–11.
- Taubes, J.: *Emunot we-de'ot ba-teologia shel ha-me'a ha-19.*, in: ders.,

- 'Arkhe ha-yahadut, Sifriyat 'Iyyun (*rivu'on filosofi 2*), Tel Aviv 1953 (n. v.).
- Nachman Krochmal and Modern Historicism, *Judaism* 12 (1963), 150–163 [= ders., Nachman Krochmal und der moderne Historismus, in: ders., Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, hg. v. A. und J. Assmann u. a., München 1996, 68–84].
- Tirosh-Samuelson, H.: The Bible in the Jewish Philosophical Tradition, in: A. Berlin / M. Z. Brettler (Hg.), *The Jewish Study Bible. Featuring the Jewish Publication Society Tanakh Translation: Torah, Nevi'im, Kethuvim*, Oxford 2004, 1948–1975, hier 1968 f.
- Tov, Sh.: *Torat Hegel be-mishnat R' Naḥman Qrokhmal*, in: *Mehqarim be-toldot ha-sifrut 'ivrit*, hg. v. Y. Klausner, Sifriyat „Idud“, Tel Aviv 1954, 7–63.
- Triebes, A.: *Qorot ha-'ittim*, samt Zusätzen von Ya'aqov Bodeq zu den Jahren 1822–1824, Lemberg 1851.
- Turner, Y. (J.), The Notion of 'Spirit' in Nachman Krochmal's Conception of History, in: Y. Amir (Hg.), *Derekh ha-ruaḥ. Sefer ha-Yovel le-Eli'ezer Schweid I*, Jerusalem 2005, 289–323 (hebr.).
- Urbach, S. B.: *Naḥman Qrokhmal*, hg. v. S. Federbusch, *Histradut ha-Ṣiyonit be-Ameriqa* 1965, 186–297.
- Wachstein, B. / Taglicht, I. / Kristianpoller, R. M.: *Hebräische Publizistik in Wien I, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich IX, 1*, Wien 1930, XLIX f.
- Waxman, M.: *A History of Jewish Literature. From the Close of the Bible to our Own Days III*, New York 1936, 451–470.
- Weiss, Y. H.: *Zikhrnot*, Warschau 1895, 118–125.
- Weissberg, M.: Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien, V. Der galizische Mendelssohn Rabbi Nachman Krochmal, *MGWJ* 71 NF 35 (1927), 371–379.
- Weissblueth, S.: *Rabbi Nachman Krochmal (Author of "Moreh Nevu'chei Hazman" – Guide for the Perplexed of the Time) and his Approach to the Interpretation of the Bible and Jewish History, his Language and Style*, Diss. Johannesburg 1981 (hebr.).

Wurzbach, C. von: Biographisches Lexicon des Kaisertums Österreich XIII, Wien 1865, 239–242.

Zinberg, J.: A History of Jewish Literature, Bd. X: The Science of Judaism and Galician Haskalah, New York 1977, 76.

Zunz, L.: Nekrolog N. Krochmal's, Busch's Jahrbuch 3 (1845), 113–122 wiederabgedruckt in: ders., Gesammelte Schriften, hg. v. Curatorium der „Zunzstiftung“ II, Berlin 1878, Ndr. Hildesheim, New York 1976, 150–159.

III. Quellen (Auswahl)

Textausgaben der *Miqra'ot Gedolot* (sog. Rabbinerbibel)

Miqra'ot Gedolot, I–V, Wien u. a. 1858 ff.; Ndr. Edition Eshkol, Jerusalem 1976.

Torat Ḥayyim. Ḥamisha ḥumshe Tora, hg. v. M. L. Katzenellenbogen, I–VII, Jerusalem 1986–1993.

Megillat Ta'anit

Lichtenstein, H.: Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte, HUCA 8–9 (1931–32), 257–361.

Lurie, B.-Z.: *Megillath Ta'anith with Introduction and Notes*, Jerusalem 1964 (hebr.).

Neubauer, A.: *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*. Edited from Printed Books and Manuscripts, Oxford 1895, Ndr. Jerusalem 1967 (hebr.).

Noam, V.: *Megillat Ta'anit. Versions, Interpretations, History, with a Critical Edition*, Jerusalem 2003 (hebr.).

Siddur

Siddur Sefat Emet, mit deutscher Übers. v. S. Bamberger, Basel 1986.

Mishna

Shisha Sidre Mishna menuqqadim 'im perush Rabbenu 'Ovadya mi-Bertinoro we-im perush 'iqqar Tosafot Yom Ṭov, I–VI, Jerusalem 1978.

Seder 'Olam Rabba

Guggenheimer, H. W.: *Seder Olam. The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Lanham et al. 2005.

Midrash Seder Olam. A Photostatic Reproduction of Ber Ratner's Edition of the Text, Notes and Introduction. With a Prefatory Scholarly Survey on the Nature of this Midrash, its Various Editions, and Notes Bearing on B. Ratner's Edition by S. K. Mirsky, New York, Jerusalem 1988 (hebr.).

Seder 'Olam Rabba ha-shalem le-ha-Tanna Rabbi Yose ben Rabbi Ḥalafta zusammen mit Seder 'Olam Zuṭa ha-shalem ha-meyuḥas le-Rabbi Yosef Tov 'Elem, hg. v. M. Y. Weinstock, Bene Brak, Jerusalem 1957 u. 1990.

IV. Gaonäische, mittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen

Avraham ibn Daud (1110–1180)

Cohen, G. D.: *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*, Philadelphia 1969/70.

Avraham ben Me'ir ibn Ezra (gest. 1164)

Abraham Ibn Esra: *Buch der Einheit. Aus dem Hebräischen übersetzt nebst Parallelstellen und Erläuterungen zur Mathematik Ibn Esras* von E. Müller, Berlin 1921.

- *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, edited from Mss. and Translated, with Notes, Introductions, and Indexes, by M. Friedländer, I: *Translation of the Commentary*, London 1873, Ndr. New York o.J.
- *Ibn Esra's Commentary on the Pentateuch, Genesis (Bereshit) – Deuteronomium (Devarim)*, hg. v. N. Strickman, A. M. Silver, New York 1988–2001.
- *Jesod Mora. Grundlage der Gottesverehrung, oder Untersuchungen über das mosaische Gesetz und die Grundprinzipien der israelitischen Religion, in einer paraphrastischen Verdeutschung* von M. Creizenach, Frankfurt a. M. 1840.

- *Mikhtav 2: Sefer Sha'ar Shama'yim le-ḥakham Rabbi Avraham ben Ezra Z"l Q"Y*, in: Kerem ḥemed 4 (1839), 5–9.
 - *Sefer ha-Shem*, hg. v. G.H. Lippmann, Fürth 1834, Ndr. Jerusalem 1970.
 - *Sefer ha-Ṣahut*, in: Abraham Ibn Ezra Reader, Annotated Texts with Introduction and Commentaries, by I. Levin, New York, Tel Aviv 1985, 377–398.
 - *Sefer Iyyov 'im perush Ibn Ezra me'et Rabbi Avraham ibn Ezra, yoše le-or 'al pi ketav-yad 'im mavo, he'arot u-vi'urim ḥilufe girsa'ot we-liqquṭim me'et Mordekhai Sha'ul Gudman*, Jerusalem 2009.
 - *Sefer Moznayim. Introcucción en (castellano e inglés), hg. v. critica del texto hebreo y version castellana de L.J. Patón, completada y reeleborada par Á. Sàenz-Badillos*, Cordoba 2000.
 - *Sefer Ṣahut me-ha-ḥakham ha-gadol Rabbi Avraham b"R Me'ir ha-sefaradi ha-mekhune ben Ezra, N"m, mevua'ar be'er ḥeṭev me'et G.H. Lippmann*, Fürth 1827, Ndr. Jerusalem 1970.
 - *Sefer Yesod Mora le-ha-Rav Avraham ibn Ezra kolel he'arot nikhbadod 'al ha-Tora we-ha-mišwot*, Frankfurt a. M. 1840.
- Goldhardt, N.A.: *Abraham Ibn Esra. Sepher ha-Echad, liber de novem numeris cardinalibus*, Odessa 1867 (hebr.).
- Gómez Aranda, M.: *El Comentario de Abraham Ibn Ezra Al Libro del Eclesiastés. Introducción, traducción y edición crítica*, Madrid 1994.
- Lipshitz, A.: *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea. Edited from Six Manuscripts and Translated with an Introduction and Notes*, New York 1988.
- Luzzatto, Sh.D.: *Mikhtav 2*, in: Kerem ḥemed 3 (1838), 173–179.
- Mathews, H.J.: *Abraham Ibn Ezra's Commentary of the Canticles, after the first Recension: Edited from the Mss., with a Translation*, London 1874.
- Rottzoll, D.U.: *Abraham Ibn Esras Kommentar zur Urgeschichte. Mit einem Anhang: Raschbams Kommentar zum ersten Kapitel der Urgeschichte, übers. u. erklärt*, SJ 15, Berlin, New York 1996.
- *Abraham Ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut*, SJ 12, Berlin, New York 1999.

- Abraham Ibn Esras Kommentar zum Buch Exodus I–II, eingeleitet, übersetzt und kommentiert, SJ 17, Berlin, New York 2000.
- Silberberg, Moritz: *Sefer ha-Mispar*. Ein arithmetisches Werk von Abraham ibn Esra. Text der Einleitung des A. ibn Esra mit deutscher Einleitung und Anmerkungen, Halle-Wittenberg 1891.

Avraham ben Shmu'el Zacuto (ca. 1452–1515)

Avraham ben Shmu'el Zacuto: *Sefer ha-Yuḥasin*, Żółkiew 1799.

- *Sefer Yuḥasin*, hg.v. H. Filipowski, Jerusalem ²1962/63.

'Azarya de' Rossi (1511?–1577?)

Azariah de' Rossi: *The Light of the Eyes*, Translated from the Hebrew with an Introduction and Annotations by J. Weinberg, YJS 31, New Haven, London 2001.

Sefer Me'or 'Enayim ḥibbero ha-Rav ha-ḥakham R' 'Azarya min ha-Adumim 'im mahadura rishona we-sheniya we-hasagot ha-Ga'on R' Moshe Provonsali, Wien 1830.

Sefer Me'or 'Enayim le-Rabbi 'Azarya min ha-Adumim ... im haqdama kollelet ... me'et D. Cassel, Wilna 1864–1866, Ndr. Jerusalem 1969/70.

Bahya ibn Paquda (11. Jh.)

The Book of the Direction to the Duties of the Heart from the Original Arabic Version of Bahya Ben Joseph Ibn Paquda's. Introduction, Translation and Notes by M. Mansoor, London 1973.

Eliyahu mi-Wilna Gaon (1720–1797)

Eliyahu mi-Wilna: *Qol Eliyahu*, Petersburg 1905.

Moshe ben Maimon (Rambam) (1135–1204)

Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, Arabisch und Deutsch von M. Wolff. Mit einer Einführung und Bibliographie von F. Niewöhner, 2. durchgesehene Auflage, Hamburg 1992.

Das Buch der Erkenntnis. *Sefer ha-Mada'*, zusammen mit einem teilweisen Ndr. der Ausgabe von M.D. Rabinowitz, Mossad ha-Rav Kook, 1988, und der Übersetzung von Chajjm Sachs, Peters-

- burg 1850, hg. v. E. Goodman-Thau / Ch. Schulte, Jüdische Quellen 2, Berlin 1994.
- The Guide of the Perplexed. Hebrew Translation from the Arabic. Annotations, Appendices, and Indices, I-II, Tel Aviv 2002 (hebr.).
- The Guide of the Perplexed, translated with an Introduction and Notes by Sh. Pines, with an Introductory Essay by L. Strauss, Chicago, London 1963.
- Letters and Essays of Moses Maimonides II, hg. v. I. Shailat, Maaleh Adumim 5748 (1988).
- The Medical Aphorisms of Moses Maimonides, Maimonides' Medical Writings, Translated and Annotated by F. Rosner, with Bibliography by J.I. Dienstag, Haifa 1989.
- Mishna 'im perush Rabbenu Moshe ben Maimon, targum mi-'aravit 'al yede ketav ha-yad ha-meqori we-hosif mavo we-he'arot*, hg. v. Y.D. Qafih, I-VI, Jerusalem 1963-1968.
- Mishneh Torah. The Book of Knowledge by Maimonides. Edited According to the Bodleian (Oxford) Codex with Introduction ... and English Translation by M. Hymanson, Jerusalem 1965.
- Mishneh Torah. Yad ha-Hazaka of Moshe ben Maimon, According to the 1489 Constantinople Edition with Variæ Lectiones from Unpublished Manuscripts and Early Editions, and Annotation of Sources, hg. v. J. Cohen et al., Jerusalem 1964.
- Mishne Tora hu yad ha-ḥazaqa le-ha-nesher ha-gadol Rabbenu Moshe ben Maimon*, I-IV, Wilna 1900.
- More Nebuchim sive liber Doctor Perplexorum auctore R. Mose Majemonide tradicio idiomate conscriptus, R. Samuele Abben Thibbone in linguam Hebraeam translatus, novis commentaris uno R. Mosis Narbonnis ..., nunc in lucem editus cura et impensis Isaaci Eucheli, Berlin 1795 (hebr.).
- Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von A. Weiß. Mit einer Einleitung von J. Maier, I-II, Hamburg ²1995.
- Moshe ben Maimon: *Iggerot we-she'elot u-teshuvot*, Amsterdam 1712.
- Moshe ben Maimon: *Mishne Tora: Sefer ha-mada'*, hg. v. Sh. T. Rubinstein, Jerusalem 1957.

Rabbenu Moshe ben Maimon: *Pirqa Moshe* [be-refu'a], *be-targumo shel R.N. Hamati*, hg. v. S. Muntner, Jerusalem 1959.

Sefer ha-Miṣwot la-Rambam 'al-pi defus rishon Qushta '270 'im hassagot ha-Ramban, hg. v. Ch. D. Chavel, Jerusalem 1981.

Moshe ben Naḥman (Ramban) (1194–1270)

Moshe ben Naḥman: *Kitve Rabbenu Moshe ben Naḥman*, hg. v. H. Chavel, I–II, Jerusalem 1963.

Mutius, H.-G. von: *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides*, *JudUm* 5, Frankfurt a. M., Bern 1982.

Perushe ha-Tora le-Rabbenu Moshe ben Maimon (RaMBa"n) 'al pi kitve yad we-defusim rishonim be-ṣeruf he'arot u-mar'e meqomot, hg. v. H. D. Chavel, I–II, Jerusalem 1959.

Ramban (Nachmanides) *Commentary on the Torah*, Translated and Annotated with Index by Ch. B. Chavel, I–V, New York 1971.

Seder 'Olam Zuṭa

Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes. Edited from Books and Manuscripts by A. Neubauer, II, Oxford 1895, Ndr. Jerusalem 1967 (hebr.).

Seder Tannaim we-Amoraim

Kahan, K.: *Seder Tannaim we-Amoraim auf Grund mehrer veröffentlichter und nichtveröffentlichter Texte bearbeitet, übersetzt, mit Einleitung und erklärenden Noten versehen*, Frankfurt a. M. 1935 (hebr.).

Sefer Yeṣira

Goldschmidt, L.: *Das Buch der Schöpfung*. Nach den sämtlichen Rezensionen möglichst kritisch redigierter und vokalisierter Text, nebst Übersetzung, Varianten, Anmerkungen, Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung, Frankfurt a. M. 1894.

Sefer Jezira. Buch der Schöpfung. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von K. Herrmann, Frankfurt a. M. und Leipzig 2008.

Sefer Yešira ha-meyuḥas le-Avraham avinu we-'alaw kol shilṭe ha-gibborim ha-mefarshim ha-mequbalim ge'one qadma'i u-vetare zekher šaddiqim li-vrakha, Warschau 1884, Ndr. Jerusalem 1989.

Sefer Yešira im d' bi'urim ha-Raved we-ha-Ramban we-perush ha-Ari we-aḥarim ha-R. M. Botarel, I-II, Żońkiew 1742 – 1744.

Shmu'el Eli'ezer Edels (Maharsha) (16. Jh.)

Ḥiddushe Halakhot we-Aggadot [Wilnaer Talmud-Druck, 1880 – 1886].

Shmu'el ibn Šarša (Sene) (14. Jh.)

Sefer Meqor Ḥayyim, Mantua 1559 [enthält Ibn Ezra zugeschriebene Kommentare].

Sherira Gaon (ca. 10. Jh.)

Iggeret Rav Sherira Ga'on nusaḥ Sefarad we-Šarfaf, hg. v. B. M. Lewin, Haifa 1921, Ndr. Jerusalem 1972.

Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes, edited from Printed Books and Manuscripts, hg. v. A. Neubauer, Oxford 1887, Ndr. Jerusalem 1967, 3 – 46.

Schlüter, M.: Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon. Mit einem Faksimile der Handschrift Berlin Qu 685 (Or. 160) und des Erstdrucks Konstantinopel 1566, TSMJ 9, Tübingen 1993.

Shlomo Yehuda Leib Rapoport (1790 – 1867)

Shlomo Y. L. Rapoport: *She'erit Yehuda kolel nes hašalat Yisra'el 'al Mordekhai we-Ester*, Wien 1827.

Ya'aqov Emden (1697 – 1776)

Sefer mitpaḥat sefarim, Altona 1768.

Ya'aqov ibn Ḥaviv

Ya'aqov ibn Ḥaviv: *'Eyn Ya'aqov*, hg. v. princ. Saloniko 1516 – 1522.

Ya'ir Ḥayyim ben Moshe Shimshon Bacharach (1638 – 1702)

Ya'ir Ḥayyim ben Moshe Shimshon Bacharach: *Sefer She'elot u-teshuvot Ḥowwot Ya'ir*, hg. v. Sh. B.-Z. Kots, Jerusalem 1997.

Yehi'el ben Shlomo Heilprin (1660–1746)

Yehi'el ben Shlomo Heilprin: *Seder ha-dorot*, Karlsruhe 1769.

- *Seder ha-dorot ha-shalem im hosafot we-hashlamot*, Warschau 1820, Ndr. Jerusalem 1985.

Yehuda ben Shmu'el ha-Lewi (ca. 1075–1141)

Jehuda ha-Lewi: *Das Buch Al-Chazarî aus dem Arabischen des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi*, übersetzt von H. Hirschfeld, Breslau 1886, Ndr. Wiesbaden 2000.

Der Kusari, Übersetzung ins Deutsche und Einleitung von D. Cassel mit dem hebräischen Text des Jehuda ibn Tibbon, Zürich 1990 [revidierte Ausgabe der deutschen Übersetzung ohne den Kommentar von D. Cassel aus dem Jahre 1853].

Yehuda Liwa ben Bešalel (Maharal mi-Prag) (gest. 1609)

Sefer Be'er ha-gola, bi'ur nifla we-nehmad ... Sefer derashot MaHaRa"l mi-Prag, Ndr. der Ausgabe London 1964, Bne Braq 1980.

Yiṣḥaq Abravanel (1437–1508)

Abrabavanel, Yitzhak: *The Principles of Faith* by Don Yitzhak Abrabanel. Edited with an Introduction, Notes and Indices, Ramat-Gan 1993 (hebr.).

- *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, Translated with an Introduction and Notes, Littman Library of Jewish Civilization, London, Toronto 1982.

Yiṣḥaq ben 'Arama (15. Jh.)

Sefer 'Aqedat Yiṣḥaq: ḥibbur hafle wa-fele 'al ḥamisha ḥumshe Tora we-'al ḥamesh megillot, [hg. v.] Ḥayyim Y. Pollaq. A Reprint of the Pressburg 1849 Edition, Jerusalem 1988 (hebr.).

Yona ibn Ganaḥ (10.–11. Jh.)

Sepher Haschoraschim. *Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von Abuwalîd Merwân Ibn Ġanâh (R. Jona)*, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda ibn Tibbon, hg. v. W. Bacher, Berlin 1896 (hebr.).

Yosef Shlomo Delmedigo (Yashar mi-Kandia) (1591–1655)

Delmedigo, Yosef Shlomo: *Sefer Elim*, hg. v. Manasse ben Yisra'el, Amsterdam 1629.

Yosippon

Börner-Klein, D. / Zuber, B.: Josippon. Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom. Hebräisch-deutsche Textausgabe, Wiesbaden 2010.

The Josippon [Josephus Gorionides] Edited with an Introduction, Commentary and Notes by D. Flusser, I–II, Jerusalem 1981 (hebr.).

VI. Neuzeitliche Autoren (von Krochmal benutzt bzw. zitiert)

Dähne, A.F.: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrini-schen Religionsphilosophie, I–II, Halle 1834.

Eichhorn, J.G.: Einleitung in das Alte Testament I–V, Leipzig 1780–1783, 4. Auflage 1823–1824.

Gesenius, W.: Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament I–II, 4. Auflage, Leipzig 1834.

Ḥayes, Ṣ.H.: *Torat Nevi'im ha-mekhune Ele ha-Miṣwot*, Zółkiew 1836, Ndr. mit neuer Seitenzählung in *Kol sifre Maharish Ḥayes*, Israel 1958 u. ö.

Hegel, G.W.F.: Einleitung in die Philosophie der Religion: Der Begriff der Religion, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1993.

– Die bestimmte Religion, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1994.

– Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), neu hg. v. F. Nicolini und O. Pöggeler, Hamburg 1959.

– Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M. 1968.

– Die Phänomenologie des Geistes, neu hg. v. H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg 1988.

– Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik

- (1812/1813), hg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Gesammelte Werke 11, Hamburg 1978.
- Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816), hg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981.
 - Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), hg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1985.
 - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M. 1986.
- Jost, M.: Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage nach den Quellen bearbeitet, I–X, Berlin 1821–1828.
- Geschichte des israelitischen Volkes für wissenschaftlich gebildete Leser, Berlin 1832.
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. J. Timmermann. Mit einer Bibliographie von H. Klemme, Hamburg 1998.
- Kritik der Urteilskraft, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. H. F. Klemme, mit Sachanmerkungen von P. Giordanetti, Hamburg 2001.
 - Kritik der praktischen Vernunft. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von H. F. Klemme, hg. v. H. D. Brandt und H. F. Klemme, Hamburg 2003.
- Mendelssohn, M.: *Sefer Megillat Qohelet im bi'ur qasar u-maspiq le-havanat ha-katuv 'al pi pshuto le-to'elet ha-talmidim*, Berlin 1770.
- *Sefer Netivot ha-Shalom we-hu hibbur kolel hamisha humshe Tora 'im targum ashkenazi u-vi'ur*, I–IX, Wien 1846, Ndr. Jerusalem 1974, Ndr. mit neuer Seitenzählung in: ders., Hebräische Schriften, II, 1–5: Der Pentateuch, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.
 - Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, Erster Theil, Berlin 1785, 197, Ndr. mit neuer Seitenzählung in: Ders., Schriften zur Philosophie und Ästhetik III, 2, bearbeitet von L. Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
 - Der Prediger Salomo mit einer kurzen und zureichenden Erklärung nach dem Wort-Verstand zum Nutzen der Studierenden von dem Verfasser des Phädon, aus dem Hebräischen übersetzt

von dem Uebersetzer der Mischnah bey J. Ch. Posch, Anspach 1771, wieder in: ders., Hebräische Schriften I. Deutsche Übertragung, bearbeitet von D. Krochmalnik, A. Schatz, R. Wenzel, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, 20.1, Stuttgart 2004, 179–279.

- Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, hg.v. M. Albrecht, Hamburg 2005.
 - Schriften zum Judentum III,3: Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung, hg.v. D. Krochmalnik, übers. von R. Wenzel, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, 9.3, Stuttgart 2009.
- Neander, A.: Genetische Entwicklung der vornehmen gnostischen Systeme, Berlin 1818.
- Spinoza, B.: Theologisch-politischer Traktat, Hamburg, 2. Aufl. 1984.
- Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Übersetzung, Anmerkungen und Register von O. Baensch, Einleitung von R. Schottlander, Hamburg 1989.
- Vico, G.: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übersetzt von V. Hösle und Ch. Jermann, I–II, Hamburg 1990.

12. Hinweise zur Übersetzung

Die Übersetzung basiert auf der 1. Auflage, Lemberg 1851, in der Wiedergabe von S. Rawidowicz (Hg.), *The Writings of Nachman Krochmal*, Berlin 1924, nachgedruckt 1961 und 2010. Bereits Rawidowicz hat darauf hingewiesen, dass die späteren Drucke trotz der in der Erstausgabe vorhandenen offensichtlichen Fehler nicht verbessert worden sind. An Stellen, an denen der Druck unklar oder verwischt ist, wurde die Ausgabe Lemberg 1863 (hg.v. Michael Wolf) zu Rate gezogen.

Der Stil des Krochmalschen Hebräisch, so wurde schon von Heinrich Graetz bemerkt, ist zuweilen „holperig“ und „unbeholfen“.²²¹

²²¹ Vgl. H. Graetz, *Geschichte der Juden* XI, Leipzig 1900, 462.

Die Übersetzung bemüht sich, den Nuancen dieses schwierigen Hebräisch gerecht zu werden, kann daher aber nicht an allen Stellen wortwörtlich der Vorlage folgen und etwa den Stil des Deutschen der Zeit imitieren. Wie bereits die in der Sekundärliteratur vorgelegten Teilübersetzungen erkennen lassen, ist der Sinn einzelner Sätze und Passagen oft nur frei zu übertragen. Gelegentlich sind in die vorliegende Übersetzung Anmerkungen zu möglichen Bedeutungsnuancen und alternativen Übersetzungsmöglichkeiten ein- oder hinzugefügt; hebräische Termini sind gelegentlich in Originalschrift oder auch in Transkription eingesetzt. Auf die im Deutschen kaum zu übersetzenden Anspielungen auf biblische und rabbinische Phrasen und Begrifflichkeit wird nur vereinzelt hingewiesen. Die Sprache Krochmals ist von solchen Wendungen und Allusionen regelrecht getränkt.²²² Für Übersetzungsvorschläge der philosophischen, zum Teil von tibbonidischem Übersetzungshebräisch, teils von Ibn Ezras Bibelkommentaren geprägten Terminologie sei ausdrücklich auf das dem Vorwort von Rawidowicz angehängte Lexikon in Krochmal, *Writings*, 211–218 und die Hinweise von Amir im Vorwort zu seinem Nachdruck, 61–64, verwiesen.

Zunz hat das Werk, wie es scheint, nicht durchgehend auf seine Quellen geprüft. Die von Krochmal zitierten rabbinischen Werke sind von A. Greenbaum nachgewiesen worden. Um den Vergleich rabbinischer Zitate aus Talmud und Midrash sowie anderen Schriften der jüdischen Traditionsliteratur zu erleichtern, sind in den Übersetzungstext hinter das Zitat Seitenangaben nach den heute verbreiteten Editionen in Klammern gesetzt. Soweit andere Werke, aus denen Krochmal nachweislich geschöpft oder zitiert hat, zu ermitteln waren, wird auf sie in den Fußnoten verwiesen.

Anmerkungen Krochmals (oder von Zunz) sind wie in der zugrundegelegten Ausgabe mit * gekennzeichnet (vgl. dazu auch die editorischen Bemerkungen von Rawidowicz, *Mavo*, 222). Die mit arabischen Ziffern seitenweise gezählten Anmerkungen stammen vom Übersetzer und berücksichtigen u. a. Verbesserungs- oder Verständnisvorschläge, die zum Teil bereits von Rawidowicz an-

²²² Vgl. dazu bereits J.L. Landau, Nachman Krochmal, 41 Anm. 4.

gemerkt worden sind. Weitere von Lesern und Kritikern unterbreitete Korrekturen sind wie die Hinweise zur Anordnung der Kapitel ohne zusätzliche Hinweise in die Übersetzung eingearbeitet worden.

Die Wiedergabe der Bibeltexte orientiert sich an der Zunzschen Übersetzung der Bibel (Tora, Nevi'im, Ketuvim. Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift, unter der Redaktion von L. Zunz übersetzt von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs, Berlin 1838). Da diese Übersetzung nicht an allen Stellen den Interpretationen Krochmals entspricht, sind Verse vereinzelt dem Kontext entsprechend wiedergegeben. Die Angaben zu den von Krochmal zitierten Stellen in den Werken Philo, Josephus und anderer antiker jüdischer Schriftsteller sind behutsam korrigiert und vereinheitlicht. Bis auf biblische Personen- und Ortsnamen werden hebräische Namen und Bezeichnungen in Anlehnung an das Umschriftsystem der Frankfurter Judaistischen Beiträge 2 (1974), 67–73, transkribiert. Die Abkürzungen von Titeln der rabbinischen Literatur folgen diesem Verzeichnis. Für zusätzliche Abkürzungen vgl. Siegfried M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis*, Berlin, New York ²1994.

Die dem zweiten Band beigefügten Register verzeichnen Personen, Orte und Sachen sowie zitierte Bibelstellen, christliche und pagane Literatur, rabbinische Texte sowie jüdisch-hellenistische, mittelalterliche und neuzeitliche Autoren.

Die Drucklegung der Übersetzung wurde durch Zuschüsse der Rothschild Foundation (Ha-Nadiv) Europe und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert.

NACHMAN KROCHMAL



Führer der Verwirrten der Zeit

מורה נבוכי הזמן

ספר

מורה אמונה צרופה ומלמד חכמת ישראל

חברו החכם הנפלא

רבי נחמן הכהן קראכמאל זצ"ה

ועל פי רצון וצוואת המחבר הסגור

הכינו והוציאו לאור

יום טוב ליפמן צונץ

מברלין

לעמבערג

נערדקט ביזא יאזעף שניידער

1851

Titelblätter der Originalausgabe von 1851; Bibliotheksstempel wurden mittels Retusche entfernt.

More Neboche ha-seman

sive

Director errantium nostrae aetatis,
Opus ad illustrandas Judaeorum antiquitates
et leges, Philosophiamque, imprimis celeberrimi
Aben Esrae doctrinam de divino
scripsit.

Nachmann Krochmal

incola Zolkieviensis

jubente Auctore

digestum praefatione instructum et editum

a

Dr. L. Zunz.

Leopoli.

Typis Josephi Schnayder 1854.

VORWORT DES HERAUSGEBERS¹

Von dem Tag an, als Gott den Menschen erschaffen hat und ihm seinen erhabenen Lebensodem in seiner Herrlichkeit einblies, sandte er zu den Erdenbewohnern seinen himmlischen Geist. Er wehte über einem Meer der Mühsal, glättete die Wogen der Verwirrung, und so gab er sein Wort in der Propheten Mund. Gott gab ihnen eine Sprache zur Lehre [vgl. Jes 50,4], um den Menschen den rechten Weg zu weisen. Und sie stiegen hinauf auf den Stufen des Verstandes bis zum Horizont der Spekulation und erkannten die Quellen, aus denen die Geschichtsläufe hervorgegangen waren, sodass sie des Ursprungs all dessen, was auf der Erde erschaffen worden ist, gewahr wurden und ihre Entstehungsgeschichte in ein Buch niederschrieben. Doch nachdem unsere Väter in ihrer Schuld von den Götzendienern unterworfen worden waren und der Geist der Prophetie verschwunden war, erstanden – dank der Gnade des Höchsten – Weise, die des Antlitzes der Vernunft gewahr wurden und die Gerechtigkeit liebten. Dies waren die Schriftgelehrten [Soferim] zur Zeit der persischen, griechischen und römischen Reiche. Gegen diese [Reiche aber] führte Israel Kriege, die ihre Feinde verstummen ließen. Die Soferim verlasen, lehrten und unterrichteten viele mit ihren Predigten und Lehrsprüchen. Ein Hillel war in seinem Geschlecht wie vormals ein Amos, und aus seinem Geschlecht ging schließlich ein Yehuda ha-Nasi hervor, der – wie Mose zu Mara – Recht sprach.

Da sich in jenem Geschlecht die Esser und Trinker mehrten, achteten sie nicht mehr auf das Wort des Herrn, denn sie dachten von früh bis spät nur noch an Geld. Und obwohl jene, die die Wahrheit suchten und der Vorsehung nachsannen, weniger wurden – denn durch den Wahn der Zeit wurden sie gefangen –, wurde die [Traditions-]Kette der Weisen, der Erben der Propheten, die sich an die

¹ Yom Tov Lipman (Leopold) Zunz (1794–1886).

Ungeduldigen wandten und ihre Wunden heilten, nicht unterbrochen. Ihre Bücher funkeln wie die Sterne in der Nacht: Zu diesen zählen die [Werke] des Sa'adya Gaon, des Jünglings Shlomo [ibn Gavri'ol] und der Weisen ihrer Generation: der Philosophen. Und nach ihnen erspross Avraham ben Me'ir ben Ezra [Ibn Ezra], möge sich seine Lehre verbreiten! In ihm kulminierte alle Weisheit des Ostens und des Westens, und das Licht Avrahams war noch nicht erloschen, da ging der Stern des Moshe (ben Maimon) auf. Er erstrahlte in der Finsternis Ägyptens, und viele Leute strömten zu ihm herbei. Ihm folgten Shmu'el [ibn] (Tibbon), Yişḥaq (Laṭif), Shem Ṭov (Falaquera), Yeda'ya (ha-Penini), Levi (ben Gershon), Yosef (Albo) und Yehuda (Abravanel). All diese Nachkommen von Vertriebenen aber standen in der Arbeit für den Herrn, waren Weinkelterer in der Kelter seiner Weisheit, tranken vom Lebenswasser Israels und der Völker, und vielen konnte von ihnen ein wenig aus den Nöten der Welt geholfen werden. Durch ihren Verstand haben sie die verdorrten Gebeine belebt und erweckten Israel aus seinem Schlummer. Der Vernunft erstanden zwei große Zöglinge: 'Azarya (min ha-Adumim [de' Rossi]) und Yosef Shelomo [Delmedigo]. Sie brachen in die Bastion der Weisheit ein und schafften ihre Beute in das Lager Yeshuruns [Israels]. Unsere Gegner vermochten sie zu widerlegen, doch erst in der unser Generation vorangehenden konnte Moshe ben Menaḥem [Mendelssohn] den Boden der Vernunft betreten, hatte er doch den „Löwen“ (Lessing) kennen gelernt, in dessen Munde sich der Honig der Philosophie befand. Von ihm empfing er [eine Weisheit], die er den Seinigen, dem Volk des Talmud, weitergab, und sie ward zum *Zeichen den Völkern* (Jes 11,10), die in den Behausungen aller Kinder Israels in Ashkenaz und seiner Umgebung erstrahlte (vgl. Ex 10,23). Und nur in den Ländern Polens konnte sich jene Dunkelheit halten, bis dass auch auf sie ein Licht fiel, das Licht Naḥmans, des Hohepriesters, Rabbi Naḥman Krochmal, sein Andenken sei zum Segen. Er hatte sich bemüht, die Gelehrten jeder Generation zu studieren, die Bücher der Propheten und Tradenten der Religion zu verstehen, und er hatte sich in die Schriften des Ibn Ezra, des Rambam [Moshe ben Maimon], des Rabbi 'Azarya [de' Rossi], des Ramban [Moshe

ben Naḥman] sowie in die Worte der Philosophen aus jüngerer Zeit vertieft. Doch als er den Blick aufrichtete, musste er erkennen, dass Torheit und Streit entbrannt waren, Brandesrauch das Land verdunkelte, sodass seine Bewohner im Begriff waren, die Flucht zu ergreifen: die einen aber suchten bei der Weisheit Yeshuruns [Israels] Zuflucht, die anderen bei den rationalen [Natur-]Gesetzen und der Wissenschaft. Doch während die Letzteren meinten, unsere Vorfahren seien ungebildet gewesen und ihre Anhänger daher in die Irre gegangen, wandten sich die Ersteren einem Vor mund zu, einem Şaddiq samt Efod und Terafim. Die Meisten aber hatten die Überlieferung und Tradition bereits zugunsten materieller Güter aufgegeben, sich auf Schein und Münze verlassend, ruhend auf Starken wie auf Schwachen, wobei einige vor der Abhängigkeit geflohen waren, andere sich in den Theatern ergötzen. Wieder andere waren zur Staatsmacht gerannt, während der nächste das Rabbinat anrief, doch für beide war die Weisheit entweder eine Gesichtslarve oder etwas, das vernachlässigt werden konnte.¹ Doch Naḥman erbarmte sich seines Volkes und beeilte sich, eine Arznei für ihre Wunden zu mischen und über seinen Brüdern einen reinen, heiligen Geist auszugießen, indem er das Buch Emuna Şerufa [Geläuterter Glaube] verfasste, welches über das Tal der Ödnis [vgl. Ps 84,7] hinweg führen sollte, auf dass man das absolute Wahre erkennen und das Gute und Rechte vollführen könne. Damit man erkennen möge, dass das Ebenbild Gottes im Menschen, in seiner Geistigkeit liegt, dass der reine Verstand und die klare Erkenntnis die Schwingen des Geistigen sind, die uns über die Abgründe der Übel hinwegheben zum reinen Begriff und zur richtigen Praxis. Mit allem trug er dazu bei, die Prinzipien unserer Vorväter zu enthüllen, die Wurzeln der Weisheit ihres Glaubens, sowohl indem er sie über die Historie unterrichtete als auch, indem er geistes-nachforschend | (spekulativ [שפּעקולאַטײַ]) über sie nachdachte. Auf diesen beiden Säulen ist sein Buch erbaut, und all seine Ergüsse sind aus einem Garten des Geistigen hervorgequollen.

B 2

¹ Vgl. zur Übersetzung Weißberg, 375 f.; Feiner, 159.

Die vorliegende Schrift möchte unseren Zeitgenossen die Weisheit der Tora eröffnen und mit Hilfe des Verstandes eine aufrichtige und geläuterte Erklärung geben. Sie möchte die Zeitläufe, die über unsere Väter hinweggingen, bekannt machen, uns die Quellen der Halakhot und die Inhalte des Midrash offenlegen und uns über die Geschichte der jüdischen Philosophie berichten. Des Weiteren möchte sie uns über die Philosophie Philos von Alexandrien und die Lehre der Sphären sowie die Theologie Rabbi Avraham Ibn Ezras belehren. Zu Beginn der Kapitel wird die Weisheit des Glaubens aus den Gründen der Philosophie behandelt, dabei einen Führer der Verwirrten in der Wüste der Kritiken und der Skepsis bildend. Und dabei gleicht das Ziel des Verfassers, seligen Angekommens, dem des Rambam in seinem Buch, dem Führer [der Verwirrten], zu seiner Zeit. Sogar in der Art der Auslegung folgt er immer seiner Methode, doch er beachtet immer den Unterschied zwischen den Zeitgenossen [des Rambam] und den unsrigen, denn unsere Verwirrtheit ist nicht ihre Verwirrtheit, und ihre Arznei ist nicht die unsere, und sein Weg ist zeitbedingt ein anderer als der des Führers [der Verwirrten] (vgl. S. 209). Denn heute fehlt es dem rechten Glauben an zwei Enden: das eine möchte ich das trügerische Licht nennen, das andere die vertrauenserweckende Dunkelheit. Die Philosophen und die Verehrer der Tora werden auf einen schmalen Pfad geführt, auf der einen Seite diejenigen, die zwischen derash und peshat unterscheiden, auf der anderen diejenigen, die als Verächter der Aggada gelten (vgl. S. 247 ff.). Für uns bereitet er jedoch einen Mittelweg zwischen diesem Feuer und Schnee, Pfade der Gewissheit und des Ausgleichs, um diejenigen, welche sich zwischen diesen Extremen befinden, hindurchzuführen.

Als der Weise aber einzelne Pforten niedergeschrieben und seine Schrift [in Auszügen] bereits an einigen [anderen] Orten veröffentlicht hatte, zögerte er, obwohl die Gelehrten seiner Zeit darauf drangen (Kerem ḥemed, Band 1 [1833], Brief 19)¹, es dennoch hinaus, sein Licht zu verbreiten. Offenbar hatte er mit eini-

¹ Ein Brief des Herausgebers des Kerem ḥemed, A. Goldberg, in dem er erwähnt, wie angesehen Ranaq unter seinen Zeitgenossen war.

gen Teilen des Werkes begonnen, noch bevor er die vorderen beendet hat, und so ist das Werk nicht zu einem Ende gebracht worden, denn im Laufe der Arbeit und noch bevor er alle verstreuten Anmerkungen zusammengestellt hatte, hinderte ihn bereits eine Körperschwäche und hielt ihn von seiner Arbeit ab. Wir aber betrauern noch immer, dass ihn der Tod von uns genommen hat.

Das Buch ist also unvollendet geblieben, sodass ganze Kapitel nur bruchstückhaft erhalten sind, wie etwa die Pforten über die Analyse der Philosophen (vgl. S. 24) und in ihnen besonders die Pforten über die Naturphilosophie, die Philosophie des Geistes (vgl. S. 274, 282), eine Pforte über das System der Sphären (vgl. S. 294 und S. 282, 333), die Untersuchung der Metaphysik [מעשה מרכבה] (vgl. S. 38), die Untersuchung des Systems der Kabbalisten (siehe Kapitel 8), die Pforten über die Physik [מעשה בראשית] (vgl. S. 41), die Pforte über die Bibelexegese und die dreizehn middot [hermeneutischen Regeln], mit denen die Bibel ausgelegt werden kann (vgl. 304, 317). Es leitete ihn dabei anscheinend die Exegese, wie sie von den Soferim bzw. in ihren Kommentaren betrieben wurde usw. (vgl. S. 303). Es fehlen aber auch wichtige Topoi, wie z.B. die Erklärung der Wunder (vgl. S. 43), die Darstellung der messianischen Ideen der unterschiedlichen Sekten (vgl. S. 91), die Erläuterung der Auslegungsmethoden der Gemara (vgl. S. 337). An irgendeinem Punkt der vorliegenden Arbeit hat unseren Verfasser der Tod übermannt, und die Erde öffnete sich und verschlang seine Worte, bevor er sie uns mitteilen konnte. In Pforte 9 und 10 hat der Gelehrte an vielen Stellen Buchstaben notiert, um damit anzuzeigen, dass man über das hier Angedeutete in den folgenden Pforten mehr finden könne. Doch an achtzehn Stellen finden sich diese Ergänzungen nicht: Siehe S. 58, 78, 82 f., 87, 89, 91, 97, 99 f., 109 usw.; und nach den Worten, „die angedeuteten Bezüge“ [דברי הרמיזות] (vgl. S. 328) finden sich in seiner Handschrift oft Paragraphen[zeichen] oder eine Leerstelle für eine nicht geschriebene Anmerkung. In die Pforte über die hellenistische Weisheit – in unserer Edition die Pforte 12 – versuchte unser Verfasser, seligen Angedenkens, auch eine Erläuterung des theologischen Systems des Philo (vgl. 165, 168; und siehe Kerem ḥemed, Band 4, [1839] S. 270) und

auch [eine Untersuchung des] Problems der Essener aufzunehmen (vgl. S. 77). Doch fanden sich nur Abschnitte dieser Kapitel und Exzerpte, die zur Darstellung jenes Systems vorbereitet waren. Die Reinschrift über das System selbst fehlte genauso wie das [Kapitel] über die Essener. Die fünfte Pforte scheint demnach nicht vollendet worden zu sein, und auch der 16. Pforte fehlt der Schluss.

Selbst die letzte Pforte enthält nur einen Teil dessen, was er über das System des Ibn Ezra schreiben wollte, denn Vieles von den Konklusionen des Ibn Ezra fehlt in ihr. Sogar die Anmerkungen am Schluss des Werkes waren, wie jeder, der sich dafür interessiert, sehen kann, für die Ausführung und Vervollständigung in weiteren Pforten bestimmt.

B 3 Als der Verfasser, seligen Angedenkens, bereits von seiner Krankheit gezeichnet war und sich seine Tage dem Ende zuneigten, beauftragte er seine Söhne und Schwiegersöhne, mir sein Werk zu übersenden, samt allen ihm zugehörigen Schriftstücken, damit ich ein Auge darauf würfe und sie ordnete, | um sie für den Druck vorzubereiten. Als ich aber von diesem Testament des Verstorbenen erfuhr, wurde ich sowohl traurig als auch froh: Mich betrübte zwar der Verlust eines *Mannes Gottes* und das Ende seiner Forschungen, aber umso mehr erfreute mich die Auswahl der in seiner Schrift gewählten Themen. Erst nach und nach sind dann seine Notizen und Aufzeichnungen in meinen Besitz gelangt. Teils befanden sie sich in der richtigen Anordnung und in Reinschrift, teils waren sie in unterschiedlichen Versionen, teils doppelt oder dreifach abgeschrieben oder nur fragmentarisch erhalten. Für die meisten Paragraphen fand ich erst nach einigen Tagen eine passende Anordnung. Auch befanden sich unter [den Papieren] Zitatsammlungen aus der Mishna, den Midrashim und den Büchern der Ḥokhme Ashkenaz [Gelehrten Deutschlands]; sie hatten den Umfang von 139 [Seiten], von denen ich siebzehn an den richtigen Ort des Werkes einordnen konnte; neun wurden am Schluss des Buches abgedruckt, die übrigen, nicht benötigten, verblieben in der Handschrift (und sind nicht gedruckt worden).

Der gelehrte Verfasser, seligen Angedenkens, hat sein Werk in mehrere Abschnitte unterteilt: Der erste Teil umfasst die Pforten

1 bis 4, diese ersten vier Pforten stellen dabei so etwas wie eine allgemeine Einführung dar. Die beiden Pforten 5 und 12 fand ich nur in früheren Versionen, doch nur ein Teil dieser Pforten war im Manuskript des Verfassers durchnummeriert. In den Pforten des zweiten Teils zusammen mit dem Teil über die Weisheit der Kabbala (vgl. S. 200) fehlen offensichtlich die philosophischen Pforten; auch die Pforten 15, 16 und 17 wurden zum zweiten Teil gezählt und teilweise vielleicht auch die Pforte über die „Geheimnisse der Urzeit“. Gewiss hat der Gelehrte den philosophischen Teil unvollendet gelassen, denn ihr Inhalt und ihre Zeit sind eingeordnet unter die Pforten über die Halakha und die Aggada, obwohl sie nicht von der Geschichte der Weisheit unserer Vorfahren getrennt werden sollten. Er aber hatte bestimmt, sie als 12. Pforte zwischen die 11. und die 13. zu stellen. Die Zusammenfassung der Kommentare des Ibn Ezra strich ich nicht aus, um das Werk des Verfassers nicht unvollendet zu lassen (vgl. S. 285); diese Abschnitte sollten je an ihrem Platz gelesen werden, Paragraph für Paragraph. An einigen Stellen des Manuskriptes erkannte ich, dass der Verfasser seine ursprüngliche Absicht (im Laufe der Arbeit) geändert hat. Hinter die Pforte „Der Geist und seine Manifestation“ wollte er eine Pforte über „Das prophetische Gleichnis“ setzen und als ihr Motto einen Ausspruch aus dem Midrash [verwenden]: „Dieses Gleichnis sei nicht Nichts“. Mittels dieses Gleichnisses könne man die Tora verstehen – wie mir scheint, meinte er das Diktum zu Beginn des Midrash Shir ha-Shirim Rabba: „Schätze dieses mashal nicht leichtfertig ein“ usw. [„denn durch dieses mashal kann man in den Geboten der Tora bestehen“] (ShirR 1,8 [2b]), und daran wollte er das Kapitel über „Die Völker und ihre Götter“ anschließen. Die Pforte „Das Volk der Ewigkeit und seine Zeiten“ unterteilte er erst in der letzten Version seiner handschriftlichen Aufzeichnungen; der zweite Teil ist überschrieben: *Alle Morgen neu* [Klgl 3,23]. Auf diese Pforten hatte er bereits in seinem Beitrag aus dem Jahre 1839 verwiesen: „In unserem Werk werden auch zwei Pforten über den Midrash und Haskala [sic!]¹

¹ Das Wort „Haskala“ findet sich bereits in dem zitierten Text, Kerem ḥemed 4 (1839), 275.

stehen, über die Geschichte und die Umstände, die unser Volk in früheren Jahren betrafen, um somit mehr über den Charakter der Nation, die Eigenschaften des Lichtes und des Geistes, die in ihr ruhen, zu erfahren, ... (Kerem ḥemed, Band 4, S. 275). Aber die Zeit verging, und den Gelehrten bedrängten Übel, die sich an ihm gütlich taten. Von seinen „Pflänzchen“ sandte er [Auszüge] an [die Zeitschrift] Kerem ḥemed, um dort veröffentlicht zu werden: Die erste Pforte (Heft 28, Band 1, 1) und Teile der Kapitel aus der sechsten Pforte, S. 29 f. (Band 4, S. 266 f.); sowie sechs ausführliche Paragraphen der zehnten Pforte, und zwar: Paragraph 2, Band 5 (S. 51–56); Paragraph 3, Band 4 (S. 276 f.); Paragraph 7, Band 8 (S. 56–78); Paragraph 8 ebd. (S. 79–92), Paragraph 10, Band 4 (S. 278–283) und in Band 8 (S. 94–98) sowie Paragraph 13, Band 4 (S. 285 f.).

Das Buch nannte ich *More nevuḳhe ha-zeman* [Führer der Verwirrten der Zeit], denn so wollte es auch der Verfasser bezeichnen, wie es mir brieflich zwei glaubwürdige Zeugen bestätigten: Die großen Verehrer des Gelehrten, der Arzt Neṭa' [Natan] Horowitz, sein Schwiegersohn, und der bereits verstorbene Shmu'el Leib Goldenberg, der Weinhändler. Mit ihnen stimmt überein, was der Gelehrte in Mikhtav 3 der [Zeitschrift] Kerem ḥemed, Band 6 [1841] (S. 48) schreibt, wo er sein Buch selbst mit dem More [des Rambam] vergleicht (vgl. S. 17, 209, 273, und siehe Kerem ḥemed, Band 4 [1839], S. 266). Es könnte allerdings auch sein, dass der Gelehrte das Buch Sha'are Emuna Şerufa [Pforten des geläuterten Glaubens] nennen wollte, vor allem jenen philosophischen Teil sowie die analytischen Teile. Einen Hinweis dafür finde ich in der Pforte „Begriffsdefinitionen ...“ (vgl. S. 273), wo er meint: „Man solle sich nicht verwundern, dass wir vor die Weisheit über den geläuterten Glauben die Definitionen und die Spekulationen über die Weisheit der Philosophie stellen.“

Nach den drei einleitenden Kapiteln, die gleichsam die Prolegomena bilden – und ich selbst habe sie erst an den Anfang des Buches gestellt –, öffnen sich die prächtigen Pforten, die den in den tiefen [Gedanken]gängen Wandelnden erquicken werden. Zunächst möchte ich jedoch in aller Kürze – für die Verehrer der

B 4 Weisheit – den Inhalt der Pforten zusammenfassen: |

Pforte 1: Diejenigen, die auf dem rechten Weg des Glaubens scheitern, tapen in eine von drei Fallen: Phantasterei (Schwärmerei), Irrglauben (Aberglauben), „Hinterlist der Pharisäer“ (Werkheiligkeit). Und die vor diesen (Abweichungen) fliehen, ernten dafür im Gegenzug drei Schläge: Wer vor der Phantasterei flieht, negiert die Realität des Geistigen; wer vor dem Aberglauben flieht, verliert schließlich den Glauben zur Gänze; wer vor der „Hinterlist der Pharisäer“ flieht, vernachlässigt die religiösen Pflichten und geht den Sünden zur Hand. Diese drei Obstruktionen heißen: Das Nichterreichen des Geistigen, Götzendienst und Missachtung der Intention der religiösen Pflicht.

Pforte 2: Die biblische Weisheit wird in drei Teile zerlegt: 1) „Die Lehre vom Thronwagen“ [מעשה מרכבה] – Metaphysik – oder: Die Lehre der Erkenntnis der Essenz des Geistigen und Verstandesmäßigen und wie es im Seienden erkannt wird. 2) „Die Lehre von der Anfangstat“ [מעשה בראשית] – Physik – oder: Die Philosophie der Natur, um die Welt in ihrer Totalität zu erkennen und ihr wesentliches Inneres gemäß ihrer materiellen und geistigen Natur zu begreifen. 3) Das Geheimnis der Logik der Tora: Sie ermöglicht es, die Intention der Tora zu erkennen und das Anhängen des Menschen an Gott nachzuvollziehen [דבקות (Unio)]. Diese drei Richtungen der Weisheit entsprechen den drei erwähnten Obstruktionen. Nur durch die kognitive Arbeit gelangt man zu den wahren Vernunftbegriffen (Ideen).

Pforte 3: In diesem Teil werden einzelne Vorstellungen zu Allgemeinbegriffen: d. h. die Weisheit der Tora als ein Subjekt im Geistigen wird im Studium der Einzelheiten der religiösen Pflichten und Gebote aktualisiert. Die Begierde, sich in sie zu vertiefen, liegt in unseren Herzen begründet, und jeder, sei er auch nur gebildet wie die breite Masse, möchte die Aporien zu einem Ausgleich bringen und Lösungen für tiefgehende Fragen finden.

Pforte 4: Anstelle einer Definition des Guten wie bei Aristoteles, der einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen zu finden

suchte, was uns jedoch unausführbar erscheint, wollen wir einen Weg der Analyse beschreiten, bis wir zum Urgrund gelangen, auf dem die Dialektik aufgehoben ist und alle Extreme miteinander versöhnt sind. Auf diesem Weg gelangen wir zu einer Synthese.

Pforte 5: Kausalität ist mechanisch oder teleologisch; Zweck [תכלית] ist äußerlich oder innerlich: Substantieller Zweck ist jedem organischen Wesen eigen, und jeder Zweck hat eine Absicht und wünscht. Auf diese Weise steigen wir empor zum Ursprung jeglicher Erkenntnis: die Auseinandersetzung des Rambam mit Galenus über die Vernunftgründe, die er Mose unserem Lehrer, über ihn Friede, angetragen hatte.

Pforte 6: Jeglicher Glaube hat seinen Ausgangspunkt im Geistigen, und er umfasst sowohl die Erkenntnis als auch den Dienst Gottes. Wenn wir beide in ihrer Unabhängigkeit und Geistigkeit erfassen, so erfahren wir etwas über die Wahrheit der Weisheit der Tora; Erklärung dieser Rede und seiner vier Entwicklungsstufen und wie Symbole übernommen werden – die entliehenen oder die übertragenen –, aus dem Physischen ins Metaphysische, z. B. das Heilige und das Profane oder das Unreine und das Reine.

Pforte 7: Die Völker entstanden und brachten Früchte des Geistes hervor, gemäß ihrer einzelnen Wesenszüge. Die Gesamtheit dieses geistigen Schatzes aber, welcher durch ein Volk zusammengetragen wird, nennt man den Volksgeist. Und dieser Geist wächst und gedeiht, bis er wieder in sich zurückkehrt und schwächer wird. Hoffart, Verdienstsucht und fehlgeleiteter Glaube machen den Geist zunichte. Den ein Volk beseelenden Geist nennt man die „Götter eines Volkes“ oder die „Fürsten Gottes“ [d. h. die Engel]. Alle Völker haben jedoch einen individuellen Geist, und erst die Propheten Yeshuruns [Israels] erfassten den absoluten Geist, die einzige Quelle der Aktualisierung dieses Geistes; Erklärung einiger Verse und Reden, die sich auf diesen Gegenstand beziehen.

Pforte 8: Drei Zeiten gehen an jedem Volk vorüber: Wachstum, Stärke und Zerfall; auch unser Volk war von diesen zyklischen Entwicklungen betroffen. Aber immer wieder erneuerte sich der Geist in den Kindern Israels durch die Kraft des beseelenden Geistes in unserer Mitte; [Zusammenfassung] der Geschichte Israels zur Richterzeit und [zur Zeit] seiner Könige; die Zeit des Wachstums dauerte bis zum Einzug in das Land, und von da an erstreckte sich die Phase des Zerfalls bis zur Ermordung des Gedalja ben Achikam.

Pforte 9: Fortsetzung der Geschichte: Die zweite Wachstumsphase begann im Kreise der Exulanten und dauerte bis zu Alexander dem Grossen; die geistige Renaissance in der Diaspora; die Bedeutung der Trostpropheten und Schreiber [Soferim] und die Verordnungen des Esra und des Nehemia. |

B 5

Pforte 10: Die zweite Phase der Stärke: Von Alexander dem Großen bis zum Krieg der beiden Söhne des Alexander Yannai (vgl. S. 60–82); Untersuchung einiger Begebenheiten zu jener Zeit: Die Apokryphen, die Große Versammlung (Knesset ha-gedola) und die Versammlung derjenigen, die die heiligen Schriften niederschrieben; Jesus ben Sira; die Zeit unter Antiochus [IV.] dem Frevler und die Kämpfe der Ḥasidim und Hasmonäer mit den Griechen und denen, die den Bund verlassen hatten. Yonatan, der Hohe Priester, und die Pharisäer und Sadduzäer.

Die zweite Phase des Verfalls: Vom Tod der Königin Alexandra bis zur Zerstörung Betars (S. 82–113); die Herrschaft der Edomiter oder der Römer; Antipater und Herodes, sein Sohn; messianische Hoffnungen und Endzeitberechnungen; Kriege und Streitigkeiten, die das erste Vergessen herbeiführten (vgl. S. 91); Verfolgungen und Verhängnisse in den Tagen des Herodes und seiner Nachfahren. Die Königsherrschaft der Söhne des Herodes und des König Agrippa und der römischen Statthalter; die Frage der Söhne der Hohepriester; die Sikarier und Zeloten; der große Aufstand und der schreckliche Krieg sowie die Zerstörung des Tempels; die Bemühungen der Generation nach der Zerstörung [des Tempels], das

Joch der römischen Herrschaft abzuschütteln; das Gemetzel in der Ebene Yadayim; die Kriege in Asien und in Țur Malka; die Generation der Religionsverfolgung: Rabbi 'Aqiva, Bar Kokhba und die Eroberung Betars.

Die dritte Phase des Wachstums beginnt mit der Zeit des Antoninus.

Pforte 11: Enthaltend zusätzliche Bemerkungen und Erklärungen zu Einzelheiten, die in den zwei vorangegangenen Pforten angedeutet wurden, mit insgesamt 14 Paragraphen:

1. Das geistige Leben ohne das Leben des Einzelnen (S. 113).
2. Die Entstehungszeit der Trostprophetie im zweiten Teil des Buches Jesaja; Erläuterung der Unklarheiten im Kommentar dieser Stellen durch Ibn Ezra (S. 114).
3. Erklärung von Ps 107, der ein aus Babylonien stammendes Gebet darstellt (S. 118).
4. Manasse, der Priester, und das über ihn Angedeutete (vgl. S. 58).
5. Apokryphen (S. 119).
6. Die Große Versammlung und Shim'on ha-Ṣaddiq (S. 121).
7. Erklärung der Baraita über die Anordnung der Bücher der Bibel und Untersuchungen über Ezra und die Chronikbücher. Hauptteil und Reste der Großen Versammlung (S. 122). Anmerkungen zu Sacharja, Daniel, Ester und Ezechiel.
8. Die Quellen und die Entstehungszeit des Buches Kohelet (S. 139).
9. Über die Chronologie (S. 149).
10. Die Psalmen aus der Zeit der Hasmonäer, und das Bemühen der Weisen, an ihrer Dignität festzuhalten (S. 152).
11. Die Zeit des Abschlusses der heiligen Schriften und ihre Kanonisierung (S. 161).
12. Die „galiläische Sekte“ (S. 162).
13. Ps 119 wurde gegen die Sadduzäer verfasst (S. 163).
14. Verhängnisse und Erlasse, die zur Entfremdung beitragen (S. 164).

Pforte 12: Die Philosophie der Juden Alexandriens und der übrigen hellenistischen Städte. Die Übersetzung der heiligen Schriften ins Griechische; Wundertäter und Ḥasidim; Erklärung einiger Dikta unserer Rabbinen; Sammlung von Abschnitten aus dem Midrash Bereshit Rabba, um damit das System Philo und der Alexandriner zu erläutern; zehn Stücke über Philo und Gelehrte, die zu seiner Zeit lebten; Auszüge aus Philo, die dem Buch des Gelehrten [August Ferdinand] Dähne ([Geschichtliche] Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie [Halle 1834]) (S. 176–179) entnommen sind; Zusammenfassung der Darstellung [August Neanders ([Genetische] Entwicklung der [vornehmsten] gnostischen Systeme [Berlin 1818]) über das System der Gottheit bei Philo (S. 179–188).

Pforte 13: Der Ursprung der mündlichen Tora und der Exegese des Literalsinns (peshat). Die Unterweiser in der Tora und die Soferim; der Wortlaut der Tora und die Soferim; die Einteilungen und Kommentare der Soferim; Beispiele für midrash-artige Auslegungen von Schriftversen bei den Rabbinen. Die Halakhisten, der Midrash, die Lehre und die Halakha (S. 204–211); Halakha des Mose, gegeben am Sinai, Verordnungen und staatsrechtliche Halakhot; vier Stufen der Halakha | (S. 217) und ihre Entwicklungsgeschichte; die Ordnungen der Mishna und die Redaktion der Massekhtot unter besonderer Berücksichtigung des Massekhet Middot (S. 221), Tamid (S. 224), Yoma (S. 225); das Verhältnis zwischen Mishna Sheqalim, Ma'aser und 'Eduyot (S. 226). Die Rezensionen der Halakhot und die Verbreitung der Mishna. Die zweite umfassende Amnesie in den Tagen der Zerstörung und die dritte in den Tagen der Eroberung Betars (S. 228). Die Tannaiten, die Mishna Rabbis [Yehuda ha-Nasi], die „außerkanonischen“ Überlieferungen, Baraitot, Disputations-einwände (S. 234); acht Beispiele für die Vorgehensweise der Verfasser der Gemara. B 6

Pforte 14: Die Erläuterung der Begriffe: Halakha, Aggada und Midrash. Das Problem der aggadischen Midrashim; verschiedene Arten (von Midrashim); die Meinungen einiger unserer führenden

Lehrer über die Aggada und ihre Gegner (S. 248). Die Entwicklung der Haggada und ihrer Arten in sechs Vorgehensweisen; vier Stufen von Gelehrten in ihrer Einschätzung der Haggada: Haggada-Bücher, erdichtete Haggadot, die Niederschrift der Gemara inklusive der Haggadot (S. 253–255).

Pforte 15: Über die frühe jüdische Mystik und die kabbalistischen Werke aus jüngerer Zeit; die Sekten der Gnostiker: die Systeme des Basilides und des Valentinian; außerdem [einiges über den] Demiurgen [Herrn der Welt], den Messias im Himmel und den Urmenschen (S. 261–264); erläutert werden auch Einflüsse der Häretiker und die Erkenntnisse unserer Weisen über die Psyche.

Pforte 16: Definitionsvorschläge hinsichtlich der philosophischen Erkenntnis, um in die Weisheit des Glaubens einzuführen; drei Teile der Philosophie: Logik, Natur, Geist. Erklärung ihrer Qualität, Existenz und Qualität und die Teleologie und die Unendlichkeit [אין-סוף].

Pforte 17: Umfassende Hinführung und Einleitung in das System des Ibn Ezra; nachfolgend die Wurzeln und Grundlagen seines Systems (S. 290–302) [und sie werden wie folgt erläutert]: Die Einheit, der [Ausgangs]punkt und die Erkenntnis der Realität (Metaphysik); Sprachlogik; Linguistik; die Erkenntnis der Hintergründe bei Ibn Ezra. Die Realität in den drei Welten und die Erklärung des Wortes „Schöpfen“ [ברא] (S. 306). Die Deutung seiner Ausführungen über die obere Welt, die mittlere Welt und die niedere Welt (S. 309–313). Das Geheimnis der Gottheit und der oberen Welt; zwei Ausführungen über den heiligen Namen (Gottes) (S. 313–322), die mittlere Welt (S. 322–327) und die Unterwelt (S. 317–330). Ein Beitrag über das Geheimnis des Menschen und Andeutungen über das Geheimnis der Tora. Darauf folgen einige Zusammenfassungen und Zusammenstellungen aus den Auslegungen des Ibn Ezra über die Wochenabschnitte Bereshit [Gen 1,1–6,8], Noah [Gen 6,9–11,32] und Lekh lekha [Gen 12,1–17,27], das Buch Exodus, Levitikus, Numeri, Jesaja, Hosea, Joel, Psalmen, Hiob und Daniel, Kohelet, Ester

und Hohelied; weiterhin neun Anmerkungen zu verschiedenen Artikeln aus jüngerer Zeit, die das Ganze abschließen.

Dies also ist der Inhalt dieses schönen Buches. Er verfasste es für die, deren Verstand aufnahmefähig ist; doch ob es Früchte trägt – im Sinne seiner hingebungsvollen Forschungen –, liegt allein in der Hand Gottes. Mögen [die Leser] in seinem Namen jedes Detail seines Werkes und seine Untersuchungen der Geschichte des Volkes in Ehren aufnehmen, mögen seine [Geistes]blitze die Herzen seiner Hörer erleuchten und den Weg vor ihnen erleuchten. Wie sehr schätzte er doch seine großen Vorgänger, besonders die Vorbilder: den Rambam und Ibn Ezra?! Wundere Dich aber nicht, werter Leser, wenn du die Ausführungen des seligen Verfassers über die Anzeichen der Irrlehre (Pforte 17) liest: Sein System [sc. des Ibn Ezra] der Gottheit ist sehr erhaben und tiefgründig. Damals wie heute gibt es niemanden, der seine Weisheit, zu der die Stadt, die Festung Israel, Zuflucht suchte, in Frage stellt; sie ist außer in ein paar unwesentlichen Punkten unvergleichbar (siehe Kerem ḥemed, Bd. 4, S. 273). Nicht verschweigen möchte ich auch, dass einige Abschnitte des Kommentars zu den Sprüchen des Mose Qimḥi irrtümlich dem Ibn Ezra zugeschrieben worden sind (S. 316). Im Grunde können sie allerdings tatsächlich entsprechend der Auffassung unseres Gelehrten rezipiert werden.

Sei dem, wie es sei! Was am Ende herausgekommen ist, ist ein großer und bedeutender Beitrag. Möge sein Autor Gehör finden unter seinen Freunden, in einem Freiraum der Verstandeslust, um so Erkenntnis zu mehren und die gerechte Herrschaft herbeizuführen! |

B 7

Und bevor ich schließe, möchte ich noch auf drei wertvolle Lehren hinweisen, die aus dem Quell der Emuna Šerufa, wie sie der geehrte Verfasser, seligen Angedenkens, ans Licht brachte, hervorkommen:

Die erste Lehre lautet, dass wir uns nicht wirklich gebildet nennen können, wenn wir das Studium der allgemeingültigen Lehren (Metaphysik) vernachlässigen. Wir müssen uns mit ihr befassen, so als ob darin die mišwa eines jeden lernenden Menschen be-

stünde. Die Bücher der Tora und der mündlichen Lehre bewahren den Menschen: So wie es keinen Propheten oder Weisen gibt, der für sich alleine steht, so gibt es auch keinen Ausspruch oder Midrash, der für sich allein genommen einen Sinn ergibt; die Einzelheiten können nur durch das Ganze verstanden werden – das Ganze aber nur durch die Einsicht in die Einzelheiten. Ist uns der Zugang zu Ersterem versperrt, so bleiben wir auch bezüglich der Bücher aus jüngster Zeit unschlüssig. Wenn wir aber zu einem Überblick über diese Dinge gelangen – in all ihren Facetten –, dann werden wir vor voreiligen Schlüssen und Irrtum bewahrt, und wir erreichen mit gebildetem Herzen eine Gesamtauffassung, die ich die Lehre der Tora [מוסר התורה] nennen möchte.

Die zweite Lehre lautet, dass der begierige Gelehrte nicht seine Augen verschließen möge vor der (profanen) Weisheit und ihren Erträgen. Auch sie sollte er genau zur Kenntnis nehmen, denn es ist unsere Pflicht, jede Wissenschaft und Weisheit, die die Großen Israels betrieben und lehrten, zu kennen. In den alten Büchern spiegelt sich die Geschichte eines jeden Volkes wider. Die Betrachtung der Geschichten bedeutet aber nicht den Vollzug der Geschichten. Wenn wir sie aber nicht erforschen, können wir nicht zu einem Überblick über die Dinge gelangen. Die Einzelheiten der Geschichte werden nur verständlich durch gelehrte Forschungen. Ohne Kenntnisse der Geschichte bleibt uns aber die Kenntnis der Geschichte unserer Väter verschlossen, die Kenntnis ihrer Bräuche und Entscheidungen, die sie aufgrund konkreter Ursachen getroffen haben. Denn auch ihre Auseinandersetzungen und Auslegungen hatten ihren Grund in den Zeiten, (in denen sie entstanden sind). Die Inhalte der Bücher werden nach Sachgebieten unterteilt, und daher sind sowohl die Inhalte als auch die Bücher selbst nur „Krumen der Tora“ [vgl. mAv 3,18]. Wenn wir verstehen, welchen Wert diese Bemühung für uns hat, dann verstehen wir die Lehre der Tora [מוסר התורה].

Die dritte Lehre lautet: Das Ziel der Tora und der Wissenschaft, mithin der Zweck der Öffnung des Herzens für den Geist, besteht allein im Vollbringen guter und rechtschaffener Taten. Wer studiert nicht in Büchern und kann daraus lernen, wie er seinen Um-

gang mit den Geschöpfen verbessert? Wer liebte Erkenntnis und liebte nicht den höchsten Geist? [Und doch] würden seine Taten für ihn Zeuge sein, dass er nicht das Niveau eines Gelehrten erreicht hat: Der Geist kann also nur mittels Klarheit des Verstandes und mittels eines reinen Herzens aktualisiert werden. Vermehrt sich aber der Geist in uns, dann hat dies zur Folge, dass wir an Gutem Gefallen finden. Wir studieren daher auch nicht, um reich zu werden oder uns damit zu schmücken oder um uns zu streiten und uns zu ereifern; ebenso nicht, um Lohn – in dieser oder in jener Welt – zu erlangen, sondern allein um der Liebe zur guten und ewigen Wahrheit willen! Erst dann werden unsere Ohren jene Hallstimme [בת קול] vernehmen, die ertönt, indem sie spricht: Wehe denen, die sich bei den Verdrehern der Wahrheit einschmeicheln! Wehe denen, die ihre Hände davon zurückziehen, um die Arbeit des Verstandes zu leisten! Wehe denen, die beim Mahl der Weisheit nahe den Tischen anderer stehen! Ihre Schwäche führt zur Dunkelheit am helllichten Tag, denn die Lüge wächst unter den Faulen, Aberglauben jedoch entsteht unter den Niederträchtigen!

Daher seid ihr aufgefordert: Entflieht eurer physischen Gefangenschaft und wechselt eure Gefangenenumkleidung und zieht an den Rock der Geistigkeit! Erfreut euch an dem universellen Geist, der ewiges Leben gibt und der die Menschen vereinigt, die Getrennten zusammenführt und durch den die Fernen nahe gebracht werden. Das Band der Weisheit möge die Seelen verbinden! Dies ist die Urkunde, in der Weisheit und Verstand mit Begabung und Tat vereint werden. Und ich nenne sie: Die Lehre der Liebe [מוסר האהבה].

Und nun, werter Leser, nimm diese Lehren und schmücke damit dein Herz! Öffne das Buch Emuna Şerufa und erfreue dich an dem Schatz des Gelehrten, welches er von Gott als Erbe erhielt! So will ich mich an meinem Anteil erfreuen, den ich hatte, um das Werk des Verstorbenen zu vollenden, geehrt als Sohn seines Volkes. Und möge der Ruhm des Autors verbreitet werden und mein Werk, welches ich nach bestem Vermögen vollführte, für gut befunden werden. Gedenke auch dem Wohle meines Freundes, des

Gelehrten Moshe [Moritz] Steinschneider, unser Fels [Gott] möge ihn segnen und beschützen, der mir bei der Arbeit des Ordnen und der Abschrift als mein Assistent diene, und man vergesse auch nicht den Verleger.

Yom Ṭov Lipman Zunz
am Feiertag 15. Av 1851 [תאי"ר]
Berlin.