

NACHMAN KROCHMAL

Führer der Verwirrten der Zeit

Band 1

Übersetzt, mit einer Einleitung
und Registern herausgegeben von

Andreas Lehnardt

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 615 a

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche 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
auch als E-Book erhältlich

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

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbe-
halten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung ein-
zelner 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 ge-
statten. 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 Andreas Lehnhardt	VII
Nachman Krochmal (1785–1840) VII Biographische Quellen VIII	
Leben und Werk x Die Familie XXI Der Kreis um Krochmal XXIV	
More nevukhe ha-zeman: 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 nevukhe 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

INHALT BAND 2

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

Register und Verzeichnisse

Personenregister

Orts- und Sachregister

Bibelstellenverzeichnis

Verzeichnis der Apokryphen und Pseudepigraphen

Verzeichnis christlicher Autoren

Verzeichnis paganer Autoren

Verzeichnis rabbinischer Literatur

Verzeichnis jüdisch-hellenistischer Autoren

Verzeichnis mittelalterlicher und neuzeitlicher Autoren

EINLEITUNG

1. Nachman Krochmal (1785–1840)

Nachman Krochmal (Akronym: RaNa”Q) gilt als einer der geistigen Väter der Wissenschaft des Judentums (Ḥokhmat 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 nevukhe 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 Bemahashevvet 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 Teile übersetzungen, 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, *História shel ha-sifrut ha-'ivrit ha-ḥadasha 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, 103f.

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, 182f. 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 (Lwiw) 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 niwoo fun galizianer yidishisten un Sprahforsheres*, in: N. Lindman / M. Kaufmann (Hg.), *Galitzianer Yidnoyvyl 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 קְרָמָן oder קְרָמָךְ oder sogar קְרָמָהָן findet (vgl. Krochmal, *Writings*, 426, 431 u.ö.; Kerem hemed 4 [1838], 274), wird der Name קְרָמָל 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 Ṭov (ca. 1700–1760), des Begründers der chassidischen Bewegung, stammte, wie Abraham Krochmal im Vorwort zu seinem *Ha-ke-tav we-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 Menahem 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), 573f.

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, Vorgeschrieben 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 ḥemed 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 be-reshitah*, in: ders., *'Al gevul 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 Laṭifs 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 Alexandrien 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 1986, 371–383.

³⁹ Vgl. Letteris, *Zikkaron*, 44f.

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

⁴¹ Zur Krankheit vgl. Zunz, Nekrolog, 152.

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

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

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

NACHMAN KROCHMAL

Führer der Verwirrten der Zeit

מורה נבוכי הזמן

ספר

מורה אמונה צדקה ומלמד חכמת ישראל

חכמו החכם הנפלא

רבי נחמן הכהן קראכטאל זלה"ה

ועל פי רצון ציוויל דמחרת הפטוח

הכינו וחויזיאו לאודר

יום שוב ליפטן צונץ

סברדיין

לעמבערג

געדרקעט בויא ואועעך שנוייד ער

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, in primis celeberrimi

Aben Esrae doctrinam de divino
scripsit

Nachmann Krochmal

incola Zolkiewiensis
jubente Auctore
digestum praefatione instructum et editum

a

Dr. L. Zunz.

Leopoli.

Typis Josephi Schnayder 1854.

VORWORT DES HERAUSGEBERS¹

Vo n 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 ersproußt Avraham ben Me'ir ben Ezra [Ibn Ezra], möge sich seine Lehre verbreiten! In ihm kulminierten 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), Yišhaq (Laṭif), Shem Ṭov (Falaquera), Yeda'ya (ha-Penini), Levi (ben Gershom), Yosef (Albo) und Yehuda (Abravanel). All diese Nachkommen von Vertriebenen aber standen in der Arbeit für den Herrn, waren Weinkelte 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 Menahem [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 Nahmans, des Hohepriesters, Rabbi Nahman Krochmal, sein Andenken sei zum Segen. Er hatte sich gemüht, 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 Nahman] 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 Vormund 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 ergötzten. Wieder andere waren zur Staatsmacht gerannt, während der nächste das Rabbinat anrief, doch für beide war die Weisheit entweder eine Gesichtslarve oder etwas, dass vernachlässigt werden konnte.¹ Doch Nahman 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 Vorfäder zu enthüllen, die Wurzeln der Weisheit ihres Glaubens, sowohl indem er sie über die Historie unterrichtete als auch, indem er geistes-nachforschend | (spekulativ [*ריאליותקעפש*]) 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 Zeitschritte, 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 Ange- denkens, 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 peshaṭ 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 hemed, 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 hemed, 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 beträuen 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 Bibellexegese und die dreizehn middot [herme-neutischen 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 irgend-einem 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 anzudeuten, 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 vollen-det 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 weite-rem Pforten bestimmt.

Als der Verfasser, seligen Angedenkens, bereits von seiner Krankheit gezeichnet war und sich seine Tage dem Ende zuneigten, be-auftragte er seine Söhne und Schwiegersöhne, mir sein Werk zu übersenden, samt allen ihm zugehörigen Schriftstücken, damit

B3 ich ein Auge darauf würfe und sie ordnete, | um sie für den Druck vorzubereiten. Als ich aber von diesem Testament des Verstor-benen erfuhr, wurde ich sowohl traurig als auch froh: Mich be-trübte 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 pas-sende Anordnung. Auch befanden sich unter [den Papieren] Zi-tatsammlungen 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 durchnummieriert. 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 hemed 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 nevukhe 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 Ṣerufa [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 Weisheit – den Inhalt der Pforten zusammenfassen: |

Pforte 1: Diejenigen, die auf dem rechten Weg des Glaubens scheitern, tappen 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“ [**מעשָׂה מִרְכַּבָּה**] – 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“ [**מִעֵשָׂה בְּרָאשָׁת**] – 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 [**דְּבָקּוֹת** (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 [חכלה] 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 Tur 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 ange deutet 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-Şaddiq (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 beitrugen (S. 164).

Pforte 12: Die Philosophie der Juden Alexandriens und der übrigen hellenistischen Städte. Die Übersetzung der heiligen Schriften ins Griechische; Wundertäter und Hasidim; Erklärung einiger Dikta unserer Rabbinen; Sammlung von Abschnitten aus dem Midrash Bereshit Rabba, um damit das System Philos 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 Literal sinns (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 Massekhot 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, Disputationseinwände (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 [**ח-ז-א-ס-ו**].

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, Kohlelet, 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 Geschichts 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 hemed, Bd. 4, S. 273). Nicht verschweigen möchte ich auch, dass einige Abschnitte des Kommentars zu den Sprüchen des Mosche Qimhi 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 Şerufa, 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 [תורת הוראה מוסר] 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 [תורת הוראה מוסר].

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 [בְּתִ קְוִיל] 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 Gefangenekleidung 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 Šerufa 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 Ordens und der Abschrift als mein Assistent diente, und man vergesse auch nicht den Verleger.

Yom Tov Lipman Zunz
am Feiertag 15. Av 1851 [ה'א'ה]
Berlin.

VORWORT RABBI NACHMAN KROCHMALS ZU DEN „PFORTEN DER EMUNA ŠERUFA“¹

*Eine Leuchte meinem Fuße ist dein Wort,
und ein Licht für meine Bahn. (Ps 119,105)
Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz;
prüfe mich und erkenne meine Gedanken. (Ps 139,23)
Wo ist der Mann, der Leben begehrt, der Tage wünscht,
Gutes zu schauen? (Ps 34,13)
Behüte deine Zunge vor Bösem und deine Lippen,
dass sie nicht Trug reden. (Ps 34,14)*

Bedenke, lieber Leser, dass der Herr, gepriesen sei sein Name, die Geschlechter vom Anfang her bestimmt hat [vgl. Jes 41,4], Generation um Generation [vgl. Ps 24,6], Gelehrte und Weise – doch in seiner Güte veränderte und wandelte er ständig² die Wege der Forschung, die Methoden des Studiums und der Unterweisung hilfreicher Lehren für Israel. Auch wenn es sich vor Zeiten um eine anerkannte, förderliche und problemlose Methode gehandelt hatte, es blieb stets möglich, ja denkbar, dass ausgerechnet diese Methode einem anderen Geschlecht [vgl. Ri 2,10] – weit entfernt von dem vorangehenden – nicht mehr zeitgemäß und daher ungeeignet erschien. Und so steht es auch um die nun folgende Angelegenheit: War es noch für unsere Vorfahren wichtig, den Inhalt der Schrift als so alt wie möglich anzusehen, um so das Prinzip der Prophetien und auf die Vorsehung [eines entfernten Ereignisses] hinweisen zu können, so setzte bereits unter den sefardischen Exegeten des einfachen Schriftsinns [חכמי תשפה], in der Zeit des Rabbi Shmu'el ha-Nagid und danach, ein Wandel ein, der umso deutlicher in unseren Tagen zu beobachten ist, da es sich diesbezüglich nun genau andersherum verhält, d.h. genau

¹ Zur Übersetzung des Titels und zur Frage des ursprünglichen Titels vgl. die Einleitung. Vgl. zu diesem Kapitel die englische Teilübersetzung von M. A. Meyer (Hg.), Ideas of Jewish History, New York 1974, 191–193.

² Vgl. die Segenssprüche vor dem shema'-Gebet am Morgen und Abend.

darauf geachtet wird, jede Schrift gemäß ihrer richtigen Abfassungszeit auszulegen, darzulegen und zu analysieren.¹ Beispielsweise haben die Lehrer Israels in ihren Auslegungen behauptet, das gesamte Buch der Psalmen sei von David und seinen Zeitgenossen verfasst worden, eingeschlossen auch Psalm 137 (*An den Wassern von Babel...*), den David gesprochen haben soll, als er im heiligen Geist die Exilierung nach Babylonien vorhergesehen habe und über sie Klage anstimmen wollte.² Aber in unserer Zeit – und so auch schon einige sefardische Exegeten – gibt man sich nicht mehr mit [dieser] Erkenntnis zufrieden, zumal sich der Stand der Wissenschaft verändert hat und erkannt worden ist, welche Hoffnung, welche Zuversicht und welcher Glaube die Gemüter einst bewegte. Gemeinsam mit unseren Lehrern und unseren Exegeten werden wir zu dem gewünschten Ziel um so gewisser gelangen, wenn wir den Psalm so verstehen, dass ihn ein levitischer Dichter von jenen priesterlich-levitischen Tempelsängern gedichtet hatte, die von den Babylonierinnen gezwungen worden waren, ihr geliebtes Land und ihren Tempel zu verlassen und sich in der Ödnis am Flusse Kebar niederzulassen. Sie hatten ja auf ihrem Weg in die Verbannung auf ihren Schultern wertvolle Zithern mit sich geführt und sie, als sie müde wurden, nicht an Zedern oder hohe Bäume gehängt, sondern an die niedrigen Weiden Babyloniens. Doch als sie von den Anführern der Rückkehrer aus dem Exil ersucht wurden, etwas von der heiligen Musik erklingen zu lassen, da hat irgendein Sänger aus tiefstem Herzen und echtem Mitgefühl hinsichtlich des Verlorenen einen Eid und Schwur ersonnen, das ferne und ersehnte Land nie zu vergessen, indem sie zur Vergeltung an den übeln Nachbarn mahnten, die ihr Heimatland nie hatten verlassen müssen.

Daher ist dieser Psalm ein verzehrendes Feuer, eine Flamme des Herrn (Hld 8,4) [*הַשְׁלָמָה*]³, ein Symbol für alle Gescheh- und Er-

¹ Vgl. hierzu Lehnhardt, Geschichte und Individuum, 368 f.

² Vgl. bGit 57b.

³ Im masoretischen Bibeltext in einem Wort geschrieben. Vgl. zu diesem Abschnitt Y. Amir, Krochmal and Psalm CXXXVII, Tarbiz 111 (1991/92), 527–544 (hebr.), bes. 533 Anm. 15.

eignisse, die sie mit ihren eigenen Augen gesehen hatten, und ein glaubwürdiges Zeugnis [vgl. Ps 19,8] der unendlichen Größe und Tiefe ihrer Liebe zu ihrem Land, ihrem Volk und ihrem Gott. Das alles sollte eine heilige und segensreiche Wirkung haben, und zwar auch für die Ohren und Herzen nachfolgender Generationen, es sollte eine Art der Auffassungsgabe, Begeisterung und Rechtschaffenheit hervorbringen, in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Gegenwart. Dies kann man jedoch nicht erreichen, datiert man den Psalm früh und legt ihn David in den Mund, verlegt ihn also in jene Zeit, als gerade erst die staatliche und nationale Unabhängigkeit erlangt worden war. Denn wenn man [zu dieser Zeit überhaupt] etwas über Babylon gehört hatte, dann wohl nur ein schwaches Gerücht. Die Jugend aber, die bereits in den zahlreich verbreiteten weltgeschichtlichen Überblicksdarstellungen¹ gelesen hat, wird nicht nur den nützlichen Ertrag einbüßen, welcher mit dem Lesen und Studium dieses Psalms an sich einhergehen sollte, sondern ihre Gemüter werden den Weg, wie wir ihn erklären und interpretieren, verachten. |

6

Es sprach Rav Ḥuna im Namen des Rav Aḥa: „Das Wort der Tora sei in deinen Augen nicht wie ein Mann, der eine erwachsene Tochter hat, die er mit irgendeinem Fremden verheiraten möchte, also: *Mein Sohn, wenn du meine Rede annimmst und meine Gebote hältst usw.* (Spr 2,1)“ (WaR 25,1 [366–367]). Der Sinn dieses Stücks ist, dass jemand, der Rat und moralische Empfehlungen erteilt, sich nicht übereile, zu lehren, was er erst kürzlich erlernt hat und nicht heute lehre, was er erst gestern kennen gelernt hat, wie es insbesondere bei Studien zu höherem Ziele geschieht, dass manche Außenseiter ihre Stimme erheben, sogar in Bezug auf grundlegende Erkenntnisse, die sie jedoch noch längst nicht hinlänglich zu begreifen vermochten. Wie jener Erleuchtete (von dem der Midrash berichtet), der seine erwachsene Tochter mit jedem, der dahergelaufen kommt, verheiraten wollte. Auf diese Art des Studiums weist ja

¹ Möglicherweise bezieht sich Krochmal hier auf K. H. L. Pölitz, *Die Weltgeschichte für gebildete Leser und Studierende*, I–IV, Leipzig 1804. Zur Rezeption dieses Werkes vgl. Feiner, *Haskalah*, 81, 163–165.

auch folgender Bibelvers hin: *Ein Baum des Lebens allen, die an ihr festhalten* (Spr 3,18) sowie die Schriftstelle: *Und wenn du meine Rede annimmst und meine Gebote behältst* (Spr 2,1); und ähnlich kann man [auch folgenden] Vers in Bezug auf das Studium der Tora auslegen: *Und ihr pflanzt Bäume, von denen man isst* (Lev 19,23), wobei den angedeuteten Gedanken [die Fortsetzung dieses Verses] erläutert: *Drei Jahre sollen sie euch als unrein gelten, im vierten sollen sie euch heilig sein* (ebd.).¹

An zwei Enden fehlt es dem richtigen Glauben in unserer Generation: Gemeinsam ist allen zunächst, dass sie ihre Auffassung von einem tora-gemäßen Glauben von Kindertagen an mit dem Verstand in Einklang zu bringen suchen. Der Unterschied zwischen den beiden Positionen besteht jedoch darin, dass sich einige daran ergötzen, Skepsis und Zweifel gegenüber diesem Glauben vorzubringen [vgl. Ijob 3,22]. Die anderen aber – und dies sind die Meisten – ereifern und mühen sich, an ihm festzuhalten und ihn durch phantastisches und übertriebenes Gerede zu stützen – durch Mittel, die angesichts universeller Erkenntnis keine rechte Begründung haben –, und jene sind es, die sich meist ganz umsonst abmühen.

¹ Das heißt, die Tradition muss erst vollkommen aufgenommen worden sein, bevor ihre Heiligkeit vollkommen verstanden werden kann.

Führer der Verwirrten der Zeit

Pforten 1 – 12

*Tut auf die Pforten, dass einziehe das
gerechte Volk, das den Glauben bewahrt!*

(Jes 26,2)

Die Mittel

*Wenn es ihm verschafft
worden wäre, wäre es ihm
ein Heilmittel; wenn nicht,
ein Mittel zum Tode.*

(bYom 72b)

Durch dreierlei wird der Glaube erschüttert [vgl. Spr 30,21], und die Säulen des aufrichtigen Kultes erzittern [vgl. Ijob 26,11]: Zu Beginn ist es ein rechter Weg, zum Schluss jedoch ein Weg des Todes. Alle drei sind begründet durch die Verwirrungen des Triebes [vgl. Jes 42,16] und die Irrungen eines trügerischen Herzens:

1. Wenn der Gläubige für den Kult aus voller Seele entbrannt ist und alle weltlichen Geschäfte und Gelüste des Lebens abgelegt hat, so gerät er leicht zu einer Abscheu vor allen realen Dingen: Danach verliert für ihn die rationale Perspektive an Bedeutung, und die Anwendung der Logik und Kritik wird beschränkt. Er richtet von nun an sein Augenmerk allein auf seine exaltierte Seele und erträumt sich neue Kräfte der Auffassungsgabe und Illumination. Dies aber ist nur der erste Schritt. – Der zweite Schritt, womit man sich bereits im Übel befindet ist: Er meint vor dem inneren Auge die Engel des Höchsten, die transparenten Körper oder die unsichtbaren Objekte zu erblicken und sucht nach einer Methode, sich ihnen zu nähern. Sobald er mit ihnen vertraut wird, können sie ihm jedes Mysterium und die Zukunft eröffnen. Um die seiner feurigen Phantasie entsprungenen Bilder zu stützen, sucht er nach Beweismaterial in den heiligen Schriften; diese liest er nicht allein gemäß ihrer Syntax und Wortbedeutung, sondern er zählt und legt auch ihre Buchstaben aus, die Vokalzeichen, die Akzente und Krönchen auf den Buchstaben. – Der letzte Schritt: Er bildet sich ein, dass er sogar am Werk des Schöpfers, sein Name sei geprie-

sen, mitarbeiten und es beeinflussen könne, als ob man die Natur nach eigenem Willen verändern und befehligen, Gesetzlichkeiten aufstellen und die Naturgesetze umstoßen könne – dies also, was in der Tora als die [unveränderliche] Schöpfungsordnung [מעשה בראשית] bezeichnet wird. Demzufolge stellt er sich vor, er sei über die Gebote des Verstandes und der offenbarten Erfahrung (השמעויות) erhaben – über die Welt der „separaten Intelligenzen“ [פְּרוֹד] und des „Vollzugs“ [תקוֹן] –, in der zwischen Erlaubtem und Verbotenem, Geeignetem und Ungeeignetem sowie Gebührendem und Ungebührendem differenziert wird. Schlussendlich gelangt er in seinem Wahn dahin, sich in über die Menschlichkeit und Geistigkeit erhabenen Eigenschaften darzustellen, indem er sich bei nahe zu einem Abgott macht.¹

Wie befremdlich ist ein solches Extrem! Wie wenig kann [dies] der gesunde Menschenverstand angesichts einer solchen Realität ertragen! Und trotzdem: Wie viele Beispiele dafür gibt es dennoch für diese Ausgangslage?! – Zwar könnten dies alle erkennen, doch vollständig begreifen können es nur die Eingeweihten.

Der Beginn dieser Gemütseinstellung bei dem Gläubigen wird bei uns mit dem arabischen Wort: *حَيَاة*, Phantasterei² – oder auf Deutsch: Schwärmerei [*שׁוֹעֲרָמָעֵרִיָּה*] – bezeichnet. Für sie anfällig ist besonders ein triebhafter Mensch, ganz besonders aber, wer nicht das Jenseits, Ehrfurcht und Demut und die übrigen lobenswerten, moralischen Maßstäbe zu seinem geistigen Eigentum gemacht hat.

2. Auch gibt es den Gläubigen, der in seinem Herzen eine Abscheu vor dem Guten findet und daher das Schlechte wählt. Er spürt seine Mangelhaftigkeit und seine schlechten Eigenschaften. Und weil es ihm bereits eingegeben ist, dass ihn Glaube und Gottesdienst zum Glück führen können, meint er Hilfe und Heilung für seine Krankheit in tiefem Glauben, vermehrtem Gottesdienst

¹ Vgl. hierzu etwa G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung in die Philosophie der Religion: Der Begriff der Religion, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1993, 177; und siehe dazu Landau, Nachman Krochmal, 20 mit Anm. 1.

² Zu dem Wort vgl. Moshe ben Maimon, Führer, 5 (Einleitung).

und in Bittgebeten finden zu können. Und so wendet er sich flehentlich mit Bitten und Gebeten an Gott. Doch sobald er sich darüber bewusst wird, dass er einer Antwort nicht wert ist | wegen seiner schlechten Eigenschaften, sucht er sich Fürsprecher vor dem gerechten Richter in Form von Engeln des Höchsten und Ṣaddiqim [Gerechten, Heiligen] aus den vormaligen Generationen, ruft ihre Namen an – seien es die richtigen oder die falschen, befragt die Toten, baut ihnen Erinnerungsmäler und zündet auf ihnen Kerzen an usw. – Hieraus leitet sich für ihn der Glaube an Erzengel ab, die über die Erscheinungen der Schöpfung, ihre Kräfte und Schicksalsschläge gesetzt sind, sowie [der Glaube] an gute und böse Geister, die warnend oder anklagend alles begleiten. Er bemüht sich, die Gunst der ersteren zu erlangen und die bösen Geister zu besänftigen [vgl. Jes 44,20] oder sich gar vor ihnen zu verbergen. Außerdem strebt er danach, ihr Gefallen durch götzendienstartige und heidnische Praktiken zu suchen; durch besondere Gebete möchte er ihre Kräfte in ihrer Unberechenbarkeit beeinflussen, wie die Schwärmer sucht er auf verabscheungswürdigem und sündigem Weg die Nähe dieser Geister, geringschätzigen Zweckes wegen und allein zu seinem Wohl und um sich vor Übel zu retten. All dies vollbringt er ohne Überlegung, allein seinem Gefühl und seiner Geisteshaltung folgend. Da es ihm schwer fällt, seine Wege zu bessern und sein Gemüt davon zu befreien, huldigt er dem Irrglauben. Die Gebete, die diesem Gefühl entspringen – in all ihrer Fremdheit –, gehen ihm leicht über die Lippen, und den Beginn dieser Geisteshaltung bezeichnen wir als Irrglauben – Aberglauben [אַבְרָגְלָוִיּוּת]. Für ihn sind besonders die Verstandesschwächen und Phantasten aus dem einfachen Volk anfällig. Gefährlich ist dies, weil es die Ausstrahlung der Religion verdunkelt, den Menschen einem Affen gleich macht und die reinen mišwot mit Traumdeuterei und Zauberei in eins setzt. Dieses Extrem macht den Gläubigen zu einem wirklichen Götzendiener. Mit dem Munde bekennt er sich zwar noch zum Monotheismus, glaubt und dient jedoch fast ausschließlich fremden Mächten oder der Naturgewalt, am meisten jedoch seinen eigenen verführerischen Hirngeistern.

3. Schließlich gibt es den Gläubigen, der sich genau vor den zuvor erwähnten Irrungen in Acht nimmt. Er meidet Wunderpraktiken, und sein Gemüt ist allein darauf ausgerichtet, die mišwot gemäß der Halakha zu erfüllen, und zwar so wie sie [in der Mishna] angeordnet und [im Shulḥan 'Arukh] definiert sind. Dies für sich genommen wäre gut und vielleicht das Beste für die Meisten: Allein, es fällt dem Menschen schwer, ob er bedeutend oder gering ist, einfältig oder intelligent, auf diesem Wege rechtschaffen zu bleiben, ohne Fehl und Tadel und ohne eine eigene Rechnung aufzumachen; und dies, auch wenn man im Verborgenen Kräfte zu mobilisieren versteht. Denn dieser Gläubige bemüht sich ständig um Ordnung und um pedantische Genauigkeit bei der Beobachtung der mišwot, ohne Unterlass beschäftigt er sich mit ihren Folgerungen und Ableitungen. Schließlich ufert das Übel so weit aus, dass er sich vom eigentlichen Sinn der mišwa – ihrer wahren Intention, ja ihrem Vollzug selbst – abwendet. Denn ein weiteres Übel kommt hinzu: Er vernachlässigt schließlich sogar die wichtigen und teuren Pflichten, die sich gar nicht erst in Taten erweisen, sondern die so genannten Herzenspflichten, deren Grundlage allein die Heiligkeit und die Reinheit des Charakters sowie die Ethik bilden. Für ihn scheinen sie jedoch nicht mehr zu existieren – als ob es sich um vulgäre und ungebildete Ideen handelte, die es vor theoretischer Prüfung nicht anzunehmen gelte. Diese Auffassung verfestigt sich aber so sehr, dass er letztlich sogar zwischen rationalen und offenbarten Gesetzen unterscheidet. Die rational begründbaren mišwot aber vernachlässigt er und bemüht sich mit all seiner Kraft allein um den Gehorsam, um so zu untermauern, dass die so befolgten Gebote einträglicher sind als die rational begründbaren. Diese Krankheit des Geistes bezeichnet man als Anhäufung von Werken [**רבי מעשה**], denen der Sinn abhanden gekommen ist, oder Heiligung der Werke, und sie schließt die Entweihung des Denkens ein und wird Werkheiligkeit [**וורקהיליגק**] genannt. Unsere Vorfahren bezeichneten dies einfach als die Hinterlist der Pharisäer [**מכת פרושים**]¹, die in vier unterschiedlichen

¹ Vgl. yPea 8,8 (21a); ySot 3,4 (19a); Tosafot zu bSot 21b s. v. zeh.

Arten in Erscheinung zu treten pflegt. Für diese besonders anfällig waren die Vielwisser und diejenigen, die die Tora gering schätzen [vgl. Jer 2,8]. Und obwohl in diesem Fall die Gefahr sehr groß ist, dass diese Verfehlung dem äußersten Schein nach gar nicht erkennbar wird, ist für diese [Art des Gläubigen] das alleinige Ziel der Religionsausübung, demütig zu sein, um damit die menschliche Seele in eine Welt vollkommener Weisheit zu erheben und ihn geistig allein – vor der Schwärmerei bewahrend – durch die Gesetzesobservanz zu bestärken. Mit dieser Einstellung macht er sich mit einem Schuld-Sklaven gemein, der bereitsteht und nur darauf wartet, dass ihm gesagt wird, was er tun soll, und dessen Hand den ganzen Tag ausgestreckt bleibt, um Lohn für die Mühen seines Dienstes zu erhalten.¹

Die Führer führten in Israel [usw.] (Ri 5,2): Doch nachdem viele einem der drei geschilderten Laster verfallen waren, erstanden dem Volke Leute, die auf die begangenen Abweichungen genau hinwiesen. Es waren Kritiker des moralischen Zustandes, die jede Überreibung einer Regel zum Anlass nahmen, die Regel – in konträrrer Weise – zu wenden, manchmal von einem Extrem ins andere. Auch unter ihnen fanden sich allerdings solche, die einen von den drei extremen | unterschiedlichen Wegen wählten, und auch dies ist von Übel und mit Destruktion verbunden. Denn so kann sich neben der Schwärmerei ein neuer Rationalismus verfestigen, der die Ebenbildlichkeit des Menschen aus dem Auge verliert – d.h. Gott – und der das Wesen der eigentlichen Seele und ihre Wunderkräfte durch einen synthetischen Körper ersetzt. So entstünde aber anstelle des Aberglaubens Unglaube und Skepsis gegenüber jeglichem Gefühl; alle ethischen Maßstäbe wären dann, so könnte man meinen, allein durch die väterliche Tradition vermittelt. Einige gingen sogar so weit, die Existenz des treuen Hirten, Mose, unseres Lehrers, die Gabe der Tora durch seine Mittlerschaft, [die Gabe] der Prophetien und des heiligen Geistes insgesamt in Zweifel zu ziehen und ihn einfach zu irgendeinem Irrlehrer zu machen. Dadurch verlören die Taten jedoch ihre Begründung, und

¹ Vgl. mAv 1,3.

man könnte die Gebote nach und nach vollkommen vernachlässigen, obwohl man die Begründung für die mišwot – sowohl in philosophischer Hinsicht als auch im Hinblick auf ihre mystische Bedeutung – bestens kennen würde. Solche Leute stünden mithin wiederum den Schwärmern nahe. – Dies würde bei [der Beobachtung] der mišwot des Gedenkens einsetzen und sich von dort auf die anderen mišwot ausbreiten, bis man meinte, jede Sünde oder jedes Vergehen würde nicht aus Böswilligkeit oder Ungehorsam geschehen, sondern allein von Einfältigen oder Unwissenden begangen, die die Begründung für die mišwot nicht zu begreifen vermochten und die in der Folge der Bedeutung und dem Gehalt der mišwot in der Öffentlichkeit keinen angemessenen Ausdruck mehr verleihen könnten, sondern durch ihre Befolgung nur noch etwas in den Oberen Welten zu bewirken meinten – womit besonders die Weisen und Mystiker gemeint sind, die [ihr] Ziel und ihre Bestimmung auf ihre eigene besondere Weise zu erreichen suchen.

Die drei entgegengesetzten Phänomene sind also: Die Negierung des Geistigen,¹ der Mangel an Glauben und die Vernachlässigung der Werke. – Sie gehören allerdings weniger zu den natürlichen Zuständen einzelner Menschen als der breiten Masse des Volkes; daher versäumen sie immer den Zeitpunkt, der von den Leuten, die wir oben erwähnten, in Frage gestellt wurde. Aus ihrer Existenz kann man aber den Beweis ableiten, dass sie sehr verbreitet waren, lange bevor jene Aktualisierungen aufgekommen sind. Problematischer als der Umstand, dass die Verbreitung der Krankheit – wie bei den anderen, oben erwähnten – im Verborgenen erfolgt, ist daher die Erkenntnis und das Bewusstsein für die Existenz dieser Krankheit. Die [Erkenntnis der] Gegensätzlichkeit (der Krankheit) aber ist wie Balsam und Medizin für den chronischen und tief sitzenden Aussatz – doch außer dieser [Erkenntnis] gibt es in der Medizin für Geisteskranke, um ehrlich zu sein, keine Heilmittel, die durch Entgegengesetztes die Heilung bewirken könnten. – Ein anderer großer Gelehrter [Moses Mendelssohn] hat bereits einmal auf die Frage geantwortet, was das

¹ Das heißt Materialismus.

größere Übel für den Einzelnen und die Gemeinschaft sei: Atheisterei oder Aber- und Irrglauben?¹ – Der Unterschied zwischen beiden ist wie der zwischen einem Krebskranken und einem, der mit Fieber darniederliegt: *Wer ist der Mensch, der gut leben möchte* (Ps 34,13) – der suche sich vor beidem in Acht zu nehmen.

¹ Vgl. M. Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, hg. v. M. Albrecht, Hamburg 2005, 64.