**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

**Band:** 49 (1993)

**Artikel:** Jüdische Identität und Neuhebräisch : Anmerkungen zu Yehezkel Kaufmanns Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums

**Autor:** Krapf, Thomas M.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-960975

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 11.07.2025

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

# Jüdische Identität und Neuhebräisch

## Anmerkungen zu Yehezkel Kaufmanns Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums

*von Thomas M. Krapf**

Josef Guggenheim dankbar zugeeignet

Yehezkel Kaufmann (1889-1963) gilt als der bedeutendste jüdische historisch-kritische Bibelwissenschaftler dieses Jahrhunderts.[1] Ausser seinem opus magnum über die Geschichte der biblischen Religion[2] hat er einen wichtigen Beitrag zur jüdischen Sozialgeschichte hinterlassen.[3] Sein vielseitiges, ausserhalb des hebräischen Sprachraums nur partiell bekannte Lebenswerk hat die wissenschaftliche Erforschung des Judentums in vielfacher Hinsicht befruchtet. Gleichwohl hatte Yehezkel Kaufmann dem geistesgeschichtlichen Phänomen, *Wissenschaft des Judentums*, aus der sich die Judaistik unserer Tage entwickelt hat, nicht ohne Vorbehalte gegenüber gestanden. Im folgenden soll versucht werden, in Anknüpfung an eine grobe biographische Skizze sowohl seinen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung des Judentums als auch seine Reserven gegenüber der *Wissenschaft des Judentums* zu umreissen.

### Biographisches

Yehezkel Kaufmann war menschenscheu, blieb seinen Lebtag alleinstehend und lebte eine zurückgezogene Gelehrtenexistenz. Ist die tragische, ihm in den Mund gelegte Selbstcharakterisierung – «Ich habe keine Biographie, nur eine Bibliographie.» – nirgends belegt, so ist sie mitnichten glaubhaft. Für das Verständnis seiner publizistischen Hinterlassenschaft ist wichtig, dass er sich von Jugend auf als hebräischer Autor verstanden hat. Gleichwohl hat er, vor allem während seines eineinhalb Jahrzehnte währenden Aufenthalts im deutschsprachigen Raum, unter dem Namen Jesekiel Kaufmann[4] eine ansehnliche Bibliographie in deutscher Sprache verfasst: Während seiner Berner Studienjahre (1914-1919)[5] seine Dissertation[6] über eine Kant-Thematik[7] und während seiner Berliner Zeit (1920-1928)[8] exegetische Vorentwürfe[9] und Studien[10]. Von seinem exegetischen Hauptwerk liegt in deutscher Sprache ein «Allgemeiner Plan meines Werkes *Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*»[11] vor. Diesen brachte er in der Zeit zwischen 1930 und 1933 zu Papier, d.h. nachdem er 1928 in Palästina eingewandert war. Hat Kaufmann auch in den folgenden Jahren noch seine exegetischen Untersuchungen sowohl hebräisch als deutsch verfasst, so scheint er während der zwanziger und frühen dreissiger Jahre

*Dr. Thomas M. Krapf, P.O.Box 10191, Jerusalem 91101, Israel

beabsichtigt zu haben, seine *Geschichte der israelitischen Religion* auch in deutscher Sprache erscheinen zu lassen.[12] Dies lag nahe, insofern deren Thematik neben der interessierten hebräischsprachigen Öffentlichkeit das internationale Exegetenpublikum anging, für das in jener Zeit Deutsch de facto Pflichtsprache war. Gleichwohl ist nachvollziehbar, dass Kaufmann der deutschen Publizistik überdrüssig wurde, wahrscheinlich noch bevor 1933 in Deutschland die Verbrennung von Büchern zelebriert wurde. Denn in den vorangegangenen Jahren hatte die Kooperationsunwilligkeit eines Johannes Hempel, seit 1927 Herausgeber der *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Kaufmann das Leben schwer gemacht – wobei Kaufmann in jener Zeit Hempels Affiliation mit den Deutschen Christen kaum bekannt gewesen sein dürfte.[13]

Dieser deutsche Zeitgeist vereitelte denn auch, dass die *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart* I(1928)-X(1934) über den Artikel, «Lyra, Nikolaus de» hinaus herausgebracht werden konnte. Die ansehnliche Hinterlassenschaft Jesekiel Kaufmanns, die in diesem letzten publizistischen Grossmonument der deutschsprachigen *Wissenschaft des Judentums* vorliegt, dokumentiert seine wissenschaftliche Vielseitigkeit.[14] Diese Beiträge sind zu einem grossen Teil als Nebenprodukte seiner Arbeit an *Exil und Fremde* entstanden, seinem ersten hebräischen Hauptwerk, das er in seinen Berliner Jahren verfasste. Dass Kaufmanns deutschsprachige Veröffentlichungen stets ein Nebenprodukt seiner hebräischsprachigen Publizistik geblieben sind, hing mit seinem Selbstverständnis als jüdischer Nationalist zusammen. Darauf wird im folgenden zurückzukommen sein.

Am 28.2.1926 bewarb sich Kaufmann beim *Vorstand der Akademie für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin-Charlottenburg um eine Anstellung, wahrscheinlich um eine Forschungsstelle.[15] Die objektiven Umstände der von Julius Guttmann unterzeichneten Ablehnung sind nicht ermittelbar. Was immer letztere gewesen sein mögen, m.E. scheint diese sowie eine weitere Bewerbung aus Kaufmanns Feder[16] zu bezeugen, dass er während seiner Berliner Jahre bemüht gewesen war, seine judaistischen Qualifikationen soweit irgend möglich als Ergebnis seiner Lehr- und Wanderjahre im deutschsprachigen Raum erscheinen zu lassen. Denn obgleich Kaufmann in diesen Bewerbungen seine osteuropäische Herkunft nicht verleugnet, fällt eine bemerkenswerte Verfremdungstechnik ins Auge, mit der er seine osteuropäische Herkunft und damit den Ursprung seiner in Russland erworbenen jüdischen Bildung verschleiert. Offenbar scheint Kaufmann während seiner Berliner Zeit für ratsam gehalten zu haben, sich vor dem Stigma des Ostjuden zu schützen.[17]

Die Muttersprache des aus der Ukraine stammenden Chaskel Koifmann war Jiddisch. Er entstammte einer kinderreichen Familie jener breiten Schicht unbemittelter jüdischer Kleinhändler, die im zaristischen Russland im Elend des Ansiedlungsrayons knapp ihre Existenz zu fristen vermochten. Stand in diesem sozialen Milieu Bildung hoch im Kurs, so scheint der nicht sehr bemittelte Vater Chaskels, Mordechai Koifmann, dafür gesorgt zu haben, dass sein hochbegabter Sohn von Privatlehrern seine erste allgemeine, säkulare Bildung vermittelt bekam, die er als Autodidakt vervollständigt haben wird. Chaskel Koifmanns traditionell jüdisch-religiöse Bildung begann bereits im Vorschulalter im *Heder*. Genial be-

gabt, scheint er ein *Ilui* gewesen zu sein – d.h. eines jener Genies, die von Kindesbeinen die Hebräische Bibel sowie weite Teile der postbiblischen Literatur auswendig kannten.[18]

Die spezifischen zeitgeschichtlichen Einflüsse, denen Chaskel Koifmann in seiner frühen Jugend ausgesetzt gewesen ist, sind nicht dokumentiert. Gleichwohl ist wahrscheinlich, dass er schon in seiner ukrainischen Heimatstadt Dunajewzi Zionisten begegnet sein wird. Gesichert ist, dass er spätestens ab seinem achtzehnten Lebensjahr geistige Tuchfühlung mit der jüdischen Nationalbewegung hatte. Zu diesem Zeitpunkt, 1907, kam Koifmann nach Odessa, wo er sich in jenem Milieu osteuropäischer *Maskilim*[19] bewegte, die um die Jahrhundertwende herum, angesichts sich verschärfender Repressionen im Zarenreich, mehr und mehr geneigt waren, ihre Hoffnungen auf die jüdische Nationalbewegung zu setzen.[20]

Die Ausbildung, die Chaskel Koifmann in den sechs Jahren vor seiner Emigration nach Westeuropa an zwei Akademien in Osteuropa erhielt, dürfte für seinen wissenschaftlichen Werdegang entscheidend gewesen sein. Zunächst war jedoch für seine intellektuelle Entwicklung ausschlaggebend gewesen, dass das sich im neunzehnten Jahrhundert entwickelnde Neuhebräisch zum Medium seines Denkens und wissenschaftlichen Arbeitens geworden war. Es ist nicht dokumentiert, ob Chaskel Koifmann im Kindes- und Jugendalter eine Jeschivah moderner Konzeption besucht hat, wo Neuhebräisch Unterrichtssprache war. Indessen ist gesichert, dass seine neuhebräische Sozialisierung spätestens während seines dreijährigen Aufenthalts in Odessa stattgefunden haben wird. Dort besuchte er ab seinem achtzehnten Lebensjahr eines der wichtigsten intellektuellen Zentren der jüdischen Nationalbewegung, die *Moderne Jeschivah*. Diese war von Rav Chaim Tschernowitz gegründet worden, der wegen seiner Reformfreudigkeit unter dem Namen «Rav HaZa'ir» («der junge Rabbiner») berühmt war. Neben Chaim Tschernowitz zählten Joseph Klausner und Chaim N. Bialik zu Chaskel Koifmanns Lehrern. An der *Modernen Jeschivah*, an der Neuhebräisch Unterrichtssprache war, wurden westeuropäische historisch-kritische Methoden und Forschungsergebnisse rezipiert, so dass Jesekiel Kaufmann die *Moderne Jeschivah* zwei Jahrzente später in Berlin als «Hochschule für jüdische Wissenschaft» ausgab.[21]

Ab dem Sommer 1910[22] setzte Chaskel Koifmann sein Studium in Petersburg an der *Akademie für Jüdische und Orientalische Studien* fort, die seinerzeit noch von deren Gründer, Baron David Günzburg, geleitet wurde. Dieser war bemüht, durch seine Akademie eine Symbiose der *Wissenschaft des Judentums* und der reichen Gelehrsamkeit traditionell jüdisch-religiöser Bildung zu fördern, die nach der Emanzipation in Westeuropa, im osteuropäischen Judentum noch mehrere Generationen gepflegt werden konnte. An der Petersburger Akademie zählte neben dem sowohl in Orientalistik und Judaicis hochgebildeten als auch abendländisch äusserst kultivierten Baron der Historiker Simon Dubnow zu Koifmanns Lehrern. Unterrichtssprache war Russisch.[23]
Dass Chaskel Koifmann die Methoden historisch-kritischer Exegese und Religionswissenschaft beherrschte, bevor er eine westeuropäische Universität betreten hatte, beweisen zwei Aufsätze, die er vor seiner Emigrierung nach Westeuropa zu Papier gebracht hatte.[24]

Damit sind einige der für Yehezkel Kaufmanns intellektuelle Entwicklung wesentlichen Voraussetzungen und Etappen grob skizziert. Der biographischen Vollständigkeit halber sei hier noch festgehalten, dass Kaufmann nach seiner Einwanderung in Palästina fast zwei Jahrzehnte am *Beth HaSepher HaReali* in Haifa Gymnasiallehrer ist. Erst 1949 wird er auf einen Lehrstuhl für Bibelwissenschaft an die Hebräische Universität berufen. 1957 wird er emeritiert. Am 9. Oktober 1963 stirbt er nach langer Krankheit in Jerusalem.

## Yehezkel Kaufmanns Sicht der jüdischen Geschichte

Mit seiner genialen Gelehrsamkeit, die Bibel- und Talmudwissenschaft, jüdische und abendländische Philosophie sowie Geschichtswissenschaft einschloss, hat Yehezkel Kaufmann richtungweisende Beiträge zur wissenschaftlichen Erforschung der jüdischen Kultur- und Religionsgeschichte geleistet. Gleichwohl ist sein Verhältnis zur *Wissenschaft des Judentums* als geistesgeschichtlichem Phänom nicht nachzuvollziehen, ohne dass einige Einzelaspekte seines ersten Hauptwerks *Exil und Fremde. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Frage nach dem Schicksal des Volkes Israel von den Anfängen bis zur Gegenwart*[25] vergegenwärtigt werden. Nach seinen eigenen Worten ist der Gegenstand dieses weitläufig angelegten Werks «das gesamte Problem des Judentums, sowohl das Geschichts- wie auch das Gegenwartsproblem»[26]. Allein der Untertitel deutet an, dass es sich über die Behandlung des rein Sozialgeschichtlichen hinaus um eine tendenziell geschichtsphilosophische Interpretation der jüdischen Geschichte handelt. Mit seiner Fragestellung, wie das jüdische Volk ohne eigenes Land, aber kraft seiner Religion zwei Jahrtausende hatte überleben können, ist *Exil und Fremde* ein Beitrag zur Geistesgeschichte – wohl nicht nur zur jüdischen, sondern auch zur universalen. Seinerseits hoffte der Autor, dass diese umfassende Auseinandersetzung mit der jüdischen Geschichte seinen jüdischen Zeitgenossen die Gegenwarts- und Zukunftsperspektiven des jüdischen Volks erhellen würde. Wie sehr ihm dies ein existentielles Anliegen war, bezeugt das Pathos, das in den ersten Sätzen von *Exil und Fremde* dokumentiert ist: «Das Problem des historischen Schicksals des jüdischen Volks, die Frage, warum das jüdische Volk seinen ureigenen geschichtlichen Pfad beschritten hat, der von keinem anderen Volk und keiner anderen Kultur auf dieser Erde betreten wurde, ist sehr kompliziert und regt deshalb zu verschiedenen Forschungsrichtungen und Erklärungsversuchen an. Wie die meisten Themen der soziologischen Forschung ist auch dieses Problem gleichzeitig sowohl akademischer als auch aktueller Natur. Es betrifft die Vergangenheit und ist auch auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet. Seine Anfänge sind in der historischen, ja archäologischen Forschung zu suchen, und sein Endziel gipfelt im Wirrwarr von schmerzvollen, drückenden Lebensfragen. Diese Anfänge sind akademischer Natur, und das Ende erscheint sozusagen in 'Blut, Feuer und Rauchwolken'.»[27]

Soweit dies für die Frage nach Kaufmanns Verhältnis zur *Wissenschaft des Judentums* relevant ist, seien hier einige Ansätze aus *Exil und Fremde* selektiv skizziert: Die ursprüngliche Einzigartigkeit des jüdischen Volkes bestehe in seiner

Kultur, genau genommen in seiner Religion. Aus dieser sei die Einzigartigkeit der jüdischen Geschichte abzuleiten. Sei das Judentum Erbteil des jüdischen Volkes, so sei es «Stammesreligion» und Stammesmerkmal des jüdischen Volkes geworden. Dieser Umstand sei von enormer sozial-historischer Bedeutung, dass nämlich das Judentum sowohl eine Religions- als auch eine Stammesgemeinschaft sei. So gesehen sei es eine geistige Gemeinschaft. Als solche habe es sich bis zur Neuzeit von den anderen Völkern unterschieden. – Anders als diese sei das jüdische Volk im Exil seines *natürlichen, ethnischen Bodenrechts* beraubt. Dieser Rechtsbegriff sei eine Urkategorie des Volksbewusstseins, der volkstümlichen Rechtsauffassung. Danach sei das Vorherrschen der Sprache das Kriterium, das den Rechtsanspruch auf das Territorium einer ethnischen Gruppe begründe. Angesichts dieser kollektivpsychologischen Dynamik habe die sprachliche Assimilation in der jüdischen Diaspora einen Rechtsverzicht bedeutet. Dessen Gefahr sei Identitätsverlust, weil die Sprache nicht nur den Anspruch einer ethnischen Gemeinschaft auf ein bestimmtes Gebiet begründe. Vielmehr sei Sprache zugleich auch Grundlage von Gemeinschaftsidentität. Indessen sei die Assimilationsneigung der jüdischen Exilsgemeinschaft nicht zum Zuge gekommen, weil die Stammesreligion dem natürlichen Trend auf sprachliche und ethnische Assimilation entgegengewirkt habe. Die Religion habe verhindert, dass die Juden – trotz sprachlicher Assimilation – in die Stammesgemeinschaft ihrer Umgebung eintreten konnten. Somit hätten sie keinen Anteil gewinnen können am natürlichen Stammesbodenrecht ihrer Umgebung. – Ohne dieses blieben sie überall «fremd». Das vermöchten politische und bürgerliche Rechte oder auch Vorrechte, die ihnen vom Staat gegeben würden, nicht zu ändern. So gesehen sei das «Fremdsein» in der Volkspsyche verwurzelt. Unter diesen Umständen hätten die Juden immer wieder staatlich gewährten «Privilegien» eine freilich prekäre Existenzmöglichkeit verdankt. Diese seien so gut wie immer gegen den Willen des Volkes gewährt worden. So sei bis zur Neuzeit in der Rechtssphäre des Staates für die Juden Raum gewesen, obgleich sie keinen Platz in der Rechtssphäre des Volkes gehabt hätten: Hätten sie sich auf ihre «Privilegien» stützen können, seien sie dem Volk und dem Land «fremd» geblieben. Die Neuzeit habe dann eine scharfe Wendung auf den Plan geführt. In Europa habe die Aufklärung das alte religiöse Leben der Völker zerstört, ohne dass dies das Überleben der Völker bedroht habe. Vielmehr habe dies den Anfang neuer nationalstaatlicher Kulturen bedeutet. So habe der Kulturkampf zwischen dem «Säkularen» und dem «Heiligen» das Überleben der Völker nicht berührt. Nicht so in Israel, dessen Besonderheit sowohl «Stammesgemeinschaft» als auch Religionsgemeinschaft sei. Sei es im Gefolge der Aufklärung zu politisch-rechtlicher Emanzipation gekommen, so sei diese von einem bisher nicht erlebten Assimilationsdrang sowie -zwang begleitet gewesen. Ihrerseits hätten Juden mit der Assimilation die «messianische» Hoffnung verbunden, die Exilfrage ein für alle Mal zu lösen. Andererseits hätten die Völker in der Neuzeit die Assimilation zur Bedingung der Emanzipation gemacht. Diese Forderung sei in jüdischen Emanzipationstheorien anerkannt worden, die sich von der Assimilation das Ende des «Fremdseins» erhofften. Sei die Assimilation Gegenstand einer jener neuzeitlichen «messianischen» Ideologien geworden, so habe sie in der Praxis versagt. Der Ausbruch des neuen Antisemitismus am Ende des neunzehn-

ten Jahrhunderts habe dem jüdischen Volk nahe gebracht, dass nun ein anderer Weg eingeschlagen werden müsse. Gäbe es in der Rechtssphäre des neuzeitlichen, demokratischen Staats keinen Raum für die Juden, so bleibe nur ein Ausweg: der Erwerb realen Heimatrechts. So sei die jüdische Nationalbewegung entstanden, deren Ziel ein jüdisches Land sei. Sie sei der gleichen Wurzel wie die Assimilation entsprungen: nämlich der Notwendigkeit, die sich für Juden im Zeitalter der Demokratie ergeben habe, heimatlichen Boden zu erwerben. Andernfalls sei das Problem des jüdischen Volks nur durch das Verschwinden der alten Kultur, d.h. aller Religion, möglich. Werde dieses Ziel vom Kommunismus versprochen, so scheine die Menschheit nicht bereit zu sein, den Preis geistiger Versklavung und Armut für diese Utopie zu bezahlen. Deshalb bliebe dem jüdischen Volk in absehbarer historischer Zukunft nur der Weg ins jüdische Land.

Die hier plakativ zusammengefassten Diskussionen und Wertungen liegen in *Exil und Fremde* auf über tausend Seiten vor. Ist in der vorliegenden Studie eine Auseinandersetzung mit *Exil und Fremde* nicht möglich, so können mit voraufgehenden Ausführungen einige Charakteristika von Kaufmanns Denken verdeutlicht werden: Zum einen, dass die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes in seiner Religion und Kultur bestehe. Zum anderen, dass die in der Neuzeit praktizierte Assimilation sich für die Judenheit – nicht unbedingt für einzelne Juden – als «ein Nachjagen nach Phantomen»[28] erwiesen habe. Als solches sei sie zum Scheitern, nämlich zum Verlust der jüdischen Identität, verurteilt. Ausserdem dürfte voraufgehend angeklungen sein, unter welchen Voraussetzungen die hebräische Sprache die kulturelle Identität des jüdischen Volks garantiere. Von diesen Voraussetzungen in Kaufmanns Denken her ist sein Verhältnis zur *Wissenschaft des Judentums* nachzuvollziehen.

## Yehezkel Kaufmann und die Wissenschaft des Judentums

Yehezkel Kaufmann sieht die Emanzipation des europäischen Judentums als historisch natürlichen Prozess, der mit der neuzeitlichen Aufklärung zwangsläufig habe eintreten müssen. Für die jüdische Sozialgeschichte sei jedoch damit eine neue Epoche angebrochen: Sei die Assimilation so alt wie die Diaspora gewesen, so sei aus jener vor der Emanzipation nie eine soziale Bewegung geworden. Als solche habe sich die neue Assimilation gleich anderen neuzeitlichen Bewegungen mit ideologischer Basis (Aufklärung, Humanismus, Demokratie, Liberalismus, Sozialismus) als quasi messianische Bewegung verstanden, die ihren Anhängern die Lösung des Problems jüdischen Diasporadaseins versprochen hätte. Fluchtpunkt von Kaufmanns eingehenden Untersuchungen verschiedener Assimilationstheorien ist der Nachweis, dass die Assimilation «dem einen Ziele zustrebte: der Erlangung des Stammesbodenrechtes in den Ländern der Diaspora. Da der jüdische Stamm unfähig war, ein derartiges Recht zu erlangen, so sollten es die Juden als einzelne dadurch erlangen, dass sie den Völkern 'national' einverleibt werden.»[29]

Bedeute die Emanzipation einen tiefgehenden Umbruch in der jüdischen Sozialgeschichte, so lassen sich manche psychologische Krisen beobachten, von der die Emanzipation begleitet gewesen sei. U.a. sei dies am Verhältnis zur jüdischen Tradition konstatierbar: «Die Aufklärung trocknete *den Lebensquell* der 'Torah'-Kultur aus, indem sie das Leben und die Kultur von der Autorität befreiten, die sie beherrscht hatte. Die Abschaffung des Torahstudiums ist nicht irgendeine Veränderung im Lebensablauf des Judentums: Sie ist ein tiefgehender und umfassender Wandel, sie ist eine vollkommene Umwertung von Werten und Beginn einer neuen Epoche. In dieser Epoche hörte nicht nur das Studium der Torah und ihrer Bücher auf: Das lebenswichtige *Schaffen der Torah* nahm ein Ende. Das Volk begann sich innerlich von der Torahkultur loszulösen. *Die Wissenschaft und die Forschung* erbten den Platz des alten Studiums und Interpretierens. Als im Westen die Jeschivoth geschlossen wurden und als das Torahstudium aufhörte, kam *die Wissenschaft des Judentums* auf. Die Wissenschaft des Judentums ist nicht mit den alten Zusammenhängen verwoben. Sie sucht nicht nach homiletischen Weisungen und zieht keine halachischen Schlussfolgerungen. Sie ist Forschung, deren Ziel die historisch-wissenschaftliche Erkenntnis ist. Sie geht die Forscher an und dient nicht als Quelle der Lehre in alltäglichen Angelegenheiten, wie dereinst das Torahstudium.»[30]

Aus Zitiertem spricht die Erkenntnis, dass das jüdische Volk mit dem Ende der traditionellen Torah-Kultur als Lebensmitte des Judentums ein einigendes Band zurücklassen musste. Dabei scheint die von Emotionen wohl nicht freie Formulierung, laut derer ein *Lebensquell ausgetrocknet* sei, zu bezeugen, dass die beschriebene Entwicklung nicht ohne Wehmut gesehen wird. Ist Kaufmann jedoch von Temperament leidenschaftlich Intellektueller, so versteht er sine ira et studio die historisch-kritische Erforschung des Judentums als eine der Postmoderne gemässe Entwicklung. Denn während manche seiner jüdischen Zeitgenossen in der herkömmlichen Traditionspflege einer weitgehend abgeschotteten Jeschivah-Kultur Zuflucht vor jenem mit der Neuzeit begonnenen Umbruch finden, wirft sich Kaufmann auf die historisch-kritische Erforschung des biblischen und postbiblischen Judentums. Dieser Aufgabe ist sein Lebenswerk gewidmet.

Kaufmanns Werk wird als einer der wichtigsten Beiträge des zwanzigsten Jahrhunderts zum Verständnis des Judentums gesehen.[31] Gleichwohl war er im Unterschied zu manchen Vertretern der westeuropäischen *Wissenschaft des Judentums* nicht primär von dem Ziel bestimmt, mit der geisteswissenschaftlichen Kultur der nichtjüdischen Umwelt gesprächsfähig zu sein. War es einem Leopold Zunz (1794-1886) ein Anliegen gewesen, die jüdische Literatur als integralen Bestandteil der Weltliteratur zu erweisen, so musste die implizit apologetische Motivation solcher Absicht engagierten jüdischen Nationalisten im ausgehenden neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert zuwider sein. Zwar hat Chaskel Koifmann seine erste Studie zur biblischen Literatur, die er um 1910 in Hebräisch verfasst hatte, den Propheten, d.h. einem nichthalachischen Thema, gewidmet.[32] Dennoch konnte jenes von Leopold Zunz und Abraham Geiger (1810-1874) praktizierte Verfahren, die halachische Literatur aus der Erforschung des Judentums auszuklammern, für Kaufmann u.a. jüdische Nationalisten nicht zur Diskussion stehen. Denn obgleich Kaufmann sich zwar nicht seinen persönlichen Le-

bensstil von der Halacha vorgeben liess, war die halachische Literatur dennoch integraler Bestandteil des kulturellen Erbes des Judentums.

Nun neigten manche Vertreter der in Westeuropa entstandenen *Wissenschaft des Judentums* dazu, im Dialog mit den Geisteswissenschaften der Umwelt den Zeitgenossen die Gleichwertigkeit des Judentums mit der abendländischen Kultur der Neuzeit erweisen zu wollen. Schon deshalb lag nahe, die Halacha, die im christlichen Abendland seit Paulus mit dem modrigen Geruch des «Gesetzes» behaftet ist, nicht als erforschenswertes jüdisches Kulturgut wahrzunehmen. Eine derartige Engführung des Interesses an der Geschichte des Judentums musste indessen auf selbstbewusste jüdische Nationalisten als apologetisch motivierte Preisgabe jüdischer Identität verstanden werden. Lag doch für sie die Erforschung des Judentums zuallererst im eigenen Interesse. Ihnen erschien die historische Erforschung des Judentums unverzichtbar, weil sie für die kulturellen und gesellschaftlichen Grundlagen des noch nicht bestehenden staatlichen Gemeinwesens lebenswichtig war. Denn hatte das Judentum zwei Jahrtausende lang kraft seiner Kultur überlebt, so war die Errichtung eines Staates ohne diese undenkbar. Dieses existentielle Anliegen war für das Interesse jüdischer Nationalisten an der *Wissenschaft des Judentums* charakteristisch.

Wie voraufgehend angesprochen, war Kaufmanns publizistisches Schaffen in deutscher Sprache niemals Ersatz, sondern stets begleitende Ergänzung seines hebräischsprachigen Schreibens. Dass der polyglotte Yehezkel Kaufmann die Erforschung des Judentums speziell in der hebräischen Sprache unternommen hat, ist nicht einfach ein biographischer Zufall. Juden sollten in Hebräisch denken, sich in Hebräisch auseinandersetzen, in Hebräisch zu neuen, weiterführenden Erkenntnissen gelangen – all dies war Kaufmann ein existentielles Anliegen. Denn das Sein oder Nichtsein des Judentums würde künftig davon abhängen, ob es gelingen würde, die Gemeinschaft stiftende Funktion des Hebräischen zu erhalten, dessen allmähliches Absterben in der Diaspora bereits begonnen hatte, nachdem es seit der Antike Gemeingut des jüdischen Volks gewesen war. Deshalb hat sich Kaufmann von Jugend auf geradezu verbissen für die Entwicklung, Verwendung und Verbreitung des Neuhebräischen eingesetzt.[33] Jenes Austrocknen der Torah-Kultur, die über die Jahrhunderte der Lebensquell des Judentums gewesen sei, sieht er als unvermeidbare neuzeitliche Entwicklung. Um so mehr scheint es ihm unverzichtbar, die hebräische Sprache als das einigende Band zu stärken, das künftig das jüdische Volk kulturell, psychologisch und ethnisch zusammenhalten werde. Dass Kaufmann dies mit so grossem existentiellen Engagement erlebt, erklärt z.T. seinen intoleranten polemischen Argumentationsstil.[34]

Unter diesen Gesichtspunkten ist aus Kaufmanns Sicht die Zukunft der hebräischen Sprache das entscheidende historische Moment, von dem das Überleben des Judentums abhängen werde. Als Geisteswissenschaftler hat er freilich das Grundanliegen der *Wissenschaft des Judentums*, nämlich die Erforschung des Judentums mit historisch-kritischen Mitteln, geteilt. Gleichwohl hat er als Interpret der jüdischen Geschichte, die *Wissenschaft des Judentums* tendenziell als Irrweg gesehen. Seine Skepsis gegenüber dem geistesgeschichtlichen Phänomen *Wissenschaft des Judentums* ist in seinem ersten deutsch erschienenen – aus dem Hebräischen übersetzten – Essay dokumentiert: Als Israel in der Diaspora verstreut wor-

den sei, hätten sich die Juden die Sprachen der Gastländer zu eigen gemacht. Obgleich das Hebräische keine lebendige, volkstümliche Sprache mehr gewesen sei, sei es mittelbar über zwei Jahrtausende dennoch das einigende Band geblieben. Denn die Religion, das unmittelbar einigende Moment, habe die hebräische Sprache in ihre Obhut genommen. Habe dann die Religion in der Neuzeit ihre integrative Kraft eingebüsst, so habe die hebräische Sprache erneut diese Funktion übernommen. In diesem kulturgeschichtlichen Kontext entstehe die *Wissenschaft des Judentums* – nämlich eine fremdsprachige Literatur jüdischen Inhalts. Als solche kann sie auf die jüdische Kultur jedoch nur bedingt befruchtend wirken. Somit sei sie kultur- und geistesgeschichtlich für die Entwicklung des jüdischen Volks als Kulturgemeinschaft nur mit Abstrichen und befristet wertvoll.[35]

Es war nur folgerichtig, dass Kaufmann die Haltung eines Abraham Geiger zur hebräischen Sprache entschieden ablehnte. Zwar war der vielseitige Begründer des Reformjudentums qualifizierter Hebraist und hatte als Vertreter der zweiten Generation der *Wissenschaft des Judentums* zur historischen Erforschung des Judentums Pionierarbeit geleistet. Indessen hatte ihm als Zukunftsperspektive des jüdischen Volks vorgeschwebt, durch eine reflektierte kulturelle Assimilation das Judentum zu einem integralen Bestandteil europäischer Kultur in ihrem deutschen Kontext umzugestalten. Unter diesen Voraussetzungen hatte er befürchtet, ein Eigenleben der hebräischen Sprache werde die neue jüdische Identität gefährden, insofern die Pflege des Hebräischen die Juden in den Nationalstaaten Europas isolieren würde: «(auch würde), wenn die hebr. Sprache als wesentliches Moment des Judenthums aufgestellt würde, dieses als eine *nationale* Religion dargestellt werden, da eine besondere Sprache ein charakteristisches Moment eines gesonderten Volkslebens sei, die nothwendige Verknüpfung des Judenthums mit einer gesonderten Nationalität werde aber sicherlich von keinem der Mitglieder dieser Versammlung behauptet.»[36]

Dieses Votum wird von Kaufmann als äusserst assimilationsanrüchig zitiert.[37] Aus seiner Sicht war die westeuropäische Assimilationsbewegung dabei, durch ihren Verzicht auf die hebräische Sprache die ethnisch-kulturelle Identität des jüdischen Volks preiszugeben: «Tatsächlich wurde die hebräische Sprache von selbst vergessen. In dem Augenblick, in dem im Judentum das Verlangen nach einer säkularen Kultur aufkam und das jüdische Volk an der fremden Kultur Anteil bekam, hatte die hebräische Sprache keinen Standort mehr. Im Westen war die Generation der 'Haskalah'[38] die letzte Generation gewesen, die die hebräische Sprache geliebt hatte. Danach war es, als ob es die Träume der 'Haskalah' von der Neubelebung der hebräischen Literatur nie gegeben hatte. Indessen wurde die hebräische Sprache nicht einfach nur vergessen; vielmehr versuchte das Judentum, *sie vergessen zu machen*, sie zu leugnen, um 'die nationale Einheit' mit den Völkern zu stärken.»[39]

## ANMERKUNGEN

1. Zu Kaufmanns Biographie vgl. Krapf, Th., *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel. Studien zu Kirche und Israel* 11, Berlin 1990; im folgenden «SKI 11(1990)». Die dort angegebene Bibliographie Kaufmanns (S.135-138,143-145) ergänzt die weitaus umfassendere, jedoch nicht ganz vollständige Literaturliste in seiner Festschrift: *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, edited by Haran, M., Jerusalem 1960 (S. 1-6).
2. Sein vierbändiges exegetisches Hauptwerk erschien in Hebräisch unter dem Titel *Geschichte der israelitischen Religion, Von den Anfängen bis zum Ende des Zweiten Tempels*, Tel Aviv 1937-1956, endet jedoch mit der Darstellung der Persischen Epoche. Bd I-III liegt in amerikanischer (Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel, From its Beginnings to the Babylonian Exile*, translated and abridged by Moshe Greenberg, Chicago 1960) und portugiesischer (*A religião de Israel: do início ao exílio babilônico, São Paulo* 1989) Übersetzung vor. Bei dem französischen Titel, Yehezkel Kaufmann, *Connaitre la Bible*, traduit par Touboul, L. et Duvernoy, C., Paris 1970 handelt es sich um eine nicht gerade glücklich gekürzte Fassung der amerikanischen Übersetzung. – Bd IV ist vollständig ins Amerikanische übersetzt worden: Yehezkel Kaufmann, *History of the Religion of Israel, vol IV: From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy*, translated by C.W. Efroymson, New York-Jerusalem-Dallas 1977. (Partielle Vorveröffentlichung dieses Titels: *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, New York 1970). – Die umfassendste fremdsprachige Darstellung von Kaufmanns Interpretation der priesterschriftlichen Literatur liegt vor in: Thomas M. Krapf, Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion, Orbis Biblicus et Orientalis 119(1992)210-266. – Von der umfangreichen Sekundärliteratur über Kaufmanns Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion, sei auf eine Auswahl von Titeln hingewiesen: Greenberg, Moshe, «Kaufmann on the Bible: An Appreciation», *Judaism* 13(1964)77-89; Talmon, S., «Yehezkel Kaufmann's Approach to Biblical Research», *C Jud* 25/2(1971)20-28; Uffenheimer, «Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher of Biblical Monotheism», *Immanuel* 3(1973/74)9-21; ders, «Jecheskel Kaufmann – der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance», *FrRu* 27(1975)159-167; ders., «Mythos und Realität im alten Israel», *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Bd I*, Eisenstadt, S.N. (Hrsg.), Frankfurt/M. 1987; Faur, José, «The Biblical Idea of Idolatry», *JQR* 69(1978-79)1-15; Levenson, Jon D., «Yehezkel Kaufmann and Mythology», *C Jud* 36/2(1982)36-43; ders., *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible, Minneapolis*, Chicago, New York 1985, 67-68, 107-111.
3. 1929-30 erschien in Tel Aviv das zweibändige hebräische Werk, *Exil und Fremde, Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Frage nach dem Schicksal des Volkes Israel von den Anfängen bis zur Gegenwart*, das im hebräischen Sprachraum innerhalb kurzer Zeit als epochemachendes Werk galt; vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)59-61. – Neuerdings liegen aus Kaufmanns *Exil und Fremde* die Kapitel über die Entstehung des Christentums (Bd I, 7-9) als selbständige Monographie in amerikanischer Übersetzung vor: Yehezkel Kaufmann, *Christianity and Judaism. Two Covenants*, translated by C.W. Efroymson, Jerusalem 1988. – Zu der von Kaufmann deutsch verfassten Inhaltsangabe von *Exil und Fremde*, s.u., Anm. 25.
4. Zu Kaufmanns Namensformen (Chaskel, Jesekiel, Yehezkel – Koifmann, Kaufmann u.ä.) vgl. Krapf, SKI 11(1990)16, Anm.13; 47. – Im folgenden ist die Verwen-

dung unterschiedlicher Namensformen den jeweils angesprochenen Lebensabschnitten angepasst.

5. Zu Kaufmanns Berner Zeit vgl. Krapf, SKI *11(1990)47-55.*
6. *Eine Abhandlung über den zureichenden Grund, 1.Teil: Der logische Grund*, Berlin 1920.
7. Dazu auch seine zweite und letzte philosophische Publikation: «Das tritos anthropos-Argument gegen die Eidos-Lehre», *Kant Studien* 25(1920)214-219.
8. Zu Kaufmanns Berliner Jahren vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)56-66.
9. Vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)68-69.
10. «Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, Teil I», *ZAW* 48(1930)23-43; «Teil II», der in *ZAW* 51(1933)35-47 vorliegt, wurde in Palästina verfasst. Kaufmanns letzte exegetische Publikation in Deutsch erschien zwei Jahrzehnte später, als er *Yehezkel* Kaufmann zeichnete: «Der Kalender und das Alter des Priesterkodex», *VT* 4(1954)307-313.
11. Dokumentiert in Krapf, *SKI* 11(1990)121-122.
12. Vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)68-72.
13. Vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)72-75.
14. «Abdi Chiba», *EJ(D)* 1(1928)200-201; «Abraham-Apokalypse», *EJ(D)* 1(1928) 548-553; «Abrahams Testament», *EJ(D)* 1(1928)561-565.; «Abu Aflach», *EJ(D)* 1(1928)614-615; «Adambuch», *EJ(D)* 1(1928)788-792; «Adel (im Altertum)», *EJ(D)* 1(1928)814-821; «Alcorsono, Jehuda B. Josef», *EJ(D)* 2(1928)162; «Allegorie», *EJ(D)* 2(1928)335-338; «Anat», *EJ(D)* 2(1928)770-771; «Antichrist», *EJ(D)* 2(1928)906-910; «Antinomismus», *EJ(D)* 2(1928)917-922; «Apokalypse Johannis», *EJ(D)* 2(1928)1136-1142; «Apokalyptik», *EJ(D)* 2(1928)1142-1154; «Apokryphen», *EJ(D)* 2(1928)1161-1172; «Elischa», *EJ(D)* 6(1930)525-526.
15. Vgl. das Bewerbungsschreiben, dokumentiert in Krapf, *SKI* 11(1990)117-119. – Zu dieser Akademie vgl. Christhard Hoffmann, «Jüdische Geschichtswissenschaft in Deutschland: 1918 -1938» *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Carlebach, Julius (Hrsg.), Darmstadt 1992,.137-139; Michael A. Meyer, «Jüdische Wissenschaft und jüdische Identität», *a.a.O.*, 14-15.
16. Dokumentiert in Krapf, *SKI* 11(1990)116.
17. Vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)56-59.
18. Zu Kaufmanns Kindheit vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)16-21.
19. Mit *Maskilim* (d.h. Aufklärer) sind hier Vertreter der hebräischen Aufklärung *(Haskalah)* gemeint.
20. Zu Kaufmanns Jugend vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)21-26.
21. Dokumentiert in Krapf, *SKI* 11(1990)116. – Zu Kaufmanns Odessaer Jahren an der *Modernen Jeschivah* vgl. *a.a.O.*, 27-34.
22. Zur Rekonstruierung dieses Datums vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)35-36.
23. Zu Kaufmanns Petersburger Jahren vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)35-40.
24. Vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)39-46.
25. Zu den bibliographischen Daten dieses Werks s.o., Anm 3. – Einer Bitte des in Wien lebenden Historikers des Zionismus, Adolf Böhm, entsprechend – vgl. dazu Th. Krapf, *«Exil und Fremde* – Ein Gedankenaustausch zwischen Jesekiel Kaufmann und Adolf Böhm», *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 87(1990)67-79 – hatte Kaufmann im Oktober 1936 in deutscher Sprache von *Exil und Fremde* die «Kurzgefasste Inhaltsübersicht des Werkes *Gola weNechar*» verfasst, dokumentiert in Krapf, *SKI* 11(1990)123-133.
26. Zitiert nach *SKI* 11(1990)123.
27. Kaufmann, *Exil und Fremde*, Bd I, S. 5
28. Zitiert nach *SKI* 11(1990)132.

29. Zitiert nach *SKI* 11(1990)129-130.
30. Kaufmann, *Exil und Fremde*, Bd II, 34. – Meine Übersetzung, Hervorhebungen und Anführungszeichen im Original. Gleichwohl sind die u.U. ironisch verwendeten Anführungszeichen, in denen die beiden Erwähnungen des hebräischen Begriffs chochmat Israél stehen, nicht vermittelbar: Ist die wörtliche Bedeutung von chochmat Israél «Weisheit Israels», so dient dieser Terminus im Neuhebräischen als Lexem des deutschen «Wissenschaft des Judentums».
31. Greenberg, Moshe, *Judaism* 13(1964)77-89; Talmon, S., *C Jud* 25/2(1971)28; Uffenheimer, *FrRu* 27(1975)159ff.
32. Diese Untersuchung erschien jedoch erst 1925 Ha-ᵓOẓar unter dem Titel «Die Schriftprophetie»; dazu vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)45.
33. In zwei deutsch publizierten Beiträgen aus seiner Berner Studentenzeit: Jesekiel Kaufmann, «Unsere 'Friedensstifter'», *Jüdische Rundschau* 19(12.5.1916)151-152; ders., «Die hebräische Sprache und unsere nationale Zukunft», *Der Jude* 1(1916/17)407-418. – Diese beiden ersten Veröffentlichungen in Deutsch hatte Kaufmann, der sich seinerzeit kaum zwei Jahre im deutschsprachigen Raum aufgehalten hatte, hebräisch verfasst und ins Deutsche übersetzen lassen (vgl. Krapf, *SKI* 11[1990]48). – Eineinhalb Jahrzehnte später hat Kaufmann in seiner gross angelegten jüdischen Sozialgeschichte noch detaillierter dargelegt, inwiefern für Entstehen und Erleben ethnischer Identität die Sprache das ausschlaggebende Moment sei, *Exil und Fremde* I, 108ff, insbesondere 118ff.
34. Dazu vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)51f, 78.
35. Vgl. *Der Jude* 1(1916/17)409-410. – Zu der aus heutiger Sicht bedenklichen nationalistischen Terminologie Kaufmanns, die in diesem Text besonders auffällig ist, vgl. Krapf, *SKI* 11(1990)50.
36. Zitiert nach *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung abgehalten zu Frankfurt am Main, vom 15ten bis zum 28ten Juli 1845*, Frankfurt am Main 1845, 33 (Hervorhebung im Original).
37. *Exil und Fremde* II, 77.
38. *Haskalah* (Anführungszeichen im Original), zu deutsch: hebräische Aufklärung.
39. *Exil und Fremde* II, 76-77. (Meine Übersetzung, Hervorhebungen und Anführungszeichen im Original).