

Andreas Lehnardt

## Die Entwicklung von Halakha in der Geschichtsphilosophie Nachman Krochmals\*

### Einleitung

In seiner berühmten »ungehaltenen« Rede »Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum« aus dem Jahre 1944 hat Gershom Scholem darauf hingewiesen, dass dem auf Hebräisch verfassten geschichtsphilosophischen Werk Nachman (ha-Kohen) Krochmals (1785–1840), dem vor einhundertfünfzig Jahren *posthum* veröffentlichten *More nevuکه ha-zeman* (»Führer der Unschlüssigen der Zeit«)<sup>1</sup>, besondere Bedeutung für die »Wissenschaft vom Judentum« zukommt.<sup>2</sup> Doch – so fährt Scholem fort – sei diesem »genialen Buch« kein »konkreter Einfluss« nachzuweisen, und vergeblich suche man in den Generationen nach Krochmal »einen Hinweis bei den Wissenschaftlern«, ja man könne sogar behaupten, dass sich »am Entwicklungsprozeß der Wissenschaft vom Judentum während des 19. Jahrhunderts ... absolut nichts geändert hätte«, wäre das Werk Krochmals »in irgendeiner Geniza«<sup>3</sup> geblieben.

Auch wenn diese Worte Scholems davor warnen sollten, eine erneute Beschäftigung mit dem *More nevuکه ha-zeman* könne zu wesentlich neuen Anstößen in der

---

\* Überarbeitete und durch Anmerkungen erweiterte Fassung eines Vortrags auf dem 28. Deutschen Orientalistentag in Bamberg, Sektion Judaistik, am 29.3.2001. Der Beitrag ist Vorarbeit zu einer Einleitung in eine Übersetzung des *More nevuکه ha-zeman*. – Der einer anderen Frage zu Krochmals Werk gewidmete Beitrag von Frau Prof. M. Schlüter in: FJB 28 (2001), S. 103–119, in dem zum Teil ähnliche Probleme gestreift werden, ist mir erst nach Abschluss des Manuskriptes bekannt geworden.

<sup>1</sup> N. KROCHMAL, מורה נבוכי הזמן. ספר מורה אמונה צרופה ומלמד חכמת ישראל, ed. Yom Tov Lipman Zunz, Lemberg 1851; entspricht mit Korrekturen: ders., *The Writings of Nachman Krochmal*, Edited with Introduction by Simon Rawidowicz, Berlin 1924; 2. erweiterte Auflage, Waltham Mass. 1961 (hebr.).

<sup>2</sup> Der Beitrag erschien zuerst in *Luah ha-Areş* 1944/45, S. 94–112; zitiert nach G. SCHOLEM, *Judaica* 6. Die Wissenschaft vom Judentum, hg., aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von P. Schäfer in Zusammenarbeit mit G. Necker und U. Hirschfelder, Frankfurt a. M. 1997, S. 20f.

<sup>3</sup> Vgl. SCHOLEM, *Judaica* 6 (s. Anm. 2), S. 21.

Erforschung der jüdischen Geschichte führen, belegen sie auf eindrucksvolle Weise, welche Wirkung das Buch Krochmals in einer Generation von Wissenschaftlern hinterließ, die die Judaistik bis heute prägt.

Der folgende Beitrag möchte aus forschungsgeschichtlichem Blickwinkel ein bislang wenig beachtetes Kapitel des *More nevukhe ha-zeman* beleuchten – ein Kapitel, welches gerade im Hinblick auf die Behauptung Scholems, Krochmals Werk hätte keinen Einfluss auf die nachfolgende Generation von Wissenschaftlern gehabt, einer gesonderten Betrachtung wert erscheint. Ich meine das Kapitel über die Entwicklung der Mündlichen Tora bzw. der Halakha, die 13. »Pforte« dieses in 17. Kapitel gegliederten Werkes von fast 400 Seiten. Stehen in den meisten Studien und Publikationen zu Krochmal die philosophischen Passagen<sup>4</sup> oder die durch den deutschen Idealismus beeinflusste Konzeption von Geschichte<sup>5</sup> im Vordergrund, ist seiner Darstellung der Entwicklung von Halakha bislang relativ wenig Interesse entgegen gebracht worden.<sup>6</sup>

## Zur Biographie Nachman Krochmals (1785–1840)

Leben und Werk stehen bei Krochmal wie bei vergleichbaren zeitgenössischen *Maskilim*<sup>7</sup> in einem engen Verhältnis, und es erscheint mir daher unumgänglich, zu Beginn meiner Ausführungen zu Krochmals Darstellung der Entwicklung der Halakha einige biographische Fakten in Erinnerung zu rufen. Gerade die Frage nach Einfluss und Rezeption krochmalscher Ideen muss m.E. immer auch unter Berücksichtigung der Umstände ihrer Entstehung erörtert werden.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vgl. dazu etwa J. GUTTMANN, נחמן קרוכמל של רבי נחמן קרוכמל, in: Knesset 6 (1941), S. 259–286.

<sup>5</sup> Vgl. dazu S. RAWIDOWICZ, Nachman Krochmal als Historiker, in: I. Elbogen u. a. (Hg.), Festschrift Simon Dubnow 70. Geburtstag (2. Tishri 5691), Berlin 1930, S. 57–75; M. SCHLÜTER, Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz, in: FJB 18 (1990), S. 175–205; SH. FEINER, Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Awareness of the Past, Jerusalem 1995, S. 157–200 (hebr.); entspricht in etwa ders., Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness, translated by Ch. Naor and S. Silverstone, Oxford, Portland Oregon 2002, S. 115–138.

<sup>6</sup> Der einzige Beitrag, der sich explizit mit der Entwicklung von Halakha im Werk Nachman Krochmals befasst, stammt von dem Gründungsmitglied der Bar Ilan Universität SH. BIALOBLIZKY, אם למסורת הפירוש וההלכה, in: Knesset 6 (1941), S. 345–380. Weiterführende Erläuterungen zu diesem Thema finden sich auch bei S. RAWIDOWICZ, מבוא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 136–145 sowie in J. M. HARRIS, Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age, New York, London 1991, S. 206–273.

<sup>7</sup> Auf solche Übereinstimmungen in Lebensbeschreibungen vergleichbarer *Maskilim* aus der Zeit Krochmals macht SH. WERSES, Portrait of the Maskil as a Young Man, in: Sh. Feiner, D. Sorkin (eds.), New Perspectives on the Haskalah, London, Portland Oregon 2001, S. 128f aufmerksam.

<sup>8</sup> Dabei ist zu beachten, dass wir über Leben und Schaffen Krochmals fast nur aus Berichten Dritter und Briefen unterrichtet sind: Eine erste ausführliche Beschreibung seiner *vita* findet sich in einem von M. LETTERIS (1871–1880) verfassten Vorwort des *More*, Lemberg 1851

Rabbi Nachman Krochmal (Akronym: *RaNa"Q*) wurde am 17. Februar 1785 als Sohn des Händlers Shalom Krochmal(nik) in der kleinen galizischen Stadt Brody geboren. Die politische und soziale Lage der Juden im Nordosten Galiziens (Podolien) war zu dieser Zeit einerseits durch die von Regierungsseite gewährte Ausweitung der jüdischen Autonomie und Selbstverwaltung (»Toleranzedikte« Josephs II.), andererseits durch den rapiden Anstieg des jüdischen Bevölkerungsanteils und die sich hieraus ergebenden sozialen Probleme gekennzeichnet.<sup>9</sup>

In dem von Auseinandersetzungen mit dem erstarkenden Chassidismus geprägten Umfeld<sup>10</sup>, in dem Krochmal aufwuchs, wurde traditioneller jüdischer Bildung nach wie vor die größte Bedeutung beigemessen. Der als Händler seinen Lebensunterhalt verdienende Vater war durch seine Handelsaktivitäten zwar bereits mit der Berliner Aufklärung in Berührung gekommen<sup>11</sup>; in Brody dürfte er außerdem mit Vertretern einer frühen osteuropäischen *Haskala* Bekanntschaft gemacht haben.<sup>12</sup> Wie andere *Maskilim* konnte sich Nachman weltliches Wissen und europäische Fremdsprachen jedoch erst relativ spät und vor allem autodidaktisch aneignen.

Das Leben Krochmals war dabei stets von wirtschaftlichen und gesundheitlichen Problemen belastet. Zudem wuchs er in einem sozialen Umfeld auf, in dem eine vermeintlich zu große Offenheit gegenüber nicht-jüdischem Denken und Wissen

---

(nachgedruckt in: Y. Kaufmann [ed.], נחמן, לקוטי רנ"ק. לקוטימם מן הספר מורה נבוכי הזמן לר' נחמן, *Sifre mofet le-vate-sefer* 19, Haifa 1940, S. 21–33). Zusätzliche Informationen enthalten die Nachrufe von SH. Y. RAPOPORT (1790–1867) (מכתב ג', in: Kerem Hemed 6 [1841], S. 41–49) und L. ZUNZ (Nekrolog N. Krochmal's, in: Kalender und Jahrbuch für Israeliten, ed. I. Busch, Bd. 3 [1845], S. 113–122 = ders., Gesammelte Schriften II, Berlin 1876, Nachdruck Hildesheim 1976, S. 150–159). Auf diesen Beiträgen beruhen, soweit ich sehe, alle weiteren Lebensbeschreibungen, wie die Würdigung von S. SCHECHTER (Nachman Krochmal and the »Perplexities of the Time«, in: ders., Studies in Judaism. First Series, Philadelphia 1945, S. 46–72) und die umfangreiche, weitere Details enthaltende Einleitung in die gesammelten Schriften Krochmals von RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 17–98; Zum Ganzen vgl. nun auch A. LEHNARDT, 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, S. 130–142.

<sup>9</sup> Zur politischen und sozialen Lage der Juden in Galizien vgl. W. BIHL, Die Juden in der Habsburgmonarchie 1848–1918, in: *Studia Judaica Austriaca* 8, Eisenstadt 1980, S. 5–73; FEINER, *Haskalah* (s. Anm. 5), S. 185f (in der englischen Fassung S. 139). Zu den sozialen Problemen und den ärmlichen Lebensverhältnissen in der Geburtsstadt Krochmals vgl. die Schilderungen aus dem Jahre 1924 von J. ROTH, Juden auf Wanderschaft, in: ders., *Werke II*, Köln 1991, S. 839–857; dann auch M. POLLACK, Galizien. Eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina, Frankfurt a. M., Leipzig 2001, S. 199–213.

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlich 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 und J. Machlowitz-Klein, Philadelphia 1985. Treffend beschreibt die Situation auch ROTH, *Juden auf Wanderschaft* (wie Anm. 9), S. 841.

<sup>11</sup> Vgl. S. RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 19f.

<sup>12</sup> Wie z. B. mit dem in Brody ansässigen Talmudisten und Mathematiker Yisrael ben Moshe ha-Lewi Zamosc (1700–1772), einem Schüler Mendelssohns.

leicht zu dem Verdacht führen konnte, mit den Traditionen brechen zu wollen. Heftige Anfeindungen von Seiten einiger Chassidim brachten Krochmal etwa Kontakte zu einem karäischen *Hakham* ein<sup>13</sup>, und die Beschäftigung mit von Christen verfasster bibelkritischer Literatur<sup>14</sup>, die dann im *More nevuکه ha-zeman* oft zitiert, teilweise sogar in hebräischen Exzerpten vorgestellt und in die Überlegungen zur Geschichte des Volkes Israel miteinbezogen wird, konnte er nur heimlich pflegen.<sup>15</sup> Außer durch Nachstellungen einzelner Vertreter des Chassidismus sah sich Krochmal auch den Bann-Androhungen mitnagedischer Rabbinen ausgesetzt.<sup>16</sup> Allein im Privaten durchgeführte Studien und Gespräche ermöglichten es ihm daher, eine Art Lehrbetrieb aufzurichten und auf diese Weise zu einer Institution *sui generis* für eine nicht mehr genau zu ermittelnde Anzahl »aufgeklärt« Gesinnter in seiner näheren und weiteren Umgebung zu werden.<sup>17</sup>

Im Jahre 1838, nachdem Krochmal den größten Teil seines Werkes *More nevuکه ha-zeman* entworfen und in einer Rohfassung niedergeschrieben hatte, verschlechterte sich sein Gesundheitszustand, so dass er sich gezwungen sah, in die Nähe der Familie seiner Tochter nach Tarnopol zu ziehen. Dort verstarb er am 31. Juli 1840 im Alter von 55 Jahren.

Bevor auf Krochmals Sicht der Halakha-Entwicklung eingegangen werden kann, seien noch einige einführende Hinweise zum Aufbau des *More* mitgeteilt. Zwar hat

<sup>13</sup> Vgl. dazu ZUNZ, Nekrolog (s. Anm. 8), S. 154; RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 41; ders., עיונים במחשבת ישראל, Bd. II, קראכמאל הספרות החדשה שבירי, Bd. II, עיונים במחשבת ישראל, ed. Benjamin C.I. Ravid, Jerusalem 1971, S. 200–203; dann auch MAHLER, Hasidism (wie Anm. 12), S. 8f.

<sup>14</sup> Krochmal zitiert bzw. paraphrasiert z.B. oft aus J.G.EICHHORN, Einleitung in das Alte Testament, Bd. I–V, Leipzig 1780–1783, 4. Auflage 1823–1824. Zur Rezeption Eichhorns durch Krochmal vgl. RAWIDOWICZ, עיונים (s. Anm. 13), Bd. II, S. 187.

<sup>15</sup> Vgl. dazu etwa RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 132 Anm. 1, der einen Bericht von M. Letteris wiedergibt, nach dem Krochmal seinen Wohnort Zolkiew für das Studium der Einleitung Eichhorns zu verlassen pflegte, um sich keinen Verdächtigungen auszusetzen.

<sup>16</sup> Erinnert sei in diesem Zusammenhang an den Bann von S.Y.Rapoport und anderer galizischer *Maskilim* im Jahre 1816 durch den mitnagedischen Rabbiner Yaaqov Ornstein in Lemberg. Vgl. zu diesem später rückgängig gemachten *herem* RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 43; ferner J.HOROVITZ, Art. Ornstein, Jacob Meshullam ben Mordecai Ze'ev, in: EJ 12 (1971), Sp. 1473f; MAHLER, Hasidism (wie Anm. 12), S. 38.

<sup>17</sup> Unter den »Unterrichtsstunden« Krochmals muss man sich dabei wohl Gespräche vorstellen, die teilweise in einsamer Flur geführt wurden. Von S.Y.RAPOPORT werden sie einmal romantisierend folgendermaßen beschrieben: »Ich erinnere mich noch an die Zeiten, in denen ich von mal zu mal für einen oder zwei Tage oder eine Woche zu ihm [sc. Krochmal] reiste, oder er kam zu mir und wir gingen auf die Felder, um uns zu unterhalten. Wie schön waren jene Ausflüge! Wie alle Annehmlichkeiten der Welt! Und die Weisheit seiner Aussprüche war nie genug, und mit jedem Wort fügte er Weisheit hinzu.« – Zitiert nach dem Vorwort zur 2. Auflage des *More nevuکه ha-zeman*, Lemberg 1863, S. 20. Zu dem besonderen, zeitweise gestörten Verhältnis des später als Rabbiner in Prag wirkenden Rapoport zu Krochmal vgl. RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 66ff.

Krochmal seine Sicht der Entwicklung von Halakha in einem eigenen Kapitel entfaltet, doch ist auch dieser Abschnitt seines Buches vor dem Hintergrund seines geschichtsphilosophischen Gesamtkonzeptes zu betrachten.

### More nevu'ke ha-zeman

Das nicht mehr erhaltene handschriftliche Original des *More nevu'ke ha-zeman* blieb bis zum Tode Krochmals unediert, und seine 17 Pforten sind auf Wunsch des Autors erst von Leopold Zunz in die bekannte Reihenfolge gebracht worden.<sup>18</sup> Der Titel des Buches ist offensichtlich in Anlehnung an den hebräischen Titel des philosophischen Hauptwerkes des Moshe ben Maimon gewählt worden. Zwar schreibt Zunz im Vorwort zu seiner Edition des *More*, dass das Buch möglicherweise den Namen *Sha'are emuna serufa* (»Pforten über den geläuterten Glauben«) hätte tragen sollen.<sup>19</sup> Doch belegen Briefe von Freunden und Bekannten, dass Krochmal selbst bereits zu Lebzeiten den Wunsch geäußert habe, sein Werk nach dem Hauptwerk des Maimonides *More nevu'ke ha-zeman* zu benennen.<sup>20</sup>

Sei dem, wie dem sei – der Anteil von Zunz an der Redaktion des Buches darf, nicht nur was die Titelfrage anbelangt, nicht unterschätzt werden. Doch auch wenn der Name des Buches tatsächlich erst *posthum* verliehen wurde; der Intention des Verfassers ist damit zweifellos entsprochen worden. Denn wie Maimonides den aus der arabisch-aristotelischen Logik folgenden Rationalismus mit traditionellem jüdischem Denken zu vermitteln suchte, so beabsichtigte Krochmal, die »neue« Philosophie seiner Zeit, die im deutschen Idealismus seine hervorragendsten Vertreter gefunden hatte, zu einem Ausgleich mit dem Judentum seiner Zeit zu bringen. Wie Maimonides in seiner Epoche sah sich Krochmal in seiner Zeit mit einer besonderen, aus der »neuen« Philosophie erwachsenen Herausforderung konfrontiert. Oft verweist Krochmal darüber hinaus direkt auf Maimonides und bedient sich in bestimmten Fragen derselben Argumente und traditionellen Beispiele, die bereits im *More nevu'kim* des »Rav« herangezogen worden waren.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vgl. zu den Umständen der Entstehung des Buches ausführlich I. SCHORSCH, *The Production of a Classic: Zunz as Krochmal's Editor*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 43 (1986), S. 281–315. Die Reinschrift des schwer leserlichen Manuskriptes besorgte M. Steinschneider; vgl. dazu ZUNZ im Vorwort des *More* (KROCHMAL, *Writings* [s. Anm. 1], S. 7 [hebr. Zählung]) und M. STEINSCHNEIDER, *Briefwechsel mit seiner Verlobten Auguste Auerbach, 1845–1849*. Ein Beitrag zur jüdischen Wissenschaft und Emanzipation, hg. von R. Heuer und M. L. Steinschneider, *Campus Judaica* 1, Frankfurt a.M. 1995, S. 162.

<sup>19</sup> Vgl. ZUNZ, in: KROCHMAL, *Writings* (s. Anm. 1), S. 2 (hebr. Zählung): »Es könnte allerdings auch sein, dass der Gelehrte [sc. Krochmal] das Buch *Sha'are emuna serufa* zu nennen beabsichtigte, vor allem den philosophischen Teil und die analytischen Teile. Einen Hinweis dafür finde ich in der Pforte »Definitionen . . .«, in der er sagt: »Man solle sich nicht wundern, dass wir vor [das Kapitel über] die Weisheit über den geläuterten Glauben die Definitionen und Spekulationen über Weisheit der Philosophie stellen.«

<sup>20</sup> Zur Frage des »Originaltitels« vgl. ausführlich SCHORSCH, *Production* (s. Anm. 18), S. 289, und siehe die Briefe Nr. 11 und Nr. 12 ebd. S. 301 und 302.

Im Vorwort des *More nevu'ke ha-zeman* greift Krochmal zunächst ein klassisches exegetisches Problem auf. An Psalm 137 (*An den Strömen von Bavel, dort saßen wir ...*) lässt sich, so Krochmal, beobachten, dass zwischen der Frage nach historischem Verstehen biblischer Aussagen und dem mit ihnen verbundenen Glaubensinhalten zu differenzieren sei. Zwar wird von einigen Kommentatoren David als Dichter des bemerkenswerterweise ohne Verfasserangabe überlieferten Psalm 137 betrachtet – z. B. heißt es schon in *Midrash Tehillim*, dass Gott dem David das in dem Psalm Besungene, nämlich die Zerstörung des ersten Tempels, in einer Vision gezeigt hätte.<sup>22</sup> Doch kann David nicht an den ›Strömen von Bavel‹ gesessen haben, wie es zu Beginn dieses Psalms heißt, da er das Exil nicht mehr erlebte. Und trotz dieses offensichtlichen Widerspruchs behält dieser Psalm seine theologische Bedeutung. Das Problem der von Krochmal angesprochenen »Verwirrten« besteht, wie aufgrund dieser einleitenden Beobachtungen deutlich wird, mithin zunächst einmal in der Einsicht in die »Zeitlich-« bzw. »Geschichtlichkeit« alter Überlieferungen, und zwar besonders der biblischen, aber genauso der rabbinischen.<sup>23</sup>

Krochmals bereits im Prolog des *More* erkennbare Intention zielt dabei auf die Bewahrung des angestammten Glaubens angesichts neuer Möglichkeiten der Weltdeutung, und der Titel seines Buches, *More nevu'ke ha-zeman*, erweist sich insofern doppeldeutig: Denn es geht Krochmal nicht nur um Unterweisung angesichts der philosophischen und historiographischen Fragen der eigenen Zeit, sondern es geht ihm auch um die Bedeutung und den Sinn der Geschichte des Judentums insgesamt. Das Leitwort des Buches Krochmals ist insofern der Begriff »Zeit« (זמן), und die Ambiguität dieses Begriffes ist auch im Hinblick auf seine Deutung der Entwicklung der Mündlichen Tora und der Halakha zu berücksichtigen.<sup>24</sup>

Den historiographischen Kern des *More nevu'ke ha-zeman* bilden die Pforten 7–10. In ihnen wird zum einen ein Modell der jüdischen Geschichte entworfen, zum anderen eine eigenständige, detaillierte Interpretation der Quellen der frühen jüdischen Geschichte geboten. Die Geschichte des Volkes Israel hat sich nach Krochmal – hierin Herder ähnlich – in Zyklen organisch entwickelt, und zwar in drei Phasen, die folgendermaßen beschrieben werden:

<sup>21</sup> Vgl. z. B. KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 18; 30f; 36 u. ö. Zum Einfluss des Maimonides vgl. allgemein B. STEINBERG, Nachman Krochmal, Hermann Cohen and the Influence of Maimonides on their Thought, Diss. Jerusalem 1985 (hebr.).

<sup>22</sup> Vgl. MTeh Ps 137 (ed. Buber S. 161b), und siehe auch den im 18. Jh. entstandenen Kommentar des galizischen Exegeten D. ALTSCHELER, *Mešudat Dawid*, in: *Miqra'ot Gedolot, Tehillim*, Wilna 1866, Nachdruck Jerusalem 1976, S. 86b.

<sup>23</sup> Vgl. zu diesem einleitenden Kapitel des *More* ausführlich Y. AMIR, Krochmal and Psalm CXXXVII, in: *Tarbiz* 111 (1992), S. 527–544 (hebr.).

<sup>24</sup> Zur doppelten (Be-)Deutung des Wortes »Zeit« im Titel des Werkes vgl. SH. WEISSBLUETH, 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, S. 84ff (hebr.).

Drei Zeiten durchläuft – gemäß dem natürlichen Verlauf [der Geschichte] – jedes Volk (אומה), vom Aufkeimen seiner Existenz, bis dass es vergeht und verschwindet:

1. Zu Beginn des Wachstums [eines Volkes] entsteht in ihm der Geist, der die Substanz all seiner Glieder erfasst und so jeden mit seinem Genius und seiner Profession erfüllt. Diese Phase wird Zeit des Keimens und Wachsens des Volkes (מועד הצמיחה והגדול לאומה) genannt.

2. Danach entwickelt er [sc. der Geist] seine volle Aktualität, und es werden all jene positiven Institutionen und geistigen Errungenschaften ... entfaltet, und das Volk wächst zu voller Schönheit heran, sei es für lange oder kurze Zeit. Diese Phase wird Zeit der Stärke und der Wirksamkeit (מועד העוז והמפעל) genannt.

3. Doch wie bei jedem natürlichen Wesen liegt in ihr auch schon der Keim der Vergänglichkeit und des Todes, denn bereits während der zweiten Phase entwickeln sich die Ursachen für das Verderben und die Vernichtung des Volkes; denn mit dem Wachstum verliert man jede Relation und jeden guten Anstand, bis dass der Ruhm des Volkes langsam immer geringer wird und schließlich ganz verschwindet. Diese Phase wird Zeit des Dahinschwindens und Untergehens (מועד ההתוך והכליון) genannt. – So ist es jedem Volk bestimmt, in dem der Geist individuiert, und daher ist es endlich und zur Vergänglichkeit bestimmt. Auch unser Volk ist hinsichtlich des Materiellen und des äußerlich Sensitiven dieser natürlichen Ordnung unterworfen, doch wie es in dem rabbinischen Diktum heißt: Sie wurden nach Bavel verbannt, und die *shekhina* zog mit ihnen; sie wurden nach Elam in die Verbannung geschickt, und die *shekhina* zog mit ihnen (bMeg 29a). D. h., der universale Geist (רוחי הכללי) bewahrt und errettet uns von der Gesetzmäßigkeit allen Wandels.<sup>25</sup>

Nach Krochmal hat das Volk Israel demnach zwar Anteil am allgemeinen Zyklus der Völkergeschichte. Es unterscheidet sich jedoch von den anderen Völkern hinsichtlich seiner Teilhabe am absoluten Geist, den Krochmal mit der *shekhina* identifiziert. Allein die Partizipation an diesem Geist garantiert, dass das Volk Israel nicht den Gesetzmäßigkeiten der allgemeinen Geschichte zum Opfer fällt und verschwindet.<sup>26</sup>

Das hier vorgestellte Dreiphasenschema hat viele Forscher an die berühmte Trias These-Antithese-Synthese erinnert, und Krochmal ist deshalb oft als jüdischer »Hegelianer« bezeichnet worden. War es als erster Leopold Zunz, der die vermeintliche Nähe Krochmals zu Hegel hervorhob<sup>27</sup>, so wurde die Frage eines direk-

<sup>25</sup> KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 40f (Beginn der 8. Pforte).

<sup>26</sup> Vgl. hierzu SCHLÜTER, Geschichtskonzeptionen (s. Anm. 5), S. 179ff. Zu dem von Krochmal in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff רוח האומה, »Geist des Volkes« bzw. »Volksgeist« vgl. WEISSBLUETH, Rabbi Nachman Krochmal (s. Anm. 24), S. 120ff. A. FUNKENSTEIN, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Aus dem Englischen von Christian Wiese, Frankfurt a. M. 1995, S. 182 spricht in diesem Kontext pointiert von einem »wahrhaft katholische(n) Geist« als dem zentralen Thema des Buches. Zu dem von Funkenstein wohl im Anschluss an S. Schechter verwendeten Ausdruck des »Catholic Israel«, der wiederum unter dem Eindruck krochmalscher Gedanken geprägt worden sein mag, vgl. A. MARX, Solomon Schechter, in: ders., Studies in Jewish History and Booklore, New York 1944, Nachdruck 1969, S. 392.

<sup>27</sup> Vgl. ZUNZ, Nekrolog (s. Anm. 8), S. 156. Als »Hegelianer« ist Krochmal vor allem von J. L. LANDAU, Nachman Krochmal. Ein Hegelianer, Berlin 1904 apostrophiert worden. Vgl. zu diesem Buch, in dem erstmals längere Passagen aus dem *More* in deutscher Übersetzung geboten werden, die Rezensionen von D. NEUMARK, in: Ha-Shiloah 21 (1905), S. 268–272; A. WOLF, in: JQR 17 (1905), S. 592–594; dann auch Y. KLAUSER, השפעתו של הגל על ר' נחמן, קרוכמאל, in: Jewish Studies Issued in Honour of the Chief Rabbi J. L. Landau on the Occasion of his Seventieth Birthday, Tel Aviv 1936, S. 71–81.

ten Einflusses Hegels allerdings bereits von Solomon Schechter zurückhaltender beurteilt<sup>28</sup>, und vor allem Simon Rawidowicz, der Herausgeber der gesammelten Schriften Krochmals, hat Krochmals Denken dann als eigenständiger verteidigt und es außerdem in größere Nähe zu anderen deutschen Philosophen wie Lessing, Herder, Fichte und Kant gestellt.<sup>29</sup>

Ohne hier den weitverzweigten Disput über den angeblichen »Hegelianismus« im Denken Krochmals in allen Einzelheiten aufrollen zu wollen und ohne das Problem der philosophischen Abhängigkeiten Krochmals einer neuen Lösung näher bringen zu können, ist hinsichtlich dieses Problems zunächst zu bedenken, dass Krochmals Ausführungen über die Entwicklung von Halakha sicher nicht unmittelbar von dialektischen Überlegungen über den absoluten Geist in seinem Verhältnis zu subjektivem und objektivem Geist bestimmt worden sind.<sup>30</sup> So sehr manche Formulierungen insofern an Gedanken Hegels erinnern – für Krochmal war wohl stets von größerer Bedeutung, wie angesichts der philosophischen Grunderkenntnis eines in der Geschichte mächtigen Kontinuums, nämlich des »absoluten Geistigen« (הַרוּחַ הַמוֹחֵלֵט)<sup>31</sup>, die Geschichte eines konkreten Volkes, nämlich Israels, das zeitgenössischen idealistischen Konzepten zufolge nicht mehr existent sein, geschweige denn eine Zukunft haben durfte, zu verstehen ist. Aus einem subjektiv-jüdischen Blickwinkel las Krochmal die verbreitete, protestantisch geprägte idealistische Geschichtsphilosophie seiner Zeit insofern gewissermaßen von rechts nach links – in Hebräisch. Ihn vor diesem Hintergrund als einen »Hegelianer« zu bezeichnen, wie es von Zunz angeregt worden ist, erscheint mir daher verfehlt, zumal wenn man sich kontrastierend den eindeutig nachweisbaren Einfluss Hegels auf andere zeitgenössische jüdische Philosophen, wie z. B. auf Samuel Hirsch (1815–1889)<sup>32</sup>, in Erinnerung ruft.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Vgl. SCHECHTER, Nachman Krochmal (s. Anm. 8), S. 65.

<sup>29</sup> Vgl. S. RAWIDOWICZ, War Krochmal ein Hegelianer?, in: HUCA 5 (1928), S. 335–582, und mit Bezug auf die Rezension der *Kitve Rabbi Nahman Qrochmal*, ed. S. Rawidowicz (wie Anm. 1), von A. M. LIFSHITZ, in: Kiryat Sefer 2 (1925/26), S. 26–27 siehe auch RAWIDOWICZ, עיונים (s. Anm. 13), Bd. II, S. 236–251. Zum Problem vgl. ferner A. I. KATSH, Nachman Krochmal and the German Idealists, in: Jewish Social Studies 8 (1946), S. 87–102.

<sup>30</sup> Vgl. dazu RAWIDOWICZ, עיונים (s. Anm. 13), Bd. II, S. 249; GUTTMANN, יסודות (s. Anm. 4), S. 270.

<sup>31</sup> Zu den Begriffen רוח und המוחלֵט im Denken Krochmals vgl. WEISSBLUETH, Rabbi Nachman Krochmal (s. Anm. 24), S. 27–31; S. 120ff.

<sup>32</sup> Vgl. zu ihm etwa J. GUTTMANN, Die Philosophie des Judentums, München 1923, Nachdruck Wiesbaden 1985, S. 328–337.

<sup>33</sup> So etwa auch GUTTMANN, יסודות (s. Anm. 4), S. 259–286, der wie Rawidowicz *RaNa"Q* stärker unter dem Einfluss von Fichte und Schelling sieht. Ähnlich in ders., הפילוסופיה של היהדות, translated by Y. L. Baruch, ed. Z. Wislowsky, Jerusalem 1953, 289–308; ders., Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig, translated by D. W. Silverman, New York 1973, S. 321–344. In der deutschsprachigen Ausgabe von Guttmanns Philosophiegeschichte ist der Abschnitt über Krochmal nicht enthalten. Leider ist er auch nicht in dem neu paginierten und von Ester Seidel und Fritz Bamberger eingeleiteten Nachdruck, Berlin 2002, berücksichtigt worden. – Zur Frage des »Hegelianismus«



Auch wenn an dieser Stelle also die Frage des Verhältnisses Krochmals zu einzelnen Vertretern idealistischer Gedankengebäude nicht umfassend erörtert werden kann, so kann damit im Hinblick auf seine Sicht der Entwicklung der Mündlichen Tora bzw. mündlichen Überlieferung die Möglichkeit eines Einflusses verschiedener idealistischer Rechtskonzeptionen nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Von Jay M. Harris<sup>34</sup> wurde diesbezüglich etwa auf den Einfluss der Werke des Juristen Friedrich Carl von Savigny (1779–1861)<sup>35</sup> hingewiesen, und tatsächlich lassen sich bemerkenswerte konzeptionelle Berührungspunkte zwischen Krochmals Darstellung und diesem »Begründer« der so genannten historischen Rechtsschule ausmachen. So stimmen beide in der grundlegenden Einsicht überein, dass jedem Rechtssystem mündliche Überlieferungen zugrunde liegen, und auch der von Savigny entwickelte Gedanke, dass Recht der Ausdruck des sich geschichtlich entfaltenden Geistes eines Volkes sei, scheint sich in den idealistischen Ausführungen Krochmals wiederzufinden. In beider Theorie entfaltet sich das Recht außerdem undialektisch, organisch.

Trotz solcher Übereinstimmungen mit den Ansätzen der »historischen Rechtsschule« ist – wie im Hinblick auf den vermeintlichen »Hegelianismus« Krochmals – jedoch wiederum festzuhalten, dass sich ein direkter Einfluss dieses (nicht zuletzt durch seinen unterschwelligem Antisemitismus bekannten) Vertreters der konservativen Schule der Rechtswissenschaft nicht zweifelsfrei nachweisen lässt. Weder zitiert Krochmal aus Savignys Werken noch lässt sich belegen, dass seine rechtshistorischen Überlegungen von diesen inspiriert waren.<sup>36</sup> Krochmals Darstellung der Entwicklung von Halakha soll hier daher zunächst gesondert betrachtet werden. Einer umfassenderen Untersuchung muss vorbehalten bleiben, die etwaigen Bezüge krochmalschen Rechtsdenkens zu Vorläufern, seien sie jüdischer oder christlicher Herkunft, im Einzelnen zu untersuchen.

Worin besteht nun das Anliegen der 13. Pforte des *More*, die mit der schwer zu übersetzenden Überschrift *אם למסורת הפירוש וההלכה במצות תושבע"פ* (»Der Ursprung der Kommentarüberlieferung und der Halakha in den Geboten der Mündlichen Tora«) versehen ist?

---

bei Krochmal vgl. noch SH. AVINERI, *The Fossil and the Phoenix: Hegel and Krochmal on the Jewish Volksgeist*, in: R. L. Perkins (ed.), *History and System. Hegel's Philosophy of History*, SUNY Series in Hegelian Studies, Albany 1984, S. 47–72, bes. S. 55ff, und siehe auch die »Comments« von L. RAUCH, ebd., S. 65–71, bes. S. 67ff; ferner SH. AVINERI, *Nachman Krochmal: Die Hegelianisierung der Jüdischen Geschichte*, in: ders., *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel*. 17 Porträts, Gütersloh 1998, S. 29–38.

<sup>34</sup> Vgl. HARRIS, *Nachman Krochmal* (s. Anm. 6), S. 226–229.

<sup>35</sup> Vgl. zu ihm E. WOLF, *Art. Savigny, Friedrich Carl von*, in: *RGG*<sup>3</sup> 5 (1961), Sp. 1378f.

<sup>36</sup> Der von HARRIS, *Nachman Krochmal* (s. Anm. 6), S. 229 aufgestellten Behauptung, *RaNa"Q* beginne seine Überlegungen zur Entwicklung mündlicher Lehren mit einer "paraphrase of Savigny's notion that legal materials must undergo a lengthy organic process of emergence", vermag ich insofern nicht zu folgen. Wenn es sich denn bei Krochmal um eine »Paraphrase« Savignys handelte, müssten deutlichere Bezüge erkennbar sein. Zu vergleichbarer Kritik an Harris' selektiver Darstellungsweise des literarischen Umfeldes Krochmals s. auch E. BREUER, *Harris, Nachman Krochmal*, in: *JQR NS* 85 (1995), S. 419–422.

## Die Entwicklung von Halakha nach dem More nevu'ke ha-zeman

Das 13. Kapitel des *More* folgt zunächst einer traditionellen Chronologie der Quellen. Ausgehend von allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von »göttlicher Rechtsordnung« (גימור אלקי)<sup>37</sup>, d. h. der Schriftlichen Tora zu den mündlichen Überlieferungen, die nach Krochmal jedem Rechtssystem, auch dem jüdischen, zu eigen sind, wird von Krochmal eine mit zahlreichen Einzelbeispielen belegte Geschichte des jüdischen Rechtes (Halakha) von seiner ersten Fixierung in der Schriftlichen Tora am Sinai über die *Soferim* und die sog. *shone halakhot* (aramäisch *Tanna'im*) bis hin zur Zeit der Sammler und Bearbeiter der Midrashim und der Gemara (*Amora'im*) entwickelt.

Entscheidend ist für Krochmal dabei die Frage, in welchem Verhältnis Schriftliche und Mündliche Tora zueinander stehen und wie sich die Autorität der *Tora she-be-'al pe* neben der *Tora she-bi-khtav* begründen lässt. Krochmal bemerkt hierzu, dass jedes göttliche Gesetz einer mündlich tradierten Erläuterung bedarf. Dies legen allgemein nachvollziehbare Überlegungen zur Entstehung eines Rechtscorpus nahe, die er wie folgt entfaltet:

Ogleich es der Verstand verlangt, dass jede umfassende Rechts[ordnung] (גימור) zur Gänze nach Fachgebieten [gegliedert] und nach Einzelfällen fixiert werden muss, so dass sich in ihm ein Leitfaden des Rechtes und des Gesetzes findet, sowohl für das gemeine Volk als auch für das öffentliche Leben, sowohl für die Familie als auch für das Individuum mit seinen Belangen und seinen Interessen, so ist es dennoch unmöglich, dass in ihm alle Einzelfragen kommentiert und erläutert werden, denn sie kennen wirklich kein Ende. Vielmehr ist es notwendig, dass das Ganze nach allgemeinen Regeln dargelegt wird, so dass auf diese Weise alle zukünftigen im Laufe der Zeiten eintretenden Einzelfälle unter diese allgemeinen Regeln eingeordnet werden können. Und nicht nur das, sondern, sollte das Rechts[system] bereits zu Beginn seiner Verordnung schriftlich fixiert worden sein, dann erscheint es unmöglich, dass bereits [zuvor] die erwähnten allgemeinen Gesetze aufgeschrieben worden sind, jedes auf seine eigene Weise – will sagen, entsprechend der Notwendigkeit und der Gelegenheit, der Lebensumstände und des Wohnortes des jeweiligen Geschlechtes, durch die die Rechtsregeln schriftlich fixiert worden sind. Und demnach ist es notwendig, dass jenen, in deren Hände die Führung in Rechts[fragen] übergeben wird, auch die Methoden, wie diese allgemeinen Regeln auszulegen sind, übergeben werden, in einer Zeit und an einem Ort und unter Lebensumständen, die sehr verschieden sind von jenen, die zur Zeit der Generation der Übergabe des Rechts[systems] herrschten oder in den Generationen kurz nach ihr. – Und wir folgern hieraus und sagen, dass jenes Rechts[system], [ganz gleich], was es nun im einzelnen enthält, auch schon jener ersten Generation und der ihr nachfolgenden gegeben war; [und] daher ist es möglich und auch wahrscheinlich, dass es festgehalten und schriftlich fixiert worden ist, um so in vielen Abschriften unter allen Führern und Rechtsgelehrten bekannt gemacht zu werden. Doch verlief die Entwicklung nicht so in Bezug auf die Einzelfälle, sogar in

<sup>37</sup> Zu den Bedeutungsnuancen des griechischen Lehnwortes *nimos* im philosophischen Hebräisch des Mittelalters, die auch auf Krochmals Gebrauch ausgestrahlt haben dürften, vgl. etwa J. KLATZKIN, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recentioris*, Bd. III, New York 1968, S. 31f (hebr.). I. EFROS, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, Columbia University Oriental Studies 22, New York 1924, S. 85f überträgt *nimos* mit »law, a legislated code (in opposition to revealed religion)«, was mit der krochmalschen Verwendung nicht übereinstimmt.

der ersten Zeit; auch wenn es Analogien zwischen Fällen aus der Frühzeit und aus späteren Zeiten gibt und man mit zeitbedingten Veränderungen rechnet – jene Einzelfälle müssen und können nicht bereits zu Beginn des Rechts[systems] schriftlich fixiert worden sein. Und selbst wenn die Möglichkeit zur schriftlichen Kommentierung einiger [dieser Einzelfälle] gegeben gewesen wäre, siehe, so würde es sich hierbei um eine allgemeine Weisheit oder Kunst handeln, nicht um eine Rechts[ordnung] (גימורס). Und deswegen war es nicht notwendig und auch nicht möglich, dass jene [Einzelfälle] allen Gruppen von Rechtslehrern bekannt gemacht wurden, sondern sie sollten bei den Häuptern und Anführern verbleiben, die das Volk unterweisen. Und dies gilt um so mehr, als sich im Verlauf der Zeit die Einzelfälle sehr verzweigten und sich auch die Grundlagen (מעמדים) stark veränderten, so dass man gezwungen war, auch dort sprach- und schriftkundige Gelehrte und Gebildete in Recht und Gesetz zu finden, die den Führern und Unterweisern helfen sollten, sie durch ihre Weisheit bei ihrer Anführerschaft zu stützen.<sup>38</sup>

Erst nach diesen allgemeinen Vorüberlegungen zur Entwicklung von Gesetzgebung<sup>39</sup> geht Krochmal auf den speziellen Fall der Entwicklung der Gesetze Israels ein:

Und siehe, dies ist einer der Eckpfeiler unseres Glaubens (אחת מפנות אמונתנו), dass uns außer der Tora, die sich in schriftlicher Form in unseren Händen befindet, gleichwertig auch mündlich überlieferte Worte gegeben wurden, die auch Tora enthalten. Und sie wurden Mose am Sinai mündlich gegeben, und er übermittelte sie Josua und dieser daraufhin den Ältesten und den Propheten und den Weisen der [nachfolgenden] Geschlechter in einer ununterbrochenen Kette ... bis zu den Weisen der Mishna und des Talmud, die von der Zeit des Zweiten Tempels bis vierhundert Jahre nach seiner Zerstörung lebten. All dies ... wurde unter dem Oberbegriff: *Tora she-be-ʿal pe* subsumiert. Und die Bedeutung dieser Bezeichnung und ihre Intention haben zwei Seiten: Die erste besteht darin, dass die Hauptsache jener Überlieferungen Mose am Sinai mündlich gegeben wurden; und die zweite ist darin zu finden, dass es den Weisen der Tora in der gesamten erwähnten Zeitenfolge nicht erlaubt war, auch nur ein Wort von den aufgezählten Überlieferungen schriftlich zu fixieren ..., wie es in einem berühmten Ausspruch [in bGit 60b] heißt: *Die Worte der Schrift sollst du nicht mündlich vortragen, und die mündlichen Worte sollst du nicht niederschreiben*. Das bedeutet, dass [nur die Schriftliche Tora] in einem Buch aufgeschrieben sein soll, so dass sie verbreitet und abgeschrieben und von vielen gelernt werden kann – und man bedenke dies alles.<sup>40</sup>

Krochmal merkt hierzu an, dass der zweite Beleg für den Terminus *Tora she-be ʿal pe* in bYom 28b zu finden ist.<sup>41</sup> Dort heißt es: »Avraham, unser Vater, hat sogar [das Gebot] des Speise-ʿEruv beobachtet, denn es heißt: *meine Lehren* (Gen 26,5), [und der Plural *Lehren* bezieht sich auf] die Schriftliche und die Mündliche [Tora]«, d. h. schon er kannte das in der Mündlichen Tora überlieferte Gebot des ʿEruv *tavshilin*. In einem Rashi zugeschriebenen Kommentar zu bYom 28b s. v. אפילו עירובי תבשילין wird dazu bemerkt: »Der Speise-ʿEruv, der nicht auf *Halakha le-Moshe mi-Sinai*<sup>42</sup> beruht, sondern auf einer Verordnung von den *Soferim*, die sie erst in der Zukunft verordnen werden.« Diesem Verständnis des zugrunde liegen-

<sup>38</sup> KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 189f.

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch HARRIS, Nachman Harris (s. Anm. 6), S. 231; BIALOBLIZKY, אם למסורת (s. Anm. 6), S. 346.

<sup>40</sup> KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 190f.

<sup>41</sup> Ebd., S. 191.

<sup>42</sup> Siehe zu diesem Terminus unten.

den Satzes in der Gemara des Bavli zufolge sind also auch *Taqqanot*, d. h. Verordnungen der Rabbanan, als *Tora she-be-ʿal pe* zu betrachten.<sup>43</sup>

Um im Folgenden zu belegen, dass die Mündliche Tora trotz des erwähnten Verbotes der Niederschrift von Geboten bereits in der Zeit der Fixierung der Schriftlichen Tora entstanden ist, verweist Krochmal auf einige biblische Belegstellen, vor allem in den Propheten-Büchern, die auf die Existenz mündlicher Unterweisungen – insbesondere in priesterlichen Kreisen – hinzudeuten scheinen. Krochmal geht zunächst auf die schwierigen, nur aus dem Kontext zu verstehenden Ausdrücke: לחם חול, *unheiliges Brot* (1 Sam 21,5); לחם קודש, *heiliges Brot* (1 Sam 21,5); דרך חול, *Verhalten bei Unheiligem* (1 Sam 21,6); יקדש בכלי, *es wird heilig bleiben im Geräte* (1 Sam 21,6), ein.<sup>44</sup> Dann fährt er im Hinblick auf den Mangel näherer Erläuterungen zu ähnlichen Sätzen und Bestimmungen in der Schriftlichen Tora fort:

Doch es ist nicht angemessen, sich darüber zu wundern, dass in den *Nevi'im* und in den *Ketuvim* nur eine geringe Anzahl von Erläuterungen und Bestimmungen bezüglich einzelner Gebote [der Tora] zu finden ist, und ebensowenig detaillierte Verwarnungen (אזהרות) und Ermahnungen (תוכחות), [sondern nur solche Sätze], die sich ganz allgemein auf die Beobachtung der Tora beziehen und im besonderen [auch] auf Rechtssatzungen (משפטי צדק) und Sitte (מוסר).<sup>45</sup>

Die wenigen Andeutungen solcher Erläuterungen genügen Krochmal daher, um seine verständesmäßig begründete Annahme mündlicher Überlieferungen in der Zeit des Ersten Tempels zu stützen. Der enge Bezug, den er dabei zwischen schriftlich gegebenen Geboten und mündlichen Überlieferungen herstellt, erinnert dabei an eine bereits von Maimonides im Vorwort der *Mishne Tora* entfaltete Sicht, nach der sich Halakha aus drei Arten von Geboten zusammensetzt<sup>46</sup>, und zwar:

- a. aus mündlicher Lehre bzw. Überlieferung;
- b. aus Geboten, die aus der Schriftlichen Tora abgeleitet werden können;
- c. aus *Taqqanot* (»Verordnungen«), *Gezerot* (»Erlassen«) und *Minhagot* (»Bräuchen«).

Im Unterschied zu Maimonides werden diese drei Komponenten von Krochmal dann unter dem Oberbegriff der *Tora she-be-ʿal pe* zusammengefaßt, und in his-

<sup>43</sup> Eine andere Meinung vertrat diesbezüglich schon Moshe ben Nahman, der eine eindeutige Unterscheidung zwischen den Geboten der Schriftlichen Tora und den Geboten der Rabbanan vollzog. Vgl. *Sefer ha-Miṣvot le-ha-RaMba"m ʿal-pi defus rishon Qushta* 1510, 'im *Hassagot ha-RaMba"m ʿal-pi ketav-yad yaḥid ba-ʿolam*, ed. Ch.D.Chavel, Jerusalem 1981, S. 2f). Und siehe auch Rashi zu Gen 26,5 (*Torat Hayyim. Hamisha Humshe Tora*, Bd. V, *Sefer Bereshit*, ed. M.L.Katzenellenbogen, 7. Nachdruck Jerusalem 1997, S. 13). Zum Problem vgl. BIALOBLIZKY, אים למסורת (s. Anm. 6), S. 347 Anm. 1.

<sup>44</sup> Zur Deutung dieser kurzen Wendungen als Hinweise auf die Existenz mündlicher Überlieferungen in biblischer Zeit vgl. KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 193.

<sup>45</sup> KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 193.

<sup>46</sup> Vgl. Moshe Ben Maimon, *Mishne Tora: Sefer ha-madaʿ*, ed. Sh.T.Rubinstein, Jerusalem 1957, S. 11f.

torischer Perspektive wird von ihm außerdem begründet, in welchem Verhältnis sie zur Schriftlichen Tora zu sehen sind: Während nämlich Maimonides seine Auffassung der Mündlichen Tora allein auf eine berühmte Überlieferung in dem halakhischen Midrash Sifra zu stützen wusste, in der es heißt, dass alle *mišvot* mit allen Details und mit allen Erläuterungen am Sinai gegeben wurden<sup>47</sup>, kann Krochmal das Vorhandensein von mündlichen Überlieferungen damit erklären, dass jedem schriftlichen Gebot stets mündliche Gebote beigegeben sein müssen, und dies können nach ihm auch die erwähnten Bibelstellen belegen, die erkennen lassen, dass es außer den schriftlichen Geboten auch mündliche gegeben habe. Krochmal verweist in diesem Zusammenhang z. B. auf die Schilderung des am Shabbat verbotenen Sammelns von Holz in Num 15,32–34. In diesem Abschnitt wird zwar erwähnt, dass man am Shabbat kein Holz auflesen soll; doch heißt es dort auch ausdrücklich, dass nicht klar war, was mit jemandem geschehen sollte, der das Verbot des Holz-sammelns am Shabbat übertreten hatte. Nach Krochmal sei aus diesem Fehlen näherer Bestimmungen zu erschließen, dass es in Bezug auf die zu erfolgende Bestrafung mündlich tradierte Anweisungen gegeben habe.<sup>48</sup>

Besondere Bedeutung bei der Überlieferung solcher mündlichen Lehren weist Krochmal dabei den *Soferim* zu, die er für die »ersten Exegeten« der Schriftlichen Tora hält. Anders als Maimonides in seinem Kommentar zu mKel 17,12, in dem erklärt wird, dass auch die Worte der *Soferim* Mose am Sinai offenbart worden seien<sup>49</sup>, versucht Krochmal nachzuweisen, dass die *Soferim* ihre Lehren auf die Väter und auf »die Breite ihres eigenes Wissens« (רוחב ידיעתם) gründeten, ohne dass ihre *Tiqqunim* dabei den Charakter von Tora verloren hätten. Während Moshe ben Maimon also nur die direkte Offenbarung am Sinai gelten ließ, möchte Krochmal die Autorität der Lehren der *Soferim* verstandesmäßig, d. h. durch die ihnen von den *Avot* übermittelten Verstandeslehren, begründen.<sup>50</sup> Dabei hebt er hervor, dass die *Soferim* nicht etwa lange nach den Propheten lebten, sondern »sie haben sogar noch aus ihren Händen Überlieferungen empfangen«. Wie es auch zu Beginn von Mishna Avot [1,1] betont wird: »Und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Versammlung (אנשי כנסת הגדולה)« – die demnach mit den *Soferim* in eins zu setzen sind.<sup>51</sup>

In einem weiteren Abschnitt geht Krochmal auf die Arbeit der *shone halakhot* [Tannaiten] ein: Ihre Tätigkeit war viel umfangreicher als die der *Soferim*. Durch Analogieschlüsse und Vergleiche unterschiedlicher Schriftstellen gelangten diese Gelehrten zu neuen Ge- und Verboten. Da diese Weisungen nicht niedergeschrieben werden durften, verfassten sie kurze Lehrsätze, die in abgekürzter Form die

<sup>47</sup> Vgl. Sifra *šaw*, Per. 18,3 zu Lev 7,37 (ed. Weiss 40b).

<sup>48</sup> Vgl. KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 192.

<sup>49</sup> Vgl. *Mishna 'im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon, targum mi-'aravit 'al-pi ketav ha-yad ha-meqori we-hosif mavo we-he'arot*, ed. Y. D. Qafih, Bd. VI, Jerusalem 1963, S. 100.

<sup>50</sup> Vgl. dazu etwa auch STEINBERG, Nachman Krochmal (s. Anm. 21), S. 101.

<sup>51</sup> Vgl. KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 195; siehe dazu auch ebd. S. 62.

Essenz der Halakha enthielten. Diese kurzen Sätze wiederholten sie ständig, damit sie nicht in Vergessenheit gerieten. Die Kürze eines Lehrsatzes (einer Mishna) sei dabei ein untrügliches Zeichen für sein hohes Alter. Die Quelle solcher Mishna-Sätze sei stets der *Midrash Ketuvim* gewesen, also die Auslegung einzelner Wörter der Bibel und nicht nur vollständiger Sätze. Diese Midrash-Tätigkeit sei – so Krochmal – erst mit der Gemara zu einem Abschluss gekommen.<sup>52</sup>

Was aber begründet die Autorität dieser abgeleiteten Halakhot nach Krochmal? Diesbezüglich verweist er zunächst auf ein abgestuftes System ihrer Gültigkeit: Zwar sind die von den *Soferim* aus der Schriftlichen Tora abgeleiteten Halakhot denen der Schriftlichen Tora gleichzustellen. Aber sie haben einen anderen Stellenwert als die Kommentare der *Soferim* zur Schriftlichen Tora. Ihre Autorität stehe der Tora *she-bi-khtav* in nichts nach. Die aus der Tora abgeleiteten Gebote seien also nicht mit der Schriftlichen Tora identisch, auch wenn sie als Tora gelten müssten.

Grundlegend für diese Sicht der Entwicklung einzelner Halakhot ist die berühmte Auseinandersetzung des Maimonides mit der Auffassung von Halakha des Moshe ben Nachman: Während Moshe ben Maimon hervorhob, jede Halakha müsse in der Tora *she-bi-khtav* erwähnt sein, ging Nachmanides davon aus, dass dieselbe Autorität auch die aus rabbinischen Bestimmungen abgeleitete Halakhot haben können. Zumindest scheint *RaNa"Q* so den von Maimonides beschriebenen Konflikt mit Nachmanides zu interpretieren, und nur auf diese Weise scheint er ihn für seine Argumentation fruchtbar gemacht haben zu können.<sup>53</sup>

Krochmal greift dieses zentrale Problem dann auch in der 14. Pforte, die sich mit dem verwandten Thema »Aggada und die Aggadisten« befasst, auf. Da diese Pforte wohl vor Pforte 13 verfasst worden ist, muss das in ihr zu diesem Problem Erläuterte als Voraussetzung für Kapitel 13 gelesen werden.<sup>54</sup> Krochmal führt dort zu dieser Frage aus, dass die unbedingte Autorität bei der zur Festlegung der Halakha grundlegenden exegetischen Arbeit den *Hakhamim* gegeben worden sei, wie es in bShab 63a heißt: *אין מקרא יוצא מידי פשוטו* (»Kein Schrift[vers] erklärt sich [allein] aus seinem Wortlaut«), wobei er diesen an unterschiedlichen Stellen im Talmud überlieferten Satz<sup>55</sup> mit dem Kommentar glossiert: »[Erst] die Auslegung [durch die Rabbinen] führt zu einem Verständnis (והדרשה תדרוש).«<sup>56</sup> Mit anderen Worten: Den rabbinischen Weisen war es möglich, die Bibel so auszulegen, wie sie es für richtig hielten. Sie legten die Tora dabei allerdings nicht beliebig

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 197f.

<sup>53</sup> Vgl. dazu BIALOBLOZKY, *אם למסורת* (s. Anm. 6), S. 348f.

<sup>54</sup> Vgl. dazu P. LACHOWER, *סדר משנתו של רנ"ק*, in: Y. Feichman (ed.), *Sefer Bialik*, Tel Aviv 1934, S. 74–98; siehe dazu auch BIALOBLOZKY, *אם למסורת* (s. Anm. 6), S. 379 Anm. 1.

<sup>55</sup> Vgl. auch bYev 11b; 24a.

<sup>56</sup> Vgl. KROCHMAL, *Writings* (s. Anm. 1), S. 239. Krochmal knüpft hier offensichtlich an das traditionelle Verständnis dieses Satzes an, wie es etwa in einem Rashi zugeschriebenen Kommentar zu bYev 24a s. v. *אין מקרא* überliefert ist.

wie im *Midrash Aggada* aus, sondern wie in den *Midreshe Halakha*, also mit einem verbindlichen Bezug auf die Halakha.<sup>57</sup>

Mit den Vorstellungen des Nachmanides oder des Maimonides hatte diese Begründung der Autorität der Mündlichen Tora freilich nicht mehr viel zu tun. Von diesen mittelalterlichen Autoritäten wurde der Auslegung der Schriftlichen Tora in der Mündlichen eine völlig andere Begründung gegeben, und sie waren auch unterschiedlicher Meinung darüber, wie die Rabbinen zu gültigen Halakhot gelangt waren. Krochmal konnte durch seine selektive Rezeption der mittelalterlichen Kontroverse jedoch den absoluten Autoritätsanspruch der Mündlichen Tora, der *אמתיות המוחלטת*, begründen, und dies versuchte er dann zusätzlich durch einen Hinweis auf ein weiteres Problem in der rabbinischen Tradition zu stützen: Jene Sätze in der Überlieferung, die mit der Wendung *Halakha le-Moshe mi-Sinai* (»Halakha dem Mose [von Gott] am Sinai [gegeben]«<sup>58</sup>) eingeleitet werden und die, etwa in der Mishna, der Stützung einer anonym überlieferten Lehrmeinung dienen.<sup>59</sup>

### »Halakha le-Moshe mi-Sinai« in der Darstellung Nachman Krochmals

Neben den Ausführungen zur Rolle der *Soferim* in der Frühgeschichte der Entwicklung der rabbinischen Halakha bilden Krochmals Beobachtungen zu der in der rabbinischen Literatur häufig anzutreffenden Wendung *Halakha le-Moshe mi-Sinai* einen weiteren Schwerpunkt seiner Überlegungen.<sup>60</sup> Die eigentliche Bedeutung dieses Abschnitts seiner Darstellung der Mündlichen Tora besteht dabei nicht in dem Nachweis, dass viele der als »Mose am Sinai« gegebenen Halakhot nicht auf die Zeit des *Ma'amad har Sinai* zurückgehen – darauf, dass die formelhafte Wendung *Halakha le-Moshe mi-Sinai* mit *כאילו הלכה למשה מסיני* (»Halakha als ob dem

<sup>57</sup> Vgl. KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 239, und siehe dazu BIALOBLOZKY, *אם למסורת*, (s. Anm. 6), S. 355f.

<sup>58</sup> So in diesem Zusammenhang wohl richtiger wiederzugeben als die häufig zu findende Übersetzung: »Halakha des Mose vom Sinai«. Die an einigen Stellen mögliche Übersetzung, in der das Wort »Sinai« als Gottesbezeichnung verstanden wird, wird dem Gebrauch der Wendung bei Krochmal dagegen nicht in allen Zusammenhängen gerecht. Vgl. zum Verständnis der Wendung im Hinblick auf die *am Sinai* und nicht *vom Sinai* gegebene Tora bereits den Kommentar des Rabbi Nissim bar Re'uven Gerondi (Mitte des 14. Jh.) zu bNed 37b s. v. *כתיבו ולא קריין*. Zum Verständnis der Wendung vgl. noch J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Bd. III, Leipzig<sup>2</sup> 1924, Nachdruck Darmstadt 1963, S. 514.

<sup>59</sup> Halakhot, in denen die Wendung *Halakha le-Moshe mi-Sinai* belegt ist, finden sich etwa in: mPea 2,6; mEd 8,7; mYad 4,3; tPea 2,2; 3,2; tHal 1,6; tSuk 3,1; tYad 2,7; Sifra *be-huqqotai*, Per. 2,12 (ed. Weiss 112c); yBer 5,1 (8d); yPea 1,1 (15a); yKil 2,2 (27d); bShab 28b; 62a; 79b; bEr 4a; 97a; bPes 110b; bYom 80a; bMQ 3b; bSuk 5b; 34a; 44a; bTaan 3a; bMeg 19b; 24b; bNed 37b; 56b; bMen 29b; 32a–b; 35a; bNid 45a; 72b; bNaz 56b; bQid 38b–39a; bBB 12b; bMak 11a; bZev 110b. Siehe auch W. BACHER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Leipzig 1904, Nachdruck Berlin 1966, S. 33–46.

<sup>60</sup> Vgl. KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 211.

Mose [von Gott] am Sinai [gegeben]«) wiederzugeben sei, hatten schon Kommentatoren wie Rabbi Asher ben Yehi'el (1250–1328)<sup>61</sup> und Rabbi Ovadya mi-Bertinoro (gest. vor 1516)<sup>62</sup> hingewiesen.<sup>63</sup> Neu an Krochmals Ausführungen zu diesem Thema ist vielmehr, dass er die Autorität solcher anonym überlieferter Halakha-Sätze in ein System der geschichtlichen Entwicklung der mündlichen Lehre eingliedert, ihnen somit nicht nur einen historischen Ort verleiht und sie nicht nur schlicht als »sehr alte Halakhot«, wenn auch nicht von Mose stammend, betrachtet<sup>64</sup>, sondern ihre Autorität historisch neu begründet. Die Bedeutung der als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* eingeführten Sätze in einem Gesamtentwurf der Entstehung der Halakha ist m. W. vor Krochmal nicht in dieser Ausführlichkeit erörtert worden.<sup>65</sup>

Krochmal leitet seine Bemerkungen zu diesem Thema mit einem Rückblick auf die rabbinische Frühzeit ein:

Wenn nun die Gelehrten der Lehrhäuser nach der erwähnten Zerstörung [des Tempels 70 n. d. Z.] oder auch spätere als diese, Tannaiten und Amoräer, irgendeine alte Halakha fanden, und zwar in der Art, dass sie eine umfassende Begrenzung hinsichtlich [der Durchführung] eines Gebotes

<sup>61</sup> Im Wilnaer Druck des Bavli im Anhang zu bNid: *Rabbenu Asher, Hilkhot Miqwa'ot*, § 1 (89d).

<sup>62</sup> Vgl. Ovadya mi-Bertinoro zu mYad 4,3 in: *Shisha Sidre Mishna menuqqadim 'im Perush Rabbenu Ovadya mi-Bertinoro we-'im Perush 'Iqqar Tosafot Yom Tov*, Bd. VI, Jerusalem 1978, S. 306.

<sup>63</sup> Siehe dazu auch den ungenauen Hinweis bei HARRIS, Nachman Krochmal (s. Anm. 6), S. 270 Anm. 65.

<sup>64</sup> Vgl. dazu etwa die Bemerkungen von S. R. HIRSCH, Chorew. Versuch über Jisraels Pflichten in der Zerstreung, Zürich, Basel 1992 (neu überarbeitete Fassung der 1. Auflage 1837), S. 392f (§§ 506–507).

<sup>65</sup> Eine kurze Bemerkung zu diesem Thema findet sich zwar schon bei L. ZUNZ, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, Frankfurt a. M. 1832, S. 12. Doch Zunz stützt sich in dieser Bemerkung bereits auf eine Studie von SH. Y. RAPOPORT über Ḥanan'el ben Ḥushiel, in: *Biqqure ha-Ittim* 12 (1831), S. 11–33. Diese Arbeit mag in Bezug auf das Problem der *Halakha le-Moshe mi-Sinai* bereits von Krochmal beeinflusst worden sein, so dass auch Zunz vermittelt durch Rapoport von ihm abhängig sein könnte. Zur engen Beziehung Rapoport's zu Krochmal vgl. oben Anm. 17. Für die weitere Forschungsgeschichte vgl. etwa die sämtlich später, teils unabhängig von Krochmal erschienenen Erörterungen von Y. H. SCHORR, הלכה למשה מסיני, in: *He-Ḥaluš* 5 (1859), S. 28–50; J. BRÜLL, Einleitung in die Mischnah. II. Theil: Plan und System der Mischnah, Frankfurt a. M. 1885, S. 6f (hebr.); J. H. WEISS, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, Bd. I: Von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, Wilna 1904, S. 65–78 (hebr.) (vgl. dazu Y. GOLDBERGER, האשגרה והלכה למשה מסיני, in: *Ha-Zofeh* 9 [1925], S. 80–84; W. LAUTERBACH, Art. Sinaitic Commandments, *Jewish Encyclopedia* 9 (1905), Sp. 383, und siehe auch W. BACHER, Satzung vom Sinai. הלכה למשה מסיני, in: *Studies in Jewish Literature Issued in Honor of Kaufmann Kohler on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Berlin 1913, S. 56–70; H. BIBERFELD, הלכות למשה מסיני, in: M. Auerbach (ed.), *Sefer Zikkaron le-Rabbi Yiṣḥaq Eiziq Halevy ZS"l*, Bene Braq 1964, S. 177–202; L. LANDMAN, Some Aspects of Traditions Received from Moses at Sinai. *Halakhah le-Mosheh mi-Sinai*, in: *JQR* NS 67 (1976), S. 111–128. Zu ZACHARIAS FRANKEL'S Interpretation der Wendung *Halakha le-Moshe mi-Sinai* vgl. unten Anm. 80.



oder sogar in Bezug auf eine Hinzufügung [eines Verbotes, damit das Gebot nicht übertreten wird] (סייג) oder eine Verordnung [zur Verbesserung des Gebotes] (תיקון) enthielt, d. h., dass seine [sc. des Gebotes] Durchführung völlig unmöglich gewesen wäre, ohne dass es auf [die eine oder andere] Art noch zu Vorzeiten näher definiert worden wäre, oder dass man eine Halakha vorfand, von der sich die Tradenten erinnerten, dass sie bis auf die Paare (נוגות) zurückzuführen sei, d. h. bis auf [die Zeit] am Ende der Tage der *Soferim*; oder dass man [hinsichtlich eines Gebotes] eine Übereinkunft vorfand, über die es keine Meinungsverschiedenheit gab, doch nicht überliefert wurde, wann sie vollendet und abgeschlossen worden war – über so beschriebene Halakhot verhandelten und diskutierten die Weisen, insofern [diese nämlich] zu den notwendigerweise ältesten Halakhot gehörten, ebenbürtig den Explikationen der *Soferim* (פירושי) (הטפריים), die wir [zuvor] untersucht haben, und die von [den *Soferim*] oder sogar von den Propheten oder sogar aus noch früheren Zeiten überliefert waren (auch wenn sie nicht einmal dem Namen und der Form nach einer Halakha glichen); und deswegen bezeichneten sie solche Halakhot einerseits mit gewisser Genauigkeit, andererseits nur in übertragener Redeweise bzw. auch in völliger Übertreibung als: *Halakha le-Moshe mi-Sinai*, d. h., es handelt sich um Halakha, die nicht mehr in die Explikationen der *Soferim* eingeschlossen war und die auch nicht auf einer Auslegung [eines Bibelverses durch] die Weisen basiert, die (aber) sehr alt in Bezug auf ihre Fixierung ist, von der es eine Erinnerung an ihre Überlieferung seit den Paaren gibt, von deren Abschlusszeit man keine Ahnung mehr hat, die aber allseits anerkannt und nie umstritten war und die trotzdem in ihrem Nutzen, ihrer Notwendigkeit und ihrem Anliegen hinsichtlich einer Begrenzung den Explikationen der *Soferim* und ihren Begrenzungen gleicht. Und trotzdem, eine solche Halakha vom Sinai bzw. [eine Halakha] »als ob [dem Mose von Gott] am Sinai [gegeben]« ist nicht gleichermaßen Gegenstand der Untersuchung, der Interpretation, des Disputes und der Gerichtsentscheidung nach der Mehrheit oder der Überlieferung eines bestimmten Lehrers wie die meisten anderen Halakhot.<sup>66</sup>

Sätze, die als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* eingeführt werden, stammen demnach nicht wirklich aus der Zeit der Offenbarung am Sinai, haben aber eine Bedeutung und Autorität, die der der »Erläuterungen der *Soferim*« vergleichbar ist, auch wenn sie deren Qualität bzw. deren Status nicht immer erreichen. Die meisten der so eingeleiteten Sätze lassen sich noch nicht einmal in einer ununterbrochenen Traditionskette bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurückführen als das große Synhedrion der Einundsiebzig in der »Quaderkammer des Tempels« (לשכת הגזית) tagte. Einige der als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* eingeführten Gesetze sind vielmehr sogar jenen Halakhot zuzuordnen, die in Vergessenheit geraten waren und die erst von den Tannaiten oder sogar erst von den Amoräern wieder als alte, notwendige Lehrsätze eingeführt worden sind. Die Bezeichnung solcher Sätze als »an Mose am Sinai gegebene Halakhot« sei dabei nicht auf die Ignoranz der Rabbinen zurückzuführen, sondern es handele sich um verstandesmäßig begründete, unumstößliche Halakhot – nur deswegen seien sie als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* bezeichnet worden.<sup>67</sup> Ähnlich zu verstehen sei der Terminus *Tiqqunim*, eine weitere Kategorie von halakhischen Sätzen, die meist anonym überliefert und die oft erst nachträglich biblischen Persönlichkeiten zugeschrieben worden sind.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 213.

<sup>67</sup> KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 115f verweist in diesem Zusammenhang auch auf das berühmte Diktum in yPea 2,6 (17a): »Alles, was ein kundiger Schüler einmal vor seinem Lehrer (in einer umstrittenen Sache) entscheiden wird, wurde bereits dem Mose am Sinai gesagt.« Vgl. auch yMeg 4,1 (74d); yHag 1,8 (76d).

Mit dem Hinweis auf die Rolle von Tannaiten und Amoräern bei der Einführung von Halakhot als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* erwächst Krochmal allerdings ein neues Problem, denn es könnte nun die Frage aufkommen, ob etwa ein Autoritätsunterschied zwischen jenen Halakhot besteht, die aus der Zeit des Zweiten Tempels bzw. sogar aus der Zeit davor stammen, und jenen, die erst durch die Tannaiten und Amoräer verfasst worden sind. Gibt es eine schlüssige Begründung dafür, solche Halakhot zu befolgen, die erst nach der Zerstörung des Tempels und nach dem Ende des großen Synhedrion festgelegt worden sind?

Maimonides scheint diese grundlegende Frage stillschweigend übergangen zu haben, und Krochmal muss daher auf dieses Problem eine eigene Antwort geben. Auch dieser Abschnitt seiner Ausführungen zur Entwicklung der Autorität von Halakha gehört insofern zu den originellen und die spätere Forschung inspirierenden Beiträgen seines Werkes. Inwieweit seine Antwort auf dieses Grundsatzproblem wirklich überzeugen kann, sei hier zunächst dahingestellt.

Krochmal benennt im Fortgang seiner Ausführungen nun nämlich noch einen weiteren Faktor, der Halakha zu ihrer Autorität verhelfen kann, und zwar einen quasi demokratischen, nämlich die »Übereinkunft des Volkes« (הסכמת העם). Die Kraft der »Übereinkunft« bzw. des »Kompromisses« sieht Krochmal dabei in der Versammlung der Einundsiebzig in der »Quaderkammer des Tempels« am Werk, dann aber vor allem auch in Yavne und an den anderen Orten, an die der Gerichtshof »verbannt« worden war. Eingeschränkt wird diese Kraft nach Krochmal, der sich diesbezüglich Maimonides anschließt, nur dadurch, dass sie ihre Wirkung erst entfalten kann, wenn die mit ihrer Hilfe gefundene Anordnung »gut und richtig« ist. Dem Verstand widersprechende Anordnungen können daher keinen Bestand haben, auch wenn sie auf gegenseitigem Einvernehmen beruhen. Dies sei – so Krochmal – auch für lokal begrenztes Recht, welches sich aus einem Minhag entwickelt hat, zu übertragen.<sup>69</sup>

Will man Krochmals aus heutiger Sicht gewiss vereinfachend wirkende Rekonstruktion der Entwicklung von Halakha gerecht werden, muss man sich wiederum vergegenwärtigen, dass er seine Gedanken vor dem Hintergrund eines idealistischen Drei-Phasen-Schemas von Geschichte zu entfalten versucht, also letztlich in Auseinandersetzung mit einer Geschichtsschreibung, die dem jüdischen Volk keinen eigenen Platz mehr zuerkennen wollte. Deutlich wird dies etwa auch an der romantisierenden Beschreibung der Rolle, die einzelnen Persönlichkeiten bei der Überlieferung und Entwicklung der Mündlichen Tora zugekommen sein soll. So wird von Krochmal in Pforte 13 auch die Bedeutung eines Hillel<sup>70</sup> und die eines Rabbi Yehuda ha-Nasi<sup>71</sup> als den spirituellen Führern ihrer Epoche hervorgehoben.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Vgl. dazu KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 216f, der solche *Tiqqunim* von erst viel später erlassenen *Taqqanot* unterscheidet (siehe dazu unten).

<sup>69</sup> Vgl. dazu BIALOBLÖZKY, םא לטסןרת (s. Anm. 6), S. 359.

<sup>70</sup> Vgl. etwa KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 217ff.

<sup>71</sup> Vgl. dazu etwa ebd., S. 219–121.

<sup>72</sup> Vgl. noch ebd., S. 211.

Zwar nutzt Krochmal Biographien nicht für die Periodisierung der Geschichte, doch einzelne Persönlichkeiten betrachtet er jeweils als die Repräsentanten »der Blüte ihrer Epoche« – sie waren diejenigen, die die Kontinuität der Halakha von der Zeit ihrer mündlichen Überlieferung bis zu ihrer Niederschrift in ersten Sammlungen, den so genannten *Hilkhot qevuṣot*, bis zur Entstehung der Mishna und danach garantieren.<sup>73</sup>

Im Unterschied zu zeitgenössischen Versuchen, wie denen von Lazarus Bendavid (1762–1832)<sup>74</sup> oder von Eduard Gans (1797–1839)<sup>75</sup>, die zwischen israelitischer Religion und rabbinischer Lehre zu differenzieren suchten, bemüht sich Krochmal, die Identität biblischer und rabbinischer Halakha zu verteidigen. Die geschichtlich rekonstruierbare Kontinuität beider Teile der Tora ergibt sich für ihn aus ihrer Relation zum »absoluten Geistigen« (הרוחי המוחלט). Dieses »absolute Geistige« manifestiert sich nach Krochmal sowohl in der Identität des religiösen Bewusstseins des Volkes als auch in dem Wissen hervorragender Vertreter dieses Volkes. Der unumstößliche Zusammenhang von Schriftlicher und Mündlicher Tora ist für Krochmal somit allein durch den mit diesen Größen verbundenen Geist gewährleistet. Dieser Geist ist jeder kritischen Rückfrage entzogen.<sup>76</sup>

## Zusammenfassung

Die Intention des 13. Kapitels fasst Krochmal abschließend folgendermaßen zusammen: »Möge der Herr helfen, dass es uns gelinge, den Säulen, auf denen unsere Mündliche Lehre ruht, eine feste und starke Säule hinzuzufügen, um die Herzen der Tora-Kenner für das Studium und die Analyse der Dinge, die die Wurzel und die Quelle unserer Tradition darstellen, anzuregen.«<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S. 224ff. – Zur Verwendung biographischer Hinweise zu einzelnen rabbinischen Gelehrten vgl. FEINER, *Haskalah* (englische Ausgabe wie Anm. 5), S. 121. Zur Kritik an Krochmals Rekonstruktionen der literarischen Produktion in der Epoche Hillels vgl. allerdings W.S. GREEN, *The Talmudic Historians: N. Krochmal, H. Graetz, I. H. Weiss, and Z. Jawitz*, in: J. Neusner, (ed.), *The Modern Study of the Mishnah*, *Studia Post-Biblica* 23, Leiden 1973, S. 107–121; dann auch HARRIS, *Nachman Krochmal* (s. Anm. 6), S. 250ff.

<sup>74</sup> Vgl. L. BENDAVID, *Über geschriebenes und mündliches Gesetz*, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* I, 3. Heft (1823), S. 472–500 (bes. S. 477). Siehe dazu auch S. H. BERGMAN, *Art. Bendavid, Lazarus*, in: *EJ* 4 (1971), Sp. 474f; D. BOUREL, *Lazarus Bendavid et le judaïsme*, in: *Traces* 6 (1982), S. 49–59.

<sup>75</sup> Vgl. zu ihm und seiner Gegnerschaft gegen »die Rabbinen«, die er den von ihm besonders bekämpften »Romanisten«, d. h. den Vertretern der »Historischen Rechtsschule«, an die Seite stellen wollte, H. G. REISSNER, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965, S. 75. Zu dem Verhältnis Gans' zu Hegel vgl. etwa J. BRAUN, *Eduard Gans (1797–1839). Ein homo politicus zwischen Hegel und Savigny*, in: H. Heinrichs u. a. (Hg.), *Deutsche Juristen jüdischer Herkunft*, München 1993, S. 45–57, bes. S. 48f. Zu Savigny und der »historischen Rechtsschule« siehe oben Anm. 35 und 36.

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch HARRIS, *Nachman Krochmal* (s. Anm. 6), S. 249f.

<sup>77</sup> Vgl. KROCHMAL, *Writings* (s. Anm. 1), S. 237.

Was Krochmal in Pforte 13 seines *More* demnach verstandesmäßig zu belegen versuchte, war – unter Voraussetzung seiner theologischen und philosophischen Prämissen –, durch eine eigenständige Untersuchung der Quellen, die (letztlich nicht verstandesmäßig zu begründende) Tradition der doppelten Tora zu stützen und vor einer Auflösung in Skepsis infolge eines relativistischen Historismus zu schützen.

Im Hinblick auf die zu Beginn aufgeworfene Frage nach der Wirkungsgeschichte der Darstellung der Entwicklung von Halakha in Krochmals *More nevu'ke ha-zeman* sei dabei abschließend noch auf Folgendes hingewiesen:

Während das säkulare und liberale Judentum im 19. Jh. davon ausging, dass Halakha eine »steinerne Mauer« (der berühmte »Zaun um das Gesetz« der rabbinischen Tradition) sei, ja eine »Versteinerung« des Lebens mit sich brächte, was zu einer Distanzierung von der Mündlichen Tora beitrug, versuchte Krochmal, die geschichtliche Entwicklung und Wandelbarkeit der Halakha bei einer gleichbleibenden Verbindung zum Geist zentraler Gebote, die in schriftlicher und mündlicher Form gegeben worden waren, herauszustellen. Im Unterschied zu einigen Anhängern der Berliner Haskala sah er dabei in der Entwicklung einer mündlichen Tora neben der Schriftlichen kein »Unglück«, sondern hielt an einer idealistisch begründeten, historiographisch nachvollziehbaren Einheit von Mündlicher und Schriftlicher Tora fest.<sup>78</sup>

Der unvollendete Versuch<sup>79</sup> Krochmals einer historischen, über Maimonides hinausgehenden Begründung der Autorität der Halakha in ihren beiden Teilen hat zweifellos zahlreiche nachfolgende Forscher angeregt, die innere Entwicklung der Mündlichen Tora in ihrem Verhältnis zur Schriftlichen genauer zu überdenken. Es sei hier nur auf Zacharias Frankels *Darkhe ha-Mishna*<sup>80</sup>, auf Hanokh Albecks kommentierte Mishna-Edition sowie seine Einführung in die Mishna<sup>81</sup>, auf einige Bei-

<sup>78</sup> Vgl. RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 137.

<sup>79</sup> Krochmal wollte dem Thema *Halakha* bzw. Mündlicher Tora noch ein zusätzliches Kapitel widmen; dies belegt eine Bemerkung gegen Ende der 14. Pforte (KROCHMAL, Writings [s. Anm. 1], S. 256). Vgl. dazu auch RAWIDOWICZ, מבווא, in: KROCHMAL, Writings (s. Anm. 1), S. 139.

<sup>80</sup> Vgl. Z. FRANKEL, דרכי המשנה התוספתא, מילותא, ספרא, וספרי, Leipzig 1859, Nachdruck Warschau 1923; Jerusalem 1959. Vgl. besonders die Bearbeitung des Problems *Halakha le-Moshe mi-Sinai* von FRANKEL, a. a. O., S. 20 und 386f, die ihm viel Kritik eingetragen hat (vgl. dazu Z. FRANKEL, Erklärung der Schrift »Hodegetik in die Mischna« betreffend, in: MGWJ 10 [1861], S. 159f). Zur nach wie vor nicht geklärten Frage, ob Frankel das Werk Krochmals gelesen oder zumindest seine durch Schüler mündlich verbreiteten Gedanken gekannt hat, vgl. A. BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert, Hildesheim, Zürich, New York 2000, S. 361 Anm. 483. Bemerkenswert ist die wohlwollende Besprechung des *More* durch einen Anonymus (Frankel selbst?) in der von ihm herausgegebenen MGWJ 1 (1851/52), S. 385–391.

<sup>81</sup> Vgl. H. ALBECK, מבווא למשנה, Jerusalem 1949, Nachdruck Jerusalem 1983, S. 27f Anm. 78; S. 69ff = ders., Einführung in die Mischnah, Studia Judaica 6, Berlin, New York 1971, S. 38f Anm. 72; S. 103ff. Zur Bedeutung der redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der »ersten *Mishnayot*« durch Krochmal für Albeck vgl. auch E. E. URBACH, שנה לחקר, in: מבווא למשנה ומאה שנה לחקר, in: מבווא למשנה ומאה שנה לחקר, Jerusalem 1983, S. 103ff.

träge von Shmuel Safrai<sup>82</sup> und – aus neuerer Zeit – auf die Einleitung in die Methoden der Aggada und des Midrash von Jonah Fraenkel<sup>83</sup> verwiesen. Den zu Beginn erwähnten Bemerkungen des jungen Scholem zu dem angeblich nicht vorhandenen Einfluss Krochmals kann man vor diesem Hintergrund wohl nicht (mehr) zustimmen.<sup>84</sup>

Gewiss ist es richtig, dass das Werk Krochmals unter den Vertretern der frühen Wissenschaft vom Judentum nie die Bedeutung erlangt hat, die es, wäre es etwa in deutscher oder in einer anderen europäischen Sprache einer breiteren Leserschaft zugänglich gewesen, zu einem wirklichen »Klassiker« hätte werden lassen. Doch trotz dieser Einschränkung darf die mittelbare Wirkung sowohl einiger im *More nevu'ke ha-zeman* dargelegter Einzelthesen zur Entwicklung der rabbinischen Halakha, wie z. B. die historische Einordnung der als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* eingeführten Sätze, als auch die Entfaltung der historiographischen Gesamtperspektive auf die jüdische Rechtsgeschichte, wie etwa der Versuch eines Nachweises der Kontinuität zwischen vor- und nach-exilischem Israel, nicht unterschätzt werden. Bei aller Begrenztheit der direkten Wirkung des *More* auf einen engen Schülerkreis unter einigen des Hebräischen kundigen *Maskilim* Osteuropas haben einzelne Kapitel und Abschnitte des Werkes wohl einen weiter reichenden Einfluss gehabt, als zuweilen erkannt wird.<sup>85</sup>

---

המשנה, in: Molad 17 (1959), S. 422–440 = ders., Studies in Judaica, Bd. II, eds. M. D. Herr, J. Fraenkel, Jerusalem 1998, S. 716–738 (hebr.).

<sup>82</sup> Vgl. S. SAFRAI, תיאולוגיה או היסטוריה - למשה מסיני, in: Y. Sussmann, D. Rosenthal (eds.), Mehqerei Talmud. Talmudic Studies I, Jerusalem 1990, S. 11–38 (hebr.) = ders., In Times of Temple and Mishnah. Studies in Jewish History, Bd. II, Jerusalem 1994, S. 548–575 (hebr.); siehe auch ders., Halakha, in: Sh. Safrai (ed.), The Literature of the Sages I, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/3, Assen u. a. 1987, S. 121–209, bes. S. 182.

<sup>83</sup> Y. FRAENKEL, דרכי האגדה והמדרש, Bd. II, Givatayyim 1991, S. 540–542.

<sup>84</sup> Dabei sei in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass Scholem im Hinblick auf Krochmal dann an anderer Stelle auch festgehalten hat, dass Krochmal »der erste bedeutende jüdische Geschichtsphilosoph der hebräischen Aufklärungsliteratur« gewesen sei. Vgl. G. SCHOLEM, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, S. 83 Anm. 50, wo er im Übrigen auch auf die von Krochmal gespürte Affinität zwischen der kabbalistischen Spekulation und der des deutschen Idealismus hinweist, was noch einmal zeigt, dass auch Scholem dem *More nevu'ke ha-zeman* manchen Impuls verdankt. Vgl. dazu auch D. BIALÉ, Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History, Cambridge Mass. 1979, S. 26f Anm. 43.

<sup>85</sup> Erinnert sei in diesem Zusammenhang daran, welche Beachtung Krochmal in der Haskala Russlands, etwa bei Y. B. LEVINSOHN (1788–1860), gefunden hat. Vgl. dazu RAWIDOWICZ, עיונים (s. Anm. 13), Bd. II, S. 279f; dann auch FEINER, Haskalah (s. Anm. 5), S. 210ff (in der englischen Fassung S. 157ff); dann auch Y. SLUTSKY, Art. Levinsohn, Isaac Baer, in: EJ 12 (1971), Sp. 116–119. Hinsichtlich des Einflusses krochmalscher Ideen und Gedanken ist auch zu berücksichtigen, wie stark er die Arbeiten seines Sohnes, Avraham Krochmal (1818/23–1888), geprägt hat. Vgl. zu Avraham Krochmal etwa G. KRESSEL, Art. Krochmal, Abraham, in: EJ 10 (1971), Sp. 1268; dann auch I. 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, S. 137–139.

Eine erneute und tiefer gehende Analyse des »Führers der Unschlüssigen der Zeit«, die zuallererst auf einer Übersetzung in eine moderne Sprache basieren müsste, würde sich daher – nicht zuletzt um die nach wie vor offene Frage des »konkreten Einflusses« Krochmals auf spätere Vertreter der Wissenschaft vom Judentum genauer zu klären – auch 150 Jahre nach seinem ersten Erscheinen lohnen.