





## **ANU PÕLDSAM**

### Lazar Gulkowitsch – eine vergessene Stimme der Wissenschaft des Judentums

Seine Tätigkeit, sein Werk und seine Wirkung  
im zeitgeschichtlichen Kontext



Usuteaduskonna nõukogu otsusega 29. augustil 2011 on Anu Põldsami doktoritöö „Lazar Gulkowitsch – eine vergessene Stimme der Wissenschaft des Judentums. Seine Tätigkeit, sein Werk und seine Wirkung im zeitgeschichtlichen Kontext“ (Lazar Gulkowitsch – juuditeaduse (*Wissenschaft des Judentums*) unustatud esindaja. Tema elu, õpetus ja mõju ajastuloolises kontekstis) lubatud kaitsmisele TÜ usuteaduskonna nõukogus filosoofiadoktori (usuteadus) kraadi saamiseks.

Juhendajad: prof em Kalle Kasemaa (Tartu Ülikool)

Eelretsensendid: prof Stefan Schreiner (Tübingeni Ülikool)

dr Timotheus Arndt (Leipzigi Ülikool)

Oponent: prof Stefan Schreiner (Tübingeni Ülikool)

Kaitsmine toimub 4. novembril 2011 kell 14.15 TÜ nõukogu saalis

ISSN 1406–2410

ISBN 978–9949–19–862–7 (trükis)

ISBN 978–9949–19–863–4 (PDF)

Autoriõigus: Anu Põldsam, 2011

Tartu Ülikooli Kirjastus

[www.tyk.ee](http://www.tyk.ee)

Tellimus nr. 609

דער דריטער וועג וואָס פֿירט צו גאָט,  
דאָס איז דער וועג פֿון פֿרייד,  
ווייל גאָט איז פֿרייד און איבערפֿרייד,  
גאָט איז אייביקייט.<sup>1</sup>

## GELEITWORT

Wir stehen immer wieder an einem Scheideweg. Es bleibt eine immerwährende Frage, wie frei wir bei unseren Entscheidungen auf diesem Weg sind. Lazar Gulkowitschs Leben und Werk zeugen sowohl von den äußeren Einflüssen, als auch von innerer Zielstrebigkeit bei der Erfüllung der eigenen wissenschaftlichen Vision.

Als ich als Erstsemestlerin an der theologischen Fakultät der Universität Tartu zum ersten Mal mit dem Biblisch-Hebräischen zu tun hatte, wusste ich noch nicht, dass mich die Faszination dieser Sprache und noch mehr für die dahinter stehende jüdische Gedankenwelt nicht mehr verlassen und der Anfang eines unebenen Weges sein wird, da die Möglichkeiten zur Beschäftigung mit den jüdischen Studien in Estland im Vergleich zu denen in der Zeit Gulko-witschs immer noch sehr gering sind. Doch es war mein Glück, dass ich in Prof. em. Dr. Kalle Kasemaa einen herausragenden und geduldigen Wegbereiter fand, unter dessen Leitung ich sowohl meine Bakkalaureus-, Magister-, als auch Doktorarbeit verfassen durfte. Ich bin ihm für seine Einsicht, seine Wegbegleitung und unzählige Gespräche über die Welt der jüdischen Literatur, Geschichte, Mystik und Musik unendlich dankbar.

Außerdem möchte ich mich bei folgenden großartigen Menschen bedanken: bei Herrn Dr. Urmas Nõmmik von der Universität Tartu, der mir sowohl bei meiner ersten Lehrveranstaltung als Lektorin als auch bei der Verfassung meiner Doktorarbeit immer mit Rat und Tat zur Seite stand; bei apl. Prof. Dr. Christoph Schultze aus dem Institut für Jüdische Studien an der Universität Potsdam, der mich während meines vom DAAD ermöglichten Forschungsaufenthaltes in Deutschland betreut hat; bei Prof. Dr. Rachel Elior aus der Hebräischen Universität Jerusalem für ihre Ermutigung bei der Beschäftigung mit meiner Doktorarbeit und bei Prof. em. Dr. Winfried Thiel für seine Unterstützung und für all die Lehrbücher, die er mir zukommen ließ.

---

<sup>1</sup> Aus dem Gedicht „אויפן שידוועג“ [Auf dem Scheideweg] von Itzik Manger. (Manger, Itsik, *Midrasch Itsik*. Hebrew University of Jerusalem. The Yiddish Department, Jerusalem 1984, 121.)

Mein Dank gehört zusätzlich auch meinen Hebräisch-Lehrern Herrn Jürnas Kokla und Andres Gross, ohne die ich nie zu den jüdischen Studien gelangt wäre, meinen KommilitonInnen Kersti Rist, Ave Pölenik-Schweiger und Priit Rohtmets, die mir bei der Fertigstellung meiner Arbeit geholfen haben, Annett Quente, die meine Arbeit sprachlich korrigiert hat, und bei Boaz Balachsan für seine liebevolle Unterstützung.

Am meisten danken aber möchte ich meiner Mutter, die mich in meinem ganzen Leben und während meiner Studien immer bedingungslos unterstützt und an mich geglaubt hat.

Tartu, im August 2011

# INHALTSVERZEICHNIS

GELEITWORT .....	5
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	11
EINLEITUNG.....	13
1. Thema.....	13
2. Forschungsstand.....	16
3. Forschungsziel und Methoden .....	18
4. Quellen .....	19
5. Aufbau und Inhalt.....	20
I. DIE TÄTIGKEIT VON LAZAR GULKOWITSCH.....	22
I.1 Einleitung.....	22
I.2 1898–1919 .....	23
I.3 1919–1924 in Königsberg.....	25
I.4 1924–1934 in Leipzig .....	30
I.4.1 Einige Bemerkungen über das Studium der Religion und des Judentums in Leipzig .....	30
I.4.2 Gulkowitschs Berufung und seine ersten Jahren in Leipzig ...	33
I.4.3 Gulkowitschs Weg zur Habilitation .....	39
I.4.4 Ernennung zum a.o. Professor.....	43
I.4.5 Gulkowitschs Entlassung 1933 .....	46
I.4.6 Auf der Suche nach einer neuen Stelle.....	50
I.4.7 Gulkowitsch in den Augen seiner Leipziger Kollegen.....	54
I.5 1934–1941 in Tartu.....	56
I.5.1 Die Grundlage für die Gründung eines Lehrstuhls für jüdische Studien in Estland .....	56
I.5.2 Die Gründung des Lehrstuhls für die jüdischen Studien an der Universität Tartu .....	64
I.5.3 Die Berufung Gulkowitschs nach Tartu.....	72
I.5.4 Die Studenten von Gulkowitsch in Tartu.....	76
I.5.5 Gulkowitschs Tätigkeit am Lehrstuhl in den Jahren 1934– 1937.....	78
I.5.6 Gulkowitschs Tätigkeit in den Jahren 1937–1940 .....	82
I.5.7 1940–1941. Das Ende .....	91
I.6 Zusammenfassung.....	95
II. DAS GEDANKENGUT VON LAZAR GULKOWITSCH.....	97
II.1 Einleitung .....	97
II.2 Bemerkungen zu Gulkowitschs Bibliographie .....	98
II.3 Gulkowitschs methodische Grundlage – die begriffsgeschichtliche Methode.....	107
II.3.1 Gulkowitschs Auffassung der Sprache.....	107
II.3.2 Gulkowitschs Auffassung der Geschichte.....	109
II.3.3 Gulkowitschs Auffassung der Kultur .....	111

II.3.4 Gulkowitschs begriffsgeschichtliche Methode .....	113
II.3.5 Gulkowitschs Auffassung der Grammatik im Licht der begriffsgeschichtlichen Methode .....	118
II.4 Jüdische Religion und Mystik nach Gulkowitsch .....	121
II.4.1 Gulkowitsch Auffassung der jüdischen Religion.....	121
II.4.2 Gulkowitschs Auffassung von Rationalismus und Mystik .....	123
II.4.3 Gulkowitschs Auffassung der Kabbala.....	126
II.5 Der Begriff Chassid nach Gulkowitsch .....	128
II.5.1 Der Ausgangspunkt von Gulkowitschs Untersuchungen zum Begriff Chassid.....	128
II.5.2 Der Begriff Chassid im AT.....	130
II.5.3 Der Begriff Chassid in der Ma'asiot-Literatur.....	131
II.5.3.1 Methodische Überlegungen .....	131
II.5.3.2 Chassid und Wunder.....	132
II.5.3.3 Chassid und Gebet.....	134
II.5.3.4 Gulkowitschs weitere Studien über den Begriff Chassid .....	137
II.6 Gulkowitschs Auffassung vom Chassidismus.....	144
II.6.1 Voraussetzungen zur Beschäftigung mit dem Chassidismus...	144
II.6.2 Der Ausgangspunkt des Chassidismus – der Bescht .....	148
II.6.3 Die Nachfolger von Israel ben Eliezer und der Zaddikismus ..	151
II.6.4 Gulkowitschs Auffassung über das Wesen der chassidischen Lehre .....	154
II.6.4.1 Die Eigenart der chassidischen Lehre.....	154
II.6.4.2 Gottesbegriff und Gotteserkenntnis.....	156
II.6.4.3 Die drei chassidischen Tugenden .....	158
II.6.4.4 Die Stellung der Tora .....	160
II.6.4.5 Chassidische Metaphysik.....	162
II.6.5 Die chassidische Sprache.....	165
II.6.6 Soziologischer Aspekt des Chassidismus .....	166
II.6.7 Verfall des Chassidismus.....	167
II.7 Zusammenfassung .....	171
III. DIE WIRKUNG VON LAZAR GULKOWITSCH: REZEPTION UND REFLEKTION .....	174
III.1 Einleitung .....	174
III.2 Die Problematik der Rezeption .....	174
III.3 Gulkowitsch als Wissenschaftler des Judentums .....	180
III.4 Gulkowitsch als Sprachwissenschaftler .....	190
III.5 Gulkowitsch als Chassidismusforscher .....	206
III.6 Zusammenfassung.....	229
ZUSAMMENFASSUNG.....	231



ANHÄNGE .....	237
Abbildung 1. Porträt von Lazar Gulkowitsch.....	239
Abbildung 2. Lazar Gulkowitsch an Martin Buber vom 11. Januar 1934.....	240
Abbildung 3. Lazar Gulkowitsch an Immanuel Löw vom 27. August 1934.....	241
Abbildung 4. Lazar Gulkowitsch an Erling Eidem vom 12. Mai 1938..	242
Abbildung 5. Lazar Gulkowitsch an Franz Boas vom 22. September 1937, 1. Seite.....	243
Abbildung 6. Lazar Gulkowitsch an Franz Boas vom 22. September 1937, 2. Seite.....	244
Abbildung 7. Lazar Gulkowitschs Forschungsprogramm, 1. Seite .....	245
Abbildung 8. Lazar Gulkowitschs Forschungsprogramm, 2. Seite .....	246
Abbildung 9. <i>Die Anwendung der begriffsgeschichtlichen Methode</i> , 1. Seite.....	247
Abbildung 10. Inhaltsverzeichnis für die Abhandlung <i>Hāsīd und Gesetz</i>	248
Abbildung 11. Lazar Gulkowitschs Notizen zum Thema Chassidismus ..	249
Abbildung 12. Lazar Gulkowitschs Notizen zum Thema Chassidismus ..	250
Abbildung 13. Eine Seite aus einer theologischen Handschrift .....	251
Abbildung 14. Eine Seite aus einer chassidische Handschrift .....	252
Tabelle 1. Liste von Gulkowitschs Lehrveranstaltungen an der Universität Leipzig.....	253
Tabelle 2. Liste von Gulkowitschs Lehrveranstaltungen an der Universität Tartu .....	255
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS .....	258
1. Archivmaterialien.....	258
2. Vorträge.....	260
3. Handschriften .....	260
4. Publierte Werke von Lazar Gulkowitsch.....	260
5. Restliche publizierte Werke .....	263
6. Zeitungsartikel.....	275
7. Elektronische Werke .....	276
KOKKUVÕTE (Zusammenfassung auf Estnisch).....	277
PERSONENREGISTER .....	285



# ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

## I. Lazar Gulkowitsch

- AdBmSw *Die Anwendung der begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft (o.D.)*
- BAbiHS *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte (1931)*
- BdBH I. HuW *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma<sup>ʿ</sup>šijjōt. I. Ḥāsīd und Wunder (1935)*
- BdBH I. HuG *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma<sup>ʿ</sup>šijjōt. Ḥāsīd und Gebet (1940)*
- BdBHiAT *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd im Alten Testament (1934)*
- CaKpP *Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem (1940)*
- GBmSw *Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft (1937)*
- GCaQS *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben (1938)*
- dCdGuR *Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition (1939)*
- DdCaGsS *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals (1938)*
- dHRwU *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht (1927)*
- dQaRS *Die Qabbala als rationales System (1926)*
- dWdT *Das Wesen des Talmud (1924)*
- KhBC *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus (1938)*
- kSG *K sistematisatsii na osnove metoda „istorii razvitia ponjatii“ (1941)*
- RuMidJL *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre (1935)*
- WdML *Das Wesen der maimonidischen Lehre (1935)*
- WuEdQ *Wesen und Entstehung der Qabbala (1927)*

## II. Archiven und Bibliotheken

- ÄEEA *Ärkebiskopen Erling Eidems Arkiv = Erzbischof Erling Eidems Archiv*
- APSL *The American Philosophical Society Library = Amerikanische Philosophische Gesellschaft*
- EAA *Eesti Ajalooarhiiv = Estnisches Historisches Archiv*
- ERA *Eesti Riigiarhiiv = Estnisches Staatsarchiv*
- FBP *Franz Boas Papers = Unterlagen von Franz Boas in APSL*
- HstA DD *Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden*
- ILA *Immanuel Löw Archive = Immanuel Löw Archiv*
- JNUL *Jewish National and University Library = Jüdische National- und Universitätsbibliothek*
- LiU *Landsarkivet i Uppsala = Regionalarchiv Uppsala*

MBA	Martin Buber Archive = Martin Buber Archiv
SC	Scholem Collection (Kabbala and Mysticism) = Scholem Kollektion (Kabbala und Mystizismus)
TÜ Rmtk KHRO	Tartu Ülikooli Raamatukogu käsikirjade ja haruldaste raamatute osakond = Handschriften- und Raritätenabteilung der Universitätsbibliothek Tartu
UA Leipzig	Universitätsarchiv Leipzig

### **III. Reihen der Monographien und Zeitschriften**

ACUT	Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis)
ASLJUT	Acta Seminarii Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
ThLB	Theologisches Literaturblatt
TÜJST	Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused = Acta Seminarii Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis
ZdDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

# EINLEITUNG

## 1. Thema

Wer sich heute in Estland mit jüdischen Studien beschäftigen will, muss feststellen, dass sie im akademischen Bereich nur an der theologischen Fakultät der Universität Tartu möglich sind, wo sie keine eigenständige Disziplin ausmachen, sondern als eine Sammlung von Lehrveranstaltungen, die im Rahmen des Lehrstuhls für Altes Testament und Semitistik gehalten werden. Das Fehlen eines Lehrstuhls, ganz zu schweigen von einem Institut für jüdische Studien in Estland, ist soweit verständlich, da es in Estland nie eine allzu große jüdische Gemeinde oder ein Interesse am Judentum gab. Desto bemerkenswerter ist die Tatsache, dass es an der philosophischen Fakultät der Universität Tartu im Zeitraum von 1934 bis 1940 eine für das damalige Europa einzigartige Professur für jüdische Studien gab – eine Stellung, die von Lazar Gulkowitsch (1898–1941), einem beachtenswerten jüdischen Gelehrten bekleidet und geprägt wurde, dessen Name für lange Zeit sowohl in Estland als auch außerhalb Estlands in Vergessenheit geraten ist und dessen Tätigkeit und Leben erst in den letzten 15 Jahren für ein wenig größere Aufmerksamkeit gesorgt haben.

Der aus Weißrussland stammende Lazar Gulkowitsch, der in Königsberg Medizin und Philosophie studierte, als Lektor für späthebräische, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaft am Alttestamentlichen Seminar an der theologischen Fakultät der Universität Leipzig arbeitete und 1934 nach Tartu berufen wurde, war im weiteren Sinne ein Vertreter der Wissenschaft des Judentums, genauer genommen aber ein Sprachwissenschaftler, Sprach- und Kulturphilosoph und auch ein Chassidismusforscher.<sup>2</sup> In seiner Person verflochten sich in einer für die Juden und die Wissenschaft des Judentums bedeutenden Zeit die ost-jüdische Gelehrsamkeit und die an den deutschen Universitäten verbreitete wissenschaftliche Weltansicht und Betrachtungsweise. Gulkowitsch war gleichzeitig Lehrer und Gelehrter. Sein Lebenslauf ist charakteristisch für viele jüdische Wissenschaftler, die um ihre Stelle in der akademischen Gesellschaft und um ihre Existenz kämpfen mussten. Gulkowitschs Werk zeugt von einer Synthese und von einer mit neuen Ansätzen ausgerüsteten ganzheitlichen Betrachtungsweise, von einer Richtung, in die auch die heutige interdisziplinäre Wissenschaftswelt blickt.

---

<sup>2</sup> Als Chassidismus (aus dem Wort *chassidut* „Frömmigkeit“) werden drei jüdische religiöse Bewegungen bezeichnet – eine frühjüdische: Chassidismus, dessen Vertreter auch Chassidäer und *chassidim rischonim* genannt werden, eine mittelalterliche bzw. aschenasischer Chassidismus und eine neuzeitliche osteuropäischer Chassidismus. Gulkowitsch bezog in seiner wissenschaftlichen Arbeit alle drei Arten von Chassidismus in Betracht, jedoch war es für ihn der in der Mitte des 18. Jh. in Ost-Europa entstandene moderne Chassidismus mit seinen Vertretern (Chassid, Pl. Chassidim oder Chassiden), derjenige, in dem sich seines Erachtens alle zentrale Konzeptionen des Judentums kristallisierten. Näher zum Begriff und zur Bewegung selbst siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel II.6.

Neben Gulkowitschs wichtiger Rolle für das Verständnis der inneren Entwicklungen in der Forschungsgeschichte des Judentums und für die Etablierung der Wissenschaft des Judentums als eigenständige Disziplin an der *universitas litterarum* kann man auch seinen wissenschaftlichen Beitrag für diese Disziplin nicht übersehen, der darin besteht, wie er im Rahmen der Wissenschaft des Judentums verschiedene Forschungsgebiete wie Religionsgeschichte, Sprachwissenschaft, Kulturphilosophie und Ideengeschichte durch seine begriffsgeschichtliche Methode verbunden hat, um am Beispiel des Judentums und genauer gesagt der chassidischen Bewegung zu zeigen, wie Ideal und Leben in Einklang gebracht werden können und wie die Erforschung der Sprache Einsichten in das kulturelle und religiöse Leben des Volkes, das sie spricht, ermöglicht. Von dieser synthetischen Annäherungsweise, die von einem konkreten Anliegen ausgeht, zeugt auch das ganze Werk Gulkowitschs – eine ganze Reihe von Veröffentlichungen, von denen fast die Hälfte in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts in Tartu erschienen ist.

Es war Estland, wo Gulkowitsch für eine Weile einen sicheren und ruhigen Ort gefunden hatte, um seine Forschungsarbeit fortzusetzen und zu vertiefen. Es gelang ihm auch als Gastlektor in Schweden, in den USA und in Großbritannien aufzutreten, und er hatte Kontakt zu angesehenen jüdischen Gelehrten wie Martin Buber, Immanuel Löw, Franz Boas u.a. Jedoch war die Verbreitung seiner Werke und der darin verfassten Ideen zu seiner Zeit erschwert. Dabei spielten verschiedene Faktoren ihre Rolle – sowohl die äußeren, wie die Abgelegenheit Tartus, die finanziellen Schwierigkeiten des Lehrstuhls, die Verschiebung der Schwerpunkte im jüdischen Geistesleben, aber auch die inneren Faktoren, wie die Eigenart von Gulkowitschs Gedankengut sowie dessen mangelnde Fähigkeit, sich in die wissenschaftliche Landschaft seiner Zeit einzufügen. Gulkowitsch aber ließ sich nicht entmutigen und hatte eine Reihe von weiteren Untersuchungen vor. Diesen Vorhaben wurde aber ein Ende gesetzt, als die estnische Unabhängigkeit im August 1940 mit dem Einmarsch der Roten Armee beendet und der Lehrstuhl für jüdische Studien geschlossen wurde. Ein Jahr später, als die Wehrmacht in Estland die Macht übernahm, wurde dem Leben Gulkowitschs und seiner Familie wie auch dem Leben der übrigen in Estland verbliebenen Juden ein Ende gesetzt. Gulkowitschs wissenschaftliche Stimme ging dann im Wirbel der Zeitgeschichte verloren.

In der heutigen Welt aber, wo man einerseits mehr Zugang zu Informationen und mehr Freiräume hat als je zuvor, andererseits aber die verschiedenen Kulturen und Religionen aufeinander prallen, stößt man statt auf Verständnis und Koexistenz immer häufiger auf Missverständnisse und Vorurteile. Der Bedarf an interreligiösem Dialog besteht nach wie vor, wie auch die Notwendigkeit des entsprechenden Wissens und der Bildung, auch in Estland. Es ist höchste Zeit, dass die interessierten Menschen allmählich mehr und mehr Möglichkeiten erhalten, neben christlicher Theologie auch vertieft Islamologie und Judaistik zu studieren. Doch im Bereich der Judaistik kann es nicht ohne die vorherige Bearbeitung und Kenntnis der schon geleisteten Beiträge in diesem Wissenschaftsbereich geschehen, weil nur eine Zukunft haben kann, wer

die Vergangenheit kennt, wie Wilhelm von Humboldt gesagt hat. Damit ist der allgemeine Grund für die Beschäftigung mit L. Gulkowitschs Tätigkeit und Werk gegeben, die dem zukünftigen Studienfach Judaistik in Tartu eine besondere Richtung oder Färbung geben könnte.

Eine ganzheitliche Darstellung von Gulkowitschs Tätigkeit und Gedankenwelt – also seiner Mikrogeschichte, die sich auf sein ganzes Gedankengut stützt, bietet außerdem neben der Möglichkeit, sie neu zu bewerten, auch die Einsicht in die Geschichte der Etablierungsversuche der Wissenschaft des Judentums in Deutschland und in Estland, also in die Makrogeschichte. Wobei die Darstellung des Kontextes von Gulkowitschs Werdegang wiederum Gulkowitschs Werk besser zu verstehen hilft und zeigt, dass auch sein Leben gewissermaßen das Problem von Idee und Realität verkörpert. Zusätzlich sind die Person Gulkowitschs und seine synthetische Betrachtungsweise auch im Hintergrund des gegenwärtigen Nachfolgers der Wissenschaft des Judentums, nämlich der jüdischen Studien oder *Jewish Studies*, insbesondere im Bereich der Chassidismusforschung von Interesse, da das Neue oft ein vergessenes Altes sein kann.

Natürlich könnte man sich auf nur eine Seite von Gulkowitsch konzentrieren und nur sein Leben oder einzelne Aspekte seiner Lehre darstellen und analysieren. Das ursprüngliche Anliegen der Verfasserin der vorliegenden Arbeit war es, sich mit der Besonderheit von Gulkowitschs Chassidismusauffassung auseinanderzusetzen, doch im Laufe der Vorarbeiten für so eine Studie wurde deutlich, dass Gulkowitschs Werk als Ganzes zu betrachten ist und jede Einzeldarstellung eine allgemeine Untersuchung voraussetzt. Bezüglich Gulkowitschs Gedankenguts aber fehlte solch eine ausgewogene und ganzheitliche Darstellung. Die Autorin hat es sich daher zur Aufgabe gemacht, im Licht der neuen Quellenmaterialien (Handschriften, Briefwechsel, Archivquellen) sowie des ganzen Schaffens Gulkowitschs einen Gesamtüberblick über alle wesentlichen Aspekte und Probleme zu geben, die Gulkowitschs Tätigkeit, sein Werk und seine Wirkung umfassen, sein Leben und Schaffen als ein Ganzes kritisch zu betrachten und vor dem Hintergrund der Zeit- und Forschungsgeschichte zu analysieren. Dabei ist es verständlich, dass man im Rahmen einer solchen Studie die einzelnen Nuancen nur entsprechend den begrenzten Möglichkeiten untersuchen und darstellen kann.

Das Anliegen dieser Arbeit ist es daher, einen Grundstein für die weiterführende Forschung zu legen, sei es denn im Bereich der Geschichte der Sprachwissenschaft, Religionsgeschichte oder Chassidismusforschung und einen Beitrag zur Rehabilitierung der vergessenen Vertreter der Wissenschaft des Judentums zu leisten. Die vorliegende Arbeit soll dazu anregen, in der Zukunft die einzelnen Probleme eingehender zu untersuchen und zeigen, dass die Beschäftigung mit den jüdischen Studien in Tartu nicht nur in die Vergangenheit gehört.

## 2. Forschungsstand

Davon, dass Gulkowitschs wissenschaftliche Stimme für lange Zeit weitgehend in Vergessenheit geraten war, zeugt auch der gegenwärtige Forschungsstand. Der Großteil der Besprechungen von Gulkowitschs Arbeiten stammt aus seiner Lebenszeit. Erst seit 1994 sind mehrere Artikel erschienen, die sich zwar mit der historischen Seite der akademischen Tätigkeit Gulkowitschs beschäftigen, aber weniger Aufmerksamkeit seinem Gedankengut widmen, oder, wenn es in ihnen doch um Gulkowitschs Gedankengut geht, so wird es nur kurz oder unvollkommen dargestellt, ohne den Versuch zu wagen, seine Ideen aus der Perspektive des Kerns seiner Lehre zu verstehen oder sie im Kontext der entsprechenden Forschungsgeschichte zu analysieren. Auch die geschichtlichen Darstellungen über Gulkowitsch sind nicht vollkommen, da die mit Gulkowitsch verbundenen Archivmaterialien über die ganze Welt verstreut und schwer zu finden sind. Daher fehlt im Prinzip eine einheitliche Darstellung vom Werdegang und dem geistigen Erbe Gulkowitschs.

Das Interesse an Gulkowitsch ist zum größten Teil von Leipzig und Tartu ausgegangen. So war die im Jahr 1994 erschienene Schrift „Lazar Gulkowitsch an den Universitäten Leipzig und Dorpat (Tartu)“<sup>3</sup> von Siegfried Hoyer eine der ersten Veröffentlichungen, in denen Gulkowitsch nach langer Zeit wieder einem breiteren Publikum vorgestellt wurde. Über Gulkowitschs Leipziger Zeit berichtet auch Henry Wassermann, dessen Darstellung von Gulkowitschs akademischem Werdegang und seinen ersten Werken, die in verschiedenen Fassungen erschienen ist,<sup>4</sup> mit Vorsicht zu behandeln ist, weil darin die gerade am meisten den Ton angehenden Jahre in der Tätigkeit Gulkowitschs keinerlei Berücksichtigung finden und Gulkowitsch anhand seiner frühen Schriften als Wissenschaftler ein vernichtendes Urteil bekommt.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Hoyer, Siegfried, „Lazar Gulkowitsch an den Universitäten Leipzig und Dorpat (Tartu)“. In: Ephraim-Carlebach-Stiftung (Hg.), *Judaica Lipsiensia. Zur Geschichte der Juden in Leipzig*. Leipzig 1994, 123–131. Siehe auch Hoyer, Siegfried, „Judaistische Studien an der Universität Leipzig bis 1933 – Leipzig, Mitteldeutschland und Europa“. In: Manfred Unger, Hartmut Zwahr, Uwe Schirmer, Henning Steinführer (Hgg.), *Festgabe für Manfred Straube und Manfred Unger zum 70. Geburtstag von Manfred Straube*. Beucha 2000, 211–217.

<sup>4</sup> Wassermann, Henry, „Der Habilitand hat sich stets durchaus unjüdisch bescheiden gehabt...“ *Zur Geschichte der Judaistik an der Leipziger Universität*. Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur, Leipzig 1998; Wassermann, Henry, *False Start. Jewish Studies at German Universities during the Weimarer Republic*. Amherst, NY 2003; Wassermann, Henry, „Der Habilitand hat sich stets durchaus unjüdisch bescheiden gehabt...“. In: Stefi Jersch-Wenzel, Günther Wartenberg (Hgg.), *Annäherungen: Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur in Mittel- und Osteuropa*. Leipzig 2002, 71–111; Wassermann, Henry, „Fehlstart: Die „Wissenschaft vom späteren Judentum“ an der Universität Leipzig (1912–1941)“. In: Stephan Wendehorst (Hg.), *Die ersten Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*. Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, 4. Leipzig 2006, 336–341.

<sup>5</sup> Darüber wird in näher im Kapitel 2 des III. Teils der vorliegenden Arbeit berichtet.



Historische Darstellungen über die Geschichte des Lehrstuhls für jüdische Studien in Tartu, seinen Leiter und die Studenten stammen von Katri Lindroos<sup>6</sup> und Tatjana Schor<sup>7</sup>. Einen persönlichen Einblick in das Thema geben die Artikel von Isidor Levin, der in Tartu bei Gulkowitsch studiert hat. Die meisten Veröffentlichungen über Gulkowitsch stammen aber von Urmas Nõmmik, der bisher als einziger den Versuch unternommen hat, neben der geschichtlichen Darstellung (*Lazar Gulkowitsch und das Seminar für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat)*)<sup>8</sup> und Gulkowitschs Bibliographie<sup>9</sup>, die in der vorliegenden Arbeit vervollständigt worden ist,<sup>10</sup> auch inhaltliche Aspekte von Gulkowitschs Werken (*Relations between the Rational and the Mystical in some Works of Lazar Gulkowitsch*)<sup>11</sup> und seine Methode vorzustellen (*Lazar Gulkowitsch begriffsgeschichtliche Methode*)<sup>12</sup> sowie ihn im Kontext der Wissenschaft des Judentums zu präsentieren (*Wissenschaft des Judentums. From the Perspective of Tartu in the 1930s*)<sup>13</sup>. Jedoch fehlt in diesen Darstellungen die Akzentuierung des sprachwissenschaftlichen Anliegens Gulkowitschs und seiner Chassidismusauffassung sowie des Verständnisses vom Judentum im Rahmen dieses Anliegens. Nichtsdestotrotz ist die von U. Nõmmik geleistete Arbeit für die vorliegende Studie von großer Bedeutung.

---

<sup>6</sup> Lindroos, Katri, „Judaistika õppetool Tartu Ülikoolis 1930. aastatel“. In: *Akadeemia* 6, 10, (1994), 2136–2149. Lindroos, Katri, „The Chair of Jewish Studies at the University of Tartu in 1930s“. In: *Annual Report 1998*. Tartu: Tartu University History Museum, 1999, 173–188.

<sup>7</sup> Schor, Tatjana, „Lazar Gulkowitsch“. In: Karl Siilivask (Hg.), *Eesti teaduse biograafiline leksikon*. Vol. 1. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 2000. 317–318; Schor, Tatjana, „Professor-gebraist Lazar Gulkovič. K 100-letiju so dnja roždenija“ [Professor-Hebraist Lazar Gulkowitsch. Zu seinem 100. Geburtstag]. In: *Evrei Belarus'i: Istorija i kul'tura. Sbornik stat'ej*, 5 (2000), 243–253.

<sup>8</sup> Nõmmik, Urmas, „Lazar Gulkowitsch und das Seminar für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat), Teil I“. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, Heft 4, (Dezember 2005), 351–372; Nõmmik, Urmas, „Lazar Gulkowitsch und das Seminar für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat), Teil II“. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, Heft 1, (März 2006), 1–42.

<sup>9</sup> Nõmmik, Urmas, „Die Bibliographie von Lazar Gulkowitsch“. In: Randar Tasmuth (Hg.), *Tõid algkristliku mõtlemise kujunemise alalt / Studies in the Formation of the Early Christian Way of Thinking*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised, Bd. 19. Tallinn 2009, 141–151.

<sup>10</sup> Siehe vorliegende Arbeit, II. 2. Bemerkungen zu Gulkowitschs Bibliographie.

<sup>11</sup> Nõmmik, Urmas, „Relations between the Rational and the Mystical in some Works of Lazar Gulkowitsch“. In: *Trames*, 10 (60/55), (2006), 126–134.

<sup>12</sup> Nõmmik, Urmas, „Lazar Gulkowitschi mõistelooline meetod (Begriffsgeschichte)“. In: *Usuteaduslik ajakiri*. Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne. 1/2009 (58), 111–120; Nõmmik, Urmas, „Mõiste פִּרְשָׁדִיקוּס arengust. Katse rakendada Lazar Gulkowitschi mõisteloolist meetodit algkristluse uurimisel“. In: *Usuteaduslik ajakiri*. Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne. 1/2009 (58), 121–137.

<sup>13</sup> Nõmmik, Urmas, „Wissenschaft des Judentums. From the Perspective of Tartu in the 1930s“. In: Simo Muir ja Ilona Salumaa (eds.), *Hyljättiin outouden vuoksi. Israel-Jakob Schur ja suomalainen tiedeyhteisö*. Helsinki 2009, 187–203.

Weitere inhaltliche Ansätze zum Verständnis unterschiedlicher Aspekte von Gulkowitschs Leben und Wirkung wurden im Rahmen der im Jahr 2007 in Tartu gehaltenen Konferenz *Judaistik in Tartu. Lazar Gulkowitsch und sein Seminarum Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis (eine Erinnerung für die Zukunft)* gegeben. Leider ist die Veröffentlichung der Vorträge aus unterschiedlichen Gründen verzögert worden.

Der Forschungsstand und die geringe Beschäftigung mit Gulkowitsch werfen ihrerseits eine weitere Frage auf – warum ist es so? Liegt es am Inhalt seiner Werke oder an den zeitgeschichtlichen Gründen? Um einer ausgewogenen Bewertung willen werden auch diese rezeptionsgeschichtlichen Fragen in der vorliegenden Arbeit besprochen.

### 3. Forschungsziel und Methoden

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, dem zeitgenössischen Leser Lazar Gulkowitsch neu zu präsentieren, sein gesamtes Gedankengut systematisch und umfassend darzustellen, die Nachgeschichte bzw. Rezeption zu analysieren und dadurch ein neues Verständnis von Gulkowitschs Tätigkeit und Wirken darzubieten. Darüber hinaus sollen Anwendungsmöglichkeiten der von Gulkowitsch gegebenen Ansätze für jüdische Studien erörtert bzw. Gulkowitschs Leben und Werk im Hintergrund der Zeitgeschichte und Rezeptionsgeschichte positioniert und kritisch gewürdigt werden.

Dabei wird von folgenden Behauptungen ausgegangen:

- Gulkowitschs Leben und Werk zeugen von den Idealen der Wissenschaft des Judentums und ihrem Schicksal.
- Gulkowitschs wissenschaftlicher Beitrag stellt eine eigenständige Größe dar, die die Grenzen der unterschiedlichen Disziplinen überschreitet und eine Synthese schafft, in der die Religionswissenschaft mit der Sprachwissenschaft verflochten wird. Gulkowitschs Gedankengut kann daher nur im Licht dieser Synthese verstanden werden.
- Gulkowitschs begriffsgeschichtliche Methode wäre in einer modifizierten Form auch heute als methodologischer Leitfaden in bestimmten Bereichen der Judaistik anwendbar.

Neben diesen allgemeinen Anliegen werden in der vorliegenden Arbeit außerdem Antworten auf folgende Fragen gesucht:

- Was macht den Kern der wissenschaftlichen Arbeit Gulkowitschs aus?
- Worin bestehen die äußeren und inneren Einflüsse auf Gulkowitschs Ideen?
- Was für eine Stellung und Rolle hatte Gulkowitsch in den unterschiedlichen Wissenschaftszweigen, an die seine Arbeit anknüpfte (Wissenschaft des Judentums, Sprachwissenschaft, Chassidismusforschung)?
- Was sind die Gründe dafür, dass Gulkowitschs Name für lange Zeit in Vergessenheit geraten war?

Um das für die vorliegende Arbeit gesetzte Ziel zu erreichen, wurde die deskriptiv-analysierende Methode angewandt, dabei sowohl sein Lebenslauf, sein Werk und seine Rezeptionsgeschichte dargestellt als auch seine Werke inhaltlich analysiert und die in ihnen enthaltenen Ideen mit den geläufigen Einstellungen der entsprechenden Wissenschaftszweige verglichen. In vieler Hinsicht folgt man hier demselben Weg, den Gulkowitsch selbst für die Bewertung von Maimonides' Werk und Leben gewählt hatte:

„Um die Persönlichkeit wie die des Maimonides wirklich zu erfassen, bedarf es nicht nur einer Zusammenstellung seiner Lebensdaten, deren sorgfältige Bearbeitung zwar notwendig, aber doch nur eine Vorarbeit ist, sondern auch eines eingehenden Studiums seiner Werke, und zwar sowohl der Hauptwerke als auch der kleineren Gelegenheitschriften.“<sup>14</sup>

Auch bei der vorliegenden Arbeit liegt der Schwerpunkt auf der Darstellung und Analyse von Gulkowitschs Gedankengut. Um den Kern von Gulkowitschs Lehre zu erfassen und um mit der von ihm geschaffenen synthetischen Betrachtungsweise im Einklang zu stehen, werden seine Werke und die in ihnen enthaltenen Ideen nicht diachron betrachtet, sondern die wichtigsten Aspekte seiner Lehre werden synchron bzw. phänomenologisch dargestellt. Doch keine Lehre ist abgeschnitten von der Entstehungs- und Nachgeschichte zu verstehen. Genauso wichtig wie die von Gulkowitsch gewählte Methode, die die Grundlage für seine ganze wissenschaftliche Arbeit bietet, ist auch die Art und Weise, wie er auf diesen Weg gelangt ist. In den Werken von Gulkowitsch, die den Zugang zu seinen Ideen gewährleisten, widerspiegeln sich zusätzlich zu seiner synthetischen Annäherungsweise auch die Einflüsse der unterschiedlichen Etappen seines akademischen Werdegangs. Daher ist für die ganzheitliche Würdigung von Gulkowitschs Persönlichkeit auch das Eingehen auf seinen Werdegang unerlässlich, genauso wie die Darlegung seiner Rezeptionsgeschichte und die Wiedergabe des gesamten Kontextes.

## 4. Quellen

Als primäre Quellen für die vorliegende Arbeit gelten einerseits unterschiedliche, auf der ganzen Welt verstreute Archivmaterialien über Gulkowitsch und seine Tätigkeit und andererseits alle seine über zwanzig Werke, die heute noch vorhanden sind. Der Umfang der hier angewandten Archivmaterialien ist dabei aber nicht endgültig, und es ist anzunehmen, dass es noch weitere Unterlagen gibt, die noch darauf warten, aufgespürt zu werden. Die meisten bisher gefundenen Archivmaterialien über Gulkowitsch stammen aus den estnischen Archiven – im estnischen Staatsarchiv befinden sich unter anderem

---

<sup>14</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Das Wesen der maimonideischen Lehre*. ACUT, B XXXVII.2 (1936), Tartu 1935.

Materialien über Gulkowitschs Erlangung der estnischen Staatsangehörigkeit, die Akte im estnischen Geschichtsarchiv enthält dagegen vor allem Unterlagen über Gulkowitschs Berufung nach Tartu und seiner Tätigkeit dort (darunter sind Gutachten, Empfehlungsschreiben und Korrespondenzen mit der Universität), in Gulkowitschs Personalarchiv in der Handschriften- und Raritätenabteilung der Universitätsbibliothek Tartu sind aber vor allem Materialien zu finden, die über seine wissenschaftliche Tätigkeit berichten – Notizen, Handschriften, Forschungspläne u.a. Gulkowitschs Personalakte im Universitätsarchiv in Leipzig enthält Hinweise auf seine Königsberger Jahre, wirft aber vor allem Licht auf seine Tätigkeit an der Universität Leipzig und auf seine dortige Habilitation.

Die Materialien in Leipzig und Tartu waren leicht aufzuspüren, da sie auch in früheren Besprechungen von Gulkowitschs Leben erwähnt werden und man ihn eindeutig mit diesen Orten verbinden kann. Das Aufspüren der restlichen Archivmaterialien aber setzt einen größeren Zeitaufwand und viel Geduld sowie ein wenig Glück voraus. Der Verfasserin der vorliegenden Arbeit ist es gelungen, auch solche Quellen aufzuspüren, von deren Existenz man weniger oder gar nichts wusste. Diese Quellen sind vor allem mit dem Briefwechsel Gulkowitschs mit unterschiedlichen Personen und Institutionen verbunden, was aber bedeutet, dass sie sich in unterschiedlichen Archiven auf der ganzen Welt befinden können. So z. B. sind im Archiv der Jüdischen Nationalbibliothek die Briefe Gulkowitschs an Martin Buber und Immanuel Löw zu finden, im Archiv der Bibliothek der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft (*The American Philosophical Society*) ein Briefwechsel Gulkowitschs mit Franz Boas und im Regionalarchiv von Uppsala (*Landsarkivet i Uppsala*) Gulkowitschs Briefe an Erling Eidem. Es ist anzunehmen, dass man noch in weiteren Personalakten und -archiven auf Gulkowitschs Namen stoßen könnte.

## 5. Aufbau und Inhalt

Wie dem Thema der vorliegenden Arbeit zu entnehmen ist, besteht sie aus drei größeren inhaltlichen Teilen, die der Tätigkeit, dem Werk und der Wirkung Lazar Gulkowitschs gewidmet sind. Im ersten Teil, der chronologisch aufgebaut ist, werden die Tätigkeit und der akademische Werdegang Gulkowitschs dargestellt. Die unterschiedlichen Etappen in Gulkowitschs Leben sind auch mit seinen Aufenthaltsorten verknüpft, und man kann von einer Königsberger, einer Leipziger und einer Tartuer Periode in seiner Tätigkeit sprechen. Dabei werden auch die Umstände und Menschen näher geschildert, die für sein wissenschaftliches Werden von Bedeutung waren. Unter anderem wird im ersten Teil näher auf die Geschichte der jüdischen Studien in Estland eingegangen, da es für das Verständnis der Einzigartigkeit der Stellung Gulkowitschs in Tartu notwendig ist.

Im zweiten Teil, in dem es um Gulkowitschs Gedankengut geht, wird der Versuch unternommen, die wesentlichen Aspekte seiner Lehre, die sich in allen seinen Werken widerspiegeln, phänomenologisch darzustellen und seine

Methodologie zu erörtern. In diesem Zusammenhang werden die Grundlagen seiner begriffsgeschichtlichen Methode und damit auch sein Verständnis von Sprache, Geschichte und Kultur geschildert sowie Gulkowitschs Verständnis von der Religion und insbesondere vom Judentum erklärt. Besondere Aufmerksamkeit finden auch seine auf die sprachwissenschaftliche Grundlage zurückzuführenden Theorien über das Wesen des Chassidismus. Da dieser Teil ausschließlich auf Gulkowitschs Werk basiert, wird dort auch seine Bibliographie geschildert und besprochen.

Im dritten Teil befinden sich die eigentliche Analyse und Bewertung von Gulkowitschs Gedankengut, die im Kontext der Rezeptionsgeschichte Gulkowitschs und seiner Positionierung in der Wissenschaft des Judentums, der Sprachwissenschaft und der Chassidismusforschung unternommen werden. Dabei wird kurz auch auf die Forschungsgeschichte der genannten Disziplinen eingegangen und Gulkowitschs Gedanken im Licht der maßgebenden Autoren (wie z. B. Martin Buber und G. Scholem) betrachtet.

Jeder Teil hat zusätzlich eine kurze Einleitung und Zusammenfassung. Außerdem verfügt die vorliegende Arbeit auch über einige Anhänge, die vor allem einem illustrierenden Zweck dienen, aber auch über einige bisher unveröffentlichte Archivadokumente, wie die Briefe Gulkowitschs an M. Buber, F. Boas, I. Löw und E. Eidem. Da die Werke Gulkowitschs wie auch die Archivmaterialien nicht überall zugänglich sind, werden wichtige Absätze nicht referiert, sondern zitiert. Bei der Transkription der hebräischen Wörter wird von deren Aussprache und von der gegenwärtigen Rechtschreibung ausgegangen. Bei den Buchtiteln und in den Zitaten jedoch wird die von jeweiligem Autor angewandte Schreibweise der Begriffe beibehalten. Dementsprechend wird der hebräische Begriff „חסיד“ in der vorliegenden Arbeit von Autorin durchgängig als „Chassid“ wiedergegeben. In den Zitaten aus Gulkowitschs Werken und bei deren Titeln wird aber die von ihm angewandte Schreibweise benutzt. Dabei ist zu beachten, dass Gulkowitsch hier keinen einheitlichen Sprachgebrauch aufweist – so findet man in seinen Werken sowohl die Schreibweise „ḥāsīd“ als auch „Chasid“. Genauso variiert sich bei ihm auch die Schreibweise von dem Wort „Chassidismus“ – es kommt als „Hasidismus“, „Chasidismus“ und „Chassidismus“ vor.

Zusätzlich ist hier eine weitere terminologische Bemerkung anzufügen: innerhalb der christlichen Bibel wird der umfangreichere erste Teil, der weithin mit der jüdischen Bibel übereinstimmt, als „Altes Testament“ bezeichnet. Im Kontext der Judaistik sollte stattdessen aber von der jüdischen Bibel bzw. dem Tanach die Rede sein. In der vorliegenden Arbeit, die zwar nicht aus der Perspektive der christlichen Bibelwissenschaft sondern aus dem Gesichtspunkt der Judaistik verfasst worden ist, wird die genannte Schriftensammlung jedoch als „Altes Testament“ bezeichnet, da es zu der betrachtenden Zeitgeschichte, zu deren Spannungsfeld zwischen jüdischen Studien und christlicher Theologie passt und letztendlich auch von Gulkowitsch selbst so bezeichnet wird.

# I. DIE TÄTIGKEIT VON LAZAR GULKOWITSCH

## I.1 Einleitung

Um das Werk und Wirken Lazar Gulkowitschs und seine Stellung in der Wissenschaft des Judentums zu verstehen und zu bewerten, ist es notwendig, ihn soweit wie möglich als Menschen und seinen Werdegang als Akademiker und den Kontext seiner Tätigkeit kennenzulernen. Kein Denker entfaltet sich in der Isolation, abgeschlossen von den historischen Ereignissen, geistigen Strömungen und den Menschen, die einen umgeben und prägen, sondern in einer Wechselbeziehung von menschlichem Geist und (geistes)geschichtlichen Gegebenheiten. Oder wie Gulkowitsch selbst über Maimonides schreibt – das Werk kann nicht ohne die Person und die Person nicht ohne das Werk beurteilt werden.<sup>15</sup> Gewiss ist das Werk Gulkowitschs ein Spiegel seiner Persönlichkeit, doch ohne die Kenntnis seiner tatsächlichen Lebensgeschichte besteht die Gefahr, dass dieser Spiegel ein Zerrspiegel bleibt.

Als primäre Quellen, die uns Gulkowitschs Person und akademischen Werdegang zugänglicher werden lassen, liegen drei von ihm selbst verfasste Lebensläufe vor, aus denen die wichtigsten Ereignisse seiner Lebensgeschichte zu entnehmen sind. Der früheste und kürzeste stammt aus dem Jahr 1922 und ist im Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen abgedruckt worden.<sup>16</sup> Den zweiten legte er im Jahre 1925 in Leipzig vor, und aus dieser Darstellung können wir die meisten Informationen über seine Jugend und seine schulische Laufbahn entnehmen.<sup>17</sup> Das im Jahre 1933 in Tartu eingereichte *Curriculum* wiederum stellt eine wertvolle Quelle für das Verständnis der Leipziger Jahre dar.<sup>18</sup> Für die Rekonstruktion des Lebens Gulkowitschs sind auch Archivmaterialien und die bis jetzt verfassten Darstellungen seines Lebens von großem Wert. Die letzteren entsprechen dem momentanen Forschungsstand<sup>19</sup> und im Großen und Ganzen decken sich die Ausführungen, da die für die Forscher zugänglichen Quellen ja dieselben sind. Der einzige Unterschied besteht darin, wie viel Wert man auf Gulkowitschs persönliche Geschichte legt und wie man sie auslegt.

In der vorliegenden Arbeit wird noch einmal ein Versuch gewagt, anhand der schon vorhandenen Darstellungen, aber auch unter Einbeziehung der bisher noch nicht besprochenen Archivquellen und neuerer Informationen den Lebenslauf und den beruflichen Werdegang von Lazar Gulkowitsch mit Gewichtung auf der geistesgeschichtlichen Situation ganzheitlich darzustellen

---

<sup>15</sup> Gulkowitsch, WdML, 8.

<sup>16</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Lazar Gulkowitsch: Wesen und Entstehung der Kabbala. Berichterstatter: Prof. Dr. Goedeckemeyer“. In: *Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg zu Pr. 1922*. Jahrgang 1922, Nr. 42. Königsberg 1922, 87–88.

<sup>17</sup> UAL, PA 522, Bl. 0098f. Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch.

<sup>18</sup> EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11–13. Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch.

<sup>19</sup> Siehe in der vorliegenden Arbeit die Einleitung, Punkt 2. Forschungsstand.

und zu erläutern. Die neuen Aspekte beziehen sich vor allem auf den knappen, aber umso gehaltvolleren Briefwechsel Gulkowitschs mit anerkannten jüdischen Gelehrten wie Martin Buber und Franz Boas, auf die in neuerer Zeit erschienen Veröffentlichungen von Isidor Levin und Urmas Nõmmik sowie auch auf die im Jahre 2008 in Tartu zum Andenken an Lazar Gulkowitsch veranstalteten Konferenz gegebenen Anregungen und neuen Ansatzpunkte. Dabei wird Gulkowitschs Lebenslauf und akademischer Werdegang anhand der Zeitabschnitte als auch seines Aufenthaltsorts in vier größeren Etappen dargestellt: erstens der Zeitraum von 1898–1919 bzw. die Zeit vor seinem Studium; zweitens das Studium in Königsberg in den Jahren 1919–1924, drittens die Lehrtätigkeit und Habilitation in Leipzig in den Jahren 1924–1934 und viertens die Jahre von 1934 bis 1941 – die Professurzeit in Tartu.

## I.2 1898–1919

Lazar Gulkowitsch wurde am 20. Dezember 1898<sup>20</sup> in Žirin im russischen Gouvernement Minsk geboren. Über seine Familie ist nur bekannt, dass sein Vater ein jüdischer Kaufmann namens Joel Gulkowitsch war und dass seine Mutter Sara (geb. Zenowski) hieß.<sup>21</sup> Weitere Angaben über seine Eltern und Geschwister, falls es sie gab, sind nicht vorhanden. Gulkowitsch ist in einem Gebiet aufgewachsen, das heute als Weißrussland bezeichnet wird, historisch gesehen aber zum litauischen Teil des vom 16. bis 18. Jahrhundert geformten polnisch-litauischen Königreichs gehörte und vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg unter der Herrschaft des zaristischen Russland stand. Die Geschichte der Region beeinflusste auch ihre Einwohner, unter denen es außerordentlich viele Juden gab. So zeigte die erste allgemeine russische Volkszählung im Jahre 1897, dass es sich bei den weißrussischen Gouverne-

---

<sup>20</sup> In einigen, meist früheren Arbeiten über Gulkowitsch (Nõmmik, *Relations*, 126; Lindroos, *The Chair of Jewish Studies*, 186) wird das Jahr 1899 als sein Geburtsjahr erwähnt. Diese Behauptung stützt sich auf Gulkowitschs Lebenslauf vom Jahr 1933. Die Mehrheit der Quellen und Artikel berichtet aber vom 20. Dezember 1898 – dieses Datum steht auch in seinen weiteren Lebensläufen (UAL, PA 522, Bl. 0098f, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch), in seinem deutschen Reisepass (ERA, Best. 14, Verz. 12, Akte 4534) und anderen Dokumenten, wie auch in: Levin, Isidor, „Lazar Gulkowitsch – profesor judaiski v Lipsige i Tartu“. In: T. Baranov, E. Ferber (eds.), *Evrei v Menjajučšemja mire. Materialy 3-i meždunarodnoj konferencii Riga 25- 27 oktjabrja 1999 g.* Riga 2000, 245–252. 250; Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 1. u.a. Wie U. Nõmmik bemerkt, lassen sich die unterschiedlichen Angaben nicht durch den Kalenderwechsel in Russland erklären, da Tag und Monat, die erwähnt werden, immer die gleichen sind. (Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 1.)

<sup>21</sup> Heuer, Renate (Hg.), *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, München 2002 (= Archiv Bibliographia Judaica 10), 33 und Strauss, Herbert A., (ed.), *International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933 – 1945*, Vol. II, Teil 1. München, New York, London, Paris 1983, 134. Siehe auch Lebenslauf aus 1925 (UAL, PA 522, Bl. 0098f, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch).

ments bzw. bei dessen Nordwestgebieten um die am dichtesten von Juden besiedelte Region des Zarenreiches und der gesamten damaligen Welt handelte (Dort ansässige 1 210 428 Juden machten – im Vergleich zu 3,4% im gesamten Russischen Reich – fast 14 % der Gesamtbevölkerung der Region aus).<sup>22</sup> Dabei ging es aber nicht um einen einheitlichen Bevölkerungsteil – während die Provinzen in den Gouvernements Kovno (Kaunas), Wilna (Vilnius), Grodno und der Gegend von Suwalken (Suwalki) eher als litauisch-polnisch zu betrachten waren, waren die Gouvernements Witebsk, Minsk und Mogilev eher weißrussisch-russisch. In dieser Hinsicht gehörte die Familie Gulkowitsch zu den weißrussischen Juden. Die gemeinsame Sprache war für alle jüdischen Einwohner Jiddisch, die Umgangssprache mit der Umwelt Russisch.<sup>23</sup>

Gulkowitsch besuchte bis zu seinem zwölften Lebensjahr eine Schule in dem wachsenden Städtchen Baranowichi und bekam Unterricht im Hebräischen und im Talmud. Danach wurde er als *bokhur*, als Jeschiwa-Student in der renommierten Talmudschule in Mir (auch als Mirer Jeschiwa oder einfach Mir bekannt, gegründet im Jahre 1815) angenommen, um dort schon mit 13 Jahren auf die höhere Stufe der Jeschiwa geführt zu werden. Im Tartuer Lebenslauf steht, dass er von seiner frühesten Jugend „an verschiedenen mittleren und höheren Talmudschulen (u.a. Mir) und später mit verschiedenen rabbinischen Autoritäten Talmud, Dezisoren- und Responsenliteratur studiert“<sup>24</sup> hat. Wie bereits erwähnt, war die Mirer Jeschiwa zwar renommiert, aber anscheinend nicht sehr innovativ oder gar einflussreich.<sup>25</sup> In den Erinnerungen mancher *bokhurim* hat Mir sogar eine negative Färbung, vor allem wegen der dort herrschenden asketischen Bedingungen. Was die Lehrziele angeht, sei die Funktion der Jeschiwa weder primär die rabbinische Ordination noch spezifisches Wissen gewesen. Stattdessen lag die Betonung auf dem gemeinsamen Lernen (es gab tägliche Vorlesungen von sechs Uhr morgens bis neun Uhr abends) und der analytischen Methode.<sup>26</sup>

Der junge Lazar blieb in Mir bis zu seinem 17. Lebensjahr (1916). Erst dann suchte die Familie Gulkowitsch laut I. Levin in der Hafenstadt Nikolajew (damals Südrussland, heute Ukraine) Zuflucht vor dem inzwischen ausgebrochenen Ersten Weltkrieg.<sup>27</sup> In Nikolajew bestand Gulkowitsch, der sich nach seinen eigenen Angaben schon in Mir auf die Oberklassen des russischen Gymnasiums vorbereitet hatte, am 14. November 1918 am russischsprachigen Knaben- und Mädchengymnasium (J.-P.-Beresowski-Gymnasium) die Abiturprüfung und bekam das Reifezeugnis, das ihm ein Hochschulstudium

---

<sup>22</sup> Mikola, Ivanou, „Die jüdische Welt in Weißrussland“. In: Dietrich Beyrau, Rainer Lindner (Hgg.), *Handbuch der Geschichte Weißrusslands*. Göttingen 2001, 392–407. 392.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11–13, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch.

<sup>25</sup> Stampfer, Shaul, „Mir, Yeshiva of“. In: Gershon David Hundert (ed.), *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Vol. II. Yale 2008, 1181.

<sup>26</sup> Murav, Harriet, *Identity Theft: the Jew in imperial Russia and the case of Avraam Uri Kovner*. Stanford, California 2003, 20–21.

<sup>27</sup> Levin (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 250.



ermöglichte.<sup>28</sup> Kurz danach kam Gulkowitsch aber im Rahmen einer Rückumsiedlung nach Wirballen (litauisch: *Virbalis*) in der 1918 gegründeten Republik Litauen an, wo er 1918/1919 mit seinen zwanzig Jahren eine hebräische Volksschule leitete und nach eigenen Angaben außerdem „wie auch früher“ dem örtlichen Rabbinat angehörte.<sup>29</sup> Levin zufolge hätte er dort auch Rabbiner werden können, er wollte aber Medizin studieren.<sup>30</sup> Und tatsächlich fing Gulkowitsch mit Erlaubnis der Deutschen Regierung im Wintersemester 1919/20 an, an der Albertus-Universität in Königsberg Medizin zu studieren.

### I.3 1919–1924 in Königsberg

Gulkowitschs Wende vom Jeschiwa zum Medizinstudium mag zwar merkwürdig erscheinen, ist aber soweit verständlich, wenn man in Betracht zieht, dass die Albertus-Universität zu Königsberg<sup>31</sup> und ausgerechnet deren medizinische Fakultät<sup>32</sup> vor dem Ersten Weltkrieg für Juden aus dem Zarenreich die traditionelle Möglichkeit zum Auslandsstudium darstellte und vor dem Zweiten Weltkrieg gerade unter den kaufmännischen Familien aus Litauen und Weißrussland ein geeigneter und beliebter Studien- und Kurort war.<sup>33</sup> In der ersten Hälfte der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts, vor allem in den deutschen Inflationsjahren von 1922 bis 1924, stieg die Zahl der Ostjuden in Königsberg ständig. So zeugt die Ausländerzählung vom März 1922 von 657 in der Stadt ansässigen Juden, die vom Dezember desselben Jahres aber schon von

---

<sup>28</sup> UAL, PA 522, Bl. 0096, Habilitationsgesuch Gulkowitschs; UAL, PA 522, Bl. 0098, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch; UAL, PA 522, Bl. 0100, Genehmigung zur Habilitation vom 13. Januar 1926; Levin (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 250.

<sup>29</sup> UAL, PA 522, Bl. 0098f, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch.; EAA, Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11–13, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch. Siehe außerdem Levin, (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 250; In der *Großen Jüdischen Nationalbibliographie* wird erwähnt, dass Gulkowitsch im Jahre 1915 in Mir Yeschiwa das Rabbinat erworben hat. (Winger, Salomon, *Große Jüdische National-Biographie*. Band 2: „Dafiera–Harden“, Czernowitz 1927.)

<sup>30</sup> Levin, (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 250.

<sup>31</sup> Weiter zur Universität Königsberg siehe auch Von Selle, Götz, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*. Würzburg 1956; Dembowski, Hermann, „Zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Königsberg (1544–1945)“. In: Bernhart Jähning (Hg.), *450 Jahre Universität Königsberg. Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Preußenlandes. Gefälligkeitsübersetzung: 450 years of the University of Königsberg: articles on the history of science in Prussia*. Marburg: Elwert, 2001, 25–38; Zum jüdischen Königsberg siehe Jacoby, Yoram K., *Jüdisches Leben in Königsberg/Pr. im 20. Jahrhundert*. Würzburg 1983.

<sup>32</sup> Medizin war außerdem ein sozialer Aufstiegsweg gerade für die ärmeren Studenten, da der Beruf des Arztes allgemeine Akzeptanz verlieh. (Stadler, Friedrich, *Vertriebene Vernunft*. Münster: Lit Verlag, 2004. 772.)

<sup>33</sup> Schüler-Springorum, Stefanie, *Jüdische Minderheit in Königsberg/Preußen 1871–1945*. Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 56. Göttingen 1996, 71f., 165f.

2385 jüdischen Einwohnern (1925 betrug die Zahl der Juden dort schon 4095).<sup>34</sup> Dieser Zuwachs linderte zum Teil auch den nach dem ersten Weltkrieg entstandenen Mangel an Studierenden und Professoren: die Provinz Ostpreußen war nämlich nach dem Krieg als Folge der Wiederherstellung eines unabhängigen polnischen Staates vom übrigen Deutschland abgeschnitten und diese Isolation wirkte sich sowohl auf die wirtschaftliche Lage der Provinz als auch deren geistiges Leben aus.<sup>35</sup>

S. Hoyer nimmt an, dass Gulkowitsch das Medizinstudium wählte, da er darin eine Möglichkeit für eine spätere Erwerbstätigkeit gesehen habe.<sup>36</sup> Wir können das weder bestätigen noch bestreiten, nur feststellen, dass Gulkowitsch diesen Beruf nie ausgeübt hat und dass er auch als Medizinstudent sein Interesse an Geisteswissenschaften nicht verlor. Im Gegenteil, er fing an, an der philosophischen Fakultät Philosophie und an der theologischen Fakultät das Alte Testament zu studieren. Und es ist anzunehmen, dass für ihn die philosophischen und auch philologischen Fächer eher geeignet zu sein schienen als die medizinischen. Außerdem waren es genau die dortigen Geisteswissenschaftler, zu denen Gulkowitsch eine enge Verbindung hatte und die ihn auch prägten. Vor allem sei hier der anerkannte Alttestamentler Max Löhr (1864–1931) genannt, den Gulkowitsch öfter als seinen verehrten Lehrer und väterlichen Freund bezeichnete<sup>37</sup>, mit dem er zusammenarbeitete<sup>38</sup> und der ihn bei seiner späteren Habilitation in Leipzig unterstützte.<sup>39</sup> Vielleicht war diese Begegnung mit Löhr genau die, die das weitere Schicksal von Gulkowitsch sehr stark beeinflusste und Löhr derjenige Mensch, der den werdenden Wissenschaftler am meisten prägte. Anscheinend liegt genau hier der Schlüssel für

---

<sup>34</sup> Gause, Fritz, *Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen*. Bd. III. Vom Ersten Weltkrieg bis zum Untergang Königsbergs. 2. Auflage. Köln, Weimar, Wien 1996, 103–104. Dabei wird erwähnt, dass im März 1922 auch in Königsberg 116 Menschen aus Estland wohnten.

<sup>35</sup> Lawrynowicz, Kasimir, *Albertina*. Zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen. Berlin 1999, 405–406.

<sup>36</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 124.

<sup>37</sup> So ist Gulkowitschs Werk *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre* mit den folgenden Worten Löhr gewidmet: „Ich widme diese Arbeit dem Andenken meines Lehrers und väterlichen Freundes Professor D. Dr. Max Löhr, der in diesem Jahre als Siebzigjähriger in Königsberg gelehrt hätte. Er wird mir als ein Mann, dessen Menschlichkeit und Güte ich tief bewunderte, unvergesslich bleiben.“ (Gulkowitsch, Lazar, *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre*. ACUT, B XXXVII.3 (1936), Tartu 1935); siehe außerdem JNUL, ILA. ca. 1830–1944 Sub series 1.4: Immanuel Löw Correspondence Go-Gy, 40794 IG.

<sup>38</sup> Löhr, Max, *Beiträge zur Geschichte des Chassidismus. I. Begriff und Wesen des Chassidismus*. Leipzig 1925. Auf Seite 3 erwähnt Löhr, dass die Handschrift, von der in dem Werk die Rede ist, ihm durch Gulkowitsch zugekommen und mit seiner Hilfe übersetzt und vor allem kommentiert worden ist.

<sup>39</sup> Hoyer, Siegfried, *Der Weg zum Professor und die Vertreibung aus Deutschland*. [Unveröffentlichte Konferenzvortrag, erhalten auf der Konferenz *Judaistik in Tartu. Lazar Gulkowitsch und sein Seminarium Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis (eine Erinnerung für die Zukunft)*, am 14.–15. Mai 2007 in Tartu.]

Gulkowitschs weiteren Werdegang, da Löhr gute Beziehungen zu mehreren deutschen Universitätsprofessoren hatte und sich für Gulkowitsch einsetzte. Daher seien hier einige wichtige Bemerkungen über Löhr und seine Einstellung gegenüber dem Judentum angebracht.

Max Löhr, der in Königsberg und Göttingen Theologie, Philologie und Philosophie studiert hatte, war in den Jahren 1909–1929 an der Albertina als Professor für das Alte Testament tätig. Seine akademische Vorliebe galt zwar der historisch-kritischen Methode der Bibelexegese und darunter der Literaturkritik, aber in den letzten 20 Jahren seines Lebens wandte er sich mit besonderem Eifer der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Judentums zu. Anders als viele seine Fachgenossen erachtete er auch eine gründliche Kenntnis des nachbiblischen Judentums als unerlässliche Vorbedingung für das wissenschaftliche Verständnis des Alten Testaments. Er bemühte sich selbst um dieses Wissen und stand auch den lebenden Bekennern des Judentums nahe. In Königsberg gehörte er zu den regelmäßigen Besuchern der Synagoge an den jüdischen Feiertagen.<sup>40</sup>

Die Hingabe und Versuche Löhrs, das Existenzrecht des Judentums zu verteidigen, spiegeln sich auch in der Eingabe wider, die er mit 28 anderen angesehenen evangelischen und katholischen Theologen, Orientalisten und Historikern (u. a. Rudolf Kittel, Julius Wellhausen, Theodor Nöldeke, Hans Haas, Enno Littmann, Franz Rühl) an das preußische

Kultusministerium gerichtet hatte.<sup>41</sup> Es handelte sich nämlich um die Schaffung von den schon im Jahr 1848 von Leopold Zunz geforderten Lehrstühlen zur Erforschung des nachbiblischen Judentums. An der Eingabe ist hervorzuheben, dass die Unterzeichnenden die Gründung einer Professur für Jüdische Wissenschaft entweder in Berlin, Frankfurt a.M., Breslau oder Königsberg forderten, die weder für die spezifischen Bedürfnisse der jüdischen Gemeinde noch für die Judenmission gedacht war (wie es im sogenannten *Institutum Judaicum* in Leipzig und Berlin der Fall gewesen war), sondern die Erforschung der Geschichte und Literatur, der Doktrinen und Sprache des ganzen nachbiblischen (darunter mittelalterlichen) Judentums mit der Hilfe der zeitgenössischen wissenschaftlichen Methoden zum Ziel hatte. Das Ziel solch einer Forschungsarbeit war, dass in breiten Kreisen ein Verständnis vom einzigartigen historischen Phänomen Judentum entsteht.<sup>42</sup> Laut Felix Perles war das Eintreten für das Judentum einer der Gründe, warum Löhr niemals das Rektorat der Königsberger Universität bekleidete.<sup>43</sup> Nach diesen Erläuterungen

---

<sup>40</sup> Perles, Felix, „Max Löhr“. In: *Der Morgen*, VII (1931) No. 5, 448–450.

<sup>41</sup> Laut Ch. Wiese hatte gerade Löhr diese Eingabe angeregt. Verweigert haben sich die Assyriologen Heinrich Zimmern, Peter Jensen und Alfred Jeremias. (Wiese, Christian, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*. Studies in European Judaism (SEJ) 10, 2005, 417. Auf Deutsch erschienen: Wiese, Christian, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere*. Tübingen 1999.)

<sup>42</sup> Wiese, *Challenging*, 414.

<sup>43</sup> Perles, *Max Löhr*, 449.

fällt es leichter, diese sonderbare Bewunderung Gulkowitschs Löhr gegenüber und auch Löhrs Unterstützung für seinen Schüler zu verstehen.

Dagegen war es der jüdische Wissenschaftler, Alttestamentler und Honorarprofessor Rabbiner Felix Perles (1874–1933)<sup>44</sup>, in dem Löhr in Königsberg sowohl in der Frage der Gründung eines jüdischen Lehrstuhls als auch in der textkritischen Annäherungsweise einen Gleichgesinnten hatte, der anscheinend auch einen Einfluss auf Gulkowitsch ausübte. In dem kurzen Aufsatz von 1924 „Das Wesen des Talmud“ zitiert Gulkowitsch Perles' *Jüdische Skizzen*<sup>45</sup>. Perles wiederum empfahl ihn 1933 für die Stelle in Tartu. An der theologischen Fakultät kam Gulkowitsch wahrscheinlich neben dem Alttestamentler auch mit dem Religionshistoriker und Vertreter der systematischen Theologie Hans Rust (1879–1967)<sup>46</sup> in Berührung. Außerdem muss er den Ägyptologen und Herausgeber der Orientalistischen Literaturzeitung Walter Wreszinski (1880–1935) gekannt haben, der im Jahre 1933, als Gulkowitsch schon längst in Leipzig war, den von Rabbiner Goldmann zur Unterstützung von Gulkowitsch verfassten Brief unterschrieben hatte.

Seine Doktorarbeit über das Wesen und die Entstehung der Kabbala hat Gulkowitsch dennoch unter der Leitung von Philosophieprofessor Albert Dietrich Goedeckemeyer (1873–1945)<sup>47</sup> verfasst, dem er für die „gütige Überweisung“ des Themas und für die ihm gewährten Anregungen seinen Dank ausspricht.<sup>48</sup> Es mag unerwartet erscheinen, da Goedeckemeyer bekannterweise als Philosophiehistoriker vor allem auf dem Gebiet der alten griechischen Philosophie und des kantschen Denkens und nicht der jüdischen Wissenschaften spezialisiert war. Allerdings kann man diese Tatsache vielleicht dadurch erklären, dass es für Gulkowitsch nicht um den Doktorvater, sondern um den Fachbereich Philosophie ging. Es ist denkbar, dass Goedeckemeyer nicht der tatsächliche Impulsgeber für seine Arbeit war, sondern eher Löhr, dessen Kenntnis der jüdischen Religion und Literatur weitaus umfassender war – es war aber für Gulkowitsch unmöglich oder gar unerwünscht, mit seinem gewählten Thema an der theologischen Fakultät zu promovieren, wenn man an die oben erwähnten Äußerungen seines Lehrers Löhr bezüglich der Gründung eines Jüdischen Lehrstuhls denkt.

Trotz seines gierigen Interesses an philosophischen Fächern setzte Gulkowitsch auch sein Medizinstudium fort und es gelang ihm am 7. Februar 1922, die ärztliche Vorprüfung bzw. das medizinische Physikum abzulegen, wobei die Prüfungskommission seine Kenntnisse der Anatomie, Physiologie und Chemie mit „sehr gut“ und die der Physik, Zoologie und Botanik mit „gut“ bewertete

---

<sup>44</sup> Zu ihm siehe Wiese, *Challenging*, 410ff.

<sup>45</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Das Wesen des Talmud“. In: *ZdDMG*, N.F. 3/78 (1924), 111–120, 119f.

<sup>46</sup> Siehe dazu näher Lawrynowicz, *Albertina*, 411.

<sup>47</sup> Zu seinen Werken gehören: *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*. Leipzig, 1905; *Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen*. Leipzig 1921; *Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik und Politik)*. Leipzig 1922.

<sup>48</sup> Gulkowitsch, *Lazar Gulkowitsch*, 88.

und er somit die Gesamtzensur „sehr gut“ bekam.<sup>49</sup> Am 22. Oktober desselben Jahres legte er auch die philosophische Doktorprüfung mit dem Ergebnis „genügend“ ab, wurde er bei seinem Lehrer Goedeckemeyer promoviert und am 6. Dezember aufgrund der als gut anerkannten Schrift *Wesen und Entstehung der Kabbala*<sup>50</sup> zum Magister der freien Künste<sup>51</sup> und Doktor der Philosophie<sup>52</sup> ernannt. Mit der Erlangung der Doktorwürde schien aber das akademische Ziel von Gulkowitsch noch nicht erreicht, da er schon bald danach anfang, sich eine Universität zu suchen, an der er habilitieren könnte. Als ein möglicher Zielort dafür kam auch das Seminar für Geschichte und Kultur des (Vorderen) Orients an der Universität Hamburg vor, von dem er aber im Januar 1924 eine ablehnende Antwort bekam, da ein gewisser Dr. Obermann<sup>53</sup> dort schon habilitiert worden ist und man in Hamburg nicht vorhatte, einen zweiten Herrn „mit ähnlichem Interessenkreis hier zu habilitieren.“<sup>54</sup>

Auch als *Dr. phil.* ließ Gulkowitsch sein Medizinstudium nicht beiseite, sondern reichte am 26. März 1924 die medizinische Dissertation im Bereich Ophthalmologie ein und stand, wie es in seinem Lebenslauf zu lesen ist, „bereits im Examen“ (Rigorosum), als er am 28. März vom Sächsischen Ministerium für Volksbildung als Nachfolger von Israel Kahan<sup>55</sup> zum Lektor für spätebräusche, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaft am Alttestamentlichen Seminar an der theologischen Fakultät der Universität Leipzig ernannt wurde und eine Mitteilung des Dekans der theologischen Fakultät aus Leipzig erhielt, dass die Lehrtätigkeiten schon in der letzten Aprilwoche

---

<sup>49</sup> EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 5, Zeugnis vom 7. Februar 1922.

<sup>50</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Wesen und Entstehung der Kabbala*. Inaug.-Diss. zur Erlangung der philosoph. Doktorwürde an der Univ. Königsberg i.Pr. vorgelegt v. Lazar Gulkowitsch [Maschinenschrift vom 6. Dezember 1922] wird erwähnt in *Jahresverzeichnis der an den deutschen Universitäten und Technischen Hochschulen erschienenen Schriften*, Band XXXIX (1923), Berlin 1925, 670 und in Heuer, *Lexikon*, 34.; Eine Zusammenfassung der Arbeit erschien in Gulkowitsch, *Lazar Gulkowitsch*, 87–88. Veröffentlicht als Gulkowitsch, Lazar, „Wesen und Entstehung der Qabbala“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, N.F. 31/38 (1927), 66–91.

<sup>51</sup> EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 8; Tü Rmtk KHRO, F 47, Akte 1, Doktorbrief der Albertus-Universität zu Königsberg.

<sup>52</sup> Und nicht zum Doktor der Philologie, wie Nömmik meint. (Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 4.)

<sup>53</sup> Anscheinend handelt es sich dabei um den Orientalisten Julian Obermann (1888–1956), der bis zum Jahr 1933 an der Universität Hamburg und danach an der Universität Yale tätig war. (Glatzer, Nahum N. und Mendes-Flohr, Paul (Eds.), *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. The Martin Buber Library. New York 1999, 366; Scult, Mel (Ed.), *Communings of the Spirit: The Journals of Mordecai M. Kaplan, Volume I, 1913–1934*. American Jewish Civilization Series. Detroit, Michigan 2001, 224.)

<sup>54</sup> Tü Rmtk KHRO, F 47, Verz. 1, Brief an Gulkowitsch vom 24. Januar 1924.

<sup>55</sup> Oft auch als Israel Isser Kahan oder Israel Issar Kahan zitiert. Wie T. Arndt hinweist, handelt es sich bei Isser/Issar um eine Kurzform des Vornamens Israel. (Arndt, Timotheus, „Bemerkungen zum Studium des Judentums unter Franz Delitzsch, Rudolf Kittel und Johannes Leipoldt. Ein Zwischenbericht“. In: *leqach. Mitteilungen und Beiträge*. Die Forschungsstelle Judentum, Theologische Fakultät Leipzig. Leipzig 2005, 153–172. 159.)

beginnen sollten.<sup>56</sup> Die Frage, ob die schon eingereichte medizinische Arbeit noch angenommen und gedruckt wurde, ist bis heute noch offen<sup>57</sup> – die Schrift wurde laut der Jahresverzeichnisse der Deutschen Universitäten 1924–1926 nicht angenommen<sup>58</sup>, jedoch liegt uns in Tartu eine Bescheinigung vom 15. Oktober 1924 vor, laut der die Dissertation mit der Note „sehr gut“ bewertet worden ist.<sup>59</sup> Außerdem legte Gulkowitsch unter seinen Veröffentlichungen am 30. Juli 1925 in Leipzig seine medizinische Doktor-Dissertation vor und merkte dazu an, dass sie 1925 in der Schriftenreihe der Königsberger Gelehrtenengesellschaft in Berlin erschienen war.<sup>60</sup> Obwohl er später (vor allem in Tartu) gelegentlich doch *Dr. med. et phil.* genannt wurde, war sein Schicksal als Geisteswissenschaftler mit der Berufung nach Leipzig entschieden.

Obleich Gulkowitsch nicht bei der Medizin blieb, hat er anscheinend während seines Medizinstudiums seine zukünftige Frau Frieda<sup>61</sup> kennengelernt, die an der Albertina Zahnmedizin studierte und zumindest während der Universitätszeit in derselben vom Fluss Pregel südlich gelegenen Straße wohnte wie Gulkowitsch – er in der Kaiserstraße 10 und sie in der Kaiserstraße 42.<sup>62</sup> Das Paar heiratete am 3. Juni 1924 und nicht im Jahre 1927 oder 1934, wie Hoyer meint.<sup>63</sup>

## I.4 1924–1934 in Leipzig

### I.4.1 Einige Bemerkungen über das Studium der Religion und des Judentums in Leipzig

Bevor wir Gulkowitsch nach Leipzig begleiten, seien hier einige einführende Bemerkungen zur akademischen Umgebung, in die er eintrat, erlaubt. Das erfolgt vor allem in Hinsicht auf die Forschungsgebiete, für die Leipzig berühmt

---

<sup>56</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 7, Brief an Lazar Gulkowitsch vom 28. März 1924.

<sup>57</sup> Siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel II. 2.

<sup>58</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 129.

<sup>59</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 4.

<sup>60</sup> UAL, PA 522, Bl. 0096.

<sup>61</sup> Sie wurde am 27. Februar 1900 als Tochter von Menachem Mendel Rabinowitz und seiner Frau Sheula in Bobruisk, Weißrussland geboren. (ERA Best. 1, Verz. 3, Akte 797 und ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 1. 17). Sie hatte mindestens zwei Schwestern: Yochevet und Sara. Aus den im Universitätsarchiv Tartu vorhandenen Schulzeugnissen folgt, dass die Familie im Jahre 1908 schon in Königsberg lebte (es sind ihre vierteljährlichen Zeugnisse ab Klasse VII B (3. Oktober 1908) bis Klasse I des Lyzeums von Martha Hitzgrath (22. Dezember 1915) erhalten (TÜ Rmtk KHRO, F 47, Verz. I, Akte 5, Zeugnishefte von Frieda Gulkowitsch). Friedas Eltern wohnten anscheinend auch noch nach dem Jahr 1933 in Königsberg und besuchten von dort aus ihre nach Tartu emigrierten Kinder. (Hoyer, *Judaistische Studien*, 211–217. 215).

<sup>62</sup> *Amtliches Verzeichnis des Personals und der Studierenden der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. Für das Winter-Semester 1921/22*. Königsberg 1921.

<sup>63</sup> Gulkowitschs Antrag auf estnische Staatsangehörigkeit ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 1; vgl. Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 127 und Hoyer, *Judaistische Studien*, 215.

war und die Gulkowitsch als Wissenschaftler geprägt haben: Altorientalistik, Religionsgeschichte und spätjüdische Studien.<sup>64</sup>

Die Geschichte der Altorientalistik ist besonders in ihrer Frühzeit untrennbar mit der Universität Leipzig verbunden: Hier wurde sie erstmals an einer deutschen Universität als eigenständige wissenschaftliche Disziplin an der Philosophischen Fakultät gelehrt; hier schuf der berühmteste Assyriologe seiner Zeit Friedrich Delitzsch (1850–1922) ihre bis heute weiterwirkenden philologischen Grundlagen und seine Nachfolger erhoben die durch kulturhistorische Implikationen gekennzeichnete Leipziger Altorientalistik zur führenden Forschungsstätte in der Welt.<sup>65</sup>

Außerdem hatte Friedrich Delitzschs Vater, der lutherische Theologe Franz Delitzsch (1813–1890) Leipzig wieder zum Hauptsitz alttestamentlicher und rabbinischer Studien gemacht (dort habilitierten sich Rudolf Kittel, Gustav Dalman, Adolf Harnack u.a.).<sup>66</sup> Von ihm wurde in den Jahren 1871/1886 – als Teil des missionarischen Zweiges der Lutherischen Kirche – das *Institutum Judaicum* (das später den Namen *Institutum Judaicum Delitzschianum* trug) ins Leben gerufen. Das theologische Institut sollte die Kenntnisse des Judentums unter Christen fördern und umgekehrt und zugleich den zukünftigen Theologen im Bereich Judenmission eine solide wissenschaftliche Ausbildung anbieten. In die Erfüllung dieser Aufgabe waren auch jüdische Lehrer einbezogen (Israel Kahan, der Judenchrist Paul Levertoff).<sup>67</sup> Das Institut arbeitete eng sowohl mit der philosophischen als auch der theologischen Fakultät zusammen. Die letztere war nach dem ersten Weltkrieg das erste Zentrum für universitäre Rabbinica-Forschung, an der genau wie im Institut sowohl christliche als auch jüdische Gelehrte (meist Judenchristen) beteiligt waren.<sup>68</sup> Schon am Anfang des Jahrhunderts verbreitete sich nämlich unter Alt- wie auch Neutestamentlern die Einsicht, dass die christlichen Theologen um ein besseres Verständnis Jesu, seiner Zeit und der Entstehung des Frühchristentums willen auch eine tiefere Kenntnis der rabbinischen Literatur benötigen und dass diese Kenntnisse am besten durch jüdische Gelehrte vermittelt werden konnten. Das betraf auch

---

<sup>64</sup> Siehe dazu näher Arndt, *Bemerkungen*, 153–172; Hoyer, *Judaistische Studien*, 211–217.

<sup>65</sup> Streck, Michael P., *Geschichte der Altorientalistik an der Universität Leipzig*. <http://www.uni-leipzig.de/altorient/open%20files/Altorientalistik.pdf> (besucht am 9. April 2011); Neumann, Hans „*Orientalistik im Spannungsfeld von Politik und Wissenschaft – preußisch-deutsche Orient-Politik und der Beginn der Altorientalistik in Deutschland*“. In: Sabine Rogge (Hg.), *Zypern und Der vordere Orient im 19. Jahrhundert. Die Levante im Fokus von Politik und Wissenschaft der europäischen Staaten*. Münster 2009. 199–225.

<sup>66</sup> Rudolph, Kurt: „Leipzig und die Religionswissenschaft“. In: *Numen*. Vol 9, Fasc.1 (Jan. 1962), 53– 68. 57.

<sup>67</sup> Wassermann, *Fehlstart*, 325; Deines, Roland, „§4. 1. Die Arbeit der Leipziger Institutum Judaicum von Franz Delitzsch bis Gustav Dalman (1880 – 1902)“. In: Roland Deines, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), Bd. 101. Tübingen 1997, 242–244. 243.

<sup>68</sup> Deines, §4. 1. *Die Arbeit*, 243.

Leipzig, wo der Alttestamentler Rudolf Kittel (1853–1929)<sup>69</sup> 1911 für den Lehrer am *Institutum Judaicum Delitzschianum* Israel Kahan (1858–1924)<sup>70</sup>, dem die Mitarbeit am Institut laut Otto Harling wegen der stärkeren Betonung des Missionarischen Unbehagen verursachte, eine Lektorenstelle für späteres Hebräisch, jüdisch-aramäisch und talmudische Wissenschaften schuf.<sup>71</sup> Dieses Lektorat war der damit entstehenden „spätjüdischen Abteilung“ des Seminars für alttestamentliche Wissenschaft zugeordnet. Nach der Revolution von 1918 wurde Kahan auf Kittels Antrag zum a. o. Professor ernannt.<sup>72</sup> Dabei muss man erwähnen, dass die, vor allem bei den christlichen Gelehrten am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jh. angewandte Begriffe „Spätjudentum“, „spätes Judentum“, „Späthebräisch“, „spätjüdische Zeit“ an sich schon einen antijudaistischen Charakter tragen. Sie suggerieren, dass das Judentum sich zur Zeit des zweiten Tempels sich in seiner Endphase befinde und mit der Entstehung des Christentums seinen Abschluss finde. Dadurch wurden aber die kontinuierliche Weiterexistenz des Judentums und deren Berechtigung implizit geleugnet.<sup>73</sup>

Auch die religionsgeschichtliche Tradition in Leipzig ging auf die Initiative der Theologieprofessoren Albert Hauck (1845–1918; Kirchengeschichte), Ludwig Ihmels (1858–1933; Dogmatik) und Rudolf Kittel zurück. Unterstützt durch den Profanhistoriker Karl Lamprecht (1856–1915)<sup>74</sup> setzten sie sich 1912 für die Errichtung einer neuen Professur für „Allgemeine Religionsgeschichte“ ein. Lamprecht war auch derjenige, der in Leipzig das Institut für Kultur- und Universalgeschichte ins Leben gerufen hatte. Das neue, betont geisteswissenschaftliche Religionsgeschichte vertretende „Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte“ war in Personalunion mit verschiedenen Instituten der Universität verbunden – 1914 wurde es dem religionsgeschichtlichen, dem neutestamentlich-exegetischen und dem alttestamentlich-exegetischen Seminar angegliedert und nach einem Rotationsprinzip in jährlichem Wechsel von einem der Direktoren dieser Seminare geleitet (G. Heinrici, N. Söderblom, R. Kittel, H. Haas, Johannes Leipoldt, A. Alt).<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> Kahan war auch Mitarbeiter und Berater von F. Delitzsch gewesen. (Eine kritische Darstellung von Kahans Tätigkeit befindet sich in Wassermann, *Fehlstart*, 336–341.)

<sup>70</sup> Zur Kahans Tätigkeit siehe Wassermann, *Fehlstart*, 323–329.

<sup>71</sup> Arndt, *Bemerkungen*, 159–160.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Bauer, Uwe F. W., *Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz: Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Münster, 2009 = *Altes Testament und Moderne (ATM)* 22 (2009). Über Problematik der Wissenschaft des Judentums siehe Kap. III. 3 dieser Arbeit.

<sup>74</sup> Über Lamprecht siehe Chickering, Roger, *Karl Lamprecht: a German Academic Life (1856–1915)*. Studies in German Histories. New Jersey 1993.

<sup>75</sup> Rudolph, Kurt, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden 1992, 353; Weber, Cornelia, *Altes Testament und völkische Frage. Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit dargestellt am Hempel*. Forschungen zum Alten Testament, Bd. 28. Tübingen 2000, 90.



Durch ihre Eingliederung in das Kulturhistorische Institut hatte die Leipziger Religionswissenschaft einen von der Theologie unabhängigen Status, da es in dem religionswissenschaftlichen Seminar keine theologische Zielsetzung gab. Es stützte sich auf Lamprechts Wunsch, die auf rationaler Quellenkritik basierende Erforschung und den Vergleich von Kulturen als entwicklungsgeschichtliches Phänomen der Menschheitsgeschichte zu fördern.<sup>76</sup> Und im Laufe der Zeit gab es immer mehr Stimmen, die meinten, dass die Religionswissenschaft besser in der philosophischen Fakultät aufbewahrt wäre. Am deutlichsten äußerte sich diese Einstellung beim Professor für Religionsgeschichte Hans Haas (1868–1934), der im Grunde genommen eine historische bzw. atheologische Religionsforschung und keine rein theologische Religionswissenschaft vertreten hat. Da ist es kein Wunder, dass einer seiner Schüler, Joachim Wach (1898–1955), mit seiner Zustimmung für eine strenge Scheidung von Theologie und Religionswissenschaft eintrat und 1922 zum Dozent für Religionswissenschaft (Religionssoziologie) an der philosophischen Fakultät berufen wurde, wo er im selben Jahr, als Gulkowitsch nach Leipzig zog, auch habilitierte und damit die Religionswissenschaft an der philosophischen Fakultät vertrat.<sup>77</sup> Die Universität Leipzig gehörte mit Bonn und Tübingen zu den ersten drei Universitäten in Deutschland, an denen sich in den zwanziger Jahren des 20. Jh. die Religionswissenschaft in der philosophischen Fakultät etablierte. Die Leipziger religionswissenschaftliche Schule wurde gerade wegen ihrer philologischen Begründung berühmt und stellte einen Gegensatz zur parallelen Schule in Marburg da, die eher auf das Suprarationale und Mystische orientiert war (Rudolf Otto, Friedrich Heiler).<sup>78</sup> Das, was die heutigen Leipziger Religionswissenschaftler über ihr Fach sagen, dürfte auch für ihre Anfänge gelten – die Leipziger Religionswissenschaft wird durch die enge Verbindung des systematischen und vergleichenden Studiums von Religionen und Forschungen zur Geschichte ausgewählter Religionen charakterisiert, die aber auch mit dem Bemühen verbunden ist, generelle Entwicklungen in den Geisteswissenschaften religionswissenschaftlich zu erschließen.<sup>79</sup>

#### **I.4.2 Gulkowitschs Berufung und seine ersten Jahren in Leipzig**

Die geschilderten Rahmenbedingungen sind auch für den Werdegang Gulkowitschs ausschlaggebend und durch seine Person wird auch die Problematik der Positionierung der jüdischen Wissenschaften an einer Universität deutlich. Obwohl an der theologischen Fakultät angestellt, habilitiert er an der philosophischen und hat später in Tartu eine Professur an der philosophischen

---

<sup>76</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 126.

<sup>77</sup> Rudolph, *Geschichte und Probleme*, 343.

<sup>78</sup> Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 9.

<sup>79</sup> Holger Preissler, *Religionswissenschaft in Leipzig – Grundlinien*.

<http://www.uni-leipzig.de/~religion/institut.html#2> (besucht am 9. April 2011).

Fakultät inne. Wie im vorigen Kapitel angedeutet, stand Gulkowitsch im März 1924 gerade im medizinischen Rigorosum, als er eine Mitteilung des Dekans der theologischen Fakultät der Universität Leipzig, J. Leipoldt, erhielt, in der mitgeteilt wurde, dass Gulkowitsch das von Prof. Kahan bekleidete Lektorat übertragen wird. Kahan war nämlich im Januar desselben Jahres gestorben. Dies passierte gerade in der Zeit einer schwierigen wirtschaftlichen Situation, eines Tiefpunkts nach längerer Inflation und während des Wechsels zu einer konservativen Regierung im Freistaat Sachsen, dem die Universität Leipzig administrativ unterstand und brachte die Gefahr mit sich, dass die genannte Lektorenstelle gestrichen wird.<sup>80</sup> Um das Lektorat zu erhalten, war es für die theologische Fakultät von großer Wichtigkeit, so schnell wie möglich die Stelle wieder zu besetzen. Vielleicht wurden die Leipziger Theologen auf die Dissertation Gulkowitsch aufmerksam, aber es ist eher wahrscheinlich, dass die Initiative und der Wunsch, die Chance zu ergreifen, aus Königsberg kamen. Sowohl Hoyer als auch Wassermann deuten darauf hin, dass es vor allem das Verdienst Max Löhrs war, den Weg Gulkowitschs nach Leipzig zu ebnen.<sup>81</sup> Löhr hatte nämlich gute Beziehungen zu Rudolf Kittel und musste daher über die Situation in Leipzig Bescheid gewusst haben.<sup>82</sup> Jedenfalls schlug Leipoldt schon am 28. Februar 1924 dem Ministerium Gulkowitsch als den Nachfolger Kahans vor.

Es fehlen leider die Angaben dazu, ob es noch andere Bewerber auf diese Stelle gab, aber in der damaligen Lage kann es für Gulkowitsch nicht schwierig gewesen sein, angenommen zu werden: er war bei seiner Anstellung wesentlich jünger als Kahan und besaß einen akademischen Abschluss. Hoyer meinte in seinem Vortrag, dass auch seine ostjüdische Abstammung dabei eine Rolle gespielt habe (auch Kahan stammte aus dem Osten), dies ist aber schwer zu beweisen. Es scheint eher darum gegangen zu sein, dass Gulkowitsch abgesehen von seiner jüdisch-theologischen (Grund-)Ausbildung, vor allem einen akademischen Grad an einer "profanen" Universität erworben hatte. Es gab ja zu dieser Zeit viele jüdische Hochschulen, deren Absolventen auch zur Erledigung der mit dem Lektorat verbundenen Aufgaben fähig gewesen wären. Für Gulkowitsch sprach anscheinend die Empfehlung durch den Theologen Löhr und wahrscheinlich suchte man einen jüdischen Gelehrten, einen Lektoren für rabbinische Studien, der ähnlich wie Kahan „frei von jüdischen Tendenzen war“.<sup>83</sup> Und so einen konnten sie in Gulkowitsch finden, nur dass es sich bei Gulkowitsch um keinen Sympathisanten des christlichen Glaubens handelte. Seine Distanziertheit vom alltäglichen Judentum war in seiner wissenschaftlichen und rationalen Vorgangsweise fundiert.

---

<sup>80</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag].

<sup>81</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag]; Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 6.

<sup>82</sup> Kittel unterzeichnete die von Löhr verfasste Petition. (Wiese, *Challenging*, 417; Hoyer, *Judaistische Studien*, 214.)

<sup>83</sup> Wiese, *Challenging*, 365.

Auch wenn diese Einstellung für Gulkowitsch von großer Wichtigkeit war, musste er sich an die vorhandenen Bedingungen anpassen – die Arbeit der jüdischen Gelehrten an Universitäten war immer noch auf begrenzte Lehraufträge, spezifische Anstellung und außerordentliche Professuren in rabbinischer Literatur beschränkt. In einer theologischen Fakultät war eine solche Einstellung nicht als Anerkennung der jüdischen Wissenschaft gedacht, sondern entsprang der Wichtigkeit der rabbinischen Studien für die religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments.<sup>84</sup> Es ist kein Wunder, dass es unter solchen Bedingungen für die jüdischen Wissenschaftler kaum möglich war, ihre Wissenschaft des Judentums so zu entfalten, wie die Gründer dieser Disziplin es sich gewünscht hätten – frei von jeglichen theologischen Einflüssen und in die philosophische Fakultät eingegliedert.<sup>85</sup> Es ist zu einfach im Nachhinein zu behaupten, dass es an den mangelnden Fähigkeiten eines Vertreters der jüdischen Wissenschaft oder seiner Verbundenheit mit der protestantischen Theologie lag, dass die Versuche, eine neue Disziplin zu etablieren, nicht gelangen, wie Wassermann es teilweise tut, als er am Beispiel von Gulkowitsch zu zeigen versucht, wie es in Leipzig einen Fehlstart in den jüdischen Studien gab.<sup>86</sup> Man muss hier eher Yaacov Shavit Recht geben, der meint, dass die Einführung und Etablierung einer neuen Disziplin und deren Qualität an der Universität Leipzig gar nicht von so großem Interesse gewesen sein mag.<sup>87</sup> Und trotzdem kann man sagen, dass Gulkowitsch, vielleicht unter dem Einfluss von Löhr, versuchte, auch in einer christlich-theologischen Umgebung sich objektiv an seinen Forschungsgegenstand zu halten und das Beste für sich daraus machen.

Mit der Berufung bot sich für Gulkowitsch nämlich eine großartige Möglichkeit, sich an einer Universität weiter zu entfalten, die berühmt für ihre Altorientalistik, Religionswissenschaft, Altphilologie und Philosophie war und gleichzeitig eine der größten Universitäten im damaligen Deutschland (ca. 5000 Studenten), an der auch die Tartuer Semitisten und Alttestamentler J. C. W. Volck, A. von Bulmerincq und O. E. Seesemann studiert hatten.<sup>88</sup> Gulkowitsch nahm die Stelle an und reiste nach Sachsen, wo er schon am 29. April 1924<sup>89</sup> vom Rektor der Universität Leipzig als Lektor vereidigt und auch zum Leiter der Abteilung für spätjüdische Wissenschaft am alttestamentlichen Seminar an der theologischen Fakultät wurde und Ende April auch schon die Lehrtätigkeit aufnahm, obwohl im gedruckten Vorlesungsverzeichnis für das Sommersemester 1924 noch der Name I. Kahan stand.

---

<sup>84</sup> Wiese, *Challenging*, 421.

<sup>85</sup> Näher zu dieser Problematik s. Wiese, *Challenging*; Wassermann (1998), *Der Habilitand*.

<sup>86</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*.

<sup>87</sup> Shavit, Yaacov, „A Sidelong Glance on a Forgotten Corner“. In: *Haaretz*. Veröffentlicht am 09.05.03 in <http://www.haaretz.com/culture/books/a-sidelong-glance-on-a-forgotten-corner-1.10657> (besucht am 9. April 2011).

<sup>88</sup> Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 6.

<sup>89</sup> Dieses Datum gab Hoyer in seinem Vortrag an. (Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag].)

Durch die feste Anstellung erwarb Gulkowitsch auf Grund des deutschen Beamtenrechts im April 1924 auch die deutsche Staatsbürgerschaft.<sup>90</sup> In der Regel mussten die aus Osteuropa zugewanderten Personen jüdischer Konfession lange darauf warten. Die deutsche Staatsangehörigkeit wurde nur unter bestimmten Voraussetzungen wie Besitz, fester Wohnsitz und einer Mindestniederlassungszeit von zehn Jahren verliehen.<sup>91</sup> Eine große Anzahl aus dem Osten stammender, erst in jüngster Zeit zugewanderter oder schon seit langem in Leipzig ansässiger Mitglieder der jüdischen Gemeinde Leipzigs besaß keine deutsche Staatsbürgerschaft. Dies führte zu Spannungen innerhalb der Gemeinde, z. B. in Bezug auf das Wahlrecht in Gemeindeangelegenheiten.<sup>92</sup> Auch die Tatsache, dass die aus dem Osten stammenden Juden ihren streng chassidischen Glauben mit sich brachten und damit den überwiegend liberal gesinnten „einheimischen“ Juden gegenüber standen, erleichterte die Situation nicht.

Doch für den jungen, tüchtigen und sprachbegabten Wissenschaftler, wie Gulkowitsch es war, boten sich in Leipzig gute Möglichkeiten für die Weiterentwicklung. Diese Chance hat er auch nicht verpasst und während seiner Lehrtätigkeit auch selber ständig weitergelernt. In seinem Lebenslauf vom 1933 erwähnt Gulkowitsch, dass er in Leipzig seine rabbinischen Studien durch das Studium der (Alt)Orientalistik ergänzte. Gulkowitsch lernte u. a. beim Schüler und Nachfolger von Franz Delitzsch, dem Islamforscher und Arabisten August Fischer (1865–1949)<sup>93</sup> Arabisch und erweiterte seine Kenntnisse des Assyrischen, Äthiopischen und Syrischen beim Semitisten und Assyriologen Heinrich Zimmern (1862–1931)<sup>94</sup>, der der Mitgründer der im Jahre 1924 gegründeten Zeitschrift *Islamica* war, in der auch Gulkowitsch einen Artikel<sup>95</sup> veröffentlichte. Nach dessen Tod setzte Gulkowitsch das Studium der

---

<sup>90</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 124; EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11–13, Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch.

<sup>91</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 124; Höppner, Solvejg, „Migration in und nach Sachsen 1830–1930“. In: Werner Bramke, Ulrich Heß (Hgg.), *Sachsen und Mitteldeutschland*. Leipzig 1998, 279–302; Trevisol, Oliver, *Die Einbürgerungspraxis im Deutsche Reich 1871–1945*. Studien zur historischen Migrationsforschung. Bd. 18. Göttingen 2006, 49–52, 143, 154–163.

<sup>92</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 124.

<sup>93</sup> Preißler, Holger und Kinitz, Daniel, „Arabistik“. In: Ulrich von Hehl, Uwe John, Manfred Rudersdorf (Hgg.), *Geschichte der Universität Leipzig 1409 –2009*. Bd. 4/1, Fakultäten, Institute, Zentrale Einrichtungen. Leipzig 2009, 415–438, 427.

<sup>94</sup> Preißler, *Arabistik*, 428; Zimmern war ein sehr vielseitiger Gelehrter und verfasste wichtige Studien zur vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, das akkadische (babylonisch-assyrische) Lexikon, Schriften der akkadischen Literatur und vor allem der babylonischen Religion. Der Judenchrist Zimmern war wie Delitzsch zugleich ein ausgezeichneter Semitist und bot Lehrveranstaltungen zur vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft ebenso an wie zu einzelnen semitischen Sprachen (Syrisch, Äthiopisch). (Streck, *Geschichte der Altorientalistik*, 5.)

<sup>95</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Ein jüdisches Sprichwort in der 1001 Nacht“. In: *Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Islam* 2 (1926), 474–475.

Assyriologie beim bedeutenden jüdischstämmigen Assyriologen Benno Landsberger (1890–1968)<sup>96</sup> fort, den er in einem Brief als einen genialen Lehrer beschreibt.<sup>97</sup> Daneben widmete sich Gulkowitsch beim jüdischen Ägyptologen Georg Steindorff (1861–1951), der für die Herausgabe der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) zuständig war, der Ägyptologie. In der ZDMG erschien im Jahre 1924 auch *Das Wesen des Talmud* von Gulkowitsch.<sup>98</sup>

Aus dem Kreis der Lehrer und Kollegen Gulkowitschs aus der theologischen Fakultät sei hier noch einmal der Religionsgeschichtler Hans Haas erwähnt, der zur seiner Zeit auch die Petition von M. Löhr unterschrieben hatte und der später die Habilitationsschrift Gulkowitschs in der Reihe *Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig*, deren Redakteur er war, herausgab. Es war gerade Haas, der zum Förderer von Gulkowitsch wurde und nicht etwa der Nachfolger von Kittel, der Alttestamentler Albrecht Alt (1883–1956), der der Leiter des alttestamentlichen Seminars und auch für kurze Zeit Leopoldts Nachfolger am religionswissenschaftlichen Seminar war.<sup>99</sup> Zusätzlich wirkten im näheren Umfeld von Gulkowitsch Rudolf Kittel, außerdem der schon erwähnte Religionswissenschaftler Joachim Wach, der zu seiner Zeit auch Schüler von Zimmern, Fiebig und Haas gewesen war, und der Religionshistoriker und Altorientalist Alfred Jeremias (1864–1935)<sup>100</sup>. Auch der Herausgeber von *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* und Professor für das Neue Testament Johannes Leopoldt (1880–1965) sowie dessen Nachfolger, Neutestamentler Pfarrer Paul Fiebig<sup>101</sup>, der auch ein Vertreter der rabbinischen Studien war, scheinen für Gulkowitsch von Bedeutung gewesen zu sein.

Bei der Erweiterung seiner Philosophiekenntnisse kam Gulkowitsch mit Professor Theodor Litt (1880–1962)<sup>102</sup> in Berührung, der sowohl ein Kenner der Sozial-, Geschichts- und Kulturphilosophie, der Philosophiegeschichte als auch

---

<sup>96</sup> Benno Landsberger wird als ein auf allen Teilgebieten seiner Disziplin bewandertes, ideenreicher und scharfsinniger Forscher, anregender Kollege und begeisterter Lehrer beschrieben, der auch als Herausgeber der Schriftreihen und Zeitschriften „Leipziger Semitistische Studien“, „Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete“ und „Assyriologische Bibliothek“ tätig war und unter anderem vergleichende Semitistik und Hebräisch aus sprachvergleichender Sicht unterrichtete. (Streck, *Geschichte der Altorientalistik*, 10.)

<sup>97</sup> TÜ Rmtk KHRO, F 47, Verz. 3.

<sup>98</sup> Gulkowitsch, *Das Wesen des Talmud*.

<sup>99</sup> Hoyer, *Judaistische Studien*, 214.

<sup>100</sup> Sowohl Jeremias als auch Zimmern wurden um die Unterstützung von Löhrs Vorhaben gebeten, haben die Petition aber nicht unterzeichnet. (Wiese, *Challenging*, 417.)

<sup>101</sup> In Fiebig, Paul, „Der Toseftatraktat Pea“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 2 (1926/27), 129–154 bedankt Fiebig sich ausdrücklich für die „Mitwirkung des Lektors für spätjüdische Wissenschaft an der Universität Leipzig, Dr. Lazar Gulkowitsch“ (zit. von Deines, *Die Pharisäer*, 408).

<sup>102</sup> Siehe dazu mehr in Schulz, Wolfgang K., *Untersuchungen zu Leipziger Vorlesungen von Theodor Litt*. Würzburg 2004.

ein faszinierender Pädagoge war. Es kann gut sein, dass Gulkowitsch sich besonders bei ihm die Finessen der Pädagogik angeeignet hat. In den Jahren 1930/31 gehörte auch Hans Heinrich Schaeder, der spätere Professor für iranische Philologie und Leiter des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin, zu den Kollegen von Gulkowitsch.<sup>103</sup> Diese kurzfristige Begegnung mag aber eine tief greifende Wirkung gehabt haben. Schaeder vertritt nämlich die Meinung, dass die religionsgeschichtliche Forschung nichts anderes als Philologie ist, die die Klarheit der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe voraussetzt. Diese Klarheit aber sei in der historischen Forschung möglich. Aus der Reihe der Leipziger Religionswissenschaftler vertritt auch B. Landsberger eine ähnliche, sprachbegründete Meinung.<sup>104</sup>

Womöglich haben sich Gulkowitschs Wege auch mit denen des Religions- und Kulturphilosophen Paul Tillich gekreuzt, der in den Jahren 1927–1929 in Leipzig nach einjähriger Professur in Marburg eine Honorarprofessur hielt. Dies bleibt aber nur eine Vermutung, wie auch all das, was mit dem sozialen Umfeld von Gulkowitsch zu tun hat. Während viel für das hohe Engagement Gulkowitschs sowohl an der theologischen als auch an der philosophischen Fakultät zeugt, gibt es im Grunde genommen keine Angaben über seine Beteiligung im Gemeindeleben. Wir wissen nur, dass die Familie Gulkowitsch in der Demmeringstraße 58 im Stadtteil Lindenau wohnte und dass Gulkowitsch, wenn überhaupt, eher dem liberalen Flügel der jüdischen Religionsgemeinde angehörte.<sup>105</sup> Jedenfalls hatte er enge Kontakte zum antizionistisch gesinnten Rabbiner des liberalen Gemeindeteils, Dr. Felix Goldmann (1882–1934)<sup>106</sup>, der die Drucklegung der Habilitationsschrift Gulkowitschs 1927 ermöglichte und sich 1933 bemühte, mit einer Petition für Gulkowitsch eine neue Stellung außerhalb Deutschlands zu finden.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Schaeder war außerdem eine derer, die für Gulkowitsch ein Empfehlungsschreiben für Tartu verfasst haben.

<sup>104</sup> Nömmik, *Lazar Gulkowitsch*, 9.

<sup>105</sup> In der jüdischen Einheitsgemeinde in Leipzig gab es sowohl einen vom Rabbiner Ephraim Carlebach geleitete orthodoxen Flügel als auch einen liberaler Gemeindeteil, der vom Rabbiner Goldmann geleitet wurde. (Kowalzik, Barbara, *Lehrerbuch. Die Lehrer und Lehrerinnen des Leipziger jüdischen Schulwerks 1912–1942, vorgestellt in Biogrammen*. Leipzig 2006, 246.)

<sup>106</sup> Näher zu Goldmann siehe Grubel, Fred, „Felix Goldmann (1882–1934)“. In: *Judaica Lipsiensia. Zur Geschichte der Juden in Leipzig*. Leipzig 1994, S. 291–293; Jansen, Katrin Nele, „Wirken und Lebenswerk im Spiegel von Gratulationen und Nachrufen: der Leipziger Gemeinderabbiner Dr. Felix Goldmann“. In: E. Klein, Christiane E. Müller, *Memoria. Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag*. Berlin 2005.

<sup>107</sup> Vorwort in Gulkowitsch, Lazar *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht*. Veröffentlichungen des Forschungs-Instituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft 6. Leipzig 1927. 5.

### I.4.3 Gulkowitschs Weg zur Habilitation

Anscheinend hatte Gulkowitsch neben dem Studium und Lehraufträgen, die im Semester 6 Wochenstunden beanspruchten und sich mit Themen wie tannaitische Midraschim, Eid und Meineid im Talmud und Lektüre moderner hebräischer Dichter befassten<sup>108</sup>, genug Zeit, sich mit wissenschaftlicher Tätigkeit zu beschäftigen und eine Habilitationsschrift zu verfassen. Schon am 22. Juni 1925, nur 3 Semester nach seiner Ankunft in Leipzig, reichte er bei der philosophischen Fakultät einen Antrag „zur Habilitation in späthebräischer Religionsgeschichte und Religionsphilosophie“ ein, mit der Erwägung, dass „die gleichzeitige Lehrtätigkeit innerhalb der philosophischen Fakultät auf einem der bisher nicht vertretenen Gebiete die Möglichkeit bieten würde, in systematischer Darstellung den Gegenstand seiner Wissenschaft einem dafür interessierten Hörerkreis vortragen zu können.“<sup>109</sup> Der Titel der Habilitationsschrift lautete vorerst *Die Religionsphilosophie des Chasidismus innerhalb der vergleichenden Religionsgeschichte*.<sup>110</sup> Der Dekan der philosophischen Fakultät stimmte zwar dem Habilitationsvorhaben, aber nicht dem Habilitationsgebiet zu. Statt „späthebräische Religionsgeschichte und Religionsphilosophie“ schlug er „Wissenschaft des späteren Judentums“ vor.<sup>111</sup> Außerdem wurde das Vorhaben dadurch verzögert, dass Gulkowitsch kein Reifezeugnis von einem deutschen Gymnasium oder einer Realschule besaß, seine nach dem akademischen Triennium verlangte dreijährige Wartezeit erst mit Ende des Sommersemesters 1926 endete und er deshalb eine Anerkennung seines russischen Abiturs durch das sächsische Volksbildungsministerium benötigte.<sup>112</sup> Als auch diese Hürde überwunden war, legte Gulkowitsch am 20. November 1925 der philosophischen Fakultät seine Abhandlung *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht*<sup>113</sup> vor, mit der Bitte, ihm die *venia legendi* für das Fach der Wissenschaft vom späteren Judentum zu erteilen, worauf das Ministerium für Volksbildung am 13. Januar 1926 eine entsprechende Genehmigung ausstellte.<sup>114</sup>

Dass Gulkowitsch sich für die Habilitation an eine andere Fakultät wandte, nicht an jene, in der er beschäftigt war, lag an seinem Wissenschaftsgebiet und der Situation an den deutschen Universitäten. Deren theologische Fakultäten waren wie die im Lande herrschende Konfession evangelisch und/oder katholisch, und ein Lehrauftrag für eine andere Glaubensrichtung war dort

---

<sup>108</sup> Die ausführliche Liste aller Lehrveranstaltungen Gulkowitschs befindet sich im Anhang, Tabelle 1 und 2,

<sup>109</sup> UAL PA 522, Bl. 0091.

<sup>110</sup> UAL PA 522, Bl. 0095.

<sup>111</sup> UAL PA 522, Bl. 0095.

<sup>112</sup> UAL PA 522, Bl. 0096.

<sup>113</sup> In seiner am 22. Juni 1925 in Leipzig erstellten Veröffentlichungsliste erwähnt Gulkowitsch seine Habilitationsschrift noch unter dem Namen „*Die Religionsphilosophie des Hasidismus innerhalb der vergleichenden Religionsgeschichte*“. (UAL PA 522, Bl. 0093.)

<sup>114</sup> UAL PA 522, Bl. 0097–0100.

unmöglich. Trotzdem unterstützten die evangelischen Theologen (Löhr in Königsberg und Haas in Leipzig) das Habilitationsvorhaben Gulkowitschs und standen ihm wohlwollend gegenüber. Die Vertreter der philosophischen Fakultät schienen gerne die Chance zu ergreifen, ihr Spektrum um ein weiteres Fach zu erweitern. Vielleicht geschah das im Hinblick auf die im Jahr 1914 gegründete Universität Frankfurt/a.M., bei deren Gründung die Einrichtung eines solchen Lehrgebietes im Gespräch gewesen war. Allerdings blieb davon nur ein Lehrauftrag übrig, der seit 1924 von Martin Buber wahrgenommen wurde.<sup>115</sup> Die Leipziger philosophische Fakultät sah offenbar eine Möglichkeit, durch eine Privatdozentur in diesem Fachs ihre Attraktivität zu erhöhen.

Obwohl ein Habilitand an deutschen Universitäten individuell arbeitet und sich selbst sein Thema sucht oder es aus einem laufenden Forschungsvorhaben erhält, wie Hoyer andeutet, scheint Gulkowitsch bei seiner Habilitation mehrere Ratgeber gehabt zu haben.<sup>116</sup> Im Nachlass von Albrecht Alt befindet sich ein kurzes Schreiben seines Königsberger Kollegen Max Löhr, seinen Schüler Gulkowitsch bei dem Habilitationsvorhaben zu unterstützen.<sup>117</sup> Alt kam dem nach, unterstützte das Vorhaben in der Fakultät, war aber nicht Gutachter der Arbeit. Aus dem Vorwort des *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht* hebt aber hervor, dass Professor Haas derjenige war, der Gulkowitsch am stärksten betreut hat. Haas, den Gulkowitsch auch als ersten Gutachter gewann, „legte Wert auf sachliche, philologisch begründete religionsgeschichtliche Arbeit, kümmerte sich nicht viel um Theoriedebatten in seinem Fach und stand in ausgesprochenem Gegensatz zur Marburger Schule.“<sup>118</sup> Gulkowitschs Habilitationsschrift stand er wohlwollend gegenüber. In seinem Gutachten betont er zwar weniger die inhaltlichen Stärken oder Schwächen der Arbeit, hebt aber vor, dass Gulkowitsch ein Kenner „nicht nur auf dem hier betretenen Felde ist, das seinerseits bloß einen Ausschnitt aus der Wissenschaft des Spätjudentums bildet, deren Pflege er sich zur Lebensaufgabe zu machen gewillt ist. Ich darf als meine Hoffnung aussprechen, dass man sich von dem Habilitanden, der als Lektor der theologischen Fakultät schon jetzt eine reiche, Ordinarien, Extraordinarien, Privatdozenten und promovierenden Studierenden zugute kommende konsultative Praxis ausübt, dabei aber stets sich durchaus

---

<sup>115</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag]; siehe auch Hammerstein, Notker, *Die Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a.M.*. Bd. 1. Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule 1914–1950. Neuwied 1989, 120ff.

<sup>116</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag].

<sup>117</sup> Universität Leipzig, theologische Fakultät, Nachlass Albrecht Alt, Brief von Max Löhr vom 3. Mai 1925 und Dank von Gulkowitsch an Alt vom 14. September 1932, zitiert in Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag].

<sup>118</sup> Rudolph, Kurt, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Bd. 107, H. 1, Berlin 1962. 125.



unjüdisch bescheiden gehabt, weiterhin tüchtige Leistungen wird erwarten dürfen.“<sup>119</sup>

Die zwei weiteren Gutachter der Habilitationsarbeit A. Fischer und H. Zimmern deuten zwar auf einige, vor allem sprachbezogene Mängel der Arbeit hin, aber nennen kaum konkrete inhaltliche Problemstellungen. Daher kam die Kommission nach eingehender Aussprache zu dem Beschluss, dass die Leistungen Gulkowitschs bisher nicht zur Zulassung zur Habilitation genügten. Insbesondere sei er in der streng philosophisch-historischen Methode nicht ausreichend geschult.<sup>120</sup> Gulkowitsch musste seine Habilitationsschrift überarbeiten und wurde danach am 16. Dezember 1926 vom Dekan Litt noch mal zum Habilitations-Kolloquium zugelassen, das am Morgen des 24. Februar 1927 stattfand. Auch hier wurde es Gulkowitsch nicht leicht gemacht. Laut der Niederschrift des Habilitations-Kolloquiums<sup>121</sup> meinten die Kolloquiums-Mitglieder nach einem 30-minütigen Vortrag Gulkowitschs über die Redaktion der Mischna, dass er zwar Materialbeherrschung zeige, aber zugleich ein geringes Geschick, das Thema sachgemäß zu behandeln. Auch seine Antworten auf die Fragen Fischers und Zimmerns<sup>122</sup> über Literatur, Sprache und allgemeine Kultur des späten Judentums ließen „die Präzision der Gedankenentwicklung“ vermissen. Da keiner der beiden Fragenden ein Spezialist auf dem Gebiet des Judentums war, könnte man behaupten, dass diese Mängel eher auf die sprachliche Äußerung als auf fehlende Kenntnisse Gulkowitschs zurückzuführen waren. Dennoch bewertete die Kommission seine Leistung nach dem Gesamteindruck der schriftlichen Arbeiten und des Kolloquiums mit „befriedigend“. Nachdem das Kolloquium bestanden war, hielt Gulkowitsch am 18. Juli 1927 seine Probevorlesung, für drei Themen vorgeschlagen hatte: „Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre“, „Die Entstehung der wissenschaftlichen Nomenklatur im Hebräischen“ und „Der Einfluss der jüdischen Lehre auf das Leben.“ Vorgetragen wurde das erstgenannte, und wie beim Kolloquium stufte die Kommission auch hier seine Leistung als befriedigend ein.<sup>123</sup> Am selben Tag, fast zwei Jahre nach seinem, Habilitationswunsch, wurde Gulkowitsch die *venia legendi* für das Fach „Wissenschaft vom späteren Judentum“ in der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig erteilt.<sup>124</sup> Damit hatte Gulkowitsch als erster über ein Thema der Wissenschaft des Judentums an einer deutschen Universität habilitiert. Insofern war die Leipziger Universität 1927 weiter auf dem Weg vorangekommen, die Judaistik zu einem selbstständigen Wissenschaftszweig zu entwickeln.

---

<sup>119</sup> UAL PA 522, Bl. 0103–0105 vom 22. Januar 26. Abgedruckt in Wassermann (1998), *Der Habilitand*.

<sup>120</sup> UAL PA 522, Bl. 0111.

<sup>121</sup> UAL PA 522, Bl. 0114.

<sup>122</sup> In der Niederschrift steht hier auch der Name von H. Haas, der aber durchgestrichen ist und über dem geschrieben steht „ich nicht“. (UAL PA 522, Bl. 0114.)

<sup>123</sup> UAL PA 522, Bl. 0115–0118.

<sup>124</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 6.

Während des Habilitationsprozesses hat Gulkowitsch seine Lehrtätigkeit nicht vernachlässigt und außerdem weitere Artikel publiziert, z.B. 1926 „Die Qabbala als rationales System“<sup>125</sup> und „Ein jüdisches Sprichwort in der 1001 Nacht“<sup>126</sup> sowie 1927 „Wesen und Entstehung der Qabbala“.<sup>127</sup> Gulkowitsch selbst besprach die Publikationen von J. G. Frank-Kamenetzki und Isaak Heinemann<sup>128</sup> und hielt Vorlesungen über den Talmud und Midrasch, Jehuda Halevis Gedichte, das kabbalistische Schöpfungsbuch, *Avot de Rabbi Nathan*, die Gedichte Schlomo Ibn Gabirols, das Mischna- und Tosefatraaktat *Hagiga*, die jüdisch-spanische Dichtung, die Wundergeschichten des Zohar und über modernes Hebräisch (Vortragssprache Hebräisch).<sup>129</sup>

Wenn ein Privatdozent nach der universitären Praxis in der Regel zwar lehren konnte, aber keine bezahlte Stelle besaß und folglich von den Kolleggeldern der Besucher seiner Vorlesungen und Seminare leben musste, dann verlief das bei Gulkowitsch etwas anders. Er behielt seine Stelle als Lektor an der theologischen Fakultät und begann bald auch am orientalischen Institut, Sprachen zu unterrichten. Das verschaffte ihm ein festes, wenn auch nicht gerade üppiges Einkommen.<sup>130</sup> Dies war umso wichtiger, da inzwischen auch sein erstes Kind, die Tochter Lea-Riwka, geboren worden war.<sup>131</sup> Doch wegen seiner Stellung blieb ihm weniger Zeit für große Publikationen als einem

---

<sup>125</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Die Qabbala als rationales System“. In: *Der Morgen*, 3/2 (1926), 272–280.

<sup>126</sup> Gulkowitsch, *Ein jüdisches Sprichwort*.

<sup>127</sup> Gulkowitsch, Lazar „Wesen und Entstehung der Qabbala“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 2 (1926), 2–38. Obwohl bei der Veröffentlichung eine entsprechende Anmerkung fehlt, ist es anzunehmen, dass uns hiermit der Abdruck der Dissertation vorliegt.

<sup>128</sup> Entsprechend: Gulkowitsch, Lazar, „Frank-Kamenetzki, J.G., Proroki-Čudotworci. O mestnom proischoždenii mifa o Christe“. In: *OLZ*, 30 (1927), 115; und laut Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 35, Anm. 56 Gulkowitsch, Lazar, „Heinemann, Isaak, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischem Mittelalter, Breslau: M. u. H. Marcus 1926, 102 S“. In: *ThLB*, 1927, 119–120.

<sup>129</sup> Siehe 1926 SS, 1926/27 WS und 1927 SS im Anhang Tabelle 1 und 2.

<sup>130</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag].; Im Vortrag meint Hoyer aber, dass es der Familie im Zeitraum von 1928–1929 finanziell schlechter ging, da Fridas Vater, der sie angeblich unterstützt hatte, wegen geschäftlicher Verluste auch selbst in Schwierigkeiten geriet.

<sup>131</sup> Lea-Riwka wurde nach Archivurkunden am 3. September 1925 in Königsberg geboren und besuchte im Zeitraum von 1932–1933 die Religionsschule II (Adass Jisroël) der Synagogengemeinde Königsberg i. Pr. (Auf dem Zeugnis der Religionsschule standen solche Fächer wie Lesen; Übersetzen der Gebete; Übersetzen des Pentateuch; Übersetzung der Propheten; Grammatik; Jüdisch-Schreiben; Mischna; Talmud; Ritual; Religionslehre; Geschichte; Besuch des Jugendgottesdienstes.) Parallel besuchte sie in Königsberg auch eine staatliche Volksschule. Im Mai 1933 wurde sie in der 44. Volksschule in Leipzig eingeschrieben, die sie am 15. Februar 1933 wegen des Umzugs nach Estland verließ. (TÜ Rmtk KHRO BEST. 47, Verz. I., Akte 4.) Die Schulzeugnisse aus Königsberg sind außer einem von ihren Eltern unterschrieben. Es kann sein, dass sie kurzfristig bei ihren Großeltern lebte, während ihre Mutter in den Jahren 1929–1932/33 ihr Zahnmedizinstudium in Leipzig vollendete.

„normalen“ Privatdozenten. Außerdem dauerte das Verfassen und Veröffentlichlichen ausführlicherer Themenabhandlungen länger. Daher war es keine große Überraschung, dass er im Jahre 1928 nichts veröffentlichte. 1929 gab es nur eine Besprechung von Scholems *Bibliographie der Schriften des R. Nahman aus Bratslaw, seiner Schüler und Enkelschüler*.<sup>132</sup> 1930 folgten die Besprechungen der *Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les juifs. La Kabbale. Le Hassidisme. Essai critique* von Aescoly-Weintraub<sup>133</sup> und *Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit. I. Die Renaissance* von A. Lewkowitz<sup>134</sup>, im Jahre 1931 der Schrift *A History of Messianic Speculation in Israel. From the first through the seventeenth Centuries* von Silver<sup>135</sup> und der *[Wohlgemuth-Festschrift:] Jüdische Studien. Josef Wohlgemuth zu seinem 60. Geburtstag von Freunden und Schülern gewidmet*.<sup>136</sup> Von Gulkowitsch selbst erscheint 1930 der schon im Jahre 1925 verfasste *Der Toseftatraktat Berakhoth*.<sup>137</sup> Letztlich erscheint im Jahre 1931 auf 132 Seiten schon eine gründliche und tiefgreifende Studie über *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte*.<sup>138</sup>

#### I.4.4 Ernennung zum a.o. Professor

Auch die folgenden Jahre, genauer die Jahre von 1928 bis 1932/33 stellen eine Periode der intensiven Lehrtätigkeit Gulkowitschs da. Davon zeugt die Anzahl und thematisch breite Palette der von ihm durchgeführten Lehrveranstaltungen (unter anderem über Themen wie kabbalistische Texte, älteste Bestandteile der

---

<sup>132</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Scholem, G.: Bibliographie der Schriften des R. Nahman aus Breslau, seiner Schüler und Enkelschüler. Jerusalem: Jewish National and University Library 1928“. In: OLZ, 32 (1929), 562–563.

<sup>133</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Aescoly-Weintraub, A.–Z.: Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les juifs. La Kabbale. Le Hassidisme. Essai critique. Paris: Paul Geuthner 1928“. In: OLZ, 33 (1930), 198–200.

<sup>134</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Lewkowitz, Dr. Albert (Dozent am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau), *Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit. I. Die Renaissance*. Breslau 1929, M. u. H. Marcus“. In: ThLB, 51 (1930), 52–53.

<sup>135</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Silver, Abba Hillel, D. D.: *A History of Messianic Speculation in Israel. From the first through the seventeenth Centuries*. New York: The Macmillan Company 1927“. In: OLZ, 34 (1931), 48–49.

<sup>136</sup> Gulkowitsch, Lazar, „[Wohlgemuth-Festschrift:] *Jüdische Studien. Josef Wohlgemuth zu seinem 60. Geburtstag von Freunden und Schülern gewidmet*. Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1928“. In: OLZ, 34 (1931), 724.

<sup>137</sup> Gulkowitsch, Lazar, „*Der Toseftatraktat Berakhoth*“. In: AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, 3 (1930), 129–163. Von der kommentierten Übersetzung ist nur ein Teil erschienen. Im Gutachten von A. von Bulmerincq und E. Kieckers (EAA, Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 25) wird erwähnt, dass die ganze Arbeit im Jahre 1933 noch auf Vollendung warte. Die Handschrift ist in Tartu vorhanden.

<sup>138</sup> Gulkowitsch, *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte*. Staatliche Forschungsinstitute bei der Universität Leipzig. Forschungsinstitut für Orientalistik – Assyriologische Abteilung. Leipzig 1931.

tannaitischen Literatur, Toseftatraktat *Berakhoth*, das jüdische Sektenwesen des 17. und 18. Jahrhunderts, die Formen der Rechtsstrukturen im Talmud, die praktische Kabbala und ihre Auswirkungen, die religiöse Gedankenwelt des Mose ibn Ezra auf Grund seiner Gedichte, modernes Hebräisch, Mittelhebräisch, Jüdisch-Aramäisch und viele mehr)<sup>139</sup> sowie auch die publizierten Werke seiner Schüler. Gulkowitsch selbst erwähnt in seiner Biografie von 1933 folgende seiner Schüler und deren Arbeiten: Dr. Karl Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol*,<sup>140</sup> Dr. Gottfried Polster, *Der Traktat Gērīm*<sup>141</sup>, lic. Hans Wenschkewitz aus Riga, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*<sup>142</sup>. Außerdem hebt Gulkowitsch die 1933 im *Aperçu* vorliegenden, aber noch nicht veröffentlichten Arbeiten seiner Schüler Rudolf Meyer, Margarete Lampe, Werner Müller, Paul Conradi und eines gewissen Arfmann hervor. Viele dieser Dissertationen wurden erst Jahre später veröffentlicht, wie z. B. Meyers *Hellenistisches in der rabbinischen Antropologie*,<sup>143</sup> in dessen ersten Kapitel wie auch in seiner Vita er sich bei seinem inzwischen emigrierten Lehrer bedankt. Auch später, als er schon ein angesehener Alttestamentler und Kenner der rabbinischen Literatur war, widmete er als Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Gulkowitsch den 1960 vorgelegten Sitzungsbericht „Das Gebet des Nabonid.“<sup>144</sup> Neben den genannten Schülern deutet auch Bernhard Isaak in seiner unveröffentlichten Dissertation von 1933 an, dass er neben Haas auch von Gulkowitsch Anleitung erhielt, obwohl dieser das selbst

---

<sup>139</sup> Siehe Tabellen 1 und 2 im Anhang.

<sup>140</sup> Dreyer, Karl, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters*. Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft 10. Leipzig 1930. Es handelt sich um eine im Rahmen des Seminars über die Umwelt des Judentums in Leipzig entstandene Arbeit (so Gulkowitsch in seinem *Curriculum vitae* vom 1933). In der Tat bedankt K. Dreyer sich im Vorwort neben H. Haas für die Hinweise und Unterstützung auch bei Gulkowitsch

<sup>141</sup> Polster, Gottfried, „Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 2 (1926), 2–38.

<sup>142</sup> Wenschkewitz, Hans, „Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 4 (1932), 70–230.

<sup>143</sup> Meyer, Rudolf, *Hellenistisches in der rabbinischen Antropologie*. Stuttgart 1937.

<sup>144</sup> Meyer, Rudolf, *Das Gebet des Nabonid. Eine in der Qumran-Handschrift wiederentdeckte Weisheits Erzählung*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Bd. 107, H. 3. Berlin 1962. Die Widmung lautet: „Meinem verehrten Lehrer Dr. phil., Dr. med. Lazar Gulkowitsch, geb. 1899, gest. 1941, weiland Professor der Judaistik in Leipzig und Dorpat in dankbarem Gedenken.“; Waltraut Bernhardt meint, dass es wegen Meyers Bekanntschaft mit Gulkowitsch und wegen seiner judaistischen Interessen war, dass das NS-Regime ihm eine Dozentur für das NT und Rabbinica an der Universität Leipzig verweigerte. (Bernhardt, Waltraut, „Einleitung“. In: Waltraut Bernhardt (Hg.), *Rudolf Meyer, Beiträge zur Geschichte von Text und Sprache des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze*. Berlin, New York 1993. 1–6. 1f.)

nirgendwo hervorhebt.<sup>145</sup> Von Gulkowitsch selbst stammt aus dieser Zeit nur die kurze Besprechung von Aaron Rosmarins *Moses im Lichte der Agada*.<sup>146</sup>

Gulkowitschs Bemühungen und seine fruchtbare Tätigkeit als Lehrer fanden auch Anerkennung. Am Ende des Sommersemesters 1932 schlugen die Professoren der theologischen Fakultät Alt, Haas und Leipoldt die Gründung einer nicht planmäßigen außerordentlichen Professur für die Wissenschaft des späten Judentums an der philosophischen Fakultät vor. Deren Anliegen wurde am 18. Juli in der philosophischen Fakultät von Professoren Steindorff, Junker, Landsberger, Bräunlich und dem Dekan besprochen und fand Zustimmung. Dabei betrachteten die Initiatoren der Besprechung, Landsberger und Bräunlich, unter anderem auch eine Anzahl vorzüglicher Dissertationen, die unter Gulkowitschs Mitwirkung verfasst wurden, als Vorteil für diese Stellung.<sup>147</sup> Darauf folgte am 28. Juli 1932 dementsprechendes Schreiben an das Ministerium, in dem Gulkowitsch folgendermaßen charakterisiert wird:

„Seine besondere Vorliebe gilt jedoch einerseits der Entstehung der Gesetzesfrömmigkeit, andererseits dem im Judentum immer, wenn gleich zeitweise nur in Unterströmungen, vorhandenen mystischen Charakterzug und dessen literarischen Auswirkungen. Das Wissen Gulkowitschs ist im besten Sinne ein lebendiges. [...] Geben diese bisher öffentlich vorgelegten Leistungen nur einen kleinen Ausschnitt aus dem von G. beherrschten Gebiet, so kann er im Unterricht aus dem Vollen schöpfen und vielfältigste Anregungen geben. In ihren eingangs erwähnten Gutachten rühmen die Vertreter der Fächer Altes Testament, Neues Testament und Religionsgeschichte die Aufmerksamkeit Gulkowitschs für Probleme aller Art, welche die Zusammenarbeit mit ihm außerordentlich fruchtbar machte.“<sup>148</sup>

Als Ergebnis wurde Gulkowitsch am 5. August 1932 tatsächlich zum nicht-planmäßigen außerordentlichen Professor an der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig ernannt.<sup>149</sup> Wie Hoyer anmerkt, geschah die Ernennung Gulkowitschs in der Zeit der Weltwirtschaftskrise und des sich abzeichnenden Untergangs der Weimarer Republik, in der ein extremer Sparzwang herrschte und andererseits sich der Antisemitismus in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft weiter verstärkte. Doch die Gründung der neuen a. o. Professur erfolgte ungeachtet der rigorosen Sparmaßnahmen relativ rasch. Das war laut Hoyer der noch innovativen Berufungspolitik an den Hochschulen des Landes

---

<sup>145</sup> Bernhard Isaak, *Der Religionsliberalismus im deutschen Judentum*. Leipzig 1933.

<sup>146</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Rosmarin, Dr. Aaron, Moses im Lichte der Agada. New York 1932, The Goldblatt Publishing Co.“. In: ThLB, 54 (1933), 241–242.

<sup>147</sup> UAL PA 522, Bl. 0126.

<sup>148</sup> UAL PA 522, Bl. 0130–0134.

<sup>149</sup> UAL PA 522, Bl. 0127f., Entwurf des Schreibens an Ministerium; UAL PA 522, Bl. 0130–0134, Schreiben an Ministerium vom 27. Juni 1932; UAL PA 522, Bl. 0136, Ernennungsschreiben vom 5. August 1932.

geschuldet, kostete den Staat allerdings nicht viel, weder den Aufbau einer neuen Abteilung noch die Ausstattung eines Lehrstuhles mit einer Bibliothek und weiteren Mitteln neben der Bezahlung des Professors.<sup>150</sup>

Obwohl der Prozess zur Ernennung zum a. o. Professor viel reibungsloser verlief als der der Habilitation, kann es trotzdem sein, dass Gulkowitsch gewissermaßen mit dem Endergebnis nicht zufrieden war, wie auch Wassermann und Hoyer meinen.<sup>151</sup> War der nichtplanmäßige außerordentliche Professor doch die unterste Stufe der gegliederten Professorenpyramide, und Gulkowitsch dürfte sich nach 8 Jahren Tätigkeit an einer deutschen Universität in der Hierarchie der Extraordinarien ausgekannt haben. Doch die Hoffnung auf die nächste Stufe, die des planmäßigen außerordentlichen Professors, war in der Weltwirtschaftskrise nicht zu erfüllen, da diese Stellung eine selbstständige Abteilung oder ein Institut voraussetzte, deren Gründung aber wegen Geldmangels nicht im Sicht war. Trotzdem würdigte die Ernennung die Leistungen des Wissenschaftlers und stärkte seine Rolle im Lehrkörper, aber lange konnte Gulkowitsch seine neue Stelle nicht genießen.

### I.4.5 Gulkowitschs Entlassung 1933

Er war noch kein halbes Jahr Professor, als der Machtantritt der Nationalsozialisten in Deutschland seine Stellung und seine Lebensverhältnisse radikal veränderten. Anfang März 1933 unterschrieben über 100 Leipziger Professoren einen Aufruf zur Wahl Adolf Hitlers,<sup>152</sup> und die Philosophische Fakultät, an der Gulkowitsch seine Professur inne hatte, trat bereits 12 Tage nach dem Erlass des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 als Erfüllungsgehilfe der NS-Bürokratie auf, in dem sie dem Ministerium in Dresden die Hochschullehrer mitteilten, die möglicherweise von diesem Gesetz betroffen waren.<sup>153</sup> Unter anderem hat der Dekan der Philosophischen

---

<sup>150</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag]. Verantwortlich dafür war im Dresdner Ministerium der Ministerialrat Prof. Dr. Robert Ulich, der wie Gulkowitsch und weitere Hochschullehrer 1933 von den Nazis vertrieben wurde. (Hoyer, Siegfried, „Die Vertreibung jüdischer und demokratischer Hochschullehrer von der Universität Leipzig“. In: Solvejg Höppner (Hg.), *Antisemitismus in Sachsen im 19. und 20. Jahrhundert*. Dresden 2004, 168–181. 178, Anm. 550.)

<sup>151</sup> Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag]; Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 36.

<sup>152</sup> Wartenberg, Günther, „Leipzig“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20. Berlin, NY 1990, 721–729. 724.

<sup>153</sup> So haben die Professoren Hans Freyer (Vertreter der Philologisch-Historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät) und Ludwig Weickman (Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Abteilung der Philosophischen Fakultät) am 19. April 1933 geschrieben: „Wir begrüßen durchaus die auf die Zurückdrängung des jüdischen Einflusses an den deutschen Hochschulen gerichteten Bestrebungen der Regierung, dürfen aber hervorheben, dass die philosophische Fakultät Leipzig zu den am wenigsten „verjudeten“ Fakultäten gerechnet werden kann. Dass ein irgendwie bedrohlicher Einfluss des jüdischen Elements auf den Geist der Fakultät zu konstatieren oder zu befürchten wäre, können wir mit gutem Gewissen verneinen.“ (UAL PA 522, Bl. 0138.)

Fakultät Hans Freyer am 19. April 1933 dem Ministerium mitgeteilt, dass auch Gulkowitsch von diesem Gesetz betroffen sei.<sup>154</sup>

Es gibt Hinweise darauf, dass die Vertreter der theologischen Fakultät sich vergeblich darum bemühten, nicht nur die Stelle Gulkowitschs an der Fakultät, sondern auch seine Person zu behalten. Das Ministerium wies alle Einsprüche zurück und verlangte, dass Gulkowitsch bis zum 31. März 1934 jegliche Lehrtätigkeit aufgeben müsse. Der formale Entzug der Lehrerlaubnis traf ihn aber schon am 7. Oktober 1933.<sup>155</sup> Damit blieben die im Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1933/34 aufgelisteten Lehrveranstaltungen (Einführung in die tannaitischen Midraschim, Einführung in die Dezisorenliteratur, Einführung in die Literatur der Kabbala und eine vierzehntägige Besprechung neu erschienener Literatur zur talmudisch-midrasschischen Forschung) für Gulkowitsch die letzten in Leipzig. Jetzt war er gezwungen, sich nach einer neuen Stelle umzuschauen. Hoyer meint hier, dass Gulkowitsch schon im Sommer 1933 seine Situation richtig eingeschätzt hatte und sich intensiv um eine neue Tätigkeit bemühte.<sup>156</sup>

Dabei trat auch der Rabbiner Dr. Goldmann für ihn ein und verfasste einen Bittbrief, den 20 deutsche Akademiker unterschrieben und den er noch im Oktober 1933 an jüdische Kreise in die USA sandte, aber von dort offenbar keine Antwort erhielt.<sup>157</sup> Da dieser Brief, der Licht auf die Bewertung Gulkowitschs als Lehrkraft wirft, noch unveröffentlicht ist, seien hier seiner Wichtigkeit wegen einige Abschnitte angeführt:

„Gulkowitsch ist, was von allen Seiten anerkannt wird, geradezu eine Zierde unserer Universität gewesen. [...] Meine Anfrage an Sie geht nun dahin, ob nicht die Möglichkeit bestünde, einem Mann von dieser Bedeutung eine Stellung an einer dortigen Universität oder sonstigen Hochschule zu verschaffen. Gulkowitsch ist tatsächlich eine unserer größten Hoffnungen auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft. Er stammt aus dem Osten und hat in seiner Jugend sich ein sehr gründliches und großes talmudisches Wissen erworben. Studiert hat er dann an deutschen Universitäten, und seine außerordentlich starken wissenschaftlichen und methodischen Fähigkeiten machen ihn zu

---

<sup>154</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 217; Lambrecht, Ronald, *Vierundvierzig biographische Skizzen von Hochschullehrern der Universität Leipzig*. Leipzig 2006. 93–94; Nathan Kravetz behauptet, dass Gulkowitsch in den Jahren 1928/29 als Forscher in London tätig war. (Kravetz, Nathan, *Displaced German Scholars: a Guide to Academics in Peril in Nazi Germany During the 1930s*. San Bernardino, CA 1993.)

<sup>155</sup> Nach dem Reichsgesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums verloren in Leipzig insgesamt 30 Professoren und Dozenten aus politischen oder rassistischen Gründen ihre Stellung, u.a. der Philosoph Hans Driesch (1867–1941), der Direktor des Institutes für Kultur- und Universalgeschichte Walter Goetz (1867–1958) und auch Theodor Litt (1880–1962). (Wartenberg, *Leipzig*, 724.)

<sup>156</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 217.

<sup>157</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 33, Mitschrift des Empfehlungsschreibens. Goldmann an Blumenfeld vom 29. Oktober 1933.

einem der besten Interpreten der jüdischen Wissenschaft. Wir werden es ganz außerordentlich bedauern, wenn er Deutschland verlassen muss, aber ich sehe für ihn hier keine Zukunft, und es wäre furchtbar, wenn eine solche Begabung von der Walze der politischen Vorurteile zermalmt werden sollte... Ich möchte nochmals betont haben, dass es sich keineswegs etwa darum handelt, irgendeinem beliebigen gleichgültigen Durchschnittsgelehrten eine Stelle zu verschaffen, sondern dass einem wirklichen Geiste ein Weg eröffnet werden soll. [...] Hinzufügen möchte ich noch, dass Prof. G. [...] ein Mensch von außerordentlich liebenswürdigem Wesen und von einem lauterem Charakter [ist].<sup>158</sup>

Folgende renommierte Gelehrte haben diese Petition unterschrieben und damit ihre Unterstützung für Gulkowitsch geäußert: A. Alt, Joh. Leipoldt, A. Haas, A. Fischer, E. Bräunlich, P. Fiebig und B. Landsberger aus Leipzig; F. Perles, W. Wreszinski und A. D. Goedeckemeyer aus Königsberg; H. Torczyner, H. Löwe und H. H. Schaefer aus Berlin; M. Schorr aus Warschau, L. Dürr aus Braunschweig i.Pr., A. Büchler aus London, G. Kittel aus Tübingen, G. Bergsträßer aus München, Joh. Hempel aus Göttingen, G. Quell aus Rostock.

Ein Abschrift desselben Briefes<sup>159</sup> erreichte aber anscheinend Anfang November den Vorsitzenden des inzwischen in Tartu, Estland, errichteten Gründungskomitees für einen Lehrstuhl für jüdische Studien an der Universität Tartu, Jakob Blumenfeld. Schon am 22. November schlägt die Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft in Tartu der philosophischen Fakultät Gulkowitsch als ihren Kandidaten für die neue Professur vor und fügt dem Antrag unter anderem auch das Curriculum Gulkowitschs, seinen Doktorbrief der Albertus-Universität, das Zeugnis der Erteilung der *Venia Legendi* und acht Gutachten hinzu.<sup>160</sup> Die Professur war erstmals am 8. November 1933 und nochmals am 17. November als vakant erklärt worden,<sup>161</sup> doch die Vorbereitungen darauf liefen schon seit 1929 und bezogen sich nicht nur auf Estland. In Berlin wurde ein Berliner Komitee der Freunde des Lehrstuhles für Judaistik in Tartu gegründet.<sup>162</sup>

Es ist anzunehmen, dass Gulkowitsch von den Plänen für die Gründung eines solchen Lehrstuhls schon im Frühling 1933 wusste – in der letzten noch erschienenen Nummer der *Leipziger Jüdischen Wochenschau* vom 17.3.1933 wurde unter anderem auch über den Beschluss der estnischen Regierung vom 28. Juni 1932 berichtet, den Lehrstuhl für Judaistik einzurichten, und die Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft in Tartu hat ebenda für

---

<sup>158</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 33.

<sup>159</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 28, Bittbrief.

<sup>160</sup> TÜ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. I, Akte 1.

<sup>161</sup> ERA Best. 2100, Verz.5, Akte 321 Bl. 17, Brief an den Universitätsrat der Universität Tartu vom 9. November 1933; ERA Best. 2100, Verz.5, Akte 321, Bl. 18, Brief an die philosophische Fakultät und der Gesellschaft vom 18. November 1933.

<sup>162</sup> Dazu näher im Kapitel I.5 der vorliegenden Arbeit.



den im Aufbau befindlichen Lehrstuhl geworben.<sup>163</sup> Es kann aber auch sein, dass diese Information Gulkowitsch durchaus durch persönliche Kontakte erreicht hat. Hatten doch mehrere Tartuer Wissenschaftler, darunter der Alttestamentler Alexander von Bulmerincq<sup>164</sup>, die noch Verbindungen zu ihrem Studienort besitzen konnten, in Leipzig studiert. Davon, dass Gulkowitsch die sich für ihn ergebene Chance in seinem Fach – außerdem als ordentlicher Professor – weiterzuarbeiten ernst genommen hat, scheint auch die Tatsache zu zeugen, dass er noch Ende November nach Estland reiste, um in Tartu im theologischen Seminar mit der Vorlesung „Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre aufzutreten“.<sup>165</sup>

Eine weitere Frage bei seiner Bewerbung ist, wie leicht oder schwer es für Gulkowitsch gewesen sein muss, die Stelle in Tartu zu bekommen. Aus den in Tartu vorhandenen Archivbeständen sind keine Informationen darüber zu finden, ob weitere Wissenschaftler außer Gulkowitsch sich beworben haben. Mit dem Blick auf das erwähnte Berliner Komitee der Freunde des Lehrstuhles in Tartu wäre es merkwürdig, wenn sich kein promovierter Wissenschaftler der jüdischen Hochschule Berlin beworben hätte, besonders wenn man an die Lage denkt, in der sich die jüdischen Gelehrten in Deutschland befanden. Jedoch war es Gulkowitsch, der am 29. Januar 1934 ein Telegramm des Dekans der philosophischen Fakultät Tartu erhielt, mit dem er nach Tartu berufen wurde.<sup>166</sup> Er hat umgehend zugestimmt. Während der Vorbereitung für die Übersiedlung an seinen neuen Arbeitsplatz widerriefen die deutschen Behörden am 14. Februar 1934 seine Einbürgerung vom Jahr 1924.<sup>167</sup> Am selben Tag unterschrieben der Präsident der Republik Estland Konstantin Päts und der Bildungs- und Sozialminister den die Professur Gulkowitschs bestätigenden Erlass Nr. 7,<sup>168</sup> und zwei Wochen später war Gulkowitsch schon endgültig in Tartu.

---

<sup>163</sup> Laut Hoyers Vortrag informierte die *Leipziger Jüdische Wochenschrift* 6, 1933, Nr. 11 vom 17. März 1933 unter anderem auch über den Beschluss der estnischen Regierung vom 28. Juni 1932, den Lehrstuhl für Judaistik einzurichten; ferner im *Gemeindeblatt der israelischen Religionsgemeinde* 9, 1933 vom 30. März 1933. In der letzten noch erschienenen Nummer der *Leipziger Jüdischen Wochenschau* (6, 1933, Nr. 11) hatte die *Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft in Tartu* für den dort im Aufbau befindlichen Lehrstuhl geworben. (Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag]; Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 217.)

<sup>164</sup> Siehe mehr über v. Bulmerincq in Hallik, Martin, Klaasen, Olaf-Mihkel (eds.), *Keiserlik Tartu Ülikool (1802–1918) ja orient*, Tartu 2002. 72–75; Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 360f.

<sup>165</sup> Der einzige Nachweis dafür ist die in Estland veröffentlichte jiddischsprachige Zeitung *Naie Zeit* vom 26. November 1933, die von der Vorlesung berichtete.

<sup>166</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 3.

<sup>167</sup> Hoyer weist auf die Archivmaterialien des HstA DD, wo vermerkt sei „Einbürgerung widerrufen 1934, Februar 14“ (Hoyer, *Der Weg zum Professor* [Vortrag].)

<sup>168</sup> EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 44.

#### I.4.6 Auf der Suche nach einer neuen Stelle

Doch das alles hätte auch anders kommen können. Ein weiterer jüdischer Gelehrter bemühte sich 1933 um die Errichtung einer neuen Lehranstalt, in dessen Lehrkörper er auch Gulkowitsch gerne gesehen hätte. Die Rede ist vom herausragenden jüdischen Denker und Pädagogen Martin Buber (1878–1965).<sup>169</sup> Buber hatte in Wien, Leipzig, Zürich und Berlin Philosophie, Kunstgeschichte, Germanistik und Psychologie studiert. Im Dezember 1923 nahm er einen Lehrauftrag für Religionswissenschaft und jüdische Ethik an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main an. Dieses Lektorat wurde 1930 in eine „Honorarprofessur für allgemeine Religionswissenschaft“ umgewandelt. Drei Jahre später legte Buber seine Professur schon vor dem offiziellen Entzug der Lehrbefugnis nieder. 1938 emigrierte Buber nach Palästina, wo er bis zum Jahre 1951 an der Hebräischen Universität zu Jerusalem arbeitete.

Was aber bisher weitaus unbekannt blieb, ist, dass Buber einen persönlichen Kontakt zu Gulkowitsch hatte. Davon zeugen sechs bisher unveröffentlichte Briefe Gulkowitschs an ihn.<sup>170</sup> Obwohl knapp an der Zahl, sind diese Briefe desto gewichtiger von ihren Inhalt her, weil sie Licht auf Gulkowitschs Lage werfen und von seinen Beziehungen zu Buber zeugen. Der erste uns zugängliche Brief stammt vom 30. Dezember 1933. Es handelt sich um die Antwort Gulkowitschs auf einen ehrenvollen Vorschlag Bubers, der aber genauer nicht geschildert wird. Es lässt sich daraus folgern, dass der Anfang des Briefwechsels auf frühere Zeiten zurückzuführen ist. Hier schreibt Gulkowitsch nur:

„Grundsätzlich würde es mir eine große Freude sein, die Gelegenheit zu haben, mit Ihnen und unter Ihrer Anleitung zu wirken, zu lernen und zu lehren. Wenn ich darum im Besitze Ihrer mir gütigst versprochenen kurzen Mitteilung darüber sein werde, wie weit die von Ihnen geplante Angelegenheit zur Verwirklichung gelangen kann und worin meine Mitarbeit bestehen könnte, werde ich in der Lage sein, alles zu überdenken, und mir darüber klar zu werden, ob sich die von Ihnen an Ihre Mitarbeiter zu stellenden Forderungen mit meiner Intention so decken, wie es im Interesse des von Ihnen angestrebten Zieles notwendig ist; denn so läge mir sehr daran, im Falle meiner Mitarbeit mit meiner *ganzen* Kraft in Ihrem Sinne arbeiten zu können. Allerdings möchte ich nicht verfehlen, auch bei dieser Gelegenheit zu erwähnen, dass ich die seit längerer Zeit bestehenden Verhandlungen

---

<sup>169</sup> Wehr, Gerhard, *Martin Buber*. Hamburg 1982; Peter Stöger, *Martin Buber. Eine Einführung in Leben und Werk*. Innsbruck, Wien 2003.

<sup>170</sup> Die Briefe befinden sich im Martin Buber Archiv in der Jüdischen Nationalbibliothek in Jerusalem. Näher über Gulkowitsch Briefwechsel siehe in Pöldsam, Anu, „Lazar Gulkowitschs Streben nach dem Ideal der Wissenschaft des Judentums (geschichtlich betrachtet im Licht seines Briefwechsels mit Franz Boas und Martin Buber)“. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, Heft 4, Jhg. 66, Dez. 2010, 348–365.

mit der Dorpater Universität, die kurz vor dem Abschluss stehen, in Erwägung ziehen muss.“<sup>171</sup>

Im nächsten Brief vom 11. Januar 1934 fügt Gulkowitsch hinzu:

„Mit meinem ergebensten Dank für das mir sehr ehrenvolle Anbieten, das mir Ihr so überaus wohlwollendes Schreiben übermittelte, verbinde ich die Bitte, mein bisheriges Schweigen gütigst zu entschuldigen. Ich erwarte entscheidende Nachrichten aus Dorpat, die meine Stellungnahme zu den ersten beiden Punkten Ihres Schreibens naturgemäß beeinflussen müssten. Leider ist die Entscheidung in Dorpat so verzögert worden, dass sie erst im Laufe der nächsten oder übernächsten Woche zu erwarten ist. Da ich an Sie, hochverehrter Professor, nicht mit einer wahrscheinlichen, sondern nur mit einer greifbaren Stellungnahme herantreten möchte, sehe ich mich veranlasst, Sie zu bitten, die Frist für meine endgültige Stellungnahme auf die übernächste Woche auszudehnen. Zu dem von Ihnen an dritter Stelle genannten Punkte literarischer Mitarbeit dagegen ist es mir schon heute möglich, eine grundsätzliche Zusage zu geben.“<sup>172</sup>

Nur 5 Tage später folgt der nächste Brief:

„Mit ergebenstem Danke bestätige ich den Eingang Ihrer freundlichen Schreiben vom 11. und 12. [...]. Zu besonderem Danke fühle ich mich verpflichtet für die Frist, die Sie mir in so überaus gütiger Weise gewähren wollen. Bis zum 25. hoffe ich in der Dorpater Angelegenheit so weit im Bilde zu sein, dass ich an endgültige Dispositionen denken kann. Ehe ich aber diese treffe, möchte ich an Sie, hochverehrter Herr Professor, die ergebenste und herzliche Bitte richten, mir, wenn Ihnen dies möglich ist, Gelegenheit zu einer persönlichen Rücksprache zu geben, damit ich sowohl in der Dorpater Angelegenheit auf Grund der dann vorhandenen Unterlagen Ihren freundlichen Rat erbitten als auch die Fragen meiner eventuellen Mitarbeit an Ihren Plänen, besonders an den literarischen, mit Ihnen besprechen kann. Die Übernahme eines Kurses über nachbiblische Literatur, zu dem ich an sich gern bereit bin, wird ja naturgemäß von der Gesamtentscheidung abhängen. Diese Angelegenheit dürfte also erst nach der Entscheidung endgültig zu regeln sein. Zeit, Ort und Möglichkeit einer persönlichen Unterredung möchte ich bitten zu bestimmen. Mir würde das Ende der nächsten Woche sehr gelegen sein, doch hoffe ich, mich auch zu einer anderen Zeit freimachen zu können.“<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-1, Gulkowitsch an Buber vom 30. Dezember 1933.

<sup>172</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-2, Gulkowitsch an Buber vom 11. Januar 1934.

<sup>173</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254a-3, Gulkowitsch an Buber vom 16. Januar 1934.

Aus einer kurzen Notiz Gulkowitschs vom 21. Januar 1934 ergibt sich, dass Buber mit dem persönlichen Treffen einverstanden war und dass dieses schon am 25. Januar in Heppenheim, wo Buber seit 1916 wohnte, stattfinden sollte. Wie dieses Treffen verlaufen ist, ist unmöglich zu sagen. Wir wissen aber, dass in derselben Zeit, nämlich am 24. Januar 1934, auf einer Sitzung der philosophischen Fakultät in Tartu einstimmig für die Berufung Gulkowitsch entschieden wurde.<sup>174</sup> Wie schon erwähnt, erfuhr Gulkowitsch davon am 29. Januar 1934 und nahm die Stellung an. Da blieb ihm nicht allzu viel Zeit, um mit der ganzen Familie zu übersiedeln, doch am 1. März traf er in Tartu ein. Schon kurz danach, am 3. März, berichtete er darüber auch Buber:

„Ihre Mitteilung, dass Ihre Pläne sich z. Z. noch nicht verwirklichen lassen, hat mich vor allem um der Sache willen sehr verstimmt. Ich hoffe jedoch, dass die Reichsvertretung Ihren berechtigten Forderungen wohl wird entsprechen müssen. Ich habe mein Amt in Dorpat bereits am 1. März angetreten und werde voraussichtlich, wie ich mich schon jetzt überzeugen kann, sehr in Anspruch genommen werden. Jedoch würde ich mich sehr freuen, wenn ich mich Ihnen, hochverehrter Herr Professor, während der hiesigen Ferien (Mai–September) zur Verfügung stellen könnte.“<sup>175</sup>

Die oben angeführten Briefe werfen Licht sowohl auf Bubers Vorhaben im Jahre 1933 als auch auf Gulkowitschs Überlegungen in diesem Zusammenhang. Buber hat sich nämlich 1933 mit zwei Vorschlägen an die vorläufige Reichsvertretung der deutschen Juden (an deren Spitze Leo Baeck und Otto Hirsch standen) gewandt. Zum einen äußerte er den Wunsch, dass ein zentrales Bildungsamt gegründet werden müsste, dessen Tätigkeit alle Stufen der Erziehung, des Unterrichts und der Jugendbildung vom Kindergarten bis zu Hochschulkursen umfassen sollte. Ferner war die Rede von der Schaffung einer deutsch-jüdischen Lehrerbildungsanstalt – eine Schule für Judentumskunde – die ihren Sitz in Mannheim haben sollte. Diese Pläne wurden laut Martha Friedenthal-Haase und Ralf Koerrenz durch die Vertretungsorgane der deutschen Juden nicht durchgesetzt.<sup>176</sup> Anscheinend basierte diese Meinung auf dem Briefwechsel zwischen Buber, Leo Baeck und Hermann Gerson vom Sommer 1933, in dem sich Buber über den Lauf der Dinge eher enttäuscht äußerte. Der Briefwechsel vom Dezember desselben Jahres zeugt aber davon, dass die Reichsvertretung wenigstens den letzten Plan aufgegriffen hatte. In seinem Brief an Otto Hirsch vom 5. Dezember beschreibt Buber noch einmal seine Idee für die Schule der Judentumskunde, die denjenigen, die gewillt sind,

---

<sup>174</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 2, Auszug aus dem Sitzungsprotokoll des Fakultätsrates der philosophischen Fakultät vom 24. Januar 1934.

<sup>175</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-5, Gulkowitsch an Buber vom 3. März 1934.

<sup>176</sup> Friedenthal-Haase, Martha, Koerrenz, Ralf (Hgg.), *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und hebräischer Humanismus. mit der unveröffentlichten deutschen Originalfassung des Artikels "Erwachsenenbildung" von Martin Buber*. Paderborn 2005. 84–86.

an den jüdischen Schulen in Deutschland zu unterrichten, Kenntnisse über jüdische Geschichte in Vergangenheit und Gegenwart geben soll.<sup>177</sup> Es ist anzunehmen, dass die in den Briefen Gulkowitschs erwähnte Angelegenheit genau diese geplante Schule bedeutete, in der Buber gerne auch Gulkowitsch als Mitarbeiter gesehen hätte.<sup>178</sup>

Es war noch am 14. Dezember 1933, als Leo Baeck sich im Namen der Reichsvertretung der deutschen Juden an Buber wandte und ihn bat, den Auftrag zur Gründung und Leitung der Schule für Judentumskunde zu übernehmen.<sup>179</sup> Doch anscheinend ist dieses Unternehmen an Standort- und Stipendienfragen gescheitert. Am 1. März 1934 schreibt Buber an Hirsch Folgendes: „Im Gang der von mir in den letzten Wochen geführten Briefwechsel und Besprechungen hat es sich leider erwiesen, dass die „Schule für Judentumskunde“ in der geplanten und von der Reichsvertretung bestätigten Weise gegenwärtig mit Aussicht auf wirklichen Erfolg nicht errichtet werden kann.“<sup>180</sup>

In demselben Brief erwähnt er aber auch, dass er doch einen weiteren Plan verwirklichen will – die Schaffung einer jüdischen Erwachsenenbildung, die sich auf eine einheitliche und folgerichtige volkserzieherische Konzeption stützt. Und tatsächlich gründete Buber 1934 die *Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung* (für die Um- und Nachschulung der entlassenen jüdischen Lehrer), die er bis 1938 geleitet hat.<sup>181</sup> Außerdem war er bei der Neueröffnung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt a. M. beteiligt. Gulkowitsch war zu der Zeit aber schon der ordentliche Professor für jüdische Wissenschaft in Tartu.

Es wäre für Gulkowitsch eine gute Möglichkeit gewesen, mit Buber zusammenzuarbeiten, falls der Plan für die Gründung der Schule für Judentumskunde gelungen wäre. Andererseits bot sich für ihn an der Universität Tartu die Möglichkeit einer eigenen Professur, die verlockender gewesen sein muss als nur ein Lehrauftrag für nachbiblische Literatur. Und als Bubers Vorhaben kein Erfolg zu haben schien, stand die Entscheidung für Tartu fest. Ob die Kontakte

---

<sup>177</sup> Glatzer und Mendes-Flohr, *The Letters of Martin Buber*, 410.

<sup>178</sup> Dass es sich um die Schule in Mannheim handelte, wird auch aus einem der späteren Briefe deutlich, den Gulkowitsch Buber aus Tartu gesendet hat (JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-6, Gulkowitsch an Buber vom 10. Juli 1934); näher dazu s. Pöldsam, *Lazar Gulkowitsch*.

<sup>179</sup> Glatzer und Mendes-Flohr, *The Letters of Martin Buber*, 412.

<sup>180</sup> Martin Buber an Otto Hirsch vom 1. März 1934. Zitiert von Kulka, Otto Dov (Hg.), *Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus*. Bd. 1. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts. Tübingen 1998. 133.

<sup>181</sup> Obwohl viele Autoren (wie Friedenthal-Haase und Koerrenz) auch das Jahr 1933 als das Gründungsjahr der Mittelstelle angeben, dürfte aber 1934 richtig sein. Im Mai 1934 fand in Herrlingen unter Leitung Bubers die erste Arbeitstagung der Mittelstelle statt. (Kulka, *Deutsches Judentum*, 155.) Nach einigen Angaben geschah dies unmittelbar nach ihrer Gründung (Adler-Rudel, Shalom, *Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939*, Tübingen 1974. 45.)

zwischen Gulkowitsch und Buber auch später aufrecht gehalten wurden, ist schwer zu sagen, aber man könnte es durchaus vermuten.<sup>182</sup>

### I.4.7 Gulkowitsch in den Augen seiner Leipziger Kollegen

Um den Leipziger Abschnitt im Leben Gulkowitschs abzuschließen, seien hier einige Bemerkungen zu seiner Persönlichkeit erlaubt. Das Bild, das Wassermann von Gulkowitsch zeichnet, ist alles andere als lobend. Er meint, dass Gulkowitschs Fehler und Schwächen als Forscher vom akademischen Standpunkt aus gesehen „zweifelloser weniger schädlich“ waren als seine „Fähigkeiten“ als Lehrer in Leipzig, über die wir sehr wenig wissen. Worum es sich bei diesen „Fähigkeiten“ genauer handelt, erläutert er aber nicht. Außerdem meint er, dass Gulkowitsch es verstand, mit seinen Kollegen gut auszukommen, denn sie blieben ihm gegenüber loyal, obwohl sie um einige seiner Schwächen wussten. Es scheint Wassermann, dass Gulkowitsch nicht unbeliebt, unangenehm bzw. anstößig genug (sic!) war, um ihn zu verdrängen.<sup>183</sup> Doch die Empfehlungsschreiben, die die Leipziger Kollegen für Gulkowitsch für seine Einstellung in Tartu abgegeben haben, die Petition von Rabbiner Goldmann (siehe oben) und der schon vorher erwähnte Antrag auf die Errichtung einer außerordentlichen Professur (siehe oben) für ihn stellen uns einen ganz anderen Gulkowitsch vor. Daher ist es an dieser Stelle angebracht, das Wort den Zeitgenossen und Kollegen Gulkowitschs zu übergeben.

A. Alt schrieb in seiner Empfehlung Folgendes:

„[...] habe ich einen starken Eindruck davon bekommen, dass in ihm die gelehrte Tradition des echten Judentums mit den Fragestellungen und Methoden moderner Wissenschaft eine ungewöhnlich glückliche Mischung eingeht [...] eine ausgesprochene Begabung zur Gewinnung und Ausbildung tüchtiger Schüler, auch solcher, die aus ganz anderen wissenschaftlichen Bereichen kommen [...] würde es mich auf der anderen Seite freuen, ihn in eine akademische Stellung übergehen zu sehen, die ihm weit mehr als die hiesige ermöglichen würde.“<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Es gibt wenigstens einen Brief von Gulkowitsch an Buber aus dem Jahr 1939. (JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254a-7, Gulkowitsch an Buber vom 31. Dezember 1939.)

<sup>183</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 18; auch wenn Wassermann später (auf der Seite 37) meint, dass Gulkowitsch von seinen Kollegen und Studenten gepriesen wurde, betont er, dass diese Anerkennung von den Vertretern des Gebietes Altes und Neues Testament kam – das heißt vor allem von denen, die von seinem Wissensfundus in Bezug auf die Geschichte des Christentums profitierten.

<sup>184</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 30, Empfehlung vom 27. Oktober 1933.

Aus der Empfehlung von Joh. Leipoldt lesen wir:

„Herr G. war zunächst seinen Kollegen ein wertvoller Berater. Wer Auskunft über eine Frage der jüdischen Wissenschaft haben wollte, kam zu ihm und niemals umsonst: Herr Gulkowitsch nahm sich den Fragenden unermüdlich und unverdrossen an und spendete aus dem reichen Schatze seines Wissens. Unter den Studenten sammelte sich Herr G. eine Art Gemeinde. Er verstand es ausgezeichnet, mit den jungen Leuten umzugehen, sie anzuleiten und zu fördern, sie zu größeren, selbstständigen Arbeiten anzuregen. So wurde er der Mittelpunkt eines gelehrten Kreises, der im Begriffe steht, auch literarisch hervorzutreten.“<sup>185</sup>

Aus der Empfehlung von P. Fiebig erfährt man:

„Außer einer Reihe von Doktoranden haben auch einige Dozenten sowohl der theologischen als auch der philosophischen Fakultät an den von Herrn Prof. Dr. G. geleiteten Übungen teilgenommen und auch juristische Dozenten sich vom ihm beraten lassen. So haben ich und der Prof. für vergleichende Religionswissenschaft, Dr. Wach, an Übungen über kabbalistische Texte teilgenommen. Wir haben alle aus der Zusammenarbeit mit Herrn Prof. Dr. G. den Eindruck gewonnen, dass wir sein Weggehen nur schmerzlich bedauern können.“<sup>186</sup>

H. H. Schaefer aus Berlin war der Meinung:

„Dr. G. gehört zu den wenigen, denen es durch intellektuelle und moralische Energie gelungen ist, den Weg von ostjüdischer Erziehung zu europäischer Wissenschaft ohne inneren Bruch zu vollziehen. [...] Die anspruchslos schlichte Darstellungsweise [...] beweist seine pädagogischen Fähigkeiten. Er ist ein tüchtiger Lehrer, der seine Hörer an den Gegenstand zu fesseln versteht und dem es daher nie an Hörern gefehlt hat. [...] Offen, hilfsbereit, liebenswürdig. Eine akademische Berufung, die er als Gelehrter und Mensch vollauf verdient hat, wäre mit wärmstem Dank zu begrüßen.“<sup>187</sup>

Aus der Empfehlung von H. Haas liest man:

„Er hat bei uns außerdem, was naturgemäß nicht in die Öffentlichkeit getreten ist, für sein Gebiet eine reiche konsultative Praxis ausgeübt, von der nicht nur Studenten, sondern auch Dozenten nicht geringen Gewinn gehabt haben. [...] seine schöne menschlichen Eigenschaften,

---

<sup>185</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 32, Empfehlung vom 29. Oktober 1933.

<sup>186</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 33, Empfehlung vom 04. November 1933; TÜRmtk KHRO BEST. 47, Verz. I, Akte 1.

<sup>187</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 34, Empfehlung vom 5. November 1933.

von denen ich seine selbstlose Hilfsbereitschaft und sein gewinnendes bescheidenes Wesen hervorhebe.“<sup>188</sup>

Und hier der Gesamteindruck, den der Tartuer Gutachter A. von Bulmerincq aus den Empfehlungen über Gulkowitsch gewonnen hat:

„In den Gutachten, die mir vorliegen, werden die ausgezeichneten Kenntnisse des Herrn Prof. *Dr. med. et phil.* L. G. auf dem Gebiet der spätjüdischen Literatur und seine ganze pädagogische Begabung rühmend hervorgehoben, nicht minder seine außerordentliche Fähigkeit, das Interesse der Zuhörer für den von ihm vorgetragenen Stoff zu wecken, desgleichen ist die reiche und fördernde Anregung, die er vielen seiner Kollegen gewährt.“<sup>189</sup>

Es ist schwer einzuschätzen, wie groß der Verlust für die Universität Leipzig war, als Gulkowitsch entlassen wurde. Eines ist aber sicher – die mühsamen Schritte der Wissenschaft des Judentums, die Stellung einer selbstständigen Disziplin an einer deutschen Universität zu halten, endeten hier. Der Dekan der theologischen Fakultät Leipoldt übernahm die spätjüdische Abteilung aus dem alttestamentlichen Seminar in das neutestamentliche, und die kommissarische Leitung der Abteilung wurde im Februar 1934 P. Fiebig übertragen. Im März 1934 wurde Gulkowitschs Schüler Rudolf Meyer als Assistent eingestellt, der bis 1939 blieb. Mit der Emeritierung Fiebigs im Jahr 1941 endeten das Lektorat und die „spätjüdische Abteilung“ an der Universität Leipzig.<sup>190</sup> Aber das, was in Deutschland nicht zustande kommen konnte, wurde noch einmal in Estland versucht – in der Form eines Lehrstuhls für jüdische Wissenschaften an der philosophischen Fakultät der Universität Tartu.

## I.5 1934–1941 in Tartu

### I.5.1 Die Grundlage für die Gründung eines Lehrstuhls für jüdische Studien in Estland

Bevor wir Gulkowitsch nach Tartu (Dorpat) folgen, sei hier der Rahmen angegeben, der überhaupt die Beschäftigung mit der jüdischen Wissenschaft in Tartu möglich machte. Über die Geschichte der Juden in Estland generell ist schon einiges geschrieben worden,<sup>191</sup> und daher liegt der Schwerpunkt in dieser

---

<sup>188</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 35, Empfehlung vom 24. Januar 1033.

<sup>189</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 14f., v. Bulmerincq an Anderson.

<sup>190</sup> Arndt, *Bemerkungen*, 162–164.

<sup>191</sup> Siehe dazu mehr in Berg, Eiki „Juudi asustuse iseärasusi Eestis“. In: *Akadeemia* 4, Tartu 1994, 816–829. Pflug, Helker, „Aspekte jüdischen Lebens in Estland bis 1940“. In: Ansgar Koschel (Hg.) im Auftrag der Buber-Rosenzweig-Stiftung, *Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten [= Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover = Galut Nordost, Sonderheft 2. Köln 1998, 51–60.*



Hinsicht auf den Hintergründen und Ereignissen, die mit der Gründung und des Wirkens des Lehrstuhls für jüdische Wissenschaften an der Universität Tartu zusammenhängen.

Einzelne Berichte über Juden in dem seit der Reformation protestantischen Estland gibt es schon aus dem 14. Jh., doch eine Gemeinde bildete sich hier erst im 19. Jh., als der Zar Alexander II. im Jahre 1865 den Kantonisten<sup>192</sup> und deren Nachkommen das Recht gab, sich in Estland und in anderen Orten des russischen Imperiums niederzulassen. Der Anfang der ältesten jüdischen Gemeinde Estlands in Tallinn (Reval) geht daher auf das Jahr 1830 zurück. In Tartu dagegen gründeten 50–60 jüdische Familien im Jahre 1866 eine recht kleine Gemeinschaft. Die Zusammensetzung der damaligen jüdischen Gemeinde Estlands war bunt: zum einen kamen hierher die Soldaten des Zaren Nikolai und deren Nachkommen, die vor allem von der russischen Kultur beeinflusst waren, dann die Juden aus Kurland, bei denen wiederum deutsche Einflüsse dominierten und drittens Juden mit litauischer Abstammung, die für ihre Traditionstreue berühmt waren. Bis Anfang des 20. Jahrhunderts stieg die Zahl der Juden in Estland wegen der Einwanderung ständig. Danach, bis zum Jahr 1941, machte die jüdische Gemeinde ca. 0,4% der Gesamtbevölkerung Estlands aus.

In der Geschichte der (schon in Estland verwurzelten) jüdischen Minderheit im Allgemeinen und für die gegenwärtige Arbeit im Besonderen ist vor allem die Zeitspanne von 1918–1941 von Bedeutung. Sie umfasst nämlich die Geschichte der estnischen Juden in der selbstständigen Republik Estland.<sup>193</sup> Mit der Erlangung der Selbstständigkeit und mit der Entstehung der Staatsgrenzen zu Russland und Lettland – mit den für die Juden am nächsten liegenden Zentren – bekam auch die hiesige jüdische Gemeinde, die bisher nur einen kleinen Teil der Juden im ganzen russischen Imperium dargestellt hatte, einen konkreteren Rahmen. Räumliche Grenzen stellten die estnischen Juden vor eine Möglichkeit, aber auch vor eine Verantwortung, sich mit ihrer eigenen Identität auseinanderzusetzen. Die Tatsache, dass die jüdische Gemeinde durch die Entstehung der Republik Estland sesshaft wurde und die Zahl der Juden sich in Estland kaum änderte, hätte in die Isolierung oder Assimilation führen können, doch was stattfand, war Integration. Anders als im übrigen Osteuropa entstanden in Estland keine Shtetl und keine Ghettos. Stattdessen haben sich

---

<sup>192</sup> Mit dem Ukas von Nikolaus I. von 1827 wurde den Juden im Russischen Reich, die sich bis dahin von der Rekrutierung loskaufen konnten, der Wehrdienst aufgezwungen. Die Dienstpflicht betrug in der Regel fünfundzwanzig Jahre, doch mit dem Vorwand, dass die Juden nicht an Militärdienst gewohnt seien, wurden jüdische Jungen schon mit 12 Jahren (manche auch mit 8 oder 9) auf besondere Kantonistenschulen geschickt, wo sie auf den späteren Dienst „vorbereitet wurden“. (Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 5. Auflage, München 2007. 998.)

<sup>193</sup> Zur Erlangung dieser Selbstständigkeit trugen übrigens auch insgesamt 178 estnische Juden bei, die im Estnischen Selbstständigkeitskrieg 1918–1920 kämpften (110 mobilisiert und 68 freiwillig). (Gurin-Loov, Eugenia, Gramberg, Gennadi (Hgg.), *Eesti Juudi Kogukond – Estonian Jewish Community*, Tallinn 2001. 4.)

die hiesigen Juden in den größeren estnischen Städten niedergelassen und alle Rechte und Möglichkeiten zu kulturellen Entwicklung genutzt, die die rechtliche Lage Estlands für die nationalen Minderheiten bot.

Eine besonders günstige Lage dafür schuf das am 12. Februar 1925 erlassene Gesetz über die Kulturautonomie der nationalen Minderheiten,<sup>194</sup> das allen nationalen Minderheiten in Estland, deren Mitgliedschaft aus mehr als 3000 estnischen Bürgern bestand und die schon seit 1919 die Bürgerrechte genossen,<sup>195</sup> ermöglichte, auch eine eigene Kulturselbstverwaltung zu gründen. Die Juden ergriffen diese Möglichkeit am 6. Juni 1926, bekamen dadurch das Recht, in kulturellen Unternehmungen (darunter auch in den Schulen) ihre Muttersprache zu benutzen, und sie wurden mit anderen Minderheiten wie Russen, Deutschen und Schweden gleichgestellt. Wie Ella Amitan-Wilensky mit Recht erwähnt, war dies das erste und einzige Gesetz in der 2000-jährigen jüdischen Geschichte im Exil, mit dem sowohl Hebräisch als auch Jiddisch als offizielle Sprachen der Juden anerkannt wurden.<sup>196</sup> Die Institutionen der bis zum Jahre 1940 dauernden jüdischen Kulturautonomie, die den Juden die Bewahrung und Entwicklung ihrer Kultur ermöglichte, waren: der Kulturrat<sup>197</sup> (27 Mitglieder), die Kulturverwaltung (7 Mitglieder) und die örtlichen Kulturkuratorien.<sup>198</sup>

Einen Einblick in die Zusammensetzung dieser kleinen Gemeinde knapp acht Jahre nach dem Anfang der kulturellen Autonomie ermöglicht die am 1. März 1934 durchgeführte Volkszählung. Im damaligen Estland lebten Vertreter von 51 verschiedenen Nationen, aber nur 8 davon waren solche, die mit mehr als 1000 Mitgliedern vertreten waren: 992 520 Esten (88,2%), 92 656 Russen (8,2%), 16346 Deutsche (1,5%), 7641 Schweden (0,7%), 5435 Letten (0,5%), 4434 Juden (0,4%),<sup>199</sup> 1608 Polen (0,1%) und 1088 Finnen (0, 1%). Unter anderem wurden auch 26 Karäer ernannt.<sup>200</sup> Bemerkenswert ist die Tatsache, dass 98% der estnischen Juden damals in den Städten wohnten (im Vergleich zu

---

<sup>194</sup> *Riigi Teataja* 1925, nr. 31/32. 153–156.

<sup>195</sup> Vom 11.–16. Mai 1919 fand der I. Kongress der Jüdischen Gemeinden in Estland statt.

<sup>196</sup> Amitan-Wilensky, Ella, „Estonian Jewry. A Historical Summary“. In: Mendel Bobe, *et al.* (Hgg.), *The Jews of Latvia*. Tel-Aviv 1971, 336–347. 342.

<sup>197</sup> An den ersten Wahlen des Kulturrates vom 23.–25. Mai 1926 nahmen 71% der estnischen Juden teil. Im Kulturrat waren sowohl Zionisten als auch Jiddischisten vertreten (Gurin-Loov, Eugenia, „Juudina Eestis“ [Als Jude in Estland]. In: *Horisont* 1991, nr. 6, 1–8.)

<sup>198</sup> Es ist kein Wunder, dass Estland für dieses Gesetz auch Lob aus dem Ausland bekam. In *The Jewish Chronicle*s pries man die „goldene Ecke Europas“ Estland unter anderem für die gute Behandlung ihrer jüdischen Bürger. In dem Artikel, der über Estland berichtet, wird gesagt, dass die den estnischen Juden vor zehn Jahren zugebilligte Kulturautonomie im scharfen Kontrast zu den anderen baltischen Ländern immer noch gut bewahrt wird und die Juden in Estland frei und ungestört ihr Leben führen und es gemäß ihrer nationalen und kulturellen Überzeugungen gestalten können. (“Through the Baltic States, II – ESTONIA. An Oasis of Toleration (From our Special Correspondent – Tallinn, Estonia)“. In: *The Jewish Chronicle*s, 25.9.1936, 22–23.)

<sup>199</sup> Zum Vergleich: 1934 gab es in Lettland 95 000 und in Litauen 150 000 Juden.

<sup>200</sup> *Rahvastikuprobleeme Eestis. II: Rahvaloenduse tulemusi*. Vihik IV. Tallinn, 1937, 22.

83% der Deutschen und 30% der Esten): ca. 50% (2203) in Tallinn, 21% (920) in Tartu<sup>201</sup> (in beiden Städten bildeten die Juden 1,6 % der Stadtbevölkerung). Zusätzlich waren sie in Valga, Pärnu, Narva, Rakvere und anderen kleineren Städten wohnhaft.<sup>202</sup> Auch die Berufe der Juden waren städtisch: sie waren im Handel, in der Dienstleistungsbranche, in der Produktion, im Bankwesen, aber auch als einfache Arbeiter tätig. Es gab zwar keine jüdischen Schuhmacher, aber 85 jüdische Ärzte (darunter 20 Ärztinnen; das machte 1932 fast 9% aller estnischen Mediziner aus).<sup>203</sup>

Über die Einstellung der Vertreter anderer Nationen, vor allem der Esten gegenüber den Juden fehlen konkrete Untersuchungen.<sup>204</sup> Im Allgemeinen konnten die Juden sich in Estland im Vergleich zu Lettland oder Polen frei entfalten. Es gab keinen staatlich oder gesellschaftlich organisierten Antisemitismus. 1933 hielten die estnischen Juden eine Protestversammlung gegen die Verfolgung der Juden in Deutschland ab, auf der man die Meinung äußerte, dass es in Estland keine antisemitische Bewegung gebe und dass die hiesigen Juden davon überzeugt seien, dass Estland politisch so reif und sachlich sei, dass so eine Bewegung hier nie einen fruchtbaren Boden finden könne.<sup>205</sup> Doch ganz frei von judenfeindlichen Zeitungsartikeln oder Haltungen war Estland nicht. So hat die estnische nationale Partei der Veteranen des Selbstständigkeitskrieges (*Vabadusliitlased*), „Vapsid“ genannt, judenfeindliche Einstellungen verbreitet, doch die Partei hielt nicht lange und die estnische Regierung unterstützte solche Aktionen nie. Es erschienen einige judenfeindliche Zeitungen, wie z.B. *Juudid* (Juden). Außerdem fühlten die estnischen Juden laut Inna Genss, der Tochter des berühmten jüdischen Kunstsammlers und Bibliophilers Julius Genss, dass sie vom Rest der Bevölkerung abgetrennt waren.<sup>206</sup> Sie waren zwar nicht abgeschlossen, aber die Esten wussten nicht allzu viel über die hiesigen Juden. So zum Beispiel wurde noch im Jahre 1938 in der estnischsprachigen Zeitung *Uudisleht* eine ganze Seite dem „Jahves Volk in Estland“ gewidmet<sup>207</sup>, weil die Esten „doch nicht viel über das Leben der Juden und dessen Einzelheiten wüssten“. In den kurzen Artikeln widerspiegeln sich teilweise auch die Haltung und die Vorurteile gegenüber Juden. Es wird z. B. eine ganze Liste aufgeführt von dem, was ein Jude in Estland ist bzw. nicht

---

<sup>201</sup> Zum Vergleich: Laut Postimees gab es in Tartu am 1. Sept 1933 746 Juden (*Postimees*, 20. September 1933, Nr. 220, 6.)

<sup>202</sup> Parming, Tõnu „The Jewish Community and Inter-Ethnic Relations in Estonia 1928–1940“. In: *Journal of Baltic Studies* (JBS), Vol. X. Nr. 3, 1979, 241–261=<http://eja.pri.ee/history/parming.pdf>. 242.

<sup>203</sup> Amitan-Wilensky, *Estonian Jewry*, 343.

<sup>204</sup> Jokton, Kopl, *Juutide ajalooost Eestis*. Tartu 1992 = Übersetzung von Joktopn, Kopl, *Die Geschichte vun di iden in Estland*, Tartu 1927. 40; *From our Special Correspondent – Tallinn, Estonia*] *The Jewish Chronicles*, 25. September 1936, 22–23.

<sup>205</sup> *Postimees*, 11. April 1933, Nr. 85, 1.

<sup>206</sup> Gens, Inna, *Kodud ja kujutelmad*. Tallinn 2007. 28.

<sup>207</sup> *Uudisleht*, Nr. 44, 1938, 5.

ist: er ist kein Landwirt, kein Staatsbeamter etc., dagegen aber wohl meistens ein Geschäftsmann oder oft auch ein Arzt oder Anwalt.

Auch wenn die Kulturautonomie und dadurch entstandene kulturelle Aktivitäten die Juden zu einer gewissermaßen geschlossenen Gruppe verbanden, waren sie jedoch sehr verschieden orientiert – die einen deutsch, die anderen russisch, die dritten estnisch, sie pflegten ihr Brauchtum, waren aber in den Fragen der Religion nicht sonderlich interessiert.<sup>208</sup> Nach Angaben eines deutschen Juden, der in den 30-er Jahren des 20. Jh. in Tartu gewesen ist, waren hier nur wenige Juden wie in Deutschland streng religiös und nur die alte Generation habe noch die Synagoge besucht.<sup>209</sup> Auch Kopl Jokton, der in Tartu Rechtswissenschaft studierte und 1927 ein Büchlein über die Geschichte der Juden in Estland veröffentlichte, meinte, dass das 20. Jahrhundert sein Zeichen hinterlassen hat und die religiöse Basis der Juden in Estland immer kleiner wurde – wie überall versuchte man auch hier, sich vom Einfluss der Synagogen und anderer religiöser Institutionen, die bis dahin das Judentum zusammengehalten hatten, zu befreien.<sup>210</sup> Es gibt noch weitere Stimmen, die sagen, dass die estnischen und vor allem die Tartuer Juden eher säkular und die Synagogen im Sommer fast leer waren. Und trotzdem gab es in den 30er Jahren in Estland insgesamt 8 jüdische Religionsgemeinden: in Tallinn, Pärnu, Tartu, Valga, Võru, Narva, Rakvere und Viljandi. Es gab in Tartu auch orthodoxe Juden, sogar Chassiden.<sup>211</sup> Laut der Volkszählung von 1934 bekannten sich 4302 Juden von 4434 zum jüdischen Glauben.<sup>212</sup> Größere Synagogen gab es nur in Tallinn (gebaut 1883) und in Tartu, wo es sogar zwei Synagogen gab – die ältere und kleinere aus dem Jahre 1872 und die neue große, die im Jahr 1903 eröffnet wurde. Der Ritus sei der des Wilnaer Gaons gewesen.<sup>213</sup> In derselben Gegend wie die neue Synagoge hatte die Religionsgemeinde ihren Sitz, dort befanden sich auch *Linas Hazedek* – der Verein für Fürsorge und Krankenpflege und die Tartuer jüdische Schule.

Auch wenn die Teilnahme am religiösen Gemeindeleben nicht zu rege war, umso aktiver beteiligte man sich an den Tätigkeiten der vielen jüdischen kulturellen Institutionen. Es gab jüdische Laientheater, Leseklubs, den Sportverein *Makkabi* etc. In Tallinn wurde Anfang 1933 sogar eine jüdische Volkshochschule gegründet.<sup>214</sup> Außerdem nahmen die Juden in Tallinn am *Bialik-*

---

<sup>208</sup> Dohrn, Verena, *Baltische Reise. Vielvölkerlandschaft des alten Europa*. Frankfurt 1994. 33.

<sup>209</sup> Eschwege, Helmut, *Fremd unter meinesgleichen. Erinnerungen eines Dresdner Juden*. Berlin 1991. 31.

<sup>210</sup> Jokton, *Juutide ajaloo*, 27.

<sup>211</sup> Ariste, Paul, *Mälestusi*. Tartu 2008. 155.

<sup>212</sup> *Riigi Statistika Keskbüroo, Eesti aadressiraamat 1932*. Tallinn 1932. 227; Parming, *The Jewish Community*, 242.

<sup>213</sup> Kaplan, Jacob, *Aruanne (Mõned päevad ühe Tartu juudi elus)*. Tartu 2001. 13. 85.

<sup>214</sup> *Postimees*, 28. Januar.1933, Nr. 23, 2.

*Klub* sehr aktiv teil.<sup>215</sup> In der Universitätsstadt Tartu gab es wiederum viele akademische Vereine: schon 1875 war die jüdische *Studentische Hilfskasse* gegründet worden, gefolgt 1884 von der *Literarisch-Musikalischen Gesellschaft*, aus der 1925 die estnisch-jüdische jiddischsprachige akademische Vereinigung *Limuvia* wurde, die *Gesellschaft für jüdische Wissenschaft*, der *Akademischer Verein für jüdische Geschichte und Literatur* (1884), dessen zahlreiche Mitglieder auch der im Jahre 1923 gegründeten zionistisch-revisionistischen Studentenvereinigung *Hasmonea* angehörten. Der Verein veranstaltete öffentliche Vorlesungen (unter anderem war auch der hebräische Dichter Saul Tschernichovsky zu Gast, der Tartu das „Heidelberg Russlands“ genannt hatte), die auch von Nichtjuden besucht wurden. Außerdem gab es in Tartu eine Organisation der jüdischen Studentinnen – *Hazfiro*, die Zionistische Organisation, Freunde der jiddischen Sprache (*Fraint fun jidish*) und 1932 wurde auch der *Akademische Verein für das Studium der jüdischen Wissenschaft* (*Šatal*) gegründet.

Zu ihrer Zeit waren es gerade die Studenten gewesen, die neuen Wind mit sich brachten und dem jüdischen Kulturleben Schwung gaben. Tartu war bzw. ist immer wie ein Gewächshaus, das geistige Zentrum des Baltikums, Embach-Athen oder eben genannte Heidelberg Russlands gewesen. Die ersten jüdischen Studenten kamen schon Anfang des 19. Jh. nach Tartu, um Medizin zu studieren.<sup>216</sup> Für Juden waren die Studienmöglichkeiten in Tartu im Hinblick auf die politische und wirtschaftliche Lage im gesamten russischen Imperium am günstigsten.<sup>217</sup> Außerdem hielt die Universität sich nicht allzu streng an die sogenannten Judenquoten, und so waren am Ende des 19. Jh. statt der erlaubten 10% sogar 18–20% der Studierenden Juden, von denen der Großteil Rechtswissenschaft oder Medizin studierte.<sup>218</sup> Laut V. Dohrn kamen aus den russischen Städten die assimilierten, aus politischen Gründen abgelehnten oder exmatrikulierten Studenten, aus der Jeschiwa des „Ansiedlungsrayons“ in Wolochin, Slobodka, Telschai dagegen die an Traditionen festhaltenden jiddisch- und hebräischsprachigen Juden.<sup>219</sup> Der Zufluss der jüdischen Studenten habe in Tartu eine Inflation der Akademiker verursacht, sagt K. Jokton.<sup>220</sup> Und es waren eben diese Studenten, die versuchten, das Bildungswesen der örtlichen

---

<sup>215</sup> In *The Jewish Chronicles* wird der Bialik-Klub als einer der feinsten Kulturanstalten in Ost-Europa bezeichnet, der über eine umfangreiche Bibliothek, einen geräumigen Lesesaal und ein Theater verfügt, während die 300 000 Juden in Warschau dagegen von etwas Ähnlichem nur träumen können. (*The Jewish Chronicles*, 25. September 1936, 22–23.)

<sup>216</sup> Siehe dazu mehr in Jokton, *Juutide ajaloo Eestis*, 7; Dohrn, *Baltische Reise*, 72.

<sup>217</sup> Die Universität war eher liberal eingestellt, die Lebenskosten waren gering und größere jüdische Zentren lagen nicht weit weg.

<sup>218</sup> Raudsepp, Anu, „Juutide haridusoludest Venemaal. Eestist pärit esimesi juuditare Tartu Ülikoolis“. In: Sirje Kivimäe, Sirje Tamul (eds.), *Vita Academia, Vita Feminea*. Tartu 1999, 201–212. 204.

<sup>219</sup> Dohrn, *Baltische Reise*, 72.

<sup>220</sup> Jokton, *Juutide ajaloo Eestis*, 48–49.

Juden zu verbessern.<sup>221</sup> Sie haben in den siebziger Jahren des 19. Jh. angefangen, die Kinder aus armen jüdischen Familien kostenlos zu unterrichten, die wohlhabenden Juden übernahmen dabei die Kosten für Lehrbücher usw.<sup>222</sup>

Eine Etablierung des Schulwesens fand aber erst in der Selbstständigkeit Estlands statt. Im Jahre 1919 wurde die Jüdische Grundschule in Tallinn gegründet und auf Bitten der Eltern im Herbst 1923 Jahres das Gymnasium eröffnet. Am Anfang (genauer gesagt: bis 1930) wurde auch auf Russisch unterrichtet, da es laut Schulleiter S. Tamarkin viele Schüler gab, deren Kenntnisse der jüdischen Sprache gering waren und die aus nichtjüdischen Schulen kamen.

Das Schulwesen und das Sprachproblem standen eigentlich permanent auf der Tagesordnung der Kulturselbstverwaltung und wurden ständig in der jüdischen Presse besprochen. Die Frage nach der Unterrichtssprache in den jüdischen Schulen wurde schon am 21. Juni 1926 auf der Sitzung des I. Jüdischen Kulturrates diskutiert. Wie schon gesagt, waren im Rat sowohl die jiddischen als auch die für Hebräisch plädierenden Zionisten vertreten. Am Ende hat man sich auf einen Kompromiss geeinigt – in den schon vorhandenen Schulen sollte man gleichzeitig sowohl auf Hebräisch als auch auf Jiddisch unterrichten, aber allmählich zu Hebräisch übergehen und in den Schulen, die erst noch gegründet werden sollten, sollte Hebräisch die Unterrichtssprache sein, wobei Jiddisch und jiddische Literatur auf einem wichtigen Platz im Lehrplan stehen müssten.<sup>223</sup>

Wie schon angedeutet, war der sprachliche Hintergrund der estnischen Juden bunt: es gab einige russischsprachige Familien, einige jiddischsprachige<sup>224</sup>, und Estnisch war immer die erste Fremdsprache. Doch laut V. Dohrn habe der Tartuer Jude Simon Katz gesagt, dass alle Juden, die in Estland vor dem Krieg etwas von sich hielten, deutsch gesprochen hätten, selbst die, bei denen zu Hause Jiddisch üblich war.<sup>225</sup> In seinen Erinnerungen meint der noch einzige lebende Schüler Gulkowitschs, Isidor Levin, dass die estnischen Juden weitgehend Estnisch sprachen, in Lettland und Litauen dagegen sei die

---

<sup>221</sup> Im estnischen Gouvernement betrug der Anteil der lese- und schreibkundigen Juden im Jahre 1897 im Durchschnitt 62,6%. (Raudsepp, *Juutide haridusoludest Venemaal*, 203). Fast 40 Jahre später, 1934, besaßen 33% der Juden Estlands eine Grundschulausbildung, 57% hatten das Gymnasium absolviert und 11% hatten eine höhere Bildung. (Gurin-Loov, *Juudina Eestis*, 1–8.)

<sup>222</sup> Man unterrichtete dort bis zum Jahr 1907 auf Jiddisch Arithmetik, Geographie und Jüdische Geschichte, außerdem gab es Russisch- und Deutschunterricht. Der Unterricht fand in zwei Schichten statt – vormittags gab es Unterricht für Mädchen und nachmittags für Jungen. (Ella Amitan-Wilensky, *Estonian Jewry*, 344; Jokton, *Juutide ajaloo Eestis*, 7.)

<sup>223</sup> Siehe dazu mehr in ERA Best. 40, Verz. 1, Akte 6885, Bl. 31–32, Sitzungsprotokoll; Amitan-Wilensky, *Estonian Jewry*, 342.

<sup>224</sup> Zu Jiddisch in Estland siehe Verschik, *Estonian Yiddish and its contacts with coterritorial languages*. Tartu 2000.

<sup>225</sup> Dohrn, *Baltische Reise*, 32.

Staatssprache für die Juden immer eine Fremdsprache gewesen.<sup>226</sup> Was die Universität angeht, so wurde dort auf Estnisch gelehrt, aber auch Deutsch, Hebräisch und andere Sprachen waren als akademische Sprachen erlaubt.<sup>227</sup>

Das Sprachproblem gelangte über die Grenzen der jüdischen Kulturselbstverwaltung hinaus. Darüber wurde mehrmals in der estnischen Tageszeitung *Postimees* berichtet.<sup>228</sup> Aus diesen Berichten ergibt sich, dass es auch jüdische Familien gab, die aus der Kulturselbstverwaltung ausstiegen, nur um ihre Kinder in nichtjüdischen Schulen unterzubringen (1933 habe es 30 solcher Kinder gegeben). Manchmal stand in der Begründung, dass die Kinder weder Jiddisch noch Hebräisch konnten, da in der Familie Deutsch gesprochen wurde, oder dass in der Schule nur auf Hebräisch und nicht auf Jiddisch unterrichtet wurde (was nicht ganz stimmte).<sup>229</sup>

Einerseits brachte ein solches System der parallelen hebräisch- und jiddischsprachigen Schulklassen eine erhöhte finanzielle Belastung für die Kulturselbstverwaltung mit sich, andererseits verschlimmerte es das Lehrproblem – in Estland gab es immer einen Mangel an jüdischen Lehrern. Um die Situation zu verbessern, entstand in Tartu im Jahre 1928 das Seminar für jüdische Lehrer, in dem Lehrer und Lehrerinnen für jiddische Schulen ausgebildet werden sollten. Die Schwierigkeit der Lage im Bezug auf kompetente Fachkräfte wird auch dadurch deutlich, dass es vor Ort unmöglich war, einen passenden Leiter für das Seminar zu finden. Daher bat man um die Erlaubnis, die Leitung an den polnischen Staatsbürger Jankiel Nodel (1893–1936)<sup>230</sup> zu

---

<sup>226</sup> Levin, Isidor, „Minu elu- ja mõttevarast: Meenutusi. I“. In: *Akadeemia*, nr. 7, 2009, 142 – 1440. 1436.

<sup>227</sup> 1919 wurden 53,2% der Lehrveranstaltungen an der Universität Tartu auf Russisch, 41,4% auf Estnisch und 5,4% auf Deutsch durchgeführt. 1931 aber schon 90% auf Estnisch, 9% auf Deutsch und 1% auf Russisch. (Palamets, Hillar, Siilivask, Karl (eds.), *Tartu Ülikooli Ajalugu 1918-1982*. III. kd. Tallinn 1982. 54.)

<sup>228</sup> *Postimees*, 24.08.1926, nr. 228, 5; 19.09.1926, nr. 254, 3; 24.09.1930, nr. 259, 5; 20.06.1933, nr. 141, 5; 06.07.1933, nr. 155, 5; 05.10.1933, nr. 233, 7; 15.12.1933, nr. 294, 5; *Postimees*, 02.07.1934, nr. 177, 7.

<sup>229</sup> Wenn man auf die Statistiken schaut, sieht man, dass 1932 von den 204 Mittelschülern 115 die hebräisch- oder jiddischsprachigen Klassen besuchten, 19 estnische, 25 russische und 45 deutschsprachige Schulen. Währenddessen gab es einen jüdischen Kindergarten (in Tallinn), drei jüdische Grundschulen (jeweils in Tallinn, Tartu und Valga) und zwei Mittelschulen (eine in Tallinn, eine in Tartu). Sechs Jahre später, im Schuljahr 1938–39, gab es z. B. in den Schulklassen 1–6 insgesamt 258 jüdische Schüler, von denen 108 in hebräisch-/jiddischsprachigen, 62 in jiddischsprachigen und 86 in estnischsprachigen Schulen lernten; von 86 jüdischen Schülern der Klassen 5–9 des Progymnasiums ging kein einziger auf eine jüdische Schule. Von 37 Gymnasiasten (Klassen 10–12) waren 20 auf einer hebräisch-/jiddischsprachigen und 16 auf einer estnischsprachigen Schule. (Parming, *The Jewish Community*, 247f.)

<sup>230</sup> Nodel stammte aus Wilna, studierte in Berlin, Basel und Zürich, wo er 1926 mit der Dissertation über den zusammengesetzten Satz im Neuhebräischen (auf Grund der Mischna, der Tosefta und Midraschim) promovierte und danach nach Estland zog. Davor arbeitete er unter anderem als Lehrer für Hebräisch und Judentum in dem Hebräischen Gymnasium in Vilnius. (ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 729, Bl. 3–5, Lebenslauf.)

übergeben.<sup>231</sup> In dem im Gebäude der jüdischen Schule gelegenen Seminar wurde auf Jiddisch und Hebräisch unterrichtet, das kostenlose dreijährige Programm war sowohl für Männer als auch für Frauen zugänglich.<sup>232</sup> Das Seminar öffnete seine Türen im Oktober 1928 für 16 Schüler, musste aber im September 1930 feststellen, dass die Ausbildung wegen des Zeitmangels der Studierenden nicht mehr weitergeführt werden konnte.

### **I.5.2 Die Gründung des Lehrstuhls für die jüdischen Studien an der Universität Tartu**

Die neue Ära in der Geschichte des estnischen Staates beeinflusste auch das Leben der jüdischen Studierenden im Lande. Nach der Entstehung eines neuen estnischen Staates endete allmählich der Zufluss der jüdischen Studierenden aus anderen jüdischen Zentren. Am deutlichsten ging die Studentenzahl in den 30er Jahren des 20. Jh. zurück. Dies dürfte vor allem mit der demografischen Lage zusammenhängen, doch es kann auch sein, dass es gewissermaßen mit der veränderten Immatrikulationspolitik zu tun hatte. Wegen der in Estland zu hohen Zahl der Akademiker wurde die Zahl der Erstsemestler in den 30er Jahren im Vergleich zu den 20er Jahren drastisch reduziert. Während es 1926 in Tartu noch 4651 Studenten gab (davon 188 oder 4% Juden), dann waren es im Jahr 1930 nur noch 3474 (davon 131 oder 3.8% Juden) und 1936 sogar nur 3052 (davon 59 oder 1.9% Juden). Am meisten betraf es die philosophische und wirtschaftswissenschaftliche Fakultät, die wiederum neben der medizinischen Fakultät die beliebtesten Bereiche für die jüdischen Studierenden darstellten.<sup>233</sup> Doch diese Reduzierung war nicht auf die Nationalität bezogen und im Vergleich zu anderen Ländern waren die Studienmöglichkeiten für Juden in Estland immer noch sehr gut.

Daher ist es verständlich, dass der Rektor der Universität (1924–1937) und spätere Bischof der estnischen evangelisch-lutherischen Kirche, Johan Kõpp (1874–1970),<sup>234</sup> auf der Jubiläumsfeier des akademischen Vereins *Limuvia* betonte, dass die Universität Tartu nie ein Ort für Rassenhass war noch werden würde, sondern eine rein wissenschaftliche Institution sei, die keine nationalen Unterschiede kenne.<sup>235</sup> Als auch der Dekan der theologischen Fakultät Hugo

---

<sup>231</sup> ERA Best. 1108, Verz. 4, Akte 433.

<sup>232</sup> Das Programm bestand aus Fächern wie Jiddisch, Hebräisch, die Geschichte und Demographie der Juden, die Methodik und Praxis der Sprache, die Geschichte der jüdischen Pädagogik, die Methodik und Praxis der jüdischen Geschichte, die Lehre von der Schulorganisation und über die neueren Erziehungssysteme. Außerdem sollten die Studierenden an der Universität Tartu Kurse in Psychologie, Logik und allgemeiner Didaktik hören. (ERA Best. 1108, Verz. 4, Akte 433.)

<sup>233</sup> Parming, *The Jewish Community*, 247–250.

<sup>234</sup> Mehr über Kõpp siehe in Rohtmets, Priit, *Rektor Johan Kõpp*. Tartu 2007.

<sup>235</sup> Blumenfeld, Jakob, „Di grindung fun der jidischer kateder – a gescheener fakt!“ In: *Naie Zait* Nr. 5 (26. November 1933).



Bernhard Rahamägi<sup>236</sup> seine Unterstützung für die Idee der Gründung des Lehrstuhls für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu geäußert hatte, ergriff man die Möglichkeit, einen solchen Lehrstuhl zu gründen, der einerseits als eine Ausbildungsstelle für jüdische Lehrer dienen sollte, aber auch als ein Zentrum der jüdischen Wissenschaft, das jüdische Studierende aus Estland, aber auch von außerhalb anziehen sollte.<sup>237</sup>

Der Boden dafür war schon gewissermaßen vorhanden. Die Universität Tartu hatte schon lange Traditionen in der Semitistik, darunter in der Hebraistik und der alttestamentlichen Wissenschaft.<sup>238</sup> In den dreißiger Jahren des 20. Jh. verkörperte einer der berühmtesten Alttestamentler aus Tartu, Alexander Michael Karl von Bulmerincq (1868–1938), diesen Geist, der neben zahlreichen alttestamentlichen Fächern Hebräisch, Arabisch, Syrisch, Äthiopisch und biblisches Aramäisch lehrte. Doch die Geschichte der Beschäftigung mit semitischen Sprachen in Tartu geht schon auf das Jahr 1633 zurück, als Petrus Schomerus (1607–1660) ein Jahr nach der Gründung der *Universitas Tartuensis* an der theologischen Fakultät die althebräische Sprache zu lehren begann.<sup>239</sup> Einige Lehrveranstaltungen über rabbinische Literatur wurden aber anscheinend erst im Zeitraum von 1829–1834 von Adolph Friedrich Kleinert durchgeführt. Ein eigenständiger Lehrstuhl für semitische Sprachen entstand an der theologischen Fakultät im Jahre 1864. Die Beschäftigung mit der nachbiblischen jüdischen Literatur wurde aber erst im Frühling 1929 wieder aufgenommen, als dem schon erwähnten J. Nodel das Recht erteilt wurde, an der theologischen Fakultät der Universität Tartu (ohne Bezahlung) Vorlesungen über Neuhebräisch und jüdische Literatur (Mischna, Talmud) zu halten.<sup>240</sup> Seine Kurse – wie die Einführung in die Mischna und ihre Sprache, die Traktate Avot, *Avot de Rabbi Nathan*, *Pesachim*, *Schabbat*, neuhebräische Grammatik etc. – wurden von 2–6 Studenten besucht.<sup>241</sup> Es kann sein, dass der Dekan der theologischen Fakultät H. B. Rahamägi gerade durch die Kontakte zu J. Nodel

---

<sup>236</sup> In einem Zeitungsartikel von 1935 wird berichtet, dass, als die *Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft an der Universität Tartu* ihren fünften Geburtstag feierte, auf der aus diesem Anlass veranstalteten Feier dem zu diesem Zeitpunkt schon als Bischoff amtierenden H. B. Rahamägi für seine Verdienste bei der Eröffnung des Lehrstuhls zum Ehrenmitglied der Gemeinschaft ernannt wurde. Bischoff Rahamägi habe darauf seinen Dank auf Hebräisch geäußert. Prof. J. Köpp und Dr. P. Goodman waren schon früher zu Ehrenmitgliedern der Gesellschaft geworden. (*Postimees*, 1. April 1935, Nr. 90, 1.)

<sup>237</sup> Eine gründliche Darstellung über die Entstehung und Geschichte des Lehrstuhls befindet sich in dem von Katri Lindroos verfassten Artikel über den Lehrstuhl für Jüdische Studien an der Universität Tartu (Lindroos, *The Chair of Jewish Studies*) und in dem ersten Teil des von Urmas Nömmik verfassten Artikel „Lazar Gulkowitsch und das Seminar für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat) (Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil I.*)

<sup>238</sup> Über die Beschäftigung mit jüdischer Literatur in Estland s. Kasemaa, Kalle, „Jüdische Literatur in Estland“. In: *Nordisk Judaistik. Scandinavian Jewish Studies*. Vol. 21, No 1–2, 2000, 131–137.

<sup>239</sup> Schor, *Evrei-prepodavately*, 235; Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil I*, 360.

<sup>240</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 729, Bl. 2.

<sup>241</sup> Lindroos, *The Chair of Jewish Studies*, 174.

auf die Idee kam, dass es der Universität an einem Lehrstuhl für jüdische Studien fehle. Es ist durchaus möglich, dass die eigentliche Idee dafür aus Diskussionen einiger Privatpersonen der jüdischen Gemeinde entsprang, die einerseits die geringfügigen Aussichten der Juden auf Hochschulbildung im ganzen Baltikum<sup>242</sup> und andererseits die günstige Lage der Juden in Estland und die Ermutigung durch den Rektor vor Augen hatten.

Wie schon erwähnt, hat die jüdische Kulturverwaltung unter Einfluss einer Initiativgruppe diese „in dieser Zeit für Europa außergewöhnliche“<sup>243</sup> Idee aufgegriffen und wandte sich am 24. September 1929 an das Senat der UT mit der Bitte, einen Lehrstuhl für jüdische Studien entweder an der theologischen oder philosophischen Fakultät zu gründen, „um die wissenschaftlichen Ziele zu verbreitern und um der Jugend, die sich für Judaika interessiere, eine Möglichkeit zu geben, diesem Interesse nachzukommen.“<sup>244</sup> Zum Vertreter der Kulturverwaltung bei den Verhandlungen mit der Universität wurde der Provisor Jakob Blumenfeld<sup>245</sup> ernannt. Um das Unternehmen auch finanziell abzusichern,<sup>246</sup> wurde im Mai 1930 die *Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat)* gegründet.<sup>247</sup> Zu den Gründungsmitgliedern gehörten J. Blumenfeld (später der Vorsitzende und Vertreter der Gesellschaft), Jankiel Nodel, Jakob-Aron Jakobsohn, Mark Kolovsky und Boris Kropmann.<sup>248</sup> Im selben Jahr wurde der Universität auch ein vorläufiger Lehrplan<sup>249</sup> vorgestellt, dessen Begutachtung dem Professor für das Alte Testament und Semitistik an der theologischen Fakultät, A. v. Bulmerincq, übergeben wurde, dessen Entschluss wiederum lautete, dass der Platz eines solchen Lehrstuhls, auch wenn er eng mit der theologischen Fakultät zusammenhängen würde und, innerhalb der philosophischen Fakultät wäre.<sup>250</sup> Eine Kommission, bestehend aus v. Bulmerincq und dem Professor für indo-

---

<sup>242</sup> Während es in Litauen wenigstens ein jüdisches Lehrerseminar gab, hat in Lettland die junge Universität Riga keine Rücksicht auf die Förderung der dortigen jüdischen Kultur genommen. (Levin (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 246–247.

<sup>243</sup> Levin (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 247.

<sup>244</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 2; ERA Best. 40, Verz. 1, Akte 6896.

<sup>245</sup> Leider fehlen nähere Angaben über die Person Blumenfelds, deren Rolle bei der Gründung von dem Lehrstuhl für Jüdische Wissenschaft in Tartu von zentraler Wichtigkeit war.

<sup>246</sup> Laut Universitätsgesetz war es den privaten oder öffentlichen Organisationen zwar gestattet, an der Universität Lehrstühle zu gründen, aber freilich auf eigene Kosten.

<sup>247</sup> ERA Best. 14, Verz.3, Akte 1886.

<sup>248</sup> ERA Best. 2284, Verz.1, Akte 4, Bl. 1, Aufruf der Gesellschaft.

<sup>249</sup> ERA Best. 2284, Verz. 1, Akte 4. Bl. 9; ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 6; Im Lehrplan standen Fächer wie vergleichende Grammatik des Alt-, Mittel- und Neuhebräischen, Einführung in die Mischna und Tosefta, die Geschichte der jüdischen Traditionen, die Quellen der jüdischen Philosophie im Mittelalter, Einführung in die Midrasch-Literatur, Literatur des Talmud, die Quellen der jüdischen Geschichte, die Geschichte des jüdischen Glaubens, neuhebräische Literatur, Aramäisch, Syrisch und Arabisch.

<sup>250</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 40–46.

europäische Sprachen an der philosophischen Fakultät, Ernst Kieckers (1882–1938),<sup>251</sup> und dem Professor für estnische Sprache und vergleichende Folkloristik an der philosophischen Fakultät, Walter Anderson (1885–1962), schloss sich dem Gutachten von v. Bulmerincq an, worauf am 23. Mai 1930 die offizielle Zusage der Universitätsregierung folgte.<sup>252</sup>

Allerdings lief nicht alles so reibungslos, wie es aus dem Protokoll der 4. Sitzung des II. jüdischen Kulturrates vom 29. Juni 1930 hervorgeht.<sup>253</sup> In dem Dokument wird berichtet, dass Blumenfeld über die Tätigkeit der Gesellschaft berichtete und die Willigkeit seitens der Universität Tartu, einen Lehrstuhl zu eröffnen, betonte. Er hob dabei hervor, dass das Kulturkuratorium von Tartu dem Universitätsrat aber ein Memorandum gegen diesen Lehrstuhl gesendet hatte. Blumenfeld forderte vom Kulturrat eine klare Stellungnahme sowie moralische Unterstützung des Vorhabens, damit die Universität eindeutig sähe, dass das Kulturkuratorium gegen die Haltung des Kulturrates gehandelt hat. Seine Forderung stieß aber auf Widerstand. So stimmte das Mitglied des Kulturrates, S. Goldberg, vehement gegen die Gründung des Lehrstuhls, der im Hinblick auf die kleine Zahl der in Estland lebenden Juden nicht gerechtfertigt sei. Er meinte, wenn der Kulturrat die moralische Verantwortung für den Lehrstuhl übernehme, sei er gezwungen, später auch materiellen Beistand zu leisten, wozu aber der Rat keine Mittel hätte. Er war der Meinung, dass der Initiator der Lehrstuhlgründung, J. Nodel, dabei nicht den allgemeinen Nutzen, sondern dem Eigennutz diene. S. Tamarkin äußerte sogar, dass man „ein Veto auf die Tätigkeit der Gesellschaft“ legen sollte, da man weder Energie noch Ressourcen habe, um diesen Plan umzusetzen. Man müsse sich zwar bei dem Universitätsrat bedanken, aber zugleich den Standpunkt darlegen, dass zu der Zeit kein Bedarf zur Gründung dieses Lehrstuhls existiere. Unter anderem meinte L. Zirilson, dass der ganze Plan lächerlich sei und als „blof“ (Bluff) bezeichnet werden könne. Der Vorsitzende H. Aisenstadt ermahnte Goldberg wegen seiner scharfen Äußerung gegenüber Nodel, stand aber gleichzeitig auch selbst skeptisch der Unterstützung des Lehrstuhls gegenüber, da er behauptete, dass so ein Lehrstuhl für die Juden Estlands ein Luxus sei. Jedoch erkannte er die Bestrebung der privaten Gesellschaft an. Daher schlug Aisenstadt vor, dass der Kulturrat die Gesellschaft vor dem Universitätsrat zwar unterstützen, aber dabei klarstellen solle, dass er keine finanziellen Verpflichtungen für das Erhalten des Lehrstuhls übernehmen könne. Es folgte eine Abstimmung; mit 12 Stimmen und 6 Gegenstimmen entschied man sich für diesen Vorschlag. Und tatsächlich äußerte der Kulturrat der Universität seinen Dank, ließ sie aber auch

---

<sup>251</sup> Der international anerkannte Philologe Ernst Kieckers war in den Jahren 1921–1938 an der Universität Tartu als Professor für indoeuropäische Sprachen und später für die deutsche Sprache tätig. (Palamets und Siilivask, *Tartu ülikooli ajalugu*, 104.)

<sup>252</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 57. 66.

<sup>253</sup> ERA Best. 40, Verz. 1, Akte 6897.

wissen, dass ihm zurzeit keine Mittel zu Verfügung stünden, um das Vorhaben finanziell zu unterstützen.<sup>254</sup>

Daraufhin reiste der Vorsitzende der Gesellschaft ins Ausland, um dort für das Unternehmen Sponsoren zu finden. Er besuchte nach eigenen Angaben Lettland, Litauen, Finnland und Deutschland, wo er große moralische Unterstützung fand.<sup>255</sup> Unter anderem traf Blumenfeld sich in Berlin mit Albert Einstein, der seine Unterstützung gegenüber den Vorhaben deutlich zeigte. Davon zeugt der im estnischen Geschichtsarchiv vorhandene Brief A. Einsteins vom 16. Oktober 1930 an den Rektor der Universität Tartu, J. Köpp, in dem er die Initiative zur Gründung des Lehrstuhls begrüßte.<sup>256</sup> Einen ähnlichen Brief verfasste zur selben Zeit auch der Exekutivvorsitzende der Organisation *Conseil pour les droits des Minorités juives* (Paris, Berlin), Leo Motzkin, in dem hervorgehoben wird, „dass das tolerante estnische Volk in vornehmer Weise eine gerechte und mustergültige Lösung der Minoritätenfrage in seinem Lande durchführt“ und die Überzeugung zum Ausdruck gebracht wird,

„dass der neue Lehrstuhl einerseits in der Erfüllung seiner praktischen Aufgabe – der Heranbildung von tüchtigen und geschulten Pädagogen für die jüdischen Lehranstalten – den Interessen des Staates in hohem Masse dienen wird, während er andererseits durch seine ideellen Ziele als eine ernste Stätte jüdischer Wissenschaft dazu berufen sein kann, ein weiteres Blatt dem Weltruf der alten Universität Tartu hinzuzufügen.“<sup>257</sup>

Auch die Vertreter des Rabbiner-Seminars zu Berlin begrüßten so eine Neugründung.<sup>258</sup> Außerdem wurde in Berlin das *Komitée der Freunde des Lehrstuhls für Judaistik an der Universität Tartu (Dorpat)* gegründet, dessen Unterstützungsbrief an die Universitätsverwaltung folgende bedeutende Gelehrte unterschrieben haben: Prof. Dr. J. Elbogen, Hochschuldozent für die Wissenschaft des Judentums; Prof. Dr. G. Weil, Direktor der orientalischen Abteilung der Staatsbibliothek; Prof. Dr. Eugen Mittwoch, Direktor des Seminars für orientalische Sprachen; Prof. Dr. Hermann Pick, Bibliotheksrat an der Preußischen Staatsbibliothek, Prof. Dr. H. Sobernheim, Vorsitzender der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums; Dr. H. Brody, Leiter des Instituts zur Erforschung der hebräischen Poesie; Prof. Dr. J. Guttmann, Hochschuldozent für die Wissenschaft des Judentums; der Wissenschaftler S. Dubnow; der jüdische Gelehrte H. Löwe; Dr. M. Buber, Honorarprofessor an der Universität Frankfurt a.M., sowie der Prof. an der Universität

---

<sup>254</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 71.

<sup>255</sup> Blumenfeld, *Di grindung*, 3.

<sup>256</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 76; publiziert in Lindroos, *The Chair of Jewish Studies*, 179.

<sup>257</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 74f.

<sup>258</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 78f.

Frankfurt a.M. L. Baeck.<sup>259</sup> Auch in diesem Brief wird die problematische Lage der jüdischen Bildung in östlichen Ländern Europas hervorgehoben:

„Trotz aller äußeren Schwierigkeiten, mit denen die jüdische Bevölkerung der neuen Länder des Ostens zu ringen hat, ist doch die Frage der Erziehung und der jüdischen Bildung der heranwachsenden Jugend die größte Sorge der Juden in den Randstaaten. In den zahlreichen jüdischen Schulen erhalten zwar Zehntausende jüdischer Kinder ihre Bildung von den elementaren Anfängen bis zur Matura am Gymnasium und an der Realschule. Diesem überaus erfreulichen Bilde steht leider entgegen, dass es an geeigneten Lehrkräften gerade für die jüdischen Fächer fehlt. [...] Die Lehrer für die jüdischen Fächer, hebräische Sprache, Geschichte, Religions- und Kulturwissenschaft, jüdische Literatur fehlen. Am meisten mangelt es an Lehrern für die höheren Schulen. Es gibt kaum irgendwelche akademisch gebildeten, pädagogisch geschulten und von jüdischem Wissen durchdrungenen Lehrer. Und unter diesem Übelstande leidet das ganze jüdische Schulwesen des Ostens.“<sup>260</sup>

Besonders betont wird aber, dass es

„von größter Wichtigkeit sei, dass die Universitätsbehörden der Eingliederung eines entsprechenden Lehrstuhls in die philosophische Fakultät zugestimmt haben. Sie haben zugestanden, dass Judaistik als Hauptfach in die Reihe der anderen Hochschulfächer eingereiht werden sollte und dass das Lehrpersonal den anderen Professoren, Dozenten und Lektoren gleichgestellt werden sollte. [...] So sollte der neue Lehrstuhl ein Mittelpunkt jüdischer Forschung und ein Ausgangspunkt für die Verbreitung des Wissens vom Judentum werden.“<sup>261</sup>

Großes Verständnis fand die Gründung des neuen Lehrstuhls laut Blumenfeld besonders bei englischen Juden.<sup>262</sup> Auch dort wurde ähnlich wie in Deutschland ein *Komitee der Freunde des jüdischen Lehrstuhls in Dorpat* gegründet. Und in einigen Quellen wird in diesem Zusammenhang der Name des in Tartu geborenen, aber in London ansässigen jüdischen Historikers und Aktivisten der

---

<sup>259</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 80–83.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 80–83.

<sup>262</sup> Während die estnische Tageszeitung *Postimees* über das Vorhaben, in Tartu die Professur für jüdische Studien zu gründen, berichtet, wird in demselben Artikel auch erwähnt, dass das Vorhaben finanziell gesichert ist und dass die notwendigen Mittel dafür vor allem aus England kommen. Außerdem wird erwähnt, dass die Professur in Tartu neben denen an den Universitäten Oxford und Cambridge die dritte derartige in Europa wäre. (*Postimees*, 22.10.1933, nr. 248, 3.)

zionistischen Bewegung, Paul Goodman, genannt.<sup>263</sup> Der Senat der Universität reagierte auf solche positiven Reaktionen mit der Gründung einer weiteren Gutachterkommission im Dezember 1930, die aus dem Rektor Prof. J. Köpp, den Prorektoren H. Jaakon, dem Dekan der theologischen Fakultät H. B. Rahamägi und dem Dekan der philosophischen Fakultät K. Ramul bestand.<sup>264</sup> Die Kommission berief zur näheren Erörterung der mit der Gründung des Lehrstuhl verbundenen Fragen drei Professoren, die sich schon mit dem Thema auskannten – W. Anderson, E. Kieckers ja A. v. Bulmerincq, die im Mai 1931 bekundeten, dass nichts gegen die Gründung des Lehrstuhls spräche, der Lehrplan aber völlig inakzeptabel sei.<sup>265</sup> Nach dem der verbesserte und veränderte Lehrplan erneut der Universität vorgestellt und von dieser schließlich angenommen wurde, bestätigte endlich das estnische Bildungs- und Sozialministerium am 28. Juni 1932 die gesetzlichen Verordnungen in Bezug auf die Eröffnung des „jüdischen Katheders“. Im § 1 dieser gesetzlichen Verordnungen wurde gesagt, dass die Professur für jüdische Wissenschaft auf Kosten der *Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft* unterhalten würde und dass sie zu den wissenschaftlichen Lehrfächern der philosophischen Fakultät gehöre.

Von der Gesellschaft wurden ein Vertrag für die Dauer von 4 Jahren und eine vollwertige Garantie für das Jahresgehalt des Professors verlangt. Das Jahresbudget des Lehrstuhls bestand dabei aus dem Gehalt des Professors: 960

---

<sup>263</sup> Siehe Blumenfeld, Jakob, „Di jidische katedre baim universitet in Tartu“. In: *E.V. Juudi Vähemusrahvuse Kultuuromaavalitsuse juubeli album*. Tallinn 1936, 46; *Postimees*, 01.04.1935, nr. 90, 1; Paul Goodman (1875-1949) wurde in Tartu geboren, emigrierte aber nach Großbritannien, wo er als Sekretär von Bevis Marks in der Gemeinde der portugiesischen und spanischen Juden in London arbeitete. Er beschäftigte sich außerdem mit jüdischer Geschichte und veröffentlichte unter anderem Werke wie *History of the Jews* (1911), *The Synagogue and the Church* (1908), *Moses Montefiore* (1925), etc.). Doch seine Leidenschaft blieb die zionistische Bewegung, zu deren prominentem Vertreter er in England wurde. Esther Carmel-Hakim berichtet, dass das Haus der Familie Goodman der Stammtreffpunkt der angesehenen Zionisten wie Chaim Weizmann und Nahum Sokolov war (Carmel-Hakim, Esther, „Romana Goodman (1885–1955)“. In: <http://jwa.org/encyclopedia/article/goodman-romana> (besucht am 6. Mai 2010)). Davon, dass Goodman sich für die jüdischen Studien in Estland interessierte, zeugt auch seine Anwesenheit auf dem zum Anlass des 500. Geburtstags von Don Isaak Abravanel veranstalteten Festakt am 17. April 1937, wo er mit dem Vortrag „Die Persönlichkeit Don Isaak Abravanel – historisch gesehen“ auftritt. (Gulkowitsch tritt auf derselben Veranstaltung mit dem Vortrag „Bedeutung der Abravanel-Feier“ auf) (*Postimees*, 1. April 1935, Nr. 90, 1.) Den direkten Beitrag von Goodman für die Eröffnung des Lehrstuhls erwähnt auch der Bericht in *The Jewish Chronicles*. (*The Jewish Chronicles*, 25. September 1936, 22–23.) In einem späteren Brief aus dem Jahr 1937 erwähnt Gulkowitsch außerdem das „American Joint Distribution Committee“ und auch die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft als Hauptfinanzierer des Lehrstuhls. (APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937.) Siehe außerdem Cohen, Israel, *The Rebirth of Israel. A Memorial Tribute to Paul Goodman*. London 1952.

<sup>264</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 95.

<sup>265</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 10; ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 8f.

US-Dollar plus 600 US-Dollar für die zweite Lehrkraft und die Bibliothek.<sup>266</sup> Da die Gesellschaft und die zahlenmäßig geringe jüdische Bevölkerung Estlands nicht im Stande waren, den Lehrstuhl zu unterhalten, verfasste der Vorstand der Gesellschaft im Februar 1933 einen „Aufruf an das allweltliche Judentum“, in dem kurz die Geschichte des Vorhabens dargestellt und außerdem betont wurde:

„Diese wertvolle Errungenschaft ist ein neues Kapitel in der Geschichte der Rechtslage der jüdischen Wissenschaft und macht den Lehrstuhl für die jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu zum einzigen seiner Art in ganz Europa, was mit Begeisterung in den vielen Grußworten seitens der prominentesten jüdischen Persönlichkeiten unseres Zeitalters bestätigt wird, ebenfalls durch die uns empfohlenen und bereits angemeldeten Kandidaten für diese wichtige Lehrstätte. [...] Der Lehrstuhl hat eine ungeheuere Bedeutung für die geistigen Interessen der ganzen jüdischen Welt; deshalb muss das allweltliche Judentum ihn unterstützen und nicht zulassen, dass ein so wichtiger Grundstein unserer Wissenschaft verloren gehen soll.“<sup>267</sup>

Der Aufruf scheint auf fruchtbaren Boden (vor allem in Großbritannien) gefallen zu sein, denn am 19. Oktober 1933 konnte die Gesellschaft der Universität einen Garantieschreiben der jüdischen Bank in Tartu vorlegen und darum bitten, die Stelle für vakant zu erklären.<sup>268</sup> Am 12. November verkündete die jiddischsprachige Zeitung *Naie Zait*, dass der Lehrstuhl am 11. November eröffnet worden sei.<sup>269</sup> Damit bekam die Universität Tartu einen Lehrstuhl, den Bernhard Heller mit dem Lehrstuhl (für talmudische und rabbinische Judentum) verglich, der am Ende des 19. Jh. in Paris an der *École Pratique des Hautes Études* für Israel Lévi (1856–1939) gegründet wurde sowie mit dem, den seinerzeit Abraham Schalom Yahuda (1877–1951) 1915–1922 in Madrid innehatte und ähnlich dem vom Hugo Gressmann (1877–1927) kurze Zeit (1923–1927) geleiteten *Institutum Judaicum* in Berlin.<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> ERA Best. 2284, Verz. 1, Akte 4, Bl. 3.

<sup>267</sup> *Ibidem*. Der wesentliche Teil des deutschen Originaltextes des Aufrufs ist in Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil I*, 370–371 wiedergegeben.

<sup>268</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 15, Brief an dem Universitätsrat vom 19. Oktober 1933

<sup>269</sup> „Der Lehrstuhl für jiddische wissenschaft geefnet“. In: *Naie Zait*, Nr. 4, 1933. 4.

<sup>270</sup> Heller, Bernhard, „Lazar Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes Chassid im Alten Testament“. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 78/NF42, 1934, 532–533. 532.

### I.5.3 Die Berufung Gulkowitschs nach Tartu

Parallel zur Gründung des Lehrstuhls lief auch die Suche nach einem würdigen Inhaber der neuen Professur. In diesem Zusammenhang dürfte auch die in dem im Februar 1933 verfassten *Aufruf* stehende Behauptung von Interesse sein, dass man der Gesellschaft Kandidaten für die Professur empfohlen hätte und es bereits angemeldete Kandidaten für diese wichtige Lehrstätte gäbe. In dem ein halbes Jahr später in der *Naïen Zait* veröffentlichten Artikel „Wie halt es mit der jidischer kateder?“ wird erwähnt, dass laut J. Blumenfeld Verhandlungen mit einer bedeutenden Lehrkraft aus Deutschland bezüglich der Übernahme zur Leitung des Lehrstuhls geführt würden und sie schon fast abgeschlossen seien.<sup>271</sup> Gut zwei Wochen später, am 16. Oktober, sandte der Rabbiner Dr. F. Goldmann aus der israelitischen Religionsgemeinde Leipzig dem Vorsitzenden der Gesellschaft einen Bittbrief, in dem er sich bemühte, für L. Gulkowitsch eine neue Stellung außerhalb Deutschlands zu finden.<sup>272</sup>

Am 17. November wird die Professur offiziell für vakant erklärt und am 22. November stellt die Gesellschaft Gulkowitsch als ihren Kandidaten für die Stelle vor.<sup>273</sup> Zusammen mit dem Curriculum des Kandidaten werden auch Gutachten folgender Wissenschaftler vorgelegt: J. Leipoldt<sup>274</sup>, H. Haas<sup>275</sup>, A. Alt<sup>276</sup>, B. Landsberger<sup>277</sup>, P. Fiebig<sup>278</sup>, H. H. Schaefer<sup>279</sup>, Th. Braun<sup>280</sup>.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Gulkowitsch bei dieser Gelegenheit persönlich in Tartu war und die Empfehlungsschreiben und Urkunden mitgebracht hat, da die *Naïe Zait* vom Sonntag, dem 26. November 1933, ankündigte, dass der Leipziger Professor L. Gulkowitsch im Zusammenhang mit dem jüdischen Lehrstuhl seit Freitag in Tartu weile und am 29. November in den Räumen des theologischen Seminars einen Vortrag zum Thema: „Die rationalen und mystischen Elemente in der jüdischen Lehre“ halten würde.<sup>281</sup> In derselben Ausgabe wurde auch der Artikel „Di grindung fun der jidischer kateder – a gescheener fakt!“ von Blumenfeld abgedruckt, in dem er schreibt, dass die Arbeit des Lehrstuhls erst im nächsten Semester, d. h. im Januar 1934 anfangen und dass man als Ergebnis der mehrmonatigen Suche auch einen passenden Kandidaten für die Leitung der Professur gefunden habe. Außerdem gäbe es unter den Studenten ein großes Interesse an dem neuen Lehrstuhl, und das auch in den Nachbarländern.

---

<sup>271</sup> Blumenfeld, Jakob, „Wi halt es mit der jidischer kateder?“ In: *Naïe Zait*, Nr. 1. 1933. 1.

<sup>272</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 28, Brief an Blumenfeld vom 29. Oktober 1933.

<sup>273</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 18, Brief vom 18. November 1933.

<sup>274</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 32, Empfehlung vom 29. Oktober 1933.

<sup>275</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 35, Empfehlung vom 24. Januar 1933.

<sup>276</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 30, Empfehlung vom 27. Oktober 1933.

<sup>277</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 29, Empfehlung vom 27. Oktober 1933.

<sup>278</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 33, Empfehlung vom 4. November 1933.

<sup>279</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 34, Empfehlung vom 5. November 1933.

<sup>280</sup> TÜ Rmtk KHRO BEST. 47, Verz. I.

<sup>281</sup> Blumenfeld, Jakob, „Di jidische kateder baim dorpater universitet“. In: *Naïe Zait*, Nr. 5, 1933.



Am 29. November schlug Prof. W. Anderson der philosophischen Fakultät vor, L. Gulkowitsch auf die vakante Stelle zu setzen,<sup>282</sup> worauf die Fakultät von Anderson selbst und auch von A. v. Bulmerincq und E. Kieckers ein weiteres Gutachten über die veröffentlichten Werke Gulkowitschs verlangte. Anscheinend dauerte das ganze Verfahren eine Weile, da Gulkowitsch, zurück in Leipzig, in seinem Brief an M. Buber vom 11. Januar 1934 erwähnte, dass er noch entscheidende Nachrichten aus Dorpat erwarte, die seine Stellungnahme zu den im Bubers Brief erwähnten Angelegenheiten beeinflussen könnten, doch leider sei die Entscheidung in Dorpat so verzögert worden, dass sie erst im Laufe von ein oder zwei Wochen zu erwarten sei.<sup>283</sup> Fünf Tage später berichtete Gulkowitsch Buber, dass die Entscheidung aus Dorpat bis zum 25. Januar vorliegen sollte.<sup>284</sup> Tatsächlich fand am 24. Januar die Versammlung des Rates der philosophischen Fakultät der Universität Tartu statt, auf der nach der Besprechung der Gutachten von W. Anderson, A. v. Bulmerincq und E. Kieckers über die Kandidatur Gulkowitschs abgestimmt wurde – die Anwesenden (12 von 16 Mitgliedern) waren einstimmig für Gulkowitsch.<sup>285</sup> Am nächsten Tag wurde über die Entscheidung der Fakultät auch im Universitätsrat abgestimmt und dort fand Gulkowitschs Ernennung zum Professor die Zustimmung der Mehrheit der 24 Ratsmitglieder, nur drei waren dagegen.<sup>286</sup> Außerdem wurde entschieden, dass man vom estnischen Bildungs- und Sozialministerium die Erlaubnis beantragen würde, im Lehrstuhl auch auf Deutsch unterrichten zu dürfen.

Am 29. Januar 1934 erhielt Gulkowitsch dann endlich das Telegramm mit der Mitteilung, dass er nach Tartu berufen wurde.<sup>287</sup> Gulkowitsch nahm noch am selben Tag die Berufung an<sup>288</sup> und musste sich jetzt mit der Übersiedlung seiner Familie und der Überführung seines Besitzes nach Estland beschäftigen. Die offizielle Ernennung zum Professor für jüdische Wissenschaft beim Premierminister K. Päts (spätere Staatspräsident) erfolgte am 14. Februar. Ende Februar zog die Familie Gulkowitsch endlich in Tartu in die Kuperjanovi Straße 5a ein. Am 1. März, am Tag der estnischen Volkszählung, teilte Gulkowitsch dem Rektor der Universität mit, dass er in Tartu eingetroffen sei und sein Amt des ordentlichen Professors für jüdische Wissenschaft an der philosophischen Fakultät der Universität Tartu angetreten habe.<sup>289</sup> Die offizielle Antrittsvorlesung in der Aula der Universität zum Thema „Die Entwicklung des Begriffes

---

<sup>282</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 10.

<sup>283</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254a-2, Gulkowitsch an Buber vom 11. Januar 1934; Leider sind keine Briefe von Buber an Gulkowitsch zu finden, es ist anzunehmen, dass sie wie der Großteil von Gulkowitschs Vermögen vernichtet worden sind.

<sup>284</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254a-3, Gulkowitsch an Buber vom 16. Januar 1934.

<sup>285</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 1ff, Bitte an dem Universitätsrat vom 25. Januar 1934.

<sup>286</sup> *Ibidem.*

<sup>287</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 3, Telegramm vom 29. Januar 1934.

<sup>288</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 9.

<sup>289</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 53.

*hāsīd* im Alten Testament“ folgte aber erst am 18. April 1934.<sup>290</sup> Laut der Tageszeitung *Postimees* vom folgenden Tag, gab es in der Vorlesung viele Zuhörer, darunter auch viele Lehrkräfte.<sup>291</sup> Der mit Anmerkungen ergänzte Vortrag ist in der Schriftreihe der Universität Tartu *Acta et Commentationes Universitas Tartuensis (Dorpat)* erschienen und stellte zugleich auch das erste in der parallel gegründeten Reihe *Acta Seminarii Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis* veröffentlichte Werk dar.

Mit der Gründung der Professur wurde ein wichtiger Schritt sowohl für die Universität Tartu als auch für die Wissenschaft des Judentums und den Gelehrten Gulkowitsch getan. In Tartu kam endlich zustande, was schon L. Zunz und M. Löhr und viele andere Gelehrte gefordert hatten – die Schaffung eines selbstständigen Lehrstuhls zur Erforschung des Judentums, der unabhängig von der christlichen Theologie in die philosophische Fakultät eingegliedert war. Aus einem Brief Gulkowitschs an den ungarischen Rabbiner und Gelehrten Immanuel Löw (1854–1944)<sup>292</sup> geht hervor, dass Löw die Gründung des Lehrstuhls als die Erfüllung der Wünsche von Zunz und Steinschneider gesehen und sich über den inhaltlichen Aufbau der Professur erkundigt hatte. In seiner Antwort auf die Frage nach der Erfüllung seiner Aufgabe deutete Gulkowitsch auf den Entwurf des Programms seiner „Lehrkanzel“ und erläuterte, dass das Programm von der Aufstellung vom örtlichen System ebenso abhängig sei wie von vielen anderen Schwierigkeiten, u. a. der, dass Gulkowitsch immer noch der einzige Lehrer des Instituts war.<sup>293</sup>

Der Studienplan des Lehrstuhls war eigentlich auch am Anfang des Wintersemesters 1934/35 noch nicht endgültig festgelegt. Es musste unter anderem erklärt werden, „ob das Fach Semitistik bei der theologischen Fakultät belegt und von der philosophischen Fakultät anerkannt werden solle oder ob es einen Platz innerhalb der philosophischen Fakultät finden könne“, wie der Studienplan es vorsah.<sup>294</sup> Trotzdem fing man im Wintersemester 1934 mit den Vorlesungen des Lehrstuhls, und zwar an fünf Wochentagen jeweils nachmittags und abends, an. Die ersten von Gulkowitsch gelesenen Fächer waren: hebräische Grammatik (Bildung der Sprache und deren Prinzipien), aramäische Grammatik, hebräische und aramäische Inschriften, Interpretation des Buches Hosea in der jüdischen Tradition, Interpretation des Traktats Sanhedrin in Mischna und Tosefta. Die Unterrichtssprachen waren bis Ende des Lehrstuhls

---

<sup>290</sup> Der durch Anmerkungen ergänzte Text erschien als Gulkowitsch, Lazar, *Die Entwicklung des Begriffes hāsīd im Alten Testament*. ACUT, B XXXII.4 (1934), Tartu, 1934.

<sup>291</sup> *Postimees*, 19. April 1934.

<sup>292</sup> Löw hatte an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (bei Abraham Geiger) studiert und an der Universität Leipzig promoviert. Er erforschte systematisch die Grundlagen der Pflanzenterminologie in verschiedenen Perioden der hebräischen und aramäischen Sprache (*Flora der Juden* (1924–1934)), beherrschte die neuesten wissenschaftlichen Methoden auf diesem Gebiet.

<sup>293</sup> JNUL ILA ca 1830–1944. Sub series 1.4: Immanuel Löw correspondence Go–Gy, 40 794 I G, Gulkowitsch an Löw vom 15. Oktober 1934.

<sup>294</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 42.

Deutsch und Hebräisch, obwohl Gulkowitsch ziemlich schnell auch die estnische Sprache meisterte.

Neben der regulären Lehrtätigkeit gab es im Wintersemester 1934 auch eine periodische Vortragsreihe der Studierenden und Lehrenden des Lehrstuhls, die *Vortragsreihe des jüdischen Seminars* genannt wurde und in deren Rahmen auch der ehemalige Schüler Gulkowitschs, der spätere Verfasser der berühmten Grammatik der hebräischen Sprache, R. Meyer, im Oktober 1934 Tartu besuchte und den ersten Vortrag der Reihe hielt, in dem es um die politischen Verhältnisse zur Zeit Jesajas im Spiegel der religiösen Anschauung des Propheten ging.<sup>295</sup> Ihm folgten im November Prof. Dr. W. Anderson mit dem Vortrag „Kaiser und Abt. Ein Beispiel für Entstehung und Verbreitung von Volkserzählungen“, mag. H. Masing mit „Jahve Söna“ (*Das Wort Jahwes*), Prof. Gulkowitsch selbst mit „Die Lehren des Chassidismus“, *can. iur.* L. Mildenberg mit „Zur Auffassung vom Recht bei Aqiva. (Eine Vorarbeit zum Versuch einer Phänomenologie des talmudischen Denkens)“ und als letzter Dr. N. Genss mit „Zur Geschichte der Juden in Tartu“.<sup>296</sup> Die Vorträge stießen auch außerhalb der Universität auf reges Interesse.<sup>297</sup> Außerdem hielt Leo Silberstein, ein aus Prag stammender und in Berlin promovierter Jude, der nach Estland geflüchtet und in Tartu Lektor für tschechische Sprache und Literatur geworden war, an dem Lehrstuhl in Tartu Vorträge über die Juden in Tschechien und über die tschechisch-jüdische Allianz.<sup>298</sup> Doch den Großteil der Lehrtätigkeit führte Gulkowitsch alleine aus. Während z. B. in der Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums in Berlin die unterschiedlichen Fächer unter unterschiedlichen Dozenten verteilt waren, musste Gulkowitsch Lehrveranstaltungen halten, dessen Spektrum von den hebräischen Inschriften bis zur mystischen und philosophischen Denkweise der Juden reichte.

---

<sup>295</sup> Tü Rmtk KHRO Best. 47, Verz. I 1 Akte 6.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> So haben unter anderem Dr. J. Kropmann, Dr. H. Broschinsky, Dr. Naftali Genss, J. Blumenfeld, R. Dobruschkes, S. Kropmann den Rektor um die Erlaubnis gebeten, diese Vorträge zu besuchen. (ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 64–77.)

<sup>298</sup> Dohrn, Verena, „Mittler zwischen West und Ost. Zur Kulturgeschichte der Juden im Baltikum“. In: Ansgar Koschel, Helker Pflug (Hgg.), *Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten. Ein Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover*. Köln 1998 = *Galut Nordost*. Sonderheft 2, 33–50. 41; In einem Brief vom 20. Januar 1938 schreibt der deutschsprachige jüdische Schriftsteller Max Brod (1884–1968) dem deutsch-jüdischen Religionshistoriker und Religionsphilosophen Hans Joachim Schoeps (1901–1980), der bemüht war, sich im nationalsozialistischen Deutschland eine Existenz aufzubauen, dass er neulich mit einem Dozenten aus Tartu (Dorpat) gesprochen habe und dass aus dem Gespräch hervorging, dass dort eine jüdische Professur in deutscher Sprache besteht. Hans Joachim Schoeps könne sich an den Ordinarius für jüdische Wissenschaft, Lazar Gulkowitsch, wenden, um in Tartu als Dozent zu arbeiten. Aus dem Post Scriptum des Briefes geht hervor, dass es sich bei dem Dozenten um Silberstein handelte. (Schoeps, Julius H. (Hg.), *Im Streit um Kafka und das Judentum. Der Briefwechsel zwischen Max Brod und Hans Joachim Schoeps*. Königstein 1985. 85.)

## I.5.4 Die Studenten von Gulkowitsch in Tartu

Abgesehen davon, dass die Anzahl der Juden in Tartu sich stetig verringerte, gab es keinen die Existenz des Lehrstuhls bedrohenden Mangel an Schülern. Während in den Jahren 1928–1933 die Zahl der jüdischen Studenten an der philosophischen Fakultät zwischen 4 und 11 schwankte, so stieg sie nach der Gründung des Lehrstuhls für jüdische Studien ein wenig – es gab jährlich 8–16 Studierende.<sup>299</sup> In den Jahren 1934–1940 nahmen 21 Studierende (unter ihnen 6 Frauen), die hauptsächlich aus Lettland (13), aber auch aus Litauen (2), Deutschland (2) und Polen (1) stammten, ihr Studium am Lehrstuhl der jüdischen Wissenschaft auf.<sup>300</sup>

Unter den Studierenden gab es zwei, die schon in Leipzig bei Gulkowitsch studiert hatten. Eine war Margarete Lampe-Wilhelmson<sup>301</sup>, die, bevor sie 1939 nach Tartu kam, in Leipzig Lizentiatin der Theologie gewesen war. Sie war die einzige am Lehrstuhl in Tartu, die keine jüdische Herkunft hatte. Der zweite Student, der Gulkowitsch nach Tartu folgte, war Leo Mildeberg, dessen Hauptfach in Leipzig Rechtswissenschaft gewesen war, aber der auch Judaistik belegt hatte.<sup>302</sup> Laut Schor war seine Fachkombination in Leipzig ein weiterer Beweis dafür, dass sich um den Professor für Judaistik Interessenten aus verschiedenen Wissenschaftsgebieten versammelt hatten und damit inhaltlich ein wichtiger Schritt zur Verselbstständigung des Faches von der christlichen Theologie erreicht werden konnte.<sup>303</sup>

Zum ersten estnischen Judaika-Magister, der unter Gulkowitschs Leitung die erste estnischsprachige Magisterarbeit auf dem Gebiet der jüdischen Wissenschaften verfasste, wurde der aus der estnisch-lettischen Grenzstadt Valga (Walk) stammende Abe Liebman (1914–1990).<sup>304</sup> Die Arbeit über die historischen und kulturellen Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung der

---

<sup>299</sup> Lindroos, *The Chair of Jewish Studies*, 183. Am gründlichsten hat Dr. Tatjana Schor sich mit dem Thema der jüdischen Gelehrten und Studenten in Tartu auseinandergesetzt. Viele wertvolle Informationen über Gulkowitschs Schüler sind aus ihrem noch unveröffentlichten Vortrag „Magistranden des Professor Gulkowitsch an der Tartuer Universität“ zu entnehmen. (Schor, *Magistranden* [Vortrag].)

<sup>300</sup> Lindroos, *The Chair of Jewish Studies*, 183f.

<sup>301</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11 f. Lebenslauf.

<sup>302</sup> Leo Mildeberg wurde 1913 in Kassel geboren und im Jahr 1932 an der Universität Leipzig immatrikuliert. Zu seiner Vita siehe Hurter, Silvia Mari, „Zum Gedenken an Leo Mildeberg“. In: Schweizer Numismatische Rundschau 80, 2000, 4–6; EAA, Best. 2100, Verz. 19, Arch. 159, Bl. 3; EAA, Best. 2100, Verz. 1, Arch. 9240, Bl. 45f; Im Wintersemester 1940 wurde Mildeberg als Lehrkraft der deutschen Sprache an der Universität Tartu fest angestellt. Nach der Anordnung des Rektors vom 10. Juli 1941 wurde ihm aber der Universitätsdienst gekündigt (EAA, Best. 2100, Verz. 2, Arch. 658; EAA, Best. 2100, Verz. 15, Arch. 1, Bl. 5).

<sup>303</sup> Schor, *Magistranden* [Vortrag].

<sup>304</sup> Liebman, Abe, *Ajaloolised ja kultuurilised eeldused juudi koguduste tekkimiseks ja arendamiseks Eestis* [Die historischen und kulturellen Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung der jüdischen Gemeinden in Estland] (Tartu 1939) [Magisterarbeit, Maschinenschrift]. Rezensiert von L. Gulkowitsch und U. Masing.

jüdischen Gemeinden in Estland entstand im Rahmen des jährlichen Preisausschreibens für die besten wissenschaftlichen Arbeiten der Universität schon im Jahre 1937, als Magisterarbeit wurde sie aber erst 1939 vorgelegt. Diese Arbeit könnte auch den ersten praktischen Versuch darstellen, das vom Gulkowitsch entwickelte methodologische Verfahren<sup>305</sup> anzuwenden. Doch aus den Rezensionen Gulkowitschs und Prof. H. Sepps geht hervor, dass dies auch zur Hauptschwäche der Arbeit wurde, da die in der Einleitung deklarierte wissenschaftliche Forschungsmethode gar nicht immer eingehalten werden konnte.<sup>306</sup>

Zur ersten Magistra in Judaika in Tartu wurde mit der Arbeit *תּוֹלְדוֹת im Alten Testament, sprachgeschichtlich untersucht*<sup>307</sup> aus Lettland stammende Dina Michelsohn, die laut Schor die Lieblingsschülerin Gulkowitschs gewesen war.<sup>308</sup> Sie hatte, bevor sie im Herbst 1934 nach Tartu kam, an dem jüdischen pädagogischen Institut in Riga und danach in Hamburg semitische Sprachen und Arabisch studiert.<sup>309</sup> Wie auch die wissenschaftliche historische Forschung von Liebmann gründete die Magisterarbeit von D. Michelsohn auf einer begriffsgeschichtlichen Methode, die den Kern der wissenschaftlichen Arbeit von Gulkowitsch bildete. Das Leben der vielversprechenden jungen Akademikerin endete aber leider schon im Jahre 1941.<sup>310</sup>

Die dritte im Lehrstuhl für jüdische Wissenschaften vorgelegte Magisterarbeit war *Das große Synedrion. Eine historisch-genetische Studie*<sup>311</sup> von Kalmann Hirschmann, der aus Lettland stammte.<sup>312</sup> Auch diese Arbeit wandte teilweise die begriffsgeschichtliche Methode Gulkowitschs an. Laut Levin, der seit 1937 zu den Schülern Gulkowitschs gehörte, wollte Hirschmann Rabbiner werden. Und es habe auch andere Studierende gegeben, die eher praktisches als wissenschaftliches Interesse am Studium hatten. Wie z. B. Zilla Vulf und Miriam Bersner<sup>313</sup> aus Kurland, die Lehrerinnen werden wollten.<sup>314</sup>

---

<sup>305</sup> Siehe dazu mehr im Teil II der vorliegenden Arbeit.

<sup>306</sup> EAA, Best. 2100, Verz. 1, Arch. 7681, Bl. 61.

<sup>307</sup> Michelsohn, Dina, *תּוֹלְדוֹת im Alten Testament, sprachgeschichtlich untersucht*. Tartu 1940 [Magisterarbeit, Maschinenschrift].

<sup>308</sup> Schor, Tatjana, „Eврејки v Tartuskom universitete (1918–1940)“. In: *Proceedings of the Eight Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies. Part 1 / 8*. Moscow 2001, 96–107. Dies dürfte kein Wunder sein, wenn man in Betracht zieht, dass sie im Zeitraum von 1935–1938 bei Gulkowitsch 51 die Prüfungen bestand, darunter 21 mit dem Ergebnis „sehr gut“. (EAA, 2100, Best. 2100, Verz. 1, Arch. 9166, Bl. 51–56.)

<sup>309</sup> EAA, 2100, Best. 2100, Verz. 2, Arch. 648, Bl. 2.

<sup>310</sup> Gurin-Loov, Eugenia, *Eesti juutide katastroof 1941 = Holocaust of Estonian Jews 1941*. Tallinn 1994. 6, 191, 195; Schor, *Evreiki v Tartuskom universitete (1918–1940)*, 100–106.

<sup>311</sup> Hirschmann, Kalmann, *Das große Synedrion. Eine historisch-genetische Studie*. [Magisterarbeit, Maschinenschrift] Tartu 1940.

<sup>312</sup> Kalmann (Kalmans)Hirschmann (Hiršmanis), 1915 Voronež, Tschernigovsche Gouvernement, Ukraine; lettischer Bürger aus Liepāja. Studierte an der Universität Tartu auf dem Judaika Lehrstuhl 1934–1939, c. l., mag. phil. 1940. (EAA, Best. 2100, Verz. 1, Arch. 2935.)

<sup>313</sup> Ihr Nachname wird auch als Börsner oder Bçrznern zitiert.

<sup>314</sup> Levin (2000), *Gulkowitsch*, 250f.

### I.5.5 Gulkowitschs Tätigkeit am Lehrstuhl in den Jahren 1934–1937

Neben der Lehrtätigkeit hat Gulkowitsch sich auch bemüht, für seine Schüler Finanzierungsmöglichkeiten zu finden. Davon zeugt sein Brief vom 10. Juli 1934 an Buber, in dem er schreibt:

„Vor einiger Zeit erlaubte ich mir, Ihnen eine Angelegenheit vorzutragen, deren Erledigung mir am Herzen lag. Ich hatte seinerzeit bei Ihnen angefragt, bei welcher Stelle ich mich unter Berufung auf Sie um ein Stipendium für einen meiner Schüler verwenden könnte. Da es sich um einen Schüler aus Deutschland handelte, der mit mir hierher gekommen war und für den ich mich einsetzen wollte, rieten Sie mir, mich an die Herren Ministerialrat Dr. Hirsch und Dr. Brodnitz zu wenden. Nach einer eingehenden Korrespondenz mit beiden Herren, die ein erfreuliches Verständnis für die Notwendigkeit einer solchen Sache bekundeten, konnte vorerst durch einen Zuschuss der Zentralwohlfahrtsstelle, die vorher die Gewährung eines sogenannten „Auslandsstipendiums“ abgelehnt hatte, die Bestreitung der jeweiligen unerlässlichen Semestergebühren ermöglicht werden. Natürlich ist nun damit für meinen Schüler noch nicht das notwendige Existenzminimum gesichert, was doch am würdigsten und am besten erreicht werden könnte, wenn man in der Lage wäre, ihm für die intensive und umfangreiche Arbeit, die ein solches Studium erfordert, ein Stipendium zu verschaffen. Ich glaube, dass mein Schüler, dem die Arbeit in einem Rabbinerseminar nicht zusagte, in unserem Seminar etwas leisten könnte. Wenn Sie, hochverehrter Herr Professor, mir hierbei nochmals behilflich sein wollten, würde ich Ihnen außerordentlich zu Dank verpflichtet sein und auch am ehesten an einen weiteren Erfolg glauben können.“<sup>315</sup>

Außerdem erkundigt sich Gulkowitsch in dem Brief auch über Bubers Bemühungen, in Mannheim ein Lehrinstitut zu gründen, und äußert den Wunsch, dass im Falle des Gelingens des Vorhabens einige seiner Schüler in den Sommermonaten in Deutschland ihre Ausbildung vertiefen könnten. Über seine Tätigkeit am Lehrstuhl erwähnte er nur, dass seine Bemühungen, ein Institut in Dorpat aufzubauen, natürlich auch noch anfänglichen Schwierigkeiten begegneten, die man jedoch zu überwinden hoffe. Dass Gulkowitsch versuchte, seinen Studenten eine finanzielle Existenzbasis zu schaffen, ergibt sich auch aus demselben Brief:

„Ich persönlich habe in meinem Schülerkreise tüchtige und vielversprechende junge Menschen, die schon jahrelang bei mir aushalten. Alle meine Bemühungen, ihnen eine kleine Existenzbasis zu schaffen, stoßen ständig auf einen Widerstand, der mir zunächst

---

<sup>315</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-6 Gulkowitsch an Buber vom 10. Juli 1934.

unverständlich war, der aber, wie man mir mitgeteilt hat, von denjenigen Kreisen ausgeht, die im Trüben zu fischen und die gegenwärtigen Schwierigkeiten recht geschickt zu ihren Gunsten auszunutzen verstehen.“<sup>316</sup>

Zu den von Gulkowitsch erwähnten Bemühungen zählten außerdem dement-sprechende Gesuche bei der Rockefeller-Foundation Paris und bei der Columbia Universität in den Vereinigten Staaten. In dieser Hinsicht bietet der bis jetzt noch nirgendwo erwähnte Briefwechsel zwischen Gulkowitsch und dem jüdisch-deutschstämmigen Anthropologen Franz Boas (1858–1942)<sup>317</sup> einen Anhaltspunkt. In dem ersten uns zugänglichen Brief Gulkowitschs an Boas vom 3. März 1936 geht es um seine Schülerin Dina Michelson, die Gulkowitsch um ein Gutachten gebeten hat, und um die Bemühungen Gulkowitschs, für zwei seiner Schüler ein Stipendium zur Bearbeitung sprachlicher Probleme im Rahmen der Aufgaben seines Lehrstuhls zu erhalten. Im Bezug auf die letztgenannte Angelegenheit bittet Gulkowitsch Boas, sein Gesuch an die Columbia Universität weiterzuleiten.<sup>318</sup> Leider musste Boas Gulkowitsch mitteilen, dass die Columbia Universität zu der Zeit keine finanziellen Möglichkeiten hatte, jemandem außerhalb der eigenen Universität zu fördern, außerdem habe auch der Rockefeller Fond abgesagt, die rein wissenschaftliche Arbeit zu unterstützen.<sup>319</sup> Es ist kein Wunder, das Gulkowitsch sowohl mit seiner Begabung als Lehrer, aber auch mit seinem Einsatz für seine Schüler, ihnen Existenz- und Forschungsmöglichkeiten zu verschaffen, bei den Schülern Begeisterung und Zuneigung fand, die ihn mit Stolz „Gulk“ oder „Gulkenu“ – „unser Gulk“ nannten.<sup>320</sup>

Neben seinen Schülern lag Gulkowitsch in dieser Zeit noch etwas anderes am Herzen. Er hätte nämlich gern in der Schriftenreihe des Lehrstuhls ein Manuskript (über das Volksleben Israels) seines Lehrers und Freundes Max Löhr publiziert, dessen 70. Geburtstag 1934 zu begehen war. Er wandte sich

---

<sup>316</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-6 Gulkowitsch an Buber vom 10. Juli 1934.

<sup>317</sup> Franz Boas gilt als Gründer der modernen Kulturanthropologie (er vertritt den Kulturrelativismus). Er promovierte an der Universität Kiel und arbeitete 1899–1942 als Professor für Anthropologie an der Columbia Universität in New York. Es scheint, dass die Kontakte Gulkowitschs zu Boas durch Dina Michelson entstanden, die in den USA ein Stipendium erhalten wollte. Boas erwähnt in seinem Brief vom 1936, dass Frau Michelson ihm gut bekannt sei. Außerdem weiß man, dass Boas' Schwiegersohn Nicholas Michelson hieß. Ob es sich dabei um einen Verwandten von D. Michelsohn handelte, ist wegen der fehlenden Quellenmaterialien gewiss schwer zu sagen, doch irgendwelche Verbindungen zu Estland musste er haben, da er 1937 Tartu besuchte und dort auch Gulkowitsch traf (APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937).

<sup>318</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 3. März 1936.

<sup>319</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 2. Juni 1936.

<sup>320</sup> Levin, Isidor, „Lazar Gulkowitsch ja juudi teaduse õppetool“. In: *Akadeemia* 7 (2008), 1462–1483. 1464.

dafür an I. Löw, den er als „Nestor unserer Wissenschaft und Meister dieses Gebietes“ bezeichnet und der mit Löhr zu dessen Lebenszeit im Kontakt gewesen war und bat ihm um einer Durchsicht des Manuskriptes.<sup>321</sup> Anscheinend dauerte es ein wenig, bis Gulkowitsch eine Antwort bekam, da er erst in einem weiteren Brief vom 15. Oktober erwähnte, dass er das Manuskript Löhrs absenden würde. Doch Ende November schien klar zu sein, dass das Manuskript doch nicht veröffentlicht werden würde:

„Für Ihre große Mühe bei der Durcharbeitung des Manuskripts meines Lehrers und väterlichen Freundes sowie für Ihren Rat bin ich Ihnen zu großem Danke verpflichtet. Ich selbst hatte nach Einsicht in das Manuskript schon einige Bedenken, sollte aber nicht selbst entscheiden. Ihre Meinung, hochverehrter Herr Professor, ist für mich natürlich ausschlaggebend.“<sup>322</sup>

Es scheint, dass Gulkowitsch die neue Lage und Freiheit, die seine Stelle im ruhigen Tartu, fern vom Verfolgungen und Begrenzungen, ihm bot, zu nutzen wusste. Neben den Lehrveranstaltungen, die 1935 auf 9 bis 11 Stunden in der Woche aufgeteilt waren, veröffentlichte er im selben Jahr zwei umfangreichere und zwei kleinere Schriften: anlässlich des 800. Geburtstags des Maimonides erschienen *Das Wesen der maimonideischen Lehre*<sup>323</sup> und der Artikel „Maimonides'e elu ja töö mõistmiseks. (Tema 800. Sünnipäeva puhul). Deutsches Referat: Zum Verständnis von Leben und Werk des Maimonides“<sup>324</sup>. Außerdem wurde der in Tartu gehaltene Vortrag „Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre“ abgedruckt.<sup>325</sup> Zusätzlich verfasste er auch eine wissenschaftliche Abhandlung zum Thema *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. I. Ḥāsīd und Wunder*.<sup>326</sup>

---

<sup>321</sup> JNUL ILA ca 1830–1944. Sub series 1.4: Immanuel Löw correspondence Go–Gy, 40 794 I G, Gulkowitsch an Löw vom 27. August 1934.

<sup>322</sup> JNUL ILA ca 1830–1944. Sub series 1.4: Immanuel Löw correspondence Go–Gy, 40 794 I G, Gulkowitsch an Löw vom 29. November 1934.

<sup>323</sup> Gulkowitsch, *Das Wesen der maimonideischen Lehre*. Es handelt sich um einen erweiterten und durch Anmerkungen ergänzten Vortrag, der anlässlich des 800. Geburtstages des Maimonides am 30. März 1935 in der Aula der Universität Tartu gehalten wurde. Enthält ein Vorwort von Jakob Blumenfeld vom 22. Dezember 1935.

<sup>324</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Maimonides'e elu ja töö mõistmiseks. (Tema 800. Sünnipäeva puhul). Deutsches Referat: Zum Verständnis von Leben und Werk des Maimonides“. In: *Eesti Arst*, Nr. 8 (1935), 618–633.

<sup>325</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre*. ACUT, B XXXVII.3 (1936), Tartu 1935. Enthält folgende Widmung: „Ich widme diese Arbeit dem Andenken meines Lehrers und väterlichen Freundes Professor D. Dr. Max Löhr, der in diesem Jahre als Siebzigjähriger in Königsberg gelehrt hätte. Er wird mir als ein Mann, dessen Menschlichkeit und Güte ich tief bewunderte, unvergesslich bleiben.“ Es kann sein, dass es sich bei diesem Vortrag um die verbesserte Variante der in Leipzig gehaltenen Probevorlesung handelt.

<sup>326</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. I. Ḥāsīd und Wunder*. ACUT, B XXXVII.6 (1936), Tartu 1935.



Gulkowitsch hatte daneben anscheinend aber auch größere Ziele vor den Augen – so strebte er nach der Vortragsreihe unter dem Titel *Jüdisches Seminar* auch die tatsächliche Gründung des Seminars für jüdische Studien als eine wissenschaftliche Institution an.<sup>327</sup> Als Gründe für die Neuerrichtung nannte Gulkowitsch in einem dementsprechenden Antrag an den Dekan der philosophischen Fakultät P. Haliste unter anderem den Raummangel (die ca. 1000 Bände der Lehrstuhlbibliothek, aus denen ca. 800 aus Gulkowitschs persönlicher Sammlung stammten,<sup>328</sup> und auch die vielen Lehrveranstaltungen, im Seminar der theologischen Fakultät stattfanden). Für die Konzeptionierung des Seminars berief der Rat der philosophischen Fakultät Anfang 1935 eine Kommission (bestehend aus Anderson, Kieckers und Gulkowitsch).<sup>329</sup> Obwohl der Grundsatz des Seminars<sup>330</sup> schon im Mai 1935 bewilligt wurde, erfolgte die offizielle Gründungsnachricht erst im November 1936.<sup>331</sup> Die Ernennung Gulkowitschs zum Leiter des Seminars geschah wiederum erst am 29. Januar 1937.<sup>332</sup> Das Seminar verfolgte dieselben Ziele wie der Lehrstuhl, ermöglichte aber die Einführung einer ehrenamtlichen Assistentenstelle. Auf Gulkowitschs Wunsch wurde auf dieser Stelle sein Schüler Abe Liebman eingesetzt, dessen Fähigkeiten laut Gulkowitsch das Niveau eines Studenten überstiegen.<sup>333</sup>

Die Errichtung des Instituts zeigte noch einmal die positive Haltung der Universität Tartu gegenüber jüdischen Studien und war besonders zu begrüßen, weil schon der Lehrstuhl für die Juden in anderen Ländern von großer Wichtigkeit gewesen war, da er in ganz Europa der einzige Ort war, wo man im Fach Judaistik zum *Dr. phil.* promoviert werden konnte – und das auch auf Deutsch. Das war vor allem für die Studenten der Rabbinerseminare von großer Wichtigkeit, weil die Zulassung zu den Rabbinatsprüfungen die Doktorpromotion voraussetzte. Durch die Nichtarier- und die darauf erfolgte Judengesetzgebung war die Zulassung der Juden zu akademischen Prüfungen an einer Universität in Deutschland nicht mehr möglich. Daher wandten sich in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre ausländische jüdische Studenten an die Universität Tartu mit der Bitte, ihnen eine Promotion zu ermöglichen. Einen solchen Fall stellt ein Salomon Herbst aus dem jüdisch-theologischen Seminar in Breslau dar, für den der Dozent für Religionsphilosophie des Altertums und

---

<sup>327</sup> Wie er auch in dem Brief an Buber erwähnt. (JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-6, Gulkowitsch an Buber vom 10. Juli 1934.

<sup>328</sup> Genss, Nosson, (Hg.), *Bibliograafia judaica Eestis. Eesti juutkonna ajaloo materjalid*. Tallinn 1937. 49; Schor, *Professor-gebraist*, 240; Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 25.

<sup>329</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 38, Brief ohne Datum, wahrscheinlich aus dem Jahr 1935.

<sup>330</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 386, Bl. 2–4.

<sup>331</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 386, Bl. 1, Brief vom 7. Oktober 1936

<sup>332</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 86) Bittschreiben vom 28. Januar 1937; ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 386, Bl. 5, Brief vom 28. Januar 1937.

<sup>333</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 168. Briefe vom 16. und 18. Dezember 1937; ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321, Bl. 49f.; EAA, Best. 2100, Verz. 2, Arch. 158, Bl. 167–169.

Mittelalters am Seminar in Breslau, Isaak Heinemann (1876–1957),<sup>334</sup> ein Empfehlungsschreiben<sup>335</sup> für Tartu verfasst hatte und der in Tartu zur Doktorprüfung zugelassen wurde.<sup>336</sup> Das in diesem Zusammenhang von Gulkowitsch verfasste, wahrscheinlich an Prof. Heinemann (der Adressat fehlt und es wird nur von „*Hochverehrter Herr Professor*“ gesprochen, aber vom Inhalt her dürfte es sich um Heinemann handeln) gerichtete Schreiben vom 13. September 1936 wirft außerdem Licht auf Gulkowitschs Haltung seinem Fach gegenüber. Anscheinend war für Gulkowitsch das akademische Niveau der Studenten wichtig, und daher wollte er nicht jeden zur Promotion in Tartu zulassen. So z.B. sagte er, dass für ihn „die Berliner Rabbiner und Religionslehrer wider Willen“ durchaus nicht willkommen seien:

„Wer einen solchen Gewissensberuf wie den des Rabbiners, nicht ganz ernst nehmen kann, dem ist auch nicht das unbedingt nötige wissenschaftliche Gewissen zuzutrauen, das wir von unseren Promovenden fordern müssen. Die strenge Wissenschaftlichkeit ist ja in einer so jungen Disziplin wie der jüdischen Wissenschaft besonders unerlässlich. Es ist schon in Leipzig immer mein Bestreben gewesen, in meinen Schülern das Gefühl für ihre Verantwortung zu erwecken. Ich betrachte die jüdische Wissenschaft als eine organische Ganzheit, bei deren Studium wenig damit getan ist, wenn dieses oder jenes einzelne Werk durchstudiert wird. Ich lasse meine Schüler auch jahrelang arbeiten, ehe ich ihnen eigene Spezialuntersuchungen erlaube. Zu meiner Freude hat sich immer wieder ein kleiner Kreis gefunden, der diesen entsagungsvollen Weg gehen will.“<sup>337</sup>

### I.5.6 Gulkowitschs Tätigkeit in den Jahren 1937–1940

Die Lage der Studierenden war eine Sache, aber es wurde auch allmählich deutlich, dass Gulkowitsch trotz der anscheinend guten Gegebenheiten (die Gründung des Seminars wurde abgeschlossen<sup>338</sup> und am 3. Januar 1937 wurde in Tartu Gulkowitschs zweite Tochter Sulamit geboren) es in Tartu doch schwer hatte, und zwar sowohl bezüglich der finanziellen Lage, als auch und noch mehr im Zusammenhang zu seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. In seinem Brief an Heinemann, vom 13. September 1936 schrieb er:

---

<sup>334</sup> Heinemann war außerdem in 1920–1938 Herausgeber der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

<sup>335</sup> EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 161, Bl. 42.

<sup>336</sup> EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 161, Bl. 1–2. 56. 58. 61; Auf die Promotion in Tartu haben sich auch Josef Herbst, Moses Ziegler (EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 161, Bl. 123f), Kalman Haimenides (EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 161, Bl. 63), Samson Rafael Weiss (EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 161, Bl. 99f.) beworben. (Schor, *Professor-gebraist*, 240.)

<sup>337</sup> Schor, *Professor-gebraist*, 240.

<sup>338</sup> ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 386, Bl. 8; ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 159, Bl. 8.

„Ich bin leider mit meiner rein wissenschaftlichen Zielsetzung von pseudowissenschaftlichen und nicht wissenschaftlichen Kreisen recht isoliert. Aber die Wissenschaft steht ja heute, wie Sie ja selbst immer wieder haben erfahren müssen, niedrig im Kurse, sogar in Kreisen, wo man es nicht erwarten sollte [...]“.<sup>339</sup>

Außerdem hatte Gulkowitsch anscheinend Estland innerhalb seiner ersten drei Jahre nicht verlassen – ihm fehlte die für einen Reisepass notwendige Staatsbürgerschaft. Doch 1937 schien er soweit zu sein, dass er die estnische Staatsbürgerschaft annehmen wollte. Er hatte mittlerweile Estnisch gelernt, sich mehr oder weniger in Estland eingelebt und Kontakte zu den estnischen Intellektuellen geknüpft. Es könnte auch sein, dass vor allem die geistliche und räumliche wissenschaftliche Isolation ihn dazu bewegten. Die Bibliothek Gulkowitschs und des Seminars sei zwar vorbildlich gewesen, aber die meisten für Gulkowitsch interessanten Werke und Handschriften befanden sich in ausländischen Bibliotheken und Archiven. So beantragte Gulkowitsch am 16. April 1937 für sich und seine Familie die estnische Staatsangehörigkeit.<sup>340</sup> Dem Antrag waren auch drei Empfehlungsschreiben hinzugefügt: eins vom Dekan der philosophischen Fakultät P. Tarvel, der erwähnt, dass Gulkowitsch ein international bekannter Wissenschaftler sei und dass sowohl die Fakultät als auch die Universität einen guten Grund hätten, sich zu freuen, dass die junge Professur für jüdische Wissenschaften von so einem begabten Gelehrten wie Gulkowitsch besetzt sei.<sup>341</sup> Das zweite Schreiben stammt vom Professor für estnische und allgemeine Literatur Gustav Suits<sup>342</sup>, und das dritte vom Lektor für estnische Sprache Johann W. Weski, der zusätzlich auch die Sprachkenntnisse Gulkowitschs bestätigt.<sup>343</sup> Gulkowitsch beherrschte neben den alten Sprachen und Deutsch auch Russisch, Hebräisch, Jiddisch, Estnisch und anscheinend auch Französisch. Als Zwischenbemerkung sei hier erwähnt, dass man sich in Fällen, in denen die Behörden die Hebräischkenntnisse bestimmter Personen bewerten haben wollten, an Gulkowitsch wandte, für Jiddisch aber an den estnischen Sprachwissenschaftler und Folkloristen, den Gründer der modernen Finnougristik, Paul Ariste (1905–1990)<sup>344</sup>. So z. B. sollte Gulkowitsch im Sommer 1937 die Hebräischkenntnisse eines Herrn L. Atlas prüfen, der Mathematik- und Physiklehrer an einer jüdischen Schule gewesen war – seine Terminologie für Mathematik sei befriedigend und für Physik sehr

---

<sup>339</sup> TŪ Rmtk KHRO BEST. 47, Verz. I, Akte 6.

<sup>340</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 1.

<sup>341</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 2.

<sup>342</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 3.

<sup>343</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 4; ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 93.

<sup>344</sup> Paul Ariste (Berg) interessierte sich unter anderem auch für jüdische Literatur, Folklore und Sprache und hatte enge Beziehungen zu den Juden in Tartu. Unter anderem hat er einige Artikel auf Jiddisch veröffentlicht (wie „Etleche jidiše folkslider in dem liderrepertuar fun die estn (JIWO Bleter, nr. 3, 1932, 148–157) und über die Juden im estnischen Volksglauben geschrieben (Juut eesti rahvausus, Eesti Kirjandus, 1932, 1–17. 132–150). (Ariste, *Mälestused*, 326.)

schwach gewesen.<sup>345</sup> Zurück zur Staatsangehörigkeit – im Juli hatte Gulkowitsch um ein möglichst schnelles Verfahren gebeten, um im Interesse der Universität ins Ausland (darunter nach Deutschland) fahren zu können.<sup>346</sup> Man kam ihm entgegen, und am 7. August 1937 erhielt er mit seiner Familie die estnische Staatsangehörigkeit<sup>347</sup>, worauf er in einem Brief an den Innenminister seine Dankbarkeit äußerte.<sup>348</sup>

In den oben genannten Empfehlungsschreiben werden immer wieder Gulko-witschs gute Kontakte zu den Vertretern der Fächer Theologie, Folkloristik, Geschichte, Philosophie und vergleichende Sprachwissenschaft hervorgehoben.<sup>349</sup> Namentlich könnte man hier den estnischen Sprachwissenschaftler und Orientalisten Pent Nurmekund (1906–1996)<sup>350</sup> und den herausragenden estnischen Theologen, Religionswissenschaftler und Orientalisten Uku Masing (1909–1985) erwähnen.<sup>351</sup> Masing studierte an der theologischen Fakultät der Universität Tartu, wo er 1931 den Magistergrad erreichte. Außerdem war er in den Jahren von 1930 bis 1933 ein Stipendiat an den Universitäten Tübingen (bei Enno Littmann) und Berlin (bei Bruno Meissner und Ernst Sellin). Nach seiner Rückkehr nach Estland begann er im Herbst 1933, an der theologischen Fakultät der Universität Tartu neben A. v. Bulmerincq semitische Sprachen und Altes Testament zu unterrichten. In einem seiner Briefe an den späteren

---

<sup>345</sup> ERA Best. 1108, Verz. 3, Akte 204, Bl. 89–97.

<sup>346</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 16.

<sup>347</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 18.

<sup>348</sup> ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Bl. 19–20.

<sup>349</sup> Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 30.

<sup>350</sup> Pent Nurmekund, bis zum Jahre 1936 Arthur Roosmann, den Erik V. Gunnemark als die Nummer Eins der Polyglotten der Welt bezeichnet (Gethyn, Amorey and Gunnemark, Erik V., *The Art and Science of Learning Languages*. Oxford 1996, 318), interessierte sich wie Paul Ariste auch für Jiddisch und Hebräisch. Über ihn als den Übersetzer der jiddischen Volkslieder ins Estnische s. Verschik, Anna, „Pent Nurmekund as the Translator of Yiddish Folk songs into Estonian“. In: *Nordisk Judaistik* 15 (1994), 94–99. Levin berichtet, dass er Nurmekund in Gulkowitschs Ferienhaus in Elva getroffen habe (Levin, *Minu elu- ja mõttevarast: Meenutusi I*, 1426.)

<sup>351</sup> Uku Masing (bis 1937 Hugo Albert Masing) war einer der bedeutsamsten Geisteswissenschaftler in der estnischen Kultur und Wissenschaftsgeschichte – er war zugleich ein polyglotter Theologe, Ethnologe, Religions- und Sprachwissenschaftler, Dichter und Übersetzer. Während der deutschen Okkupation Estlands hat er mit P. Ariste die von Juden hinterlassenen und in die Universitätsbibliothek in Tartu gebrachten Bücher katalogisiert. Außerdem haben er und seine Frau Eha den Schüler Gulkowitschs Isidor Levin versteckt und geholfen, wofür sie in der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem in der Allee der Gerechten unter den Völkern vermerkt sind. Unter der umfangreichen Gedichtsammlung von Masing befindet sich auch ein Gulkowitsch gewidmetes Gedicht mit dem Titel *Beliebigen Existentialisten als Beilage zur Knechtschaft* vom 26. Dezember 1962 (In memoriam Lazar Gulkowitsch, „Mistahes eksistentsialistidele orjusekõrvaseks“ (Masing, Uku, *Luule*. Kd V. Tartu 2004.)) Siehe zu Masing: Nõmmik, Urmas, „Uku Masing und das Alte Testament“. In: *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* (FARG) 43 (2011) (im Druck); Kuusk, Külliki, „Uku Masing: Stretching the Borders“. In: *Estonian Literary Magazine* (ELM) 28 (Spring 2009): <http://elm.einst.ee/issue/28/uku-masing-stretching-borders/> (besucht am 17. August 2011).

Erzbischof Jaan Kiivit meinte er, dass Gulkowitsch über das Alte Testament mehr wisse, als er mit v. Bulmerincq zusammen.<sup>352</sup> Außerdem hielt er auch einen Vortrag in der Vortragsreihe des Seminars für jüdische Studien. Schon im Jahre 1935 wurde unter der Leitung von v. Bulmerincq seine zweibändige und fast 1000 Seiten umfassende Doktorarbeit über das Buch Obadja fertig gestellt, zu deren Verteidigung es aber erst im Jahre 1948 am theologischen Institut der estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tallinn kam.<sup>353</sup> Inzwischen kandidierte Masing auch für die vakante Professur für die Theologie des Alten Testaments und der semitischen Sprachen an der theologischen Fakultät, wofür drei Gutachten seiner wissenschaftlichen Arbeiten und seiner Tauglichkeit für diese Stelle vorgelegt wurden. Sie stammten von S. Aaslava, A.F. Puukko und L. Gulkowitsch.<sup>354</sup> Gulkowitsch, der mit der Arbeit des Kandidaten im Großem und Ganzen zufrieden ist, erwähnt in seinem auf estnisch verfassten Gutachten, dass er sich von der Fähigkeiten Masings durch mehrere wissenschaftliche Gespräche mit ihm überzeugt hat.<sup>355</sup>

Gulkowitsch schien gute Bekannte gefunden zu haben, er leitete ein Seminar, hatte die estnische Staatsbürgerschaft, und trotzdem waren seine Hände immer noch gebunden. Das Vorhandensein des Seminars wurde zwar (anscheinend) immer wieder begrüßt, fand aber dennoch kaum finanzielle Unterstützung. Daran drohte auch Gulkowitschs wissenschaftliche Arbeit zu scheitern. So war er im September 1937 wieder gezwungen, sich an Franz Boas zu wenden, um sich zu erkundigen, ob es irgendwelche Möglichkeiten gäbe, sein Unternehmen und seine Bestrebungen zu unterstützen. Gulkowitsch schrieb:

„Das Programm meiner Arbeit, das ich Ihnen beiliegend übersende, zeigt Ihnen, wie sehr ich gegenwärtig eines gründlichen Quellenstudiums bedarf, um die methodischen Erwägungen, die ich publiziert habe, nun auch selbst in wissenschaftlicher Arbeit praktisch anzuwenden. Hier in Tartu (Dorpat) gibt es dazu nur eine beschränkte Möglichkeit. Die Handschriften und Drucke zur Geschichte des Judentums, speziell zur Geschichte des Chassidismus, sind überall in Bibliotheken und Archiven zerstreut. Die Dotierung meines Lehrstuhls durch das „American Joint Distribution Committee“, europäischer Leiter Dr. Kahn, gewährt mir bei ganz bescheidenen

---

<sup>352</sup> Masing an Kiivit vom 8. Oktober 1934 in Masing, Uku, *Uskuda, Elada. 59 kirja Kiivitile*. Tartu 2006. 253.

<sup>353</sup> Von der ganzen Arbeit ist nur die erste Hälfte des ersten Teils erschienen: Masing, Uku, *Der Prophet Obadja*. ACUT B 41. Tartu 1937.

<sup>354</sup> Gulkowitsch, Lazar, „II. Prof. L. Gulkowits’i arvamus [„Masing, Uku, *Der Prophet Obadja*.“]“. In: *Arvamusud Tartu Ülikooli usuteaduskonna vakantse Vana Testamendi usuteaduse ja semi keelte professuurile kandideerija teaduslikkude tööde ja sobivuse kohta [Meinungen zu den wissenschaftlichen Arbeiten und zur Tauglichkeit des Kandidierenden für die vakante Professur für die Theologie des Alten Testaments und der semitischen Sprachen der Theologischen Fakultät der Tartuer Universität]* = ACUT, C XXV.1. Tartu 1940. 7–8.

<sup>355</sup> *Ibid.*, 8.

Ansprüchen ein Existenzminimum hier in Estland, wo der Lebensstandard sehr gering ist. Ich bin also nicht in der Lage, außerhalb Estlands Studien zu treiben, ohne die meine Arbeit der soliden wissenschaftlichen Grundlage entbehrt. [...] Ich bin mir bewusst, dass in einer Zeit, in der viele Gelehrte nicht einmal das Nötigste für ihre materielle Lebenshaltung zur Verfügung haben, die Erfüllung meiner Bitte auf große Schwierigkeiten stoßen muss. Doch bedarf es vor Ihnen nicht der Versicherung, dass in der Wissenschaft ein kaufmännisches Abwägen zwischen geistigen und materiellen Nöten nicht möglich ist. [...] Ich habe versucht durch Vorträge in wissenschaftlichen Kreisen Anregungen zu geben und zu finden. Ich habe mehrere Einladungen aus mehreren Universitäten erhalten, doch stößt die Annahme der Einladungen natürlich auf finanzielle Schwierigkeiten. Das Interesse an meiner Arbeit wurde mir nicht nur durch diese Einladungen, sondern auch dadurch bestätigt, dass die Themata meiner letzten Schrift zu Vortrags- und Diskussionsthemen in Prag (*Pražský lingvistický kroužek* und *Historische Gesellschaft*) gewählt worden sind. Auch hieran möchte ich eine Bitte anknüpfen. Ein Vortragszyklus in den U.S.A. würde mich dem Ziele meiner Arbeit in der Öffentlichkeit sehr viel näher bringen. Wenn Sie, hochverehrter Herr Professor, mir beim Arrangement einer solchen Vortragsreihe Ihren Einfluss geltend machen wollten, wäre ich Ihnen zu großem Danke verpflichtet.<sup>356</sup>

Am Rande des Schreibens, den Gulkowitsch selbst als „Ausdruck einer zutiefst empfundenen wissenschaftlichen Not“ bezeichnet, steht eine handschriftliche Ergänzung durch Nikolai Michelson, der zu der Zeit in Estland war und der seine Meinung äußerte, dass die USA so einen Pädagogen und Gelehrten auf dem Gebiete der jüdischen Geisteswissenschaft, wie Gulkowitsch es ist, nicht hätten. Die Methode, auf die Gulkowitsch in seinem Brief hinwies, dürfte die begriffsgeschichtliche Methode sein, über deren Anwendung auf die Sprachwissenschaft Gulkowitsch 1937 eine gründliche Studie veröffentlicht hatte.<sup>357</sup>

Dem oben erwähnten Brief ist auch eine Kopie des Berichts der Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat) an den europäischen Leiter des *American Joint Distribution Committee*, Herrn Dr. B. Kahn (Paris) beigelegt, der über den damals aktuellen Stand der Arbeit des Lehrstuhls berichtet. Der Bericht erwähnte, dass zusätzlich zu den im 1937 eingeleiteten Promotionsverfahren von S. und J. Herbst und M. Ziegler weitere 5 Promotionen zu erwarten seien, und es läge eine Reihe von Aufnahmegesuchen aus Deutschland vor. Der ordentliche Lehrstuhl und das Institut für jüdische Wissenschaft sei eine in ihrer Art neue Gründung, aber zugleich als Typus einer wissenschaftlichen Disziplin gedacht, deren Pflege auch anderswo

---

<sup>356</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937.

<sup>357</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft*. ACUT, B XLI.1 (1938), Tartu 1937.

angeregt werden sollte. Das Institut sollte auch die rechtliche Grundlage für eine geplante Zentralisation der Ausbildung jüdischer Lehrer aus dem gesamten Baltikum in Tartu darstellen. Außerdem bestünden Verhandlungen mit den Rabbinerseminaren und verwandten Anstalten, um die gegenseitige Anerkennung von Studiensemestern gesetzlich zu regeln. Der Sinn dieser Verhandlungen sei vor allem, den Mitgliedern deutscher Rabbinerseminare ein Hochschulstudium zu ermöglichen.

Doch neben dieser Zweckmäßigkeit als eine „Rettungsstelle“ hat man sich in der Gesellschaft und im Seminar auch darum bemüht, der Forschungsarbeit des Instituts in der wissenschaftlichen Welt die notwendige Resonanz zu geben. Für diesen Zweck wurde die Gründung eines Vertrauensrates in die Wege geleitet, dessen Mitgliedschaft aus Wissenschaftlern von internationalem Rufe und führenden Persönlichkeiten der jüdischen Öffentlichkeit bestehen sollte und der es ermöglichen würde, wie Prof. Heinemann es hoffte, das Erbe der Berliner Akademie für die Wissenschaft des Judentums anzutreten. Außerdem hoffte man, dass die größere wissenschaftliche Ausweitung das Institut in die Lage versetzen würde, durch Hinzuberufung anerkannter Wissenschaftler ein Zentrum von internationaler Bedeutung für die Pflege der Wissenschaft des Judentums zu werden. Ihre Unterstützung und Bereitschaft zur Mitgliedschaft äußerten Prof. Löw (Szeged), Prof. Guttmann (Budapest), Prof. Schorr (Warschau), Prof. Dubnow (Riga), Prof. Heinemann (Breslau), Prof. Morgenstern, Oberrabbiner Dr. Hertz (London), Rabbiner Dr. Wise (N.Y).<sup>358</sup>

Es ist ungewiss, ob Gulkowitschs Brief oder andere Bestrebungen es bewirkt haben, aber es war ihm möglich, im Zeitraum vom 15. Dezember 1937 bis zum 15. Januar 1938 aus wissenschaftlichen Gründen ins Ausland zu fahren: Gulkowitsch hatte vor, Warschau, Wien, Budapest und Breslau zu besuchen.<sup>359</sup> Auch wenn der von ihm gewünschte Vorlesungszyklus in den Vereinigten Staaten noch nicht zustande kommen konnte,<sup>360</sup> begann für Gulkowitsch eine dynamische Zeit. Weniger als ein halbes Jahr später fuhr Gulkowitsch für eine Woche nach Schweden (2.–9. Mai 1938), um dort in der Universität Uppsala Vorlesungen über Sprachwissenschaft zu halten.<sup>361</sup> Vom Erfolg seines Besuches in Uppsala zeugt einerseits sein Brief an dem schwedischen Erzbischof und

---

<sup>358</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937.

<sup>359</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 95ff.

<sup>360</sup> Boas hat sich bemüht, für Gulkowitsch einige Lehrveranstaltungen zu organisieren und hat sich anscheinend auch an das *Jewish Theological Seminary of America* (JTS) in New York gewandt, dessen Präsident Cyrus Adler (1863–1940) ihm darauf mitteilte, ohne zwar einen Grund zu nennen, dass sie für Gulkowitsch weder im JTS noch im *Dropsie College* (Philadelphia) etwas organisieren können, obwohl er verstehe, dass: „The situation in which he finds himself in Dorpat, far away from the centers of learning, and of all that means to him is.“ (APSL, C II, FBP, Mss.B.B61p, Adler an Boas, o.D.) Am 29. Dezember 1937 leitete Boas diese Antwort samt seinem Bedauern und dem Versprechen, nach weiteren Möglichkeiten zu suchen, an Gulkowitsch weiter.

<sup>361</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 105.

früheren Professor für Neues Testament in Lund, Erling Eidem (1880–1972, seit 1931 Erzbischof):

„Mit gleicher Post gestatte ich mir, meine in Tartu erschienenen Arbeiten zu überreichen. Diese Arbeiten enthalten das Programm meiner wissenschaftlichen Bestrebungen sowohl in Bezug auf rein historisch linguistische Methodik als auch in Bezug auf die Aufgabe, der sich nach meiner Überzeugung die jüdische Wissenschaft stellen sollte. Ich möchte Eurer Exzellenz versichern, dass ich nur selten mit so viel wirklicher Freude meine Arbeiten aus der Hand gegeben habe. Denn das Gespräch mit Eurer Exzellenz, an das ich nur mit dem Gefühle tiefster Dankbarkeit zurückdenken kann, hat mir gezeigt, dass meine Bestrebungen doch vielleicht dazu beitragen können, die gegenwärtige Situation der Judenheit für ein freieres und besseres Zusammenleben der Menschen fruchtbar zu machen. Es war mir eine tiefe Genugtuung, dass ich auf meinem bescheidenen Posten doch demselben Ziele dienen darf wie Eure Exzellenz in einem größeren Bereich.“<sup>362</sup>

Andererseits beweist die Tatsache, dass er vom norwegisch-schwedischen Professor für Exegetik an der Universität Uppsala, Anton Fridrichsen, eine Einladung bekam, vom 24. bis 31. Oktober 1938 in Uppsala noch drei Seminarübungen und zwei Vorlesungen zu halten, Gulkowitschs internationalen Erfolg.<sup>363</sup> Eine Zusammenfassung seiner Vortragsreihe wurde in der *Judisk Tidskrift* publiziert.<sup>364</sup> Eine umfassende Veröffentlichung der in Uppsala gehaltenen Vorlesungen und Übungen unter dem Titel *Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu*<sup>365</sup> erschien in Tartu 1939 und war dem Erzbischof Eidem gewidmet: „Excellentissimo ac reverendissimo domino Archiepiscopo doctori Erling Eidem Primati ecclesiae Suecanae dedicatum.“<sup>366</sup>

Im Sommer 1938 wollte Gulkowitsch nochmals nach Warschau, Wilna und auch nach Kopenhagen fahren, um dort in der Handschriftensammlung und Bibliothek von Prof. Simonsen an Manuskripten zu arbeiten.<sup>367</sup> Außerdem besuchte er 1938 zusammen mit seinen Schülern I. Levin und K. Hirschmann

---

362 LiU. ÅEEA. Inkomma handlingar Ötländsk korrespondens i ämbetet 1938. C II 14, Gulkowitsch an Eidem vom 12. Mai 1938.

<sup>363</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 113.

<sup>364</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Bönens väsen enligt judisk tradition“. In: *Judisk tidskrift*, Nr. 1 (Jan. 1939), 17–20.

<sup>365</sup> Gulkowitsch Lazar, *Das Charisma des Gebets um Regen nach der Talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu*. (Vorlesungen und Übungen, gehalten an der Universität Uppsala, 24.–31. Oktober 1938). ACUT, B XLVI.4 (1940), Tartu 1939.

<sup>366</sup> Gulkowitsch sandte den ersten Bogen der Schrift auch an Eidem mit der Bitte, die darin eingezeichnete Widmung zu genehmigen. (LiU. ÅEEA. Inkomma handlingar Ötländsk korrespondens i ämbetet 1938. C II 14, Gulkowitsch an Eidem vom 9. Juli 1939.)

<sup>367</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 109.



Riga, wo er sich mit dem berühmten jüdischen Historiker Simon Dubnow traf. Unter anderem warb Gulkowitsch bei Dubnow um lettische Juden, damit sie in Tartu die jüdische Wissenschaft studierten (da es in Lettland im Vergleich zu Estland mehr Juden und daher auch mehr jüdische Schulen, deren Absolventen in der Lage gewesen wären, in Tartu das Studium zu beginnen.) Zusätzlich besuchten die drei in Riga auch eine jüdische Studentenvereinigung, um auch dort neue Studenten für Tartu zu gewinnen.<sup>368</sup>

Am Ende des Jahres öffneten sich für Gulkowitsch auch endlich die Türen der Columbia Universität, in die er von Boas für den Zeitraum vom 1. Dezember 1938 bis 15. Februar 1939 eingeladen wurde, um dort Vorlesungen zu halten.<sup>369</sup> Als Ausdruck seiner Dankbarkeit widmete Gulkowitsch das im Jahre 1938 verfasste Werk *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus*<sup>370</sup> F. Boas. Zu dieser Zeit entstand auch ein zweites Werk zum Thema Chassidismus – *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben*.<sup>371</sup>

Nach seiner Rückkehr nach Tartu bat Gulkowitsch schon im März 1939 um eine weitere Erlaubnis, während der Frühlings- und Sommerferien nach Uppsala und Cambridge fahren zu dürfen, um sich mit Lehrkräften zu treffen, mit denen er ständig zusammenarbeitete, und um außerdem die Bibliotheken und das Britische Museum zu besuchen.<sup>372</sup> Als Resultat seiner Besuche erschien in Schweden in der *Judisk Tidskrift* ein weiterer Beitrag unter dem Titel „Zaddik-typen inom chassidismen“<sup>373</sup> und in Großbritannien „History as the History of Ideas with Special Reference to O.T. and Jewish History“<sup>374</sup>.

Es kann sein, dass Gulkowitsch, wie Hoyer meint, die Vortragsreisen mit der Hoffnung verband, im Ausland eine Anstellung zu finden, da im Sommer 1939 die Wolken der Veränderung auch schon über Estland zogen.<sup>375</sup> Am 23. August 1939 unterzeichneten das nationalsozialistische Deutschland und das kommunistische Russland in Moskau den sogenannten Molotow-Ribbendrop-Pakt, in dessen geheimem Zusatzprotokoll sie Europa unter sich aufteilten. Weniger als einen Monat später begann man mit der Besetzung der Einflusszonen – am 1. September griff Deutschland Polen an, und damit hatte der Zweite Weltkrieg begonnen. Am 24. September forderte die Sowjetunion Estland ultimatив auf,

---

<sup>368</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1477; Levin (2000), *Lazar Gulkowitsch*, 251.

<sup>369</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 113.

<sup>370</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus*. ACUT, B XLIII.3 (1939), Tartu 1938.

<sup>371</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben*. ACUT, XLII.1 (1940), Tartu 1938.

<sup>372</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 126.

<sup>373</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Zaddik-typen inom chassidismen“. In: *Judisk Tidskrift*, Nr. 4, April 1940. 111–116.

<sup>374</sup> Gulkowitsch, Lazar, *History as the History of Ideas with Special Reference to O.T. and Jewish History* (Read at Cambridge by Professor L. Gulkowitsch [Tartu]). *Lectiones in Vetere Testamento et in rebus judaicis*, No. 2. London 1939.

<sup>375</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 129.

einen Vertrag abzuschließen, der die UdSSR dazu berechtigte, hier ihre Militärbasen zu errichten. Im Falle der Verweigerung hätte die Rote Armee eine Invasion in Estland unternommen. Wie im Ultimatum gefordert, wurden im Oktober die russischen Einheiten nach Estland gebracht. Der Krieg in Europa breitete sich aus und durchtrennte allmählich die Festlandverbindungen zwischen verschiedenen Ländern. Der Theologe Elmar Salumaa erwähnt in seinen Erinnerungen, dass Gulkowitsch am Schicksal der deutschen Juden interessiert war und Bescheid darüber wusste, was in Deutschland geschah.<sup>376</sup>

Gulkowitsch richtete seine Hoffnung am Anfang auf die USA und Palästina. So bat er in einem Schreiben vom 31. Dezember 1939 Buber, der im Jahre 1938 nach Palästina ausgewandert war und an der Hebräischen Universität in Jerusalem als Professor arbeitete, ihm ein Zertifikat bzw. eine Einladung (etwa auf Grund von Forschungsarbeit oder Vorträgen) für die Einreise nach Palästina zu bewilligen.<sup>377</sup> Obwohl Levin meint, dass Gulkowitsch keine Antwort vom Buber bekam, scheint Gulkowitsch es doch für möglich gehalten zu haben, nach Palästina zu fahren, da er im April 1940 die Fakultät um die Erlaubnis bat, ihm für den Zeitraum von 1. Juni bis 20. September nach Palästina und auch in die USA reisen zu lassen, da er vor kurzem eine Einladung aus der *American Academy for Jewish Research* bekommen hätte, um dort die im letzten Jahr angefangene wissenschaftliche Arbeit und seine Forschungen fortzusetzen.<sup>378</sup> Doch wie die Archivunterlagen zeigen, befand er sich am 2. Juli 1940 immer noch in Tartu und bat um eine weitere Erlaubnis, wegen der erschwerten Lage statt nach Palästina noch mal nach Uppsala fahren zu dürfen.<sup>379</sup> Es scheint aber, dass auch diese Reise nicht mehr stattfand, da es angeblich keine Einladung mehr aus dem neutralen Schweden folgte, wie Levin meint. Stattdessen habe Gulkowitsch kurzfristig Leningrad besucht mit der unerfüllten Hoffnung, in der dortigen Akademie eine Stelle zu finden.<sup>380</sup> Jedoch fehlen zu der Zeit weitere Angaben über diese Reise.

Im Jahre 1940 sind von ihm auch die letzten Veröffentlichungen erschienen, die aber keineswegs als letzten gedacht waren, sondern als Fortsetzung seiner sprach- und kulturphilosophischen Arbeiten zu betrachten sind:

*Die Bildung des Begriffes hāsīd I. Der Begriff hāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. Hāsīd und Gebet*<sup>381</sup> und *Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem*.<sup>382</sup>

---

<sup>376</sup> Salumaa, Elmar, *Tiib pandud aastaile õlale*. EPL, Akadeemia, Tallinn 2010. 461.

<sup>377</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-7, Gulkowitsch an Buber vom 31. Dezember 1939.

<sup>378</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 131.

<sup>379</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 134; Am 14. Juni hatte die Sowjetunion Litauen besetzt und damit die Festlandverbindung Estlands und Lettlands nach Westen abgeschnitten (Laar, Mart, *Estland im Zweiten Weltkrieg*, Tallinn 2005. 8.)

<sup>380</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1463f.

<sup>381</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Die Bildung des Begriffes hāsīd I. Der Begriff hāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. Hāsīd und Gebet*. ACUT, B XLVI.5 (1940), Tartu 1940. Obwohl manchmal vermutet wird, diese Schrift sei der II. Teil der 1936 (siehe I.14) begonnenen Schrift, handelt

## I.5.7 1940–1941. Das Ende

Der Machtwechsel und die formelle Eingliederung Estlands in die Sowjetunion am 6. August 1940, die aber eigentlich schon Mitte Juni stattgefunden hatte, bereitete der bisherigen ruhigen Existenz der Juden in Estland wie auch der Esten ein Ende. Das erste Jahr der Sowjetherrschaft erwies sich für das kleine Land als eine finstere Zeit – im Rahmen des kommunistischen Terrors wurden viele estnische Bürger als „antisowjetische Elemente“ verhaftet und ermordet, darunter viele führende Politiker, Beamte, Akademiker, Offiziere und wohlhabende Bauern (im Juli 1940, bevor Estland offiziell der Sowjetunion angegliedert wurde, wurden der Oberbefehlshaber der estnischen Streitkräfte, Johan Laidoner, und der Präsident der Republik Estland, Konstantin Päts, in die Verbannung geschickt). Das bisherige Wirtschaftssystem und die Staats- und Lebensordnung wurden zerstört, der bürgerlichen Gesellschaft wurde ein Ende gesetzt.

Auch die Universität mit ihren Strukturen blieb nicht verschont. Gleich nach der Machtübernahme der Sowjets wurde die theologische Fakultät der Universität Tartu liquidiert. Schon davor, im Juli 1940, verloren die Juden ihre Kulturautonomie, viele jüdische Organisationen, wie der akademischer Verein und die Studentenverbindung *Limuvia* wurden geschlossen, der hebräische Unterricht in den jüdischen Schulen eingestellt und die jüdischen Geschäfte, darunter auch die jüdische Bank in Tartu, nationalisiert.<sup>383</sup> In diesem Zusammenhang hat die Wirtschaftsabteilung der Universität die jüdische Bank gebeten, vom Konto der Gesellschaft eine Summe in Höhe von 2536 Kronen auf das Bankkonto der Universität bei der estnischen Bank zu überweisen – diese Summe sollte im Zeitraum vom 1. September 1940 bis 1. April 1941 als Gehalt von Prof. Gulkowitsch dienen.<sup>384</sup>

In dieser Situation haben Gulkowitsch und die Mitglieder der jüdischen Gemeinde versucht, den Lehrstuhl zu retten. So richtete J. Genss am 23. September 1940 im Namen der Kulturorganisation der jüdischen Arbeiter „Licht“ einen in russischer Sprache verfassten Brief an die „Genossen“ in der Universität mit der Bitte, den Lehrstuhl für jüdische Studien zu bewahren. Zusätzlich bestätigte er, dass L. Gulkowitsch über das „Vertrauen der Massen der jüdischen Arbeiter und der Intelligenz der Estnischen Sozialistischen Sowjetrepublik“ verfüge.<sup>385</sup> Doch diese Bemühungen blieben erfolglos. Stattdessen wurde der Lehrstuhl liquidiert. Die Aussichten der Familie Gulko-

---

es sich hier in der Tat um die zweite Hälfte des ersten Teils des viel umfangreicher geplanten und unvollendet gebliebenen Werkes. Das erste Kapitel „Das Charisma des Gebets um Regen als chassidisches Charisma“ ist in erweiterter Form der vorletzten Studie entnommen (siehe I. 20; so behauptet Gulkowitsch selbst *Ibid.*, 8, Anm. 1).

<sup>382</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem*. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), B XLVI.6 (1940), Tartu, 1940.

<sup>383</sup> ERA Best. 148, Verz. 11, Akte 759, Bl. 5.

<sup>384</sup> ERA Best. 148, Verz. 11, Akte 759, Bl. 3.

<sup>385</sup> ERA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 181.

witsch waren alles andere als erfreulich, und daher versuchte auch Frau Gulkowitsch, im September 1940 sich in der Estnischen Sozialistischen Sowjetrepublik (ESSR) als Zahnärztin registrieren zu lassen.<sup>386</sup> Und tatsächlich wurde ihr ausnahmsweise eine Arbeitserlaubnis erteilt. Aus ihrem Registrierungsblatt als Zahnärztin vom 29. Oktober 1940 geht hervor, dass sie über eine am 29. November 1932 in Deutschland ausgestellte Approbation verfüge und bis 1933 in Deutschland auch als Zahnärztin tätig war, obwohl in ihrem Reisepass vom 11. Juli 1933 unter dem Vermerk „Beruf“ Hausfrau stand. Außerdem wurde angedeutet, dass ihr Estnisch ausreichend sei, um sich mit den Patienten unterhalten zu können.<sup>387</sup>

Auch L. Gulkowitsch versuchte noch eine Stellung an der Universität zu finden – er bat das Rektorat, ihm für das Frühlingsemester 1941 einen Lehrauftrag für semitische Sprachen<sup>388</sup> zu ermöglichen, solange bis er bei einer anderen Universität oder wissenschaftlichen Institution der Sowjetunion seine wissenschaftliche Tätigkeit noch fortsetzen könne.<sup>389</sup> Diese könne auch im Rahmen eines historisch-philologischen Katheders zustande kommen, zu den zu unterrichtenden Fächern würden Akkadisch, Arabisch, Syrisch, Aramäisch und die vergleichende Grammatik des Hebräischen gehören.<sup>390</sup> Gulkowitsch begründete die Notwendigkeit des Lehrauftrags damit, dass es noch mindestens 5 Studierende gäbe, die die genannten Fächer belegen müssten, um graduieren zu können, und außerdem sollten unter seiner Leitung noch zwei Magisterarbeiten beendet werden. Trotz der Tatsache, dass auch der stellvertretende Dekan der philosophischen Fakultät, A. Koort, sich dieser Bitte anschloss, wurde sie nicht mehr gewährt.<sup>391</sup> Stattdessen wurden mit dem Erlass Nr. 13 des Rektors Hans Kruus auf Grund des Beschlusses des Volkskommissariats vom 14. Januar 1941 die Lehrstühle für schwedische, französische, italienische und deutsche Sprache und Literatur und für jüdische Studien rückwirkend ab dem 1. Januar geschlossen und ihre Mittel beschlagnahmt.<sup>392</sup> Dennoch wurden im März die Studierenden Maria Wilhelmson, Abram Zaks (Sachs) und Abraham Mostowsky zu einer Prüfung in jüdischer Wissenschaft und Semitistik bei Gulkowitsch zugelassen.<sup>393</sup>

---

<sup>386</sup> ERA Best. 1, Verz. 3, Akte 797, Bl. 7.

<sup>387</sup> ERA Best. 1, Verz. 3, Akte 797.

<sup>388</sup> Er schlägt darunter Akkadisch, Arabisch, Syrisch, Aramäisch und die vergleichende Grammatik des Hebräischen vor. (ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 137.)

<sup>389</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 137; Wahrscheinlich hat Gulkowitsch aus dieser Überlegung im Jahr 1941 auch angefangen, seine Thesen auf Russisch zu verfassen. In der Universitätsbibliothek in Tartu ist eine Maschinenschrift mit dem Titel *К систематизации грамматики на основе метода „истории развития понятий“* [Über die Systematisierung der Grammatik anhand der begriffsgeschichtlichen Methode] aus dem Jahr 1941 erhalten. (TÜ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 15.)

<sup>390</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 137.

<sup>391</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 136 und 138.

<sup>392</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 136

<sup>393</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 139–141; Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 40f.

Zu derselben Zeit bat Gulkowitsch um die Beglaubigung der Abschriften seiner Urkunden aus Königsberg, Leipzig und Tartu.<sup>394</sup> Diese brauchte er, um sich im Ausland bewerben zu können, doch es blieb ihm dafür keine Zeit mehr. Die deutschen Truppen rückten näher, und am 14. Juni 1941 verwirklichten die sowjetischen Sicherheitsorgane die massenhafte Deportation (oder Zwangsevakuierung, wie sie offiziell genannt wurde) der estnischen Bürger nach Russland (meistens nach Sibirien), deren Vorbereitungen schon im Winter 1940–1941 begonnen hatte. In drei Tagen wurden aus Estland ca. 10000 Menschen deportiert (ungefähr 1% der damaligen estnischen Bevölkerung), darunter auch ca. 400 Juden (ca. 10% der damaligen jüdischen Bevölkerung). Der Großteil der restlichen Juden flüchtete mehr oder weniger freiwillig mit der Roten Armee nach Russland. Doch es gab ca. 1000 estnische Juden die sich entschlossen hatten, in Estland zu bleiben, obwohl sie wussten, dass die deutschen Einheiten schon ganz nah waren. Es ist anzunehmen, dass die massenhaften Repressionen im Juni und Anfang Juli 1941 der Grund dafür waren, warum die Menschen dem Eindringen der Deutschen mit zwiespältigen Gefühl entgegen gestanden und es sogar begrüßt haben. Anfang Juli war den Deportationen nämlich ein Terror der kommunistischen „Vernichtungsbataillone“ und der Rotarmisten gefolgt, die im Land wüteten. Es gab massive Verhaftungen und sowohl Einzels als auch Massenmorde. In der Nacht vom 8. bis 9. Juli wurden allein in Tartu 192 Menschen ermordet.<sup>395</sup> Es gibt viele Berichte über die grausamen Taten dieser Einheiten. Im Vergleich zur „roten Plage“ schienen die Deutschen harmlos.<sup>396</sup> Viele dachten sogar, dass gerade die Deutschen die Esten vor den weiteren Unterdrückungen schützen würden.<sup>397</sup> Nicht alle Juden in Estland glaubten, dass ihr Leben durch die Deutschen in Gefahr geraten könnte. Laut A. Oras haben viele estnische Juden das Land nicht verlassen, da sie dachten, dass sie in den Augen der Deutschen völlig harmlos waren und daher nichts zu befürchten hatten. Es handelte sich vor allem um ältere Menschen, die in Estland schon tiefe Wurzeln geschlagen hatten. So habe der Uhrmacher Jakobson aus Tallinn gemeint: „Wer bin ich, dass die Deutschen sich um einen alten Kauz wie mich kümmern sollten.“<sup>398</sup> Außerdem hatten viele Juden mit der deutschen Kultur und Bildung früher gute Erfahrungen gemacht. So habe auch der Tallinner Rabbi Aba Goren, laut den Erinnerungen von Jossi Frank, den Juden in Tallinn eingeredet, ihre Häuser nicht zu verlassen, da es nichts zu befürchten gäbe, weil die Deutschen ein weises und gebildetes Volk seien. Das russische Volk dagegen sei trüb und zurückgeblieben. Und tatsächlich hätten viele Menschen, vor allem die Gläubigen, auf ihn gehört.<sup>399</sup>

---

<sup>394</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 143–145; Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 40f.

<sup>395</sup> Laar, Mart, *Der Rote Terror: Repressalien der sowjetischen Besatzungsmacht in Estland*. Tallinn 2005. 29.

<sup>396</sup> Siehe Kaplan, *Aruanne*, 11.

<sup>397</sup> Ariste, *Mälestusi*, 227f.

<sup>398</sup> Oras, Ants, *Baltic Eclipse*. London 1948. 216.

<sup>399</sup> Frank, Jossi, *Mälestused* [Kirja pandud 1986.a Iisraelis, tõlkinud Lea Frank]. [http://eja.pri.ee/Religion/Frank\\_es.html](http://eja.pri.ee/Religion/Frank_es.html) (besucht am 17. August 2011).

Unter den Verbliebenen befand sich auch Lazar Gulkowitsch mit seiner Familie. Laut Ariste glaubte er, dass man es nicht wagen würde, die Gelehrten anzutasten.<sup>400</sup> Salumaa dagegen berichtet davon, dass er kurz nach Kriegsbeginn bei einer zufälligen Begegnung mit Gulkowitsch in Tartu diesen gefragt habe, ob er vorhätte, in die Sowjetunion zu emigrieren. Darauf habe Gulkowitsch ihm resigniert geantwortet, dass ihn auch dort nichts Besseres erwarte.<sup>401</sup> Damit war es seine bewusste Entscheidung, zu bleiben. Als die deutsche Wehrmacht Anfang Juli 1941 die Stadt Dorpat erreichte, wurde Gulkowitsch schon in den ersten Tagen der Okkupation von zu Hause weggebracht, wonach er spurlos verschwand.<sup>402</sup> Er wurde höchstwahrscheinlich in das Gefangenenlager in der Naituse Straße gebracht und dort ermordet. Zusammen mit Gulkowitsch kamen auch Prof. F. E. Kliiman, P. Ruubel und L. Silberstein ums Leben.<sup>403</sup>

Gulkowitschs Familie wurde aber wie viele andere jüdische Frauen und Kinder in ein Ghetto gebracht, das im ehemaligen Gebäude der jüdischen Schule lag. Seine jüngere Tochter war zu dieser Zeit erst 4 Jahre alt. Am Anfang mussten die Frauen als Straßenfegerinnen oder Putzfrauen arbeiten. Per Wieselgren schreibt in seiner Darstellung der damaligen Ereignisse: „Die zierliche und gebrechliche Frau Gulkowitsch musste als Scheuerfrau arbeiten und ihre kranken Kinder litten Not.“<sup>404</sup> An einem Novembertag seien alle Menschen aus dem Ghetto in der Aleksandri Straße abgeholt und in dem 4 km von Tartu entfernten Panzergraben, der sogenannten Jalaka Linie ermordet worden.<sup>405</sup> In dem ehemaligen Ghetto wurden später die Fotos von Prof. Gulkowitschs zwei kleinen Töchtern gefunden.<sup>406</sup> Sie, wie auch der Großteil der in Estland gebliebenen 900-1000 Juden,<sup>407</sup> wurden in der zweiten Hälfte des Jahres 1941 hingerichtet und Estland bald als judenfrei erklärt.<sup>408</sup>

Die große Katastrophe des jüdischen Volkes setzte damit sowohl der Tätigkeit Lazar Gulkowitschs als auch der klassischen deutschen Wissenschaft des Judentums ein Ende und ließ im Wirbel der Ereignisse die Stimme Gulkowitsch verlorengehen.

---

<sup>400</sup> Ariste, *Mälestusi*, 227f.

<sup>401</sup> Salumaa, *Tiib pandud*, 566.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> Schor, *Professor-gebraist*, 239.

<sup>404</sup> Wieselgren, Per, *Vasarast haakristini: Eesti 1939–1941*. Tallinn 2002. 297.

<sup>405</sup> Wieselgren, *Vasarast haakristini*, 296f; Gens, Kodud ja kujutelmad, 19.

<sup>406</sup> Oras, *Baltic Eclipse*, 217.

<sup>407</sup> Die genauen Zahlen variieren: in unterschiedlichen Quellen werden sowohl 963 als auch 921 und 929 genannt. (Maripuu, Meelis, *Teise maailmasõja aegse juudivastase poliitika rakendamisest Eestis*. Tartu 2007. 5.)

<sup>408</sup> Über den Holocaust der estnischen Juden siehe näher: die Magisterarbeit von Meelis Maripuu *Teise maailmasõja aegse juudivastase poliitika rakendamisest Eestis*; Maripuu, Meelis, „Eesti juutide holokaust ja eestlased“. In: Vikerkaar 8-9 (2001), 135–146; Gurin-Loov, *Eesti juutide katastroof*; Weiss-Wendt, Anton. *Murder without hatred. Estonians and the holocaust*. Syracuse, NY 2009; Pant, Guido, *Ajatu veerel*. Tallinn 2009.

## I.6 Zusammenfassung

Auf das Leben und den akademischen Werdegang von Lazar Gulkowitsch zurückblickend, kann man sagen, dass sein Weg, der ihn durch Weißrussland, Russland, Litauen, Deutschland und Estland, durch den Ersten Weltkrieg und das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums, durch die Universitäten Königsberg, Leipzig und Tartu, aus der Jeschiwa zum Medizin- und Philosophiestudium führte, kein leichter gewesen ist. Gulkowitschs Schüler Isidor Levin hat sein Leben und Schicksal sogar mit dem von Maimonides verglichen.<sup>409</sup> Trotz der schwierigen Gegebenheiten hat Gulkowitsch seine Berufung als Wissenschaftler des Judentums nie aufgegeben, sondern hat alles gegeben, um seine wissenschaftlichen Ziele und Ideale zu verwirklichen, auch wenn er dabei oft allein dastand und mit unterschiedlichen, sowohl materiellen als auch wissenschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Um diese Lage zu meistern, brauchte er Zielstrebigkeit, einen gewissen Idealismus und den Glauben an die Wissenschaft und natürlich die Menschen, die an ihn glaubten – seine Familie, aber vor allem sein Lehrer M. Löhr.

Außerdem scheint Gulkowitsch sehr anpassungsfähig gewesen zu sein. Nur so gelang es ihm ohne Weiteres, seine ost-jüdische Herkunft und die Wissensbasis eines orthodoxen Juden (dafür sprechen sein Studium in der Jeschiwa und die angegebene Zugehörigkeit zum Rabbinat) mit deutsch-jüdischer Gelehrsamkeit zu verbinden. Er war anscheinend nach jüdischen Traditionen aufgezogen worden, jedoch konnte er in seiner akademischen Tätigkeit dem Ideal eines religiös-neutralen jüdischen Wissenschaftlers folgen. Dabei hatte er wenigstens zwei große Vorbilder – Prof. Max Löhr aus seinen Königsberger Jahren und Prof. Benno Landsberger aus seinen Leipziger Jahren. Die Jahre an den beiden Universitäten haben Gulkowitsch stark geprägt. In Tartu war er aber schon selbst ein anerkannter Lehrer, um den sich zwar ein kleiner, aber treuer Kreis von Studenten sammelte, von denen diejenigen, die den Zweiten Weltkrieg überlebten, eigene akademische Wege gingen und die von Gulkowitsch angefangene sprachwissenschaftliche Arbeit nicht weiterführten.

Auch die in Tartu veröffentlichten Forschungsarbeiten von Gulkowitsch, die für ein umfassendes Verständnis seines Gesamtwerkes von großer Wichtigkeit sind, haben nur momentane Aufmerksamkeit erregt – sowohl in Estland als auch im Ausland. Es scheint daher, dass, auch wenn die Universität Tartu formell der Wissenschaft des Judentums ihre Stellung an einem *universitas litterarum* ermöglichte, die sie in Deutschland nie bekommen hatte, dies in einer Zeit geschah, in der die allgemeine Position der Wissenschaft des Judentums in Westeuropa immer schwächer wurde und die jüdischen Gelehrten sowohl mit den existentiellen Fragen, als auch mit der Neuorientierung ihrer Wissenschaft beschäftigt waren. Während Gulkowitsch in Leipzig wegen seiner Einstellung an einer theologischen Fakultät eher bei christlichen als bei jüdischen Gelehrten sein Publikum fand und daher von den an jüdischen Lehranstalten tätigen

---

<sup>409</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1464

Gelehrten geistig gewissermaßen abgeschnitten war, so wurde später in Tartu diese Abgeschnittenheit auch geographisch vollzogen.

Das Gefühl einer sowohl geistigen als auch geographischen Isolation spürt man aus den Briefen Gulkowitschs an M. Buber, I. Heinemann, E. Eidem, I. Löw und F. Boas. Desto bemerkenswerter ist seine Zielstrebigkeit, mit seiner textkritischen Arbeitsweise fortzufahren, und zwar in einer Lage, in der es ihm an Quellen für seine Forschungsarbeit und an den Möglichkeiten für deren Anwendung mangelte. Wie aus Gulkowitschs Handschriften zu entnehmen ist, waren seine publizierten Werke nur ein Teil der von ihm geplanten wissenschaftlichen Arbeit, die er in Bezug auf die Erneuerung der Sprachwissenschaft noch vor hatte. Doch leider wurde seiner Tätigkeit zu früh und ungerecht ein Ende gesetzt.



## II. DAS GEDANKENGUT VON LAZAR GULKOWITSCH

### II.1 Einleitung

Der historische Rahmen des Lebens von Lazar Gulkowitsch zeugt von einem bunten, aber kontinuierlichen Werdegang eines Gelehrten, der trotz der Hindernisse seiner Zeit sein Bestes gegeben hat, um sich sowohl in seiner Position als Lehrer als in auch seiner Berufung als Wissenschaftler so gut und so weit wie möglich zu verwirklichen. Als Resultat dieser Bestrebungen und der geistigen Arbeit gilt Gulkowitschs Gedankengut, das uns heute durch seine Publikationen und Archivmaterialien zugänglich ist. Dieses Gut ist vom Umfang her nicht all zu groß<sup>410</sup>, doch zeugt es inhaltlich von einem regen und innovativen Geist, der völlig der Wissenschaft im Sinne der klassischen Wissenschaft des Judentums zugewandt war.

Es ist keine leichte Aufgabe, das Gedankengut Gulkowitschs systematisch darzustellen, obwohl Gulkowitschs Herangehensweise immer sehr systematisch war. Die Schwierigkeiten beziehen sich vor allem auf die in sich positiv zu betrachtende Ganzheit oder Geschlossenheit der von Gulkowitsch hergestellten Synthese, auf deren Universalismus er besteht. Es kann aber passieren, dass man auf ersten Blick in seinen Werken nur eine bunte Mischung von Einzeluntersuchungen sieht. Doch Gulkowitsch selbst sagte dazu, dass solche Untersuchungen ohne Bedeutung bleiben würden, solange nicht alles im Hinblick auf das große Ganze gesehen würde und, dass „die scheinbare Buntheit der Titel meiner Arbeiten doch eben nur für den vorhanden ist, der das zentrale Anliegen meiner Arbeit nicht begreifen kann oder will.“<sup>411</sup>

Daher sollte man dem von Gulkowitsch selbst erwähnten und angewandten Prinzip folgen. Er sagte nämlich: „Suchen wir den Schlüssel zum Werk eines Klassikers, so müssen wir stets nach dessen höchsten leitenden Begriff suchen und können sicher sein, einen derartigen Leitgedanken überall zu finden.“<sup>412</sup> Da in Gulkowitschs Werken seine Ideen miteinander verflochten sind und aus einem für sie spezifischen Zentrum entstehen, scheint die als phänomenologisch zu betrachtende Reflexion seiner Ideen angemessener als die chronologische Darstellung seiner Werke. Daher wird im Folgenden der Versuch unternommen, von der Ganzheit ausgehend die wichtigsten Elemente im Gedankengut Gulkowitschs zu kennzeichnen und sein zentrales Anliegen herauszufiltern. Davor aber müssen einige Bemerkungen zu Gulkowitschs Bibliographie als der Quelle seines Gedankengutes gemacht werden.

---

<sup>410</sup> Die Gesamtzahl der publizierten Seiten beträgt insgesamt ein wenig über 1300.

<sup>411</sup> Tü Rmtk KHRO Best. 47, Verz. I, Akte 3, Brief an Heinemann vom 13. September 1936.

<sup>412</sup> Gulkowitsch, dWdT, 111.

## II.2 Bemerkungen zu Gulkowitschs Bibliographie

Als Quellen für das Verständnis des geistigen Gutes Lazar Gulkowitschs dienen sein Briefwechsel und seine Publikationen. Während die Publikationen einen ganzheitlichen und tiefgreifenden Überblick über die Entwicklung seiner Standpunkte geben, stellt der knappe Briefwechsel die methodologischen Bestrebungen und wissenschaftlichen Zielsetzungen dar. Außerdem ermöglichen die handschriftlichen Materialien einen Einblick in Gulkowitschs Herangehensweise sowie in unbeeendete Forschungsarbeiten.

Die umfassendste Darstellung der Bibliographie Lazar Gulkowitschs stammt von U. Nõmmik<sup>413</sup>, der sich dabei auf die bisher besten zugänglichen Quellen stützt – das *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*<sup>414</sup>, den Abdruck der Karteikarten der amerikanischen Bibliotheken *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*<sup>415</sup>, *International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945*,<sup>416</sup> und auf Gulkowitsch bezogenen Publikationen von Siegfried Hoyer<sup>417</sup> und Henry Wassermann<sup>418</sup>, die Inhaltsübersichten der *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* bis 1941 sowie die Bibliographie der in Estland bis 1937 erschienenen jüdischen Literatur von Nosson Genss<sup>419</sup>. Die von Nõmmik verfasste Liste von Gulkowitschs Werken, die insgesamt 24 publizierte Werke, 10 Besprechungen<sup>420</sup> und 10 Handschriften Gulkowitschs beinhaltet<sup>421</sup>, ist bisher die vollständigste und genaueste, bedarf aber trotzdem einiger zusätzlicher Bemerkungen und Ergänzungen, vor allem im Bezug auf die handschriftlichen Materialien Gulkowitschs. Zuerst aber einige Kommentare zu den publizierten Werken. Dem Aufbau des ersten Teils dieser Arbeit folgend, könnte man auch hier eine zeitlich-räumliche Trennung der Werke vornehmen, die sich aber nicht mit ihrer inhaltlichen Unterteilung deckt.

Aus den Königsberger Jahren liegt uns nur eine Arbeit vor – die medizinische Schrift *Der Druck in den Arterien des Augeninnern*, bei der es sich zwar

---

<sup>413</sup> Nõmmik, Urmas, „Die Bibliographie von Lazar Gulkowitsch“. In: Randar Tasmuth (Ed.), *Tõid algkristliku mõtlemise kujunemise alalt / Studies in the Formation of the Early Christian Way of Thinking*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised, Bd. 19, Tallinn 2009, 141–151.

<sup>414</sup> Heuer, *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, 34f.

<sup>415</sup> *The National Union Catalog: a cumulative author list representing Library of Congress printed cards and titles reported by other American libraries. Pre-1956 Imprints*, volume 223. Washington D.C. 1972. 206.

<sup>416</sup> Strauss, Herbert A., et al. (ed.), *International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933 – 1945*, Vol. II, Teil 1. München, New York, London, Paris 1983.

<sup>417</sup> Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*.

<sup>418</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand* und noch mal auf Englisch in einem Kapitel in Wassermann, *False Start*.

<sup>419</sup> Genss, *Bibliograafia judaica Eestis*, 48–52.

<sup>420</sup> Man kann zur Zeit 13 statt 10 von Gulkowitsch verfasste Besprechungen auflisten. In der von Nõmmik verfassten Bibliographie fehlen Gulkowitsch, *Scholem*; Gulkowitsch, [*Wohlgemuth-Festschrift*.]; Gulkowitsch, *Silver*, *Abba Hillel*.

<sup>421</sup> Nõmmik, *Die Bibliographie*, 143–147.

um das Thema der Dissertation Gulkowitschs, aber anscheinend nicht um seine tatsächliche Dissertation handelt.<sup>422</sup> Seine erste auf jüdische Studien bezogene Publikation „Das Wesen des Talmud“ wurde im Jahre 1924 in Leipzig in der von dem Ägyptologen Georg Steindorff herausgegebenen *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* veröffentlicht.<sup>423</sup> Im darauffolgenden Jahr erschienen im ersten Band der vom Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig unter der Leitung vom Johannes Leipoldt herausgegebenen Zeitschrift *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* neben Karl Dietrich, Johannes Leipoldt, Paul Fiebig, Gerhard Kittel, Joachim Jeremias auch zwei von Gulkowitsch kommentierte und übersetzte sogenannte „kleine Talmudtraktate“, der über die Samariter und der über die Sklaven, erstmalig gedruckt bei R. Kirchheim im Jahre 1851.<sup>424</sup> In der dem in Leipzig eingereichten Habilitationsantrag hinzugefügten Veröffentlichungsliste vom 22. Juni 1925 erwähnte Gulkowitsch außerdem folgende Titel, über deren Veröffentlichung aber keine Angaben existieren: *Die Entwicklung der neuhebräischen Sprache*, *Das Buch Sohar in der Auswahl des Heiligen Ri*<sup>425</sup> *nach Handschriften bearbeitet* (mit der Bemerkung „Erscheint demnächst“) und *Heiliger Ri nach einer Münchener Handschrift von 1539* (mit der Bemerkungen „vor die Zensur!“ und „Fast druckfertig“), und die in Zusammenarbeit mit Prof. Löhr verfasste Schrift *Die Lebensweisheit der Chasidim nach Handschriften bearbeitet*.<sup>426</sup> Der letztgenannte Titel ist tatsächlich im Jahre 1925 erschienen, zwar unter den Titel *Beiträge zur Geschichte des Chassidismus. I. Begriff und Wesen des Chassidismus* und unter den Namen von Max Löhr, der aber in der Einleitung sagt, dass die anonyme Handschrift, die er analysiert, ihm „durch Dr. Lazar Gulkowitsch, [...] zugekommen sei und mit seiner freundlichen Beihilfe die folgenden Geschichten [...] übersetzt und vor allem kommentiert worden seien.“<sup>427</sup>

Im Jahr 1926 erschien in der von Julius Goldstein herausgegebenen Zweimonatsschrift für die moderne Wissenschaft des Judentums *Der Morgen*

---

<sup>422</sup> In dem vorliegenden Kapitel, werden die Werke Gulkowitsch vollständig wiedergegeben. Gulkowitsch, *Der Druck in den Arterien des Augeninnern*; Es kann kaum anzunehmen sein, dass die 8-seitige Veröffentlichung, die zusammen mit H. Lullies geschrieben und laut der Jahresverzeichnisse 1924–1926 nicht angenommen worden ist, Gulkowitschs Doktorarbeit darstellt. (Hoyer, *Lazar Gulkowitsch*, 124 und Anm. 10f.).

<sup>423</sup> Gulkowitsch, dWdT.

<sup>424</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Der kleine Talmudtraktat über die Samariter, übersetzt und erklärt“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 1 (1925), 48–56. Und Gulkowitsch, Lazar, „Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven, übersetzt und erklärt“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 1 (1925), 87–95.

<sup>425</sup> Mit RI wird sonst auch RIbA (II) = Rabbenu Isaak ben Ascher ha-Levi aus Speyer (12. Jh.) abgekürzt. Zum Zohar passt aber besser: Rabbi Isaak Luria ben Salomo (1534 – 1542), der sonst als ARI, *ha- 'r"i ha-qadosh* bezeichnet wird.

<sup>426</sup> UAL PA 522, Bl. 0093.

<sup>427</sup> Löhr, *Beiträge zur Geschichte des Chassidismus*, 3.

„Die Qabbala als rationales System“<sup>428</sup> und in *Islamica. Der Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Islams* „Ein jüdisches Sprichwort in 1001 Nacht“<sup>429</sup>. 1927 wurde in *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie* der Artikel „Wesen und Entstehung der Qabbala“<sup>430</sup> veröffentlicht, bei dem es sich um den Abdruck der in Königsberg abgelegten Dissertation handelt.<sup>431</sup> Im selben Jahre wurde auch in der II. Reihe der Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig die Habilitationsschrift Gulkowitschs *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht* herausgegeben.<sup>432</sup> Nach einer dreijährigen Pause erschien in *AGGELOS* die Übersetzung des Toseftatraktats *Berakoth*<sup>433</sup>, die als Teil des Vorhabens des Herausgebers *AGGELOS*, Joh. Leipoldt, galt, um allmählich die ganze Tosefta ins Deutsche zu übersetzen und mit nötigen Erklärungen zu versehen, um sie damit der neutestamentlichen Forschung zugänglich zu machen.<sup>434</sup> Als das letzte in Deutschland veröffentlichte Werk Gulkowitschs wird 1931 *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte*<sup>435</sup> gedruckt.

Die erste Veröffentlichung Gulkowitschs in der Funktion als Leiter des Lehrstuhls für jüdische Studien an der Universität Tartu gilt die im Jahre 1934 herausgegebene Schrift *Die Entwicklung des Begriffes ḥāsīd im Alten Testament*, bei der es sich um seine durch Anmerkungen ergänzte Antrittsvorlesung

---

<sup>428</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Die Qabbala als rationales System“. In: *Der Morgen*, 3/2 (1926), 272–280.

<sup>429</sup> Gulkowitsch, *Ein jüdisches Sprichwort*.

<sup>430</sup> Gulkowitsch, WuEdQ.

<sup>431</sup> Dass es sich dabei um seine philosophische Doktor-Dissertation handelt, bestätigt Gulkowitsch selbst, als er der philosophischen Fakultät am 20. November 1925 seine Habilitationsschrift zusammen mit 6 weiteren Werken vorlegt, zu denen auch die Dissertation gehört. (UAL PA 522, Bl. 0096.)

<sup>432</sup> Gulkowitsch, dHRwU; Aus dem Brief von 1936 an Heinemann geht hervor, dass Gulkowitsch mit dieser Arbeit nicht ganz zufrieden war und vorhatte, davon eine 2. Auflage herauszugeben, wobei er bei der Umarbeitung gerade seinen zentralen Gesichtspunkt besonders hervorheben wollte, was er bei der 1. Aufl. leider unterlassen musste, da die Arbeit bis zu einem bestimmten Termin fertig gestellt sein sollte. (TÜ Rmtk KHRO, BEST. 47, Verz. I. Akte 3.)

<sup>433</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Der Toseftatraktat Berakoth“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 3 (1930), 129–163.

<sup>434</sup> Gulkowitsch, *Der Toseftatraktat Berakhot*, 129. Am Ende des Artikels steht als Verfassungsdatum der Dezember 1925 (S. 163). Die Übersetzung endet mit dem Berakhot II, 2. Die Handschrift der Übersetzung, die teilweise von der abgedruckten Version leicht abweicht und bis zu Berakhot VII, 3 geht, ist in Tartu vorhanden, siehe unten Anm. Warum sie nicht gedruckt wurde, ist ungewiss. Im Gutachten von A. von Bulmerincq und E. Kieckers (EAA, Best. 2100, Verz. 2, Arch. 164, Bl. 25) wird zusätzlich erwähnt, dass die ganze Arbeit im Jahr 1933 noch auf Vollendung warte.

<sup>435</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte*. Staatliche Forschungsinstitute bei der Universität Leipzig. Forschungsinstitut für Orientalistik – Assyriologische Abteilung. Leipzig 1931.

in Tartu handelte.<sup>436</sup> Das Werk, wie auch alle weiteren in Tartu veröffentlichten Monographien Gulkowitschs, erschien in der Reihe der Veröffentlichungen der Universität Tartu – *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis*. Zugleich stellte es das erste Band der Schriftenreihe des Seminars für jüdische Studien, *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*<sup>437</sup> dar. Das heißt, dass ein und derselbe Text zweimal gedruckt wurde – einmal in den Bänden der *Acta et Commentationes* und einmal separat in *Acta Seminarii*. Größtenteils deckt sich die Reihenfolge der beiden Reihen, aber es gibt auch einige Ausnahmen, je nachdem, in welcher Reihe die eine oder andere Schrift früher veröffentlicht wurde. So z. B. erschien das nächste, im Jahre 1935 in Tartu veröffentlichte Werk *Das Wesen der maimonidischen Lehre*<sup>438</sup> nicht als *Acta Seminarii* 2, sondern als *Acta Seminarii* 3. Eine estnischsprachige Zusammenfassung dieser Studie wurde unter dem Titel *Maimonides'e elu ja töö mõistmiseks* in der Zeitschrift *Eesti Arst* veröffentlicht<sup>439</sup>. Die darauffolgende Publikation Gulkowitschs *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre*<sup>440</sup> wurde aber separat nicht in der Reihe der *Acta Seminarii*, sondern als der erste und einzige Band der Reihe *Scholae Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis* herausgegeben. Und erst danach folgte der Reihenfolge

<sup>436</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Die Entwicklung des Begriffes hāsīd im Alten Testament*. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), B XXXII.4 (1934), Tartu 1934 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. *Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici*, 1 (1934) (Der Universität Tartu in Dankbarkeit gewidmet. Diese Abhandlung stellt den durch Anmerkungen ergänzten Text einer am 18. April in Tartu gehaltenen Antrittsvorlesung dar).

<sup>437</sup> Auf den Titelblättern der in der ASLJUT veröffentlichten Monographien steht der Name der Schriftenreihe immerhin in drei Sprachen: *Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused* auf Estnisch, הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו auf Hebräisch und *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis* auf Latein (nur beim ersten Band dieser Reihe steht der lateinische Reihentitel *Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici*)

<sup>438</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Das Wesen der maimonideischen Lehre*. (Diese Arbeit stellt einen erweiterten und durch Anmerkungen ergänzten Vortrag dar, der anlässlich des 800. Geburtstages des Maimonides am 30. März 1935 in der Aula der Universität Tartu gehalten wurde.) *Acta Seminarii* ist mit einem Vorwort von Jakob Blumenfeld vom 22. Dezember 1935 versehen worden.

<sup>439</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Maimonides'e elu ja töö mõistmiseks. (Tema 800. Sünnipäeva puhul). Deutsches Referat: Zum Verständnis von Leben und Werk des Maimonides“. In: *Eesti Arst*, Nr. 8 (1935), 618–633.

<sup>440</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre*. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), B XXXVII.3 (1936), Tartu 1935 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari ettekanded. הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. הרצאת. *Scholae Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*, 1. (Ich widme diese Arbeit dem Andenken meines Lehrers und väterlichen Freundes Professor D. Dr. Max Löhr, der in diesem Jahre als Siebzigjähriger in Königsberg gelehrt hätte. Er wird mir als ein Mann, dessen Menschlichkeit und Güte ich tief bewunderte, unvergesslich bleiben.) Die Ausgabe der *Scholae Seminarii* ist durch eine zusätzliche Anmerkung ergänzt: „Vortrag gehalten im Seminar für jüdische Wissenschaft der philosophischen Fakultät der Universität Tartu“.

entsprechend die in *Acta et Commentationes* veröffentlichte Schrift *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. 1. Ḥāsīd und Wunder*<sup>441</sup> als *Acta Seminarii* 2.

In dem darauffolgenden Jahr erschien als 5. Band der *Acta Seminarii* das Werk *Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft*<sup>442</sup>, 1938 gefolgt von *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben*<sup>443</sup> und *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus*<sup>444</sup>. Auf dem Einband des zuletzt genannten 7. Bandes der *Acta Seminarii* steht: „Im Drucke befinden sich vom selben Verfasser: 8. Der Chassidismus als ein kulturphilosophisches Problem. 9. Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. Ḥāsīd und Gebet. 10. Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. Ḥāsīd und Gesetz.“ Jedoch kam als 8. Band im Jahre 1939 *Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu*<sup>445</sup> heraus. Der 9. Band der *Acta Seminarii* ist, wie geplant, *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. Ḥāsīd und*

---

<sup>441</sup> Gulkowitsch, Lazar *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. 1. Ḥāsīd und Wunder*. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), B XXXVII.6 (1936), Tartu 1935 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. אשר בטרטו כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*, 2.

<sup>442</sup> Gulkowitsch, Lazar *Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft*. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), B XLI.1 (1938), Tartu 1937 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. אשר בטרטו כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*, 5.

<sup>443</sup> Gulkowitsch, Lazar *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben*. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), XLII.1 (1940), Tartu 1938 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. אשר בטרטו כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*, 6. (Dem Andenken meiner Eltern.)

<sup>444</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus*. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), B XLIII.3 (1939), Tartu 1938 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. אשר בטרטו כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*, 7. (Franz Boas in dankbarer Verehrung zugeeignet.)

<sup>445</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu*. (Vorlesungen und Übungen, gehalten an der Universität Uppsala, 24.–31. Oktober 1938). *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), B XLVI.4 (1940), Tartu 1939 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. אשר בטרטו כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. *Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis*, 8. (Excellentissimo ac reverendissimo domino Archiepiscopo doctori Erling Eidem Primati ecclesiae Suecanae dedicatum.)

*Gebet*<sup>446</sup>, und als 10. und letzter Band der *Acta Seminarii* erschien 1940 *Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem*<sup>447</sup>. Inzwischen waren im Ausland drei kleinere Schriften Gulkowitschs erschienen: „Bönens väsen enligt judisk tradition“<sup>448</sup> und „Zaddik-typen inom chassidismen“<sup>449</sup> in Schweden und „History as History of Ideas“<sup>450</sup> in Großbritannien.

Bei der Reihe *Acta Seminarii* fällt auf, dass der einzige Band dieser Reihe, der uns fehlt, der Band Nr. 4 ist. Ob es sich um den 1. Band der *Scholae Seminarii* handeln sollte oder dafür etwas anderes geplant war, bleibt ungewiss. Außerdem blieb auch der genannte Artikel *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjot. Ḥāsīd und Gesetz* unveröffentlicht, obwohl Gulkowitsch in seinem Brief an Buber vom 31. Dezember 1939 erwähnte, dass dieser Titel sich im Drucke befinde.<sup>451</sup> Von den Vorbereitungen für diese Veröffentlichung zeugen auch die sich unter den im Jahre 1942 in die Universitätsbibliothek Tartu geratenen Resten der persönlichen Dokumente und Handschriften Gulkowitschs befindenden Notizen. Diese Handschriftensammlung zeugt auch von weiteren von Gulkowitsch geplanten Veröffentlichungen, die bisher nirgendwo erwähnt worden sind, auch nicht von Nömmik in der *Bibliographie*. Die in Tartu vorhandene Handschriftensammlung Gulkowitschs, deren Bestände Nömmik auflistet, bedarf weiterer Ergänzungen. Nömmik stützt sich hier auf die von T. Schahhovskaja verfasste und kommentierte Inventarliste, die die biographischen Materialien Gulkowitschs und seiner Familie (5 Akten), Handschriften (10 Akten) und Materialien anderer Personen (5 Akten) umfasst. Von den 10 der unter den Handschriften aufgelisteten Akten erwähnt Nömmik sieben, die mehr oder weniger als vollständige Handschriften betrachtet werden könnten, bei den restlichen drei handelt es sich um Notizen und Bruchstücke aus verschiedenen Aufsätzen und um das Forschungs-

---

<sup>446</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Die Bildung des Begriffs ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjot. Ḥāsīd und Gebet*. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), B XLVI.5 (1940), Tartu 1940 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, 9. (Dedicated to Paul Goodman). Das erste Kapitel „Das Charisma des Gebets um Regen als chassidisches Charisma“ ist in erweiterter Form der vorletzten Studie entnommen (siehe I.20; so behauptet Gulkowitsch selbst *Ibid.*, 8, Anm. 1).

<sup>447</sup> Gulkowitsch, Lazar, *Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem*. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), B XLVI.6 (1940), Tartu 1940 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari Toimetused. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, 10. (Meinem Freund Nicholas Michelson).

<sup>448</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Bönens väsen enligt judisk tradition“ – *Judisk tidskrift*, Nr. 12 (1939), 17–20.

<sup>449</sup> Gulkowitsch, Lazar, „Zaddik-typen inom chassidismen“ – *Judisk tidskrift*, Nr. 13 (1940), 111–116.

<sup>450</sup> Gulkowitsch, Lazar *History as the History of Ideas with Special Reference to O.T. and Jewish History* (Read at Cambridge by Professor L. Gulkowitsch [Tartu]). *Lectioes in Vetere Testamento et in rebus judaicis*, No. 2. London 1939.

<sup>451</sup> JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-7, Gulkowitsch an Buber vom 31. Dezember 1939.

programm Gulkowitschs. Doch diese Aufteilung ist teilweise irreführend und gibt den eigentlichen Inhalt dieser Materialien nicht wieder.

Die von Nömmik erwähnten Akten sind *Die Anwendung der Begriffsgeschichte auf die Sprachwissenschaft* [Maschinenschrift, o. D., 12 S.]<sup>452</sup>, die *Sohar-Analyse* [Maschinenschrift mit handschriftlichen Hinzufügungen, früher als 1933, 140 S., es fehlen S. 1–3, 132, 133]<sup>453</sup>, *Der Chassidismus als ein kulturphilosophisches Problem* [Konzept, Maschinenschrift mit handschriftlichen Verbesserungen, 81 S., das Ende fehlt; gedruckt in: *Acta et Commentationes Univ. Tartuensis*. B. 46, H. 6. Tartu, 1940]<sup>454</sup>, *К систематизации грамматики на основе метода „истории развития понятий“* [Maschinenschrift, 1941, 28 S.]<sup>455</sup> und *Die Tosephta. I. Traktat Berakhoth. (Lobsprüche, Gebetsleben)* [Konzept und Notizen, Hand- und Maschinenschrift, um 1925, 96 S.].

Außerdem schreibt Nömmik auch die Maschinenschrift *Zur Frage der Existenz und der Praxis einer religiösen Propaganda des Judentums nach dem Siege der urchristlichen Mission. I. Der Traktat Gerim* [um 1925 VII, 66 S.]<sup>456</sup> Gulkowitsch zu, wobei bei T. Schahhovskaja hinter dem Namen Gulkowitschs ein Fragezeichen steht. Und tatsächlich handelt es sich nicht um eine Schrift Gulkowitschs, sondern um die Dissertation Gottfried Polsters, die im Jahre 1925 an der Universität Leipzig vorgelegt wurde.<sup>457</sup> Der sich auf dem Briefwechsel mit der *Deutschen Bücherei* und der Universitätsbibliothek Leipzig<sup>458</sup> stützende Vermerk Schahhovskajas, dass diese Arbeit entgegen der Bemerkung am Ende der Maschinenschrift in AGGELOS 1/2 (1925) nicht gedruckt werden würde,<sup>459</sup> stimmt nur teilweise, da unter dem Namen Gulkowitsch tatsächlich kein entsprechender Titel in AGGELOS erschien. 1926 wurde dort aber Gottfried Polsters „Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, Text, Übersetzung, Bemerkungen“ abgedruckt.<sup>460</sup>

Auch das sowohl von Nömmik als auch Schahhovskaja erwähnte Werk Gulkowitschs bzw. die Vorarbeiten für *Der Begriff des Idealismus in der*

---

<sup>452</sup> TŮ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 6.

<sup>453</sup> TŮ Rmtk KHRO, F 47, Verz. 10. Es handelt sich wahrscheinlich um den Manuskript, den Gulkowitsch in seinem Lebenslauf vom 1933 erwähnt. (ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11ff.)

<sup>454</sup> Erschienen in ACUT. Vorhanden in TŮ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 12.

<sup>455</sup> Vorhanden in TŮ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 15. Auf Russisch, es fehlen alle Hinzufügungen in anderen Schriftarten, z.B. im Hebräischen.

<sup>456</sup> TŮ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 7.

<sup>457</sup> Polster, Gottfried, *Zur Frage der Existenz und der Praxis einer religiösen Propaganda des Judentums nach dem Siege der urchristlichen Mission*, Leipzig, Univ., Diss., 1925. Vorhanden in der Universitätsbibliothek Leipzig.

<sup>458</sup> Briefe der *Deutschen Bücherei* vom 28. März 1991 und *Universitätsbibliothek Leipzig* vom 9. April 1991 = TŮ Rmtk KHRO, Best. 4, Verz. 3, Akte 1581, Bl. 11.

<sup>459</sup> Schahhovskaya, T., „Einleitung in die Inventarliste des Bestands 47 der Handschriften und Raritätenabteilung der Universitätsbibliothek Tartu“. In: TŮ Rmtk KHRO, Best. 47.

<sup>460</sup> Polster, Gottfried, „Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, Text, Übersetzung, Bemerkungen“. In: *AGGELOS, Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, II (1926), 2–38.



*israelitisch-jüdischen Geistesgeschichte*. [Konzepte, Notizen, Hand- und Maschinenschrift, 1932 oder 1933, 68 S., fehlt S. 1]<sup>461</sup> existiert nur in der Form eines Umschlags mit der handschriftlichen Bezeichnung „Der Begriff des Idealtypus in der israelitisch-jüdischen Geistesgeschichte; מעשה בחסיד אהרן; von Dr. Lazar Gulkowitsch, Professor an der Universität Leipzig“. Die Akte selbst besteht aus unterschiedlichen hand- und maschinenschriftlichen Notizen, Abschreibungen von verschiedenen chassidischen Texten auf Hebräisch, aus Zusammenfassungen verschiedener chassidischen Texte, die den Eindruck stärken, dass es sich hier eher um die Vorarbeiten zu weiteren Studien über die Entwicklung des Begriffs Chassid handelt. Diese Behauptung wird dadurch unterstützt, dass der Ordner eine in einer schwer lesbaren Handschrift verfasste Einleitung und Zusammenfassung zum Aufsatz „Chassid und Elia“ sowie das Inhaltsverzeichnis und Vorwort zum „3. צדקה וחסיד [Chassid und Zedaka] beinhaltet.

Anhand der letztgenannten Akten und der Materialien in den Akten *Notizen über den Chassidismus*<sup>462</sup> und vor allem in *Notizen und Bruchstücke der Aufsätze über den Chassidismus*<sup>463</sup> kann gesagt werden, dass Gulkowitsch zusätzlich zu den publizierten Untersuchungen über den Begriff Chassid noch eine viel umfangreichere Forschungsarbeit leistete und vorhatte, ihre Ergebnisse auch zu publizieren. Neben der erwähnten, aber nicht publizierten Schrift *Hāsīd und Gesetz*<sup>464</sup>, bereitete er auch folgende Abhandlungen<sup>465</sup> vor: *Hāsīd und Sedaka*<sup>466</sup>, *Hāsīd und übernatürliche Welt*<sup>467</sup>, *Hāsīd und Sünde*<sup>468</sup>, *Hāsīd und Frau*<sup>469</sup>, *Hāsīd und Elia*<sup>470</sup> und *Hāsīd als Prophet*<sup>471</sup>. Darüber hinaus erwähnte

---

<sup>461</sup> TŪ Rmtk KHRO Best. 47, Verz. 9.

<sup>462</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 13.

<sup>463</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.

<sup>464</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Auf dem Titelblatt steht nur „Hāsīd und Gesetz“ Auf der Kehrseite des Titelblattes befindet sich auch ein Inhaltsverzeichnis. Siehe dazu Abbild 10.

<sup>465</sup> Nähere Angaben als die Archivalnummer kann man hier leider nicht geben, da die Nummerierung der Unterlagen teils fehlt und die von Gulkowitsch selbst auf die Blätter geschriebenen Seitennummern teilweise mehrfach korrigiert worden sind. Deshalb sind die ursprüngliche Reihenfolge der Abhandlungen und deren Entstehungszeit schwer bzw. unmöglich festzustellen.

<sup>466</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Auf der Kehrseite des Titelblattes befindet sich auch ein Inhaltsverzeichnis.

<sup>467</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Auf dem Titelblatt steht nur „Hāsīd und übernatürliche Welt.“ Und auf der Kehrseite des Titelblattes befindet sich das Inhaltsverzeichnis. Siehe dazu ....

<sup>468</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Auf dem ersten Titelblatt steht „Die Bildung des Begriffes hāsīd I. von Lazar Gulkowitsch. Tartu 1940.“ Auf dem zweiten Titelblatt „Der Begriff hāsīd in der Gattung der Ma’asijjot. Hāsīd und Sünde“, gefolgt vom Inhaltsverzeichnis.

<sup>469</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Ohne Titelblatt und Inhaltsverzeichnis.

<sup>470</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Auf dem Titelblatt steht „2. Hāsīd und Elia“, auf der Kehrseite des Titelblattes befindet sich auch ein Inhaltsverzeichnis. Siehe dazu.

Gulkowitsch in seinem im Jahre 1933 verfassten *Curriculum vitae*<sup>472</sup> zwei Arbeiten, die noch nicht vollendet worden waren – *Die begriffliche Konzeption der Frömmigkeit im Chasid als Idealtypus* und *Die begriffliche Konzeption des jüdischen Weltbildes im Sprichwort, Bonmot usw.* Einige Hinweise auf den Inhalt dieser möglichen Arbeiten, die sich teilweise auch in den Publikationen Gulkowitschs widerspiegeln, bieten die knappen handschriftlichen Materialien, die die Überschrift „Hāsīd als Formalbegriff“ tragen.<sup>473</sup> Neben diesen Arbeiten zum Thema Chasid erfährt man aus den Notizen und Bruchstücken auch einiges über Gulkowitschs Arbeitsmethode. Man erkennt eine gründliche Arbeit an Quellen, eine textkritische und vergleichende Annäherungsweise, die keinesfalls mit der Behauptung von H. Wassermann übereinstimmt, dass die Ignoranz der Quellen ein Markenzeichen Gulkowitschs gewesen sei.<sup>474</sup> Ohne Quellen und konkrete Texte wäre seine aus den sprachwissenschaftlichen Überlegungen ausgehende wissenschaftliche Arbeit undenkbar gewesen.

Alle diese genannten veröffentlichten und unveröffentlichten Werke, von denen der gewichtigere Teil in Tartu entstand, stellen Quellen für die Darstellung und das Verständnis des Gedankengutes Lazar Gulkowitschs dar. Wenn man Gulkowitschs Bibliographie betrachtet, könnte man sein Werk neben den zeitlich-räumlichen Kriterien auch anhand der Themenbehandlung einteilen – ein Teil seiner Werke konzentriert sich auf sprachwissenschaftliche Fragen, der andere auf den Chasidismus. Eine solche Teilung widerspiegelt sich auch in der Rezeption von Gulkowitschs Werken – er wird als Sprachwissenschaftler oder als Chasidismusforscher betrachtet. Wenn man aber von seiner eigenen Einstellung ausgeht, muss man annehmen, dass sein ganzes Werk von einer zentralen Idee ausgeht und daher auch als ein Ganzes betrachtet werden muss. Daher scheint eine synchronisch-phänomenologische Darstellung von Gulkowitschs Gedankengut am besten geeignet.

---

<sup>471</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14. Auf dem Titelblatt steht „Hāsīd als Prophet“, gefolgt vom Inhaltsverzeichnis.

<sup>472</sup> EAA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 11f.

<sup>473</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.

<sup>474</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 16.21; Abbild 11 und 12 dagegen zeugen von Gulkowitsch gründlicher Arbeitsmethode beim Umgang mit Texten.

## II.3 Gulkowitschs methodische Grundlage – die begriffsgeschichtliche Methode

### II.3.1 Gulkowitschs Auffassung der Sprache

Gulkowitschs wissenschaftliches Interesse und seine Arbeit sind vor allem auf die Fragen der Sprache gerichtet.<sup>475</sup> Wenn er es als seine Aufgabe sieht, die Prämissen aufzuzeigen, von denen die Sprachwissenschaft ausgehen muss, wenn sie methodisch korrekt sein, d.h. wenn sie ihre Methoden aus der Struktur ihres Gegenstandes herleiten und Rücksicht auf die Wesensart der Sprache nehmen will, könnte er durchaus als ein Sprachwissenschaftler bezeichnet werden.<sup>476</sup> Doch wenn man betrachtet, wie er seine Methodologie anwendet und was er dabei in Betracht zieht, könnte man ihn mit Recht auch als Religionswissenschaftler oder Geistesgeschichtler sehen – auch wenn er von der Sprache ausgeht, liegt dieser Annäherung ein ganzheitliches Verständnis von der Geistesgeschichte und deren allgemeinen Erscheinungen und Beziehungen zugrunde, innerhalb derer die Sprache einen organischen Teil bedeutet und ihre Struktur aufzeigt. Die Sprache stellt Gulkowitsch zufolge nämlich einen Faktor innerhalb der Kultur und ihrer Entwicklung dar. Von der Rolle, die dieser Faktor innerhalb der Geschichte spielt, könnte das Wesen der Sprache erfasst und durch den Versuch einer Darlegung der Strukturprinzipien des historischen Geschehens überhaupt die Grundlegung für eine Erfassung des historischen Teilgeschehens der Sprache und ihrer Entwicklung gewonnen werden.<sup>477</sup> Es geht für Gulkowitsch um die Beziehung des Geistigen zur Sprache.<sup>478</sup>

---

<sup>475</sup> Außer auf seinen Werken basierte auch seine Lehrtätigkeit auf der Sprache. Im Lehrplan des Lehrstuhls steht: „Von der hebräischen Sprache als der grundlegenden Disziplin ausgehend, soll im Laufe der Entwicklung und der Zeit der Gegenstand der jüdischen Wissenschaft in seiner umfassenden Ganzheit erfahren werden.“ So müssten die Studierenden in der Unterstufe mit der althebräischen und biblisch-aramäischen Sprache vollkommen vertraut sein und Verständnis für das mittlere (tannaitische) Hebräisch aufbringen. In der Mittelstufe werden die Kenntnisse des Mittelhebräischen, die Anfangsgründe der Sprachen des jerusalemischen und babylonischen Talmuds, der Targume und ein gewisses Eindringen in das neue (mittelalterliche) Hebräisch verlangt. In der Oberstufe wurde aber Folgendes gefordert: Entwicklung und Vergleich der Sprachepochen bis zum zeitgenössischen Hebräisch, Vertrautheit mit den Sprachen der beiden Talmude und der Targume, Kenntnis der hebräischen und aramäischen Inschriften. (ERA Best. 2100, Verz. 5, Akte 386, Bl.2–4. Briefe an Löw; außerdem: Nömmik, Urmas, „Wissenschaft des Judentums. From the Perspective of Tartu in the 1930s“. In: Simo Muir ja Ilona Salumaa (eds.), *Hyljättiin outouden vuoksi. Israel-Jakob Schur ja suomalainen tiedeyhteisö*. Suomen Itämainen Seura, Helsinki 2009, 187–203. 193; Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 20.

<sup>476</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 3. 11.

<sup>477</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>478</sup> *Ibid.*, 12. Die formal sprachliche Seite seiner Betrachtungsweise tritt besonders deutlich in den Werken „Die Bildung von Abstraktbegriffen“ und „Die Grundlage einer begriffsgeschichtlichen Methode“ hervor, in denen sich sein Verständnis von den Themenkomplexen wie Sprache, Geschichte, Kultur etc. widerspiegelt.

Für Gulkowitsch liegt im Phänomen der Sprache eine Bezogenheit auf nichtsprachliche Phänomene vor, die über das hinausgeht, was die Ganzheit aller Erscheinungen überhaupt ausmacht: das Bezogensein ist das konstituierende Moment des Phänomens überhaupt.<sup>479</sup> Gulkowitsch postuliert, dass die Sprache das Produkt und der Ausdruck des Geistigen, seiner Ganzheit ist und daher auch das allen Individuen gemeinsame geistige Substrat, das schon vor dem Sprechen da sein muss, da nur dieses das Sprechen ermöglicht.<sup>480</sup> Gulkowitschs Erachtens gibt es keinen vorsprachlichen Denzustand, weder psychologisch noch historisch. Er sieht die Sprache als Trägerin des Verstehens und damit als eine (der Gemeinschaft zugewandte) Seite des Denkens<sup>481</sup> selbst, als Verbindendes und Verbundenes in einem. Die Sprache, die zum Wesen des Denkens gehört, ist ihm zufolge im Prinzip identisch mit dem Verstehen, und setzt die Einheit von Denken, Denkendem und Gedachtem voraus.<sup>482</sup> Die Schlussfolgerung, die Gulkowitsch aus diesem Gedankengang zieht, ist, dass das Denken und die erfasste geistige Wirklichkeit überhaupt identisch und daher *eo ipso* von derselben Struktur sind. Die Denkstruktur ist identisch mit der Seinsstruktur. Ohne Denken ist Sein nicht möglich, aber das Sein erschöpft sich nicht im Denken.<sup>483</sup>

Da die Sprache für Gulkowitsch eine mit dem Denken unauflösbar verbundene Erscheinung ist, so schließt er daraus, dass die Modifikation der Sprache nach irgendeiner Richtung hin stets auch die Modifikation des Denkens und der Sprache in ein und demselben Vorgang ist.<sup>484</sup> Das Denken vollzieht sich in der Form von Begriffen, die nach Gulkowitschs Definition dynamische, d.h. modifizierbare oder modifizierte Struktureinheiten (Geschehen und nicht Gestalt) des Geistes, des Soseins sind.<sup>485</sup> Sprache ist, wie er behauptet, der Ausdruck des Geistes – sie ist das Dasein des Geistes. Die Struktureinheiten des Geistes äußern sich durch die Struktureinheiten der Sprache, durch die Worte. Das Wort ist dabei aber kein Etikett, das man nachträglich an den Begriff angeklebt hat, sondern vielmehr die Gestalt, in der der Begriff von vornherein aus dem Sosein ins Dasein tritt. Der Begriff wird aussprechbar, d.h., er nimmt nur dann Gestalt an, wenn er wirklich ausgereift ist.<sup>486</sup> Laut Gulkowitsch ist dem Begriff die Gestalt erst im Wort gegeben, das aber schon vor seinem Aussprechen bereits gegeben sein muss.<sup>487</sup> Doch das Dasein der Sprache, das allmähliche Sich-Explizieren des Seienden wird für unsere Erkenntnis nur in der Zeit, d.h. in der Geschichte, im Bezug auf seine historische Gestalt und ihre

---

<sup>479</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 11.

<sup>480</sup> *Ibid.*, 86. 87; Gulkowitsch, BAbiHS, 1.

<sup>481</sup> Denken ist für Gulkowitsch die Funktion des Geistes überhaupt und nicht nur etwas, das nur mit den verstandesmäßig erfassbaren Dingen zu tun hat. Gulkowitsch, GBmSw, 14.

<sup>482</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 87.

<sup>483</sup> *Ibid.*, 15. 29.

<sup>484</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>485</sup> *Ibid.*, 15; Gulkowitsch, BAbiHS, 1.

<sup>486</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 146; Gulkowitsch, BAbiHS, 1.

<sup>487</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 94.

Abwandlungen erfassbar.<sup>488</sup> Raum, Zeit und Kausalität sind laut Gulkowitsch notwendige Formen der Anschauung, da jede Aussage über die Realität nur mithilfe dieser Formen möglich ist. Die Zeit ist daher nur ein Koordinatensystem, auf das wir alle unsere Aussagen beziehen müssen, etwas, das wir nicht umgehen können. Was Zeit zur Zeit macht, ist ein rein subjektives Moment und keine transsubjektive Gegebenheit. Die Tatsache, dass Zeit nur die Form der Anschauung ist, bedingt die Identität des Seins mit dem Werden, sodass alle Aussagen über die Struktur des Seins zugleich Aussagen über die Struktur des Werdens sein müssen.<sup>489</sup>

### II.3.2 Gulkowitschs Auffassung der Geschichte

Die Geschichte bedeutet für Gulkowitsch ein lebendiges Werden des metaphysischen, immer gegebenen Soseins des Geistes. Er vergleicht sie mit einem Abenteuer des Geistes, mit einem Spiel, in dem das Seiende die Tatsache seines Seins immer aufs Neue gleichsam vor sich selbst unter Beweis stellt. Die ganze Geschichte ist im Grunde ein Kreislauf, eine Explikation, die schließlich wieder in ihren Ursprung einmündet. Die Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des Anfangs und des Endes stehen in einem scharfen Gegensatz zu der Mannigfaltigkeit und Weite der mittleren Entwicklungsphasen.<sup>490</sup> Die Entwicklung selbst stellt für Gulkowitsch ein In-Erscheinung-Treten eines metaphysischen Gegebenen dar. Eine solche Entwicklung kann nur die Explikation eines Gegebenen sein, d.h. alle ihre einzelnen Phasen bedeuten nichts prinzipiell Neues, das von außen her in die Entwicklung hineingetragen wird, sondern nur immer neue Daseinsformen eines immer identischen Soseins.<sup>491</sup>

Das Spielerische an der Geschichte ist, dass die Struktureinheit des Geistes, der Begriff in seiner Existenz von seinem Eintreten in die Geschichte unabhängig ist, aber die Geschichte erst durch die Explikation der Begriffe möglich wird. Dabei behauptet Gulkowitsch auch, dass es eine Geschichte außerhalb der Geschichte der Begriffe gar nicht gibt und dass alles historische Geschehen eine notwendige Konsequenz aus der jeweiligen Situation der Begriffsgeschichte ist.<sup>492</sup> Begriffsgeschichte wiederum ist Geschichte des Geistes, die sich als eine Gestaltung in den Begriffen, als die Gestaltung eines transzendentalen Substrates nach einem transzendenten Gesetz äußert. Dieses Gesetz kann aber nicht seinem Wesen nach bestimmt werden, sondern nur in der Gestaltung des Geistes zu einer Geschichte der Begriffe, in den Wirkungen des Gesetzes, nach dessen Wesen Gulkowitsch unter anderem fragt.<sup>493</sup> Voraussetzung dafür ist, wie gesagt, dass ein Begriff tatsächlich in die Geschichte eintritt und für die

---

<sup>488</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 88.

<sup>489</sup> *Ibid.*, 25. 113.

<sup>490</sup> *Ibid.*, 31. 47.

<sup>491</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>492</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>493</sup> *Ibid.*, 17.

anschauung zugänglich wird. Der Übergang eines Begriffes aus seinem punktuellen Sein in das Stadium der Explizierbarkeit ist in dem Moment gegeben, in dem der Begriff ins Bewusstsein tritt. Dieses Geschehen stellt einen Schnittpunkt zwischen einem psychologischen und einem metaphysischen Geschehen dar. Es ist ein Evidenzerlebnis, das durch Verstehen und Überwindung der punktuellen Seinsform seitens des Begriffs geschieht. Im Eintreten in die Geschichte wird der Begriff in einem Wort und damit in seiner Besonderheit erfasst. Das erste Stadium dabei ist nicht eine Eingliederung in die Allgemeinheit, sondern die Erfassung einer Besonderheit.<sup>494</sup>

Doch wenn aber ein Gesamtbild einer Geistesgeschichte gegeben werden soll, so lässt es sich Gulkowitschs Meinung nach nur aus der Gesamtheit der Einzelbegriffe – die einzeln nur eine Seite der geistigen Wirklichkeit bedeuten – oder wenigstens aus einer Vielfalt zentraler Begriffe, die ein Kraftzentrum darstellen, gewinnen. In seinen frühen Werken spricht Gulkowitsch in diesem Kontext auch von Erkenntnisbegriffen und, sich auf Kant stützend, vom höchsten, dem allgemeinsten Begriff, dem *conceptus cosmicus*.<sup>495</sup> Die Zentralbegriffe spielen für Gulkowitsch in der Geschichte eine Schlüsselrolle, da der Charakter jeder Epoche durch den Charakter des jeweilig zentralen Begriffes bestimmt wird und sie innerhalb der einzelnen Kulturen als entscheidender Gestaltungsfaktor des historischen Geschehens gelten.<sup>496</sup>

Das genannte Gesamtbild kann aber nicht durch das Nebeneinanderstellen der (zentralen) Einzelbegriffe gewonnen werden, sondern durch die Beobachtung der Wechselwirkung zwischen Einzelbegriffen, durch die Beobachtung der Begriffseinheiten, des Systems von Begriffen, die mit ihrer Struktur das gesellschaftsbildende, das ordnende und gruppierende Moment im Verlauf der Geschichte sind. Dabei müsse man in Betracht ziehen, dass es nur Begriffe von homogener Dynamik sind, die sich zu einem Begriffssystem zusammenschließen können. Die Heterogenität einer derartigen Dynamik dagegen garantiere die Eigenständigkeit der einzelnen Begriffssysteme, ihre Integrität gegen äußere Einflüsse.<sup>497</sup> Die Gestalt, in dem die Begriffseinheiten für uns greifbar werden und in der sie sich explizieren, stellt für Gulkowitsch Kultur dar.<sup>498</sup>

---

<sup>494</sup> Ähnlich wie bei Cassirer. (Gulkowitsch, GBmSw, 31f.); Es steht im Gegensatz zur psychologistischen Einstellung (Leo Jordan), dass das Wort nichts mehr als gleichsam ein Signal ist, durch welches beim Hörenden aus den unkontrollierbaren Tiefen seines Bewusstseins die je nach dieser Persönlichkeit verschiedensten Vorstellungen an die Oberfläche treten. Außerdem grenzt Gulkowitsch seine Methode auch gegen die Methode ab, die als historisch-psychologisch bezeichnet wird und in der die Meinung herrscht, dass ein Wort in seiner Struktur durchaus nicht der Struktur des Begriffs entspricht, den es ausdrücken soll, sondern dass es nur ganz allgemein und ziemlich primitiv einen Begriffskomplex wiedergibt. (Gulkowitsch, BdBHiat, 5.)

<sup>495</sup> Gulkowitsch, dWdT, 111.

<sup>496</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 50.

<sup>497</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 23; Gulkowitsch, GBmSw, 18. 146.

<sup>498</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 39.

### II.3.3 Gulkowitschs Auffassung der Kultur

Das, was das Wesen der Kultur und einer Kultur ausmacht, sind genau die Begriffe. Gulkowitsch erklärt, dass ein Wille zur Kultur der *causa prima* und Agens jeder Bewegung ist und gleichsam den Willen zur Explikation aller in einer Kultur gegebenen Begriffe bedeutet.<sup>499</sup> Damit sagt Gulkowitsch, dass die Kultur ein schöpferisches Erzeugnis des Geistes, die Gestaltung eines Ungestalteten und die Geschichte einer Kultur immer Geistesgeschichte, die Geschichte eines spezifischen Geistes ist, dessen Entwicklung in Form einer Explikation von Kulturen stattfindet.<sup>500</sup> Die vollkommene Explikation der in ihr enthaltenen Begriffe bedeutet den Höhepunkt in der Entwicklung der Kultureinheit und den vollkommen adäquaten Ausdruck ihres Wesens. Daher bedeutet jede Kultur in ihrem Höhepunkt einen vollkommenen Ausdruck der Humanität, eine Realisierung der erkenntnismäßigen und ethischen Werte, die das Wesen des Geistes ausmachen.<sup>501</sup> Für Gulkowitsch verläuft die Entwicklung unabhängig vom Milieu, aus eigenem Entfaltungsvermögen, aber das Subjekt der Entwicklung wirkt zugleich modifizierend auf seine Umwelt.<sup>502</sup>

Was die einzelnen Kulturen betrifft, so sind sie für Gulkowitsch durch die Besonderheit und Einheit ihrer Begriffssysteme gekennzeichnet, geben dieser Besonderheit und Einheit Ausdruck in einer Sprache und stellen wiederum die Struktureinheiten der Geschichte dar.<sup>503</sup> Eine wirklich lebendige Kultursprache muss seines Erachtens die Fähigkeit besitzen, Worte zu gestalten, die das Wesen dessen zum Ausdruck bringen, was sie bezeichnen sollen.<sup>504</sup> Sprache ist dabei aber nicht nur der Ausdruck des in einer Kultur steckenden Begriffssystems, sondern wirkt als ordnendes und gestaltendes Prinzip auch selbst kulturbildend.<sup>505</sup> Daher kann man die Kultur, ihre Prinzipien und einzelnen Phänomene nicht ohne eine Untersuchung ihrer sprachlichen Komponente betrachten.<sup>506</sup>

Allerdings ist weder Sprache noch Kultur eine in der Luft hängende Größe. Sowohl die Kultur als auch die ihr entsprechende Sprache werden von einer Gemeinschaft von Menschen getragen, die die entsprechende Begriffseinheit teilen. Daher postuliert Gulkowitsch, dass die menschliche Gemeinschaft eine Sprachgemeinschaft ist und die Spracheinheit immer auch Kultureinheit bedeutet und umgekehrt. Und weil damit die Individualität der Kultur immer der Individualität der Sprache entspricht, gestatten sprachliche Phänomene

---

<sup>499</sup> Gulkowitsch, KhBC, 6. 8.

<sup>500</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 19.

<sup>501</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>502</sup> Sein Entwicklungsbegriff deckt sich formal mit dem Begriff der *évolution creatrice* bei Bergson. (Gulkowitsch, GBmSw, 22f.)

<sup>503</sup> Gulkowitsch, KhBC, 5.

<sup>504</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 152.

<sup>505</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>506</sup> Gulkowitsch, KhBC, 6.

Rückschlüsse auf kulturelle Vorgänge.<sup>507</sup> Dabei sind die schon erwähnten Zentralbegriffe von entscheidender Wichtigkeit, da die Geistesgeschichte einer Gemeinschaft (im Sinne eines Volkes) sich erstens in der Zahl und in der Verteilung der Gewichtung innerhalb der Zentralbegriffe und zweitens in dem Grad und der Art der Nuancierung der einzelnen Zentralbegriffe ausprägt. Die Geschichte eines Begriffs ist aber für Gulkowitsch in ihrem Wesen kontinuierlich.<sup>508</sup> Ein Wandel der Begriffe tritt nur durch eine Veränderung der geistigen Grundlagen ein, wobei die Bedeutung der Wörter in diesen Prozess des Wandels hineingerissen wird. Wenn die gesamte Lebenslage eines Volkes sich ändert, ändert sich von Grund auf auch das Begriffssystem (z.B. mit dem Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit).<sup>509</sup>

Gulkowitsch behauptet, dass die Kultur von der geistigen Eigenart ihrer einzelnen Träger her bestimmt ist und wiederum ihrerseits die Eigenart des Typus gestaltet. Jedes Wort in der Sprache eines Menschen ist ein Ergebnis und Ausdruck seines gesamten Wesens, ein Produkt aller seiner Erlebnisse, Gedanken und Denkweisen, und es ist der Einzelne, von dem die qualitative Nuancierung innerhalb einer Sprache abhängt. Der schöpferische Anteil des Individuellen an der Geistesgeschichte ist aber immer an das dialektische Verhältnis zwischen der Individualität und der Ganzheit gebunden. Ohne die synthetisch konservierende Leistung des Ganzen wäre die explizierende Leistung des Individuellen ohne Gegenstand: ohne die Ganzheit gäbe es für das Individuum nichts, was expliziert werden könnte. Es ist die sich auf einer rein geistigen Basis vollziehende Wechselbeziehung zwischen Individualität und Ganzheit, die eine Entwicklung als Explikation des Gegebenen ermöglicht.<sup>510</sup> Diese Wechselbeziehung ist charakterisiert durch ihre Komplexität, da viele Menschen im Rahmen der Gesamtheit zu verschiedenen soziologischen Gruppen gehören, die durch Beruf, Abstammung, Konfession etc. bestimmt und teils transnational sind und so an Begriffssystemen verschiedener Nuancierung teilzuhaben pflegen, was sich wiederum in der Sprache des Menschen offenbart.<sup>511</sup> Für die geistigen Strömungen innerhalb eines Volkes ist die Explikation der Begriffe das konstituierende Moment und entscheidet damit darüber, welche Gruppe innerhalb eines Volkes die jeweils führende in den einzelnen Epochen seiner Geschichte ist. So hat z. B. das Prophetentum in einer Epoche der israelitisch-jüdischen Geschichte nicht nur das Denken des jüdischen Volkes entscheidend mitbestimmt, sondern auch der hebräischen Sprache Begriffe, Worte, Denkformen und Redewendungen beigefügt, die für das Gepräge dieser Sprache von wesenhafter Bedeutung gewesen sind.<sup>512</sup>

---

<sup>507</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 113. 218; Gulkowitsch, BAbiHS, 1. 4.

<sup>508</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 10; Gulkowitsch, KhBC, 29.

<sup>509</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 6f.

<sup>510</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 40. 42. 65. 118. 144f.

<sup>511</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 120–122.

<sup>512</sup> *Ibid.*, 134f.



Die Gesamtheit, die Träger der betreffenden Kultureinheit ist, rezipiert Gulkowitsch zufolge die explizierten Begriffe zwar nicht in allen Differenzierungen, aber doch in Form von als evident empfundenen Wahrheiten, die die Quintessenz des Explizierten darstellen. So stellt die Gemeinschaft das konservierende Element dar, und jedem einzelnen innerhalb dieser Gesamtheit kommt eine Bedeutung im Prozess der Begriffsexplikation zu. Gulkowitsch meint sogar, dass das gemeinsame Gut an Begriffen die stärkste gemeinschaftsbildende Macht sei, die die Geschichte kennt. Dabei aber beruhe das Leben einer geistigen Gemeinschaft eben gerade auf der Verschiedenartigkeit der einzelnen Individuen, aus denen sich die Gemeinschaft zusammensetzt – eine Materie, deren Teile absolut gleichartig sind, ist tote Materie.<sup>513</sup>

### **II.3.4 Gulkowitschs begriffsgeschichtliche Methode**

Im Hinblick auf das Gesagte, geht Gulkowitschs sprachwissenschaftliche Annäherungsweise von der Voraussetzung aus, dass Begriff und Wort, Kultur und Sprache identisch, nur zwei Seiten derselben Sache sind. Die Geschichte als Geistesgeschichte, d. h. als Explikation von Begriffen, weist eine an sich dynamische Struktur auf, die aber auf zwei Strukturstufen zu fassbar umrissenen Formen ausgestaltet ist. Erstens gehört zu diesen Formen der einzelne Begriff und zweitens die einzelne Kultur. Fassbar werden diese Formen dadurch, dass ihnen sprachliche Größen von eindeutigen Abgrenzungen entsprechen.<sup>514</sup> Die Struktureinheiten der Sprache sind identisch einerseits mit den Denkeinheiten, andererseits mit den soziologischen Einheiten, die die Trägerinnen des historischen Geschehens sind. Da in der Sprache der Geist in primärer Weise Gestalt genommen hat, bedeutet die Sprache einen reinen Ausdruck des geistigen Moments im historischen Geschehen. Zur selben Zeit können die Sprache und ihre Entwicklungen nur aus ihrer Verknüpfung mit dem historischen Geschehen auf allen Gebieten menschlichen Lebens verstanden werden.<sup>515</sup>

Methodologisch gesehen bedeutet es, dass die sich notorisch in der Geschichte vollziehende Entwicklung bzw. das sich Explizieren der Sprache eine Entwicklung der Begriffe voraussetzt. Die Begriffe haben also eine Geschichte, und diese Geschichte ist mit der Geschichte der Sprache identisch, und damit ist auch die Begriffsgeschichte mit der Sprachgeschichte identisch. Wenn man die einzelnen historischen Erscheinungsformen der Sprache erklären und begreifen will, so muss man Gulkowitsch zufolge sie in dieser ihrer Identität mit der Geschichte der Begriffe auffassen. Die Methoden der Sprachwissenschaft müssen sich also darauf einstellen, dass sie nicht nur rein sprachliche, sondern allgemein geistesgeschichtliche Phänomene vor sich haben. Die Ergebnisse einer solchen Sprachwissenschaft sind nicht nur Aussagen über

---

<sup>513</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 60f.

<sup>514</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>515</sup> *Ibid.*, 219. 222.

sprachliche Phänomene, sondern ebenso Aussagen über die Geschichte und Kultur überhaupt. Daher postuliert Gulkowitsch, dass die Sprachwissenschaft immer zugleich auch Kulturwissenschaft ist.<sup>516</sup>

Gulkowitschs Verständnis der Geschichte als eine Begriffsgeschichte, die identisch mit der Sprach- und Kulturgeschichte ist, fordert eine begriffsgeschichtliche Untersuchung der historischen Tatsachen dahingehend, die Eigenart, den Umfang und die Wirkung der einzelnen Begriffssysteme klarzustellen. Was Gulkowitsch uns hier bietet, ist eine begriffsgeschichtliche Methode, mit der man erläutern soll, in welcher Weise die einzelnen Begriffe einander und damit die ganze Kultur bestimmen, die sich in ihnen manifestiert, was die Zentralbegriffe sind, welche die Gesetzmäßigkeiten dieser Wechselbeziehung und ihrer organischen Entwicklung sind. Gulkowitsch stellt zur Diskussion, ob das Denken in Begriffen am Ende einer Epoche der Geistesgeschichte dem Anfang dieser Epoche gegenüber als Ergebnis eines Prozesses zu betrachten sei, der ein Fortschreiten zu immer größerer Vollendung bedeutet.<sup>517</sup> Er sieht es als seine Aufgabe, die Revolutionierung der Begriffswelt systematisch zu untersuchen und darzulegen, wie auf der ganzen Linie der Wandel vor sich geht.<sup>518</sup> Da aber die organisch ineinander verwobenen Begriffe nicht alle auf einmal zu erfassen sind, bleibt uns nur der Weg, einzelne Begriffe (die zentralen) aus dem Gesamtkomplex herauszulösen und Art und Gesetz ihrer Entwicklung darzustellen, bis sich aus der Vielzahl solcher Einzeluntersuchungen Art und Gesetz des Gesamtkomplexes in der Weise ergeben, dass sich das allen einzelnen Entwicklungen Gemeinsame herausstellt.<sup>519</sup>

Das Quellenmaterial für die Erforschung der Geistesgeschichte gewinnt man daher aus sprachlichen Erscheinungen, die mehr als jede andere Quelle von bewussten Fälschungen frei und außerdem besonders fähig sind, die feinsten und tiefsten Regungen des historischen Verlaufs zu registrieren. Für Gulkowitsch sind es vor allem im Rahmen einer Tradition<sup>520</sup> an Vergangenes anknüpfende, sich immer neu gestaltende, im Laufe der Geschichte fixierte Dokumente und Texte, aus denen man die zentralen Begriffe herauslesen muss. Er ist sich dabei aber bewusst, dass dies mit einer gewissen Subjektivität verbunden ist, da die für die Geschichtsforschung zugänglichen Materialien eine von der Tradition bestimmte Auswahl darstellen. Außerdem bringt es die Vielschichtigkeit des historischen und literaturhistorischen Materials mit sich, dass der Zusammenhang der sich über Jahrtausende erstreckenden geistigen Erscheinungen über den Einzelphasen und -Problemen leicht vergessen wird.<sup>521</sup>

---

<sup>516</sup> Gulkowitsch, BAbiHS, 4; Gulkowitsch, GBmSw, 109.

<sup>517</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 14. 48.

<sup>518</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT 7.

<sup>519</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 52.

<sup>520</sup> Die Tradition ist kein ausgeklügeltes System, sondern der Niederschlag einer lebendigen, unter Verfolgung wirklich gelebten Frömmigkeit. Gulkowitsch, dCdGuR, 44.

<sup>521</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 24; dWdT, 115; GBmSw, 71; BabiHS, 5. Gulkowitsch weist eine sehr gute Quellenkenntnis auf: biblische Literatur, Weisheitsliteratur, Sirach,

Alle historischen Dokumente einer Kultur sind nicht nur durch ihren Inhalt Zeugnisse für die Eigenart ihrer materiellen und geistigen Kulturwerte, sondern sie bieten Gulkowitsch zugleich dadurch, dass sie in einer Sprache abgefasst sind, Erkenntnismöglichkeiten für die geistige Eigenart der betreffenden Kultur, durch welche Tatsachen nicht nur konstatiert, sondern auch aus ihren Ursachen erklärt werden. Gulkowitsch betrachtet das, was vor ihm steht, auf die Spuren seines Ursprungs hin – während er eingesteht, dass man niemals in der Lage sein wird, das Entstehen (Ursache, Anlass, Entstehung) selbst zu beobachten – und versucht weiterhin festzustellen, wozu und nach welchen Gesetzen sich das am Anfang Gegebene entwickelt. Der letzte Ursprung des Gegebenen bleibt seines Erachtens aber verborgen. Daher stellt seine Betrachtungsweise sich nicht die Aufgabe, die ersten Anfänge der Sprachentwicklung überhaupt herauszuarbeiten, denn die Materie, an der seine Untersuchung unternommen wird, ist auch zeitlich begrenzt. Gulkowitsch will keine allmählich emporsteigende Entwicklung von einer primitiven und weniger wertvollen zu einer komplizierten und wertvollen Form des begrifflichen Denkens aufzeigen. Er ist nicht an den chronologischen Uranfängen, sondern an den Grundprinzipien der sprachlichen Entwicklung interessiert. Es gäbe Sprachen von größerer oder geringerer Gestaltungskraft, aber keine Idealsprache in dem Sinne, dass eine Sprache sich absolut mit einer Gestalt und einer Abgrenzung der Begriffe deckt. Es gibt also Gulkowitschs Meinung nach keine „Ursprache“ im Sinne einer Idealsprache, sondern die „Ursprache“ ist die metaphysische Gegebenheit der Sprache, dasjenige Moment in jeder einzelnen Sprache, das sie als Sprache konstituiert. Die Ursprache stellt das Bildungsprinzip aller einzelnen Sprachen dar.<sup>522</sup>

Deshalb verzichtet Gulkowitsch auf das sogenannte vergleichende Verfahren, weil dies den individuellen Charakter der einzelnen Sprache ignorieren muss. Dieselbe Erscheinung innerhalb verschiedener Sprachen muss keineswegs dieselbe Ursache haben, da die Strukturverhältnisse in den einzelnen Sprachen durchaus verschieden sind. Jede Sprache bedeutet eine völlig neue Konstellation der im Sprachprinzip gegebenen Möglichkeiten. Vom Standpunkt der praktischen Methodik bedeuten diese Forderungen, dass die Erforschung einer Sprache nicht in der statistischen Bestandaufnahme und Registrierung unter Setzung der Häufigkeit des Vorkommens als Norm bestehen darf. Das vorhandene Material muss so durchforscht werden, dass die innere Sprachstruktur deutlich wird. Die Norm der betreffenden Sprache ist die Eigenart ihrer Struktur. Das Ergebnis einer solchen Forschungsmethode ist freilich kein Koordinatensystem, in dem jeder Form ein bestimmter Platz angewiesen werden kann, sondern es ist ein System von Bildungsprinzipien. Es kommt

---

Damaskusbrief, Mischna, Tosefta und tannaitische Midrasche, beide Gemaren und spätere Midrasche, nachtalmudische Literatur, rabbinische Responsenliteratur.

<sup>522</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 19. 147. 213.

darauf an, ein Bild vom Sosein des Begriffes zu gewinnen, des Soseins, durch das alle seine einzelnen Daseinsformen im Prinzip bestimmt sind.<sup>523</sup>

Es geht nicht, dass man ein festes System von Begriffen nimmt (Volk, Propheten, Verhältnis zu Gott) und in den Quellentexten zu findende Wörter darauf bezieht. Gulkowitsch sagt, dass es immer und immer wieder die im Mittelpunkt der Darstellung stehenden Wörter sind, die uns sagen, welche Begriffe im damaligen Denken zentral waren. Auch aus dem Nichtvorhandensein oder der geringen Bedeutung von Wörtern ließen sich Schlüsse über den geistigen Habitus eines Volkes ziehen, in den der Forscher sich hineinendenken und hineinleben sollte. Um das Wesen einer Sprache zu erfassen, bedarf es also nicht nur der Untersuchung ihrer formalen Gesetze, sondern auch und fast noch mehr der Darlegung der Gesetzmäßigkeit, nach der die Fortbildung der Begriffsinhalte erfolgt.<sup>524</sup> Aus der klaren Darstellung dessen, was Sprache ist, ließen sich wiederum Kriterien und Korrektive für die analysierende Forschung gewinnen. Um aber die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung in der Sprache darzustellen, braucht Gulkowitsch eine synthetische Annäherungsweise, in deren Rahmen alle Untersuchungen im Hinblick auf die Ganzheit des zur Diskussion stehenden Phänomens vorgenommen werden müssen.

Er versucht dabei, die analytischen und synthetischen Forschungsmethoden nie in Gegensatz zu stellen, sondern ein sachliches Ineinander der beiden Methoden zu fördern. Allerdings sieht er es nicht als seine Aufgabe, solche Kriterien und Korrektive zu schaffen, sondern er will zunächst nur zeigen, in welcher Weise die Erfassung dessen, was Sprache ist, überall unsere Forschungsmethoden und Forschungsergebnisse modifiziert und wie notwendig deshalb eine prinzipielle Betrachtung und Darstellung von Sprache als methodologische Grundlegung aller Disziplinen der Sprachwissenschaft ist.<sup>525</sup>

Schon in einer seiner ersten Publikationen, in der das Wesen des Talmuds behandelt wird, betont Gulkowitsch, dass man bei der Erforschung eines Objektes dieses immer als einheitliches Wesen betrachten muss:

„Die Anschauungen und die Erkenntnisse der einzelnen Dinge und Geschehnisse müssen von einer hohen Warte aus zu einer Gesamterkenntnis der Welt zusammengefasst werden, aus der dann das Wesen, der Sinn und der Wert alles Lebens klar entgegentritt.“<sup>526</sup>

---

<sup>523</sup> *Ibid.*, 105. 114. 211; Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 7.

<sup>524</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 8–10.

<sup>525</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 9. 228. Gulkowitsch schließt sich an die Methode an, die die finnische Schule (Walter Anderson) für die Märchenforschung ausgebildet hat – das heißt die geografische und historische Eingliederung des literarischen Materials durch eine monografische Untersuchung. Synthetische Betrachtungsweise. Gulkowitsch schließt sich der sprachwissenschaftlichen Richtung an, die auch für die Bedeutung eine objektive Existenz fordert und die für den Begriff, auf den die Bedeutung zielt, Ganzheit und Gestalt beansprucht. Historisch und objektiv, anstatt von bestimmten systematischen Gesichtspunkten und Anschauungen aus zu betrachten. Gulkowitsch, dHRwU, 7; Gulkowitsch BdBH I. HuW, 20; Gulkowitsch, BdBHiAT, 6.

<sup>526</sup> Gulkowitsch, dWdT, 111.

Die synthetische Betrachtungsweise setzt außerdem voraus, dass das Material, das man behandelt, nicht zeitlich, sondern sachlich eingeordnet werden muss. Zunächst wird das Material nach formalen Gesichtspunkten in Definitionen, Erzählungen etc. gruppiert, und danach werden die einzelnen Erzählungen nach ihrem Inhalt geordnet.<sup>527</sup> Außerdem bezieht sich das Prinzip der Ganzheit auch darauf, dass die Sprache nicht nur der Ausdruck des Denkens ist, sondern zugleich auch die Trägerin des Verstehens – daher muss nicht nur der Sprechende, sondern auch der Hörende in Betracht gezogen sowie auch auf die Bedeutung vom Fehlen irgendeines Wortes im Vokabular einer Sprache, das keine zufällige Lücke darstellt, hingewiesen werden.<sup>528</sup> Wenn man die Geschichte einer Sprache erfassen wolle, so käme alles darauf an, nicht nur die jeweiligen Veränderungen festzustellen, sondern auch den unveränderlichen Sprachtypus und seine kontinuierliche Entwicklung zu erkennen. Denn dieses kontinuierliche Element entscheidet über das Wesen der betreffenden Sprache und damit der betreffenden Kultur. Doch bei dieser Entwicklung handelt es sich um ein Oszillieren zwischen zwei Extremen – zwischen einem Statischen im Dynamischen und einem Dynamischen im Statischen – und deshalb muss in einem vollkommenen Bild des Geschehens auch diese Duplizität erhalten sein, nicht in der Form des Auseinanderklaffens des Systems, sondern in Form eben der dialektischen Betrachtungsweise, die gerade das Oszillieren als das Wesen der Dinge zu erfassen vermag. Hier kommt die dialektische Seite der Betrachtungsweise Gulkowitschs zum Vorschein.<sup>529</sup> Alles Lebendige ist dialektisch und lebt aus dem Gegensatz verschiedener Pole. Einheitlichkeit um jeden Preis bedeutet stets den Tod geistiger Entwicklungen. Nicht das Vorhandensein von Differenzen als solches entscheidet über Wert und Unwert einer Bewegung, sondern die Ursache dieser Differenzen. Und daher ist die Analyse und Deutung dieser Ursachen von großer Wichtigkeit.<sup>530</sup>

Gulkowitsch bemüht sich darum, dass seine philologische Methode nicht nur zum Mittel wird, sondern den Zweck der Interpretation in sich selbst trägt. Er ist sich dabei über die Schwierigkeiten von einer Methode, die den Parallelismus von sprachlichem und geistigem Geschehen voraussetzt, bewusst. Obwohl er seine Methode und sein Verständnis von Sprache ohne Bedenken darstellt, gibt er trotzdem zu, dass es überhaupt fraglich ist, ob sprachliche Dinge, die sich immer im „flüssigen Zustand“ befinden und meist eine scharfe Abgrenzung gar nicht vertragen, eine einheitliche Erklärung und Definition zulassen, und er gesteht, dass die unternommene Grenzabsteckung deshalb vielleicht oft auch willkürlich sein mag.<sup>531</sup> Er gibt aber nicht auf und ist davon überzeugt, dass die Sprachwissenschaft eine neue Annäherungsweise braucht. Seines Erachtens

---

<sup>527</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 25; Gulkowitsch will den Inhalt des Talmuds dem Stoff nach gruppieren (im Gegensatz zur formalen Teilung in Ordnungen, Traktate, Abschnitte). Gulkowitsch, dWdT, 115f.

<sup>528</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 159. 162.

<sup>529</sup> *Ibid.*, 45. 117.

<sup>530</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 21.

<sup>531</sup> Gulkowitsch, BabiHS, 12.

scheint die Aufgabe der Sprachwissenschaft die Klarstellung der geistigen Voraussetzungen zu sein, die die Sprache gestaltet haben und zu deren Erkenntnis die Beobachtung der sprachlichen Phänomene führen muss.<sup>532</sup>

### **II.3.5 Gulkowitschs Auffassung der Grammatik im Licht der begriffsgeschichtlichen Methode**

Gulkowitschs Verständnis von Sprachwissenschaft und Begriffsgeschichte widerspiegelt sich deutlich in seiner Einstellung zur Grammatik. Er behauptet, dass man die Besonderheiten einer Sprache zunächst aus den Eigentümlichkeiten der Grammatik und aus der Verteilung des Wortschatzes abliest, dabei ist es die Wortbildung selbst, die den Einfluss der Denkform auf die Wortform zeigt, und zwar nicht nur in assimilatorischen und dissimilatorischen Umbildungen. Deshalb müsse jede sprachliche Erscheinung daraufhin geprüft werden, ob sie Ergebnis einer extremen Nuancierung durch die Besonderheit einer individuellen Sprache oder durch die besonderen Anforderungen eines Lebensgebietes an die Sprache ist, oder ob sie dem Wesen der betreffenden Sprache überhaupt adäquat Ausdruck gibt. Es ist die Forderung nach Erfassung der Sprache und ihrer Struktur unter dem Gesichtspunkte der Einheit von Inhalt und Form, die Gulkowitsch vertritt, während die traditionelle Sprachwissenschaft zu seiner Zeit das Wesen der Sprache als etwas Formales betrachtete und dementsprechend die Lehre von der Sprache unter rein formalen Gesichtspunkten aufbaute. Aber eine rein formale und rein konstruktive Grammatik wird laut Gulkowitsch niemals der Tatsache gerecht werden können. Die Rückbeziehung auf die jeweilige psychologische Situation sei zweifellos die einzig mögliche Form einer Grundlegung der Grammatik, die den Begriff im Wort, die Sinnklassen und nicht das Formale zur Grundlage ihres Systems machen muss.<sup>533</sup> Mit anderen Worten ist Grammatik für Gulkowitsch das Strukturbild der Sprache. Ein Bild, das die Struktur der Sprache so genau wie möglich darstellen und dem eigentlichen Leben der Sprache entsprechen sollte.<sup>534</sup> Dabei kann so ein grammatikalisches Schema, das von dem Sinn der Worte ausgeht, immer nur für eine Sprache gelten. Es muss immer neu gefunden werden. Jede Grammatik muss daher aus den einzelnen Sprachen heraus und so gestaltet sein, dass sie nicht einen beliebigen Querschnitt in der Geschichte dieser Sprache als Normalzustand hinstellt und statistisch in Regeln fasst, sondern die Sprachstruktur insgesamt erfasst und ihre Unterschiede in verschiedenen Entwicklungsphasen anerkennt.<sup>535</sup>

Wie so eine Grammatik gestaltet werden sollte, versucht Gulkowitsch an der ihm am nächsten liegenden Sprache, dem Hebräischen, zu zeigen. Er versucht,

---

<sup>532</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 155.

<sup>533</sup> *Ibid.*, 115. 160f. 176. 207f.; Gulkowitsch, kSG, 1.

<sup>534</sup> Gulkowitsch, kSG, 1.

<sup>535</sup> Gulkowitsch, BabiHS, 6.

den wesentlichen Veränderungen der hebräischen Sprache nachzugehen und die geistigen Kräfte aufzuspüren, die die Sprache umgestaltet haben.<sup>536</sup> Dabei will er außerdem den spezifischen Charakter der hebräischen Sprache, der öfters verkannt wird, wie Grammatiken und Wörterbüchern beweisen, aufzeigen. Oder in Gulkowitschs eigenen Worten:

„Die Gepflogenheit unserer Wörterbücher, eine Reihe spezieller, stark divergierender Bedeutungen anzugeben, beruht darauf, dass sie es versäumen, in den Geist der hebräischen Sprache einzudringen und so formale Begriffe voreilig mit Inhalten füllen, die diesen zwar gelegentlich zukommen können, aber durchaus nicht wesentlich mit ihrer Grundbedeutung verknüpft sind.“<sup>537</sup>

Gulkowitsch hebt hervor, dass die semitischen Sprachen einen ausgesprochen verbozentrischen Charakter haben. Die Ursachen dafür liegen im Denken, das ja *de facto* mit der Sprache identisch ist. Die Verbozentrierung bedingt eine außerordentliche Biegsamkeit, die Tendenz zur Erfassung der Ganzheit, der Relationen, des dynamischen Elementes. Eine Sprache aber, bei der das Nomen im Zentrum steht, lege allen Nachdruck auf die einzelne Gegebenheit, auf das Ruhende.<sup>538</sup>

Seine formalen Untersuchungen unternimmt Gulkowitsch aber an Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprache, an deren Beispiel er versucht, die inneren Beziehungen zwischen grammatikalischen Formgruppen und formalen Begriffskategorien sowie die Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung dieser Beziehungen darzulegen. Unter einem Abstraktum versteht Gulkowitsch eine substantivische Bildung, die zu einem ursprünglichen Gegenstands-, Eigenschafts-, Vorgangs-, oder Zustandsbegriff derart geschaffen wird, dass sie in der betreffenden Kategorie (Wortklasse) verloren geht und dafür in der Idee der betreffenden Sprachwurzel an sich sprachlichen Ausdruck findet. Er untersucht dafür Abstraktbildungen sowohl von Substantiven als auch von Adjektiven und meint, dass die ältesten Abstraktbildungen von Substantiven Klassenbezeichnungen (Alters- oder Sozialklasse) entstammen und nicht unbedingt mit dem Mehrheitsbegriff verbunden sind. Die wohl ältesten eigentlichen Abstrakta sind aber die Dimensionsbegriffe (Länge, Breite). Als Resultat seiner Forschungsarbeit stellt Gulkowitsch fest, dass eine Reduzierung des älteren Begriffsreichtums durch das Überhandnehmen blasser Abstraktbegriffe und die Anwendung bzw. Neuschöpfung eigener Abstraktsubstantive dort stattfindet, wo man sich früher mit der Umschreibung durch Infinitive oder andere umschreibende Wendungen begnügte.

Gulkowitsch stellt fest, dass, während unter den mit *-ut* endenden Abstrakten in der *chokhma*-Literatur die Deteriorativa vorherrschten, die Neubildungen in der talmudischen Periode besonders auf dem religiösen Gebiete lagen: *-ut*-Abstrakta gehörten daher der „höheren“ Sprache an und liefern *termini technici* für die *halakha* (Religionsgesetz), Moral und Literatur. Im Mittelalter – mit dem Bedarf, die Existenz von Gott zu beweisen, was für das Judentum ein absolut

---

<sup>536</sup> Gulkowitsch, BabiHS, 7.

<sup>537</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 9.

<sup>538</sup> Gulkowitsch, BabiHS, 11f.

neuer Gedanke war – haben die damaligen Schriftsteller nicht nur die *-ut-*Bildungen, die die Religion des Judentums aus der talmudischen Zeit charakterisieren, mit neuen Ideen gefüllt, sondern vor allem neue Worte geprägt. Gulkowitschs Schlussfolgerung daraus war, dass die Materie, an der sich die Entwicklung vollzieht, nicht toter Stoff, sondern ebenfalls von einer lebendigen und organischen Änderung begriffen ist. Die Neu- und Umbildung der Begriffe nach ihrer materiellen Seite hin stellten immer neue Anforderungen an die formale Sprachbildung und setzten so jeder Form der immanenten Neigung zum Konservatismus ein wirksames Motiv entgegen.<sup>539</sup>

Von ausschlaggebender Bedeutung für Gulkowitsch ist die Sprache auch bei der Erforschung der Eigenart und der Bedeutung des religiösen Gebietes, da die rein geistige Grundlage der Religion andere Quellen von gleicher Adäquatheit nicht zulässt und da die bis zum Fanatismus gesteigerte entscheidende Rolle, wie die Tendenz auf diesem Gebiet zeigt, eine stete Veranlassung zur Umdeutung und Nuancierung der als Überlieferung geltenden Dokumente bedingt.<sup>540</sup> Gleichzeitig sieht er in der Religion aber auch eine Grenze des Wissens. Die Wissenschaft vermag seines Erachtens zwar eine Basis zu schaffen, von der aus ein religiöses Phänomen verständlich wird, aber das religiöse Verstehen selbst vermag sie nicht zu schaffen.<sup>541</sup> Es gibt jedoch etwas, wodurch die Wissenschaft religiöse Ansichten vermitteln kann, nämlich die begriffliche Komponente der Religion. Nur von diesen Begriffen her verstanden, wird die Religion für das Wissen erfassbar.<sup>542</sup>

Ein Beispiel für den Wert der Sprache und ihr Verständnis als Quelle religionsgeschichtlicher Entwicklung stellt für Gulkowitsch die hebräische Wurzel *ch-s-d* (חֶסֶד) dar. Sie bezeichne Gulkowitsch zufolge ursprünglich dasjenige Moment, das eine Gemeinschaft als solche konstituiert, ist aber allmählich so zu einem spezifisch religiösen Terminus geworden, dass es schließlich diesen seinen alten Sinn nicht mehr auszudrücken vermochte.<sup>543</sup> Bevor man aber Gulkowitschs Verständnis vom Begriff Chassid (Frommer) näher betrachtet, soll der Rahmen dafür gegeben werden, in dem der Begriff Chassid zum Vorschein kommt – nämlich in Gulkowitschs Auffassung von der Religion und vom Judentum.

---

<sup>539</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 10; Gulkowitsch, BabiHS, 12. 25. 46. 103f. 106.

<sup>540</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 123.

<sup>541</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 143.

<sup>542</sup> *Ibidem.*

<sup>543</sup> Gulkowitsch weist darauf hin, dass alle deutschen Wörter nur Näherungswerte darstellen, das Wesen des Begriffs aber nur durch die Beziehungen zu anderen eindeutigen Wörtern darstellbar ist – durch die Darstellung der Dynamik des Wortes. Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 19. 123; Gulkowitsch, BdBHiAT, 10.



## II.4 Jüdische Religion und Mystik nach Gulkowitsch

### II.4.1 Gulkowitsch Auffassung der jüdischen Religion

Die Anwendbarkeit von Gulkowitschs begriffsgeschichtlicher Methode kann nur im Rahmen der Darstellung einer konkreten Kultur und ihrer zentralen Begriffseinheiten und deren Entwicklung geschehen. Für Gulkowitsch stellt die am meisten dafür geeignete Kultur naturgemäß das Judentum dar, das ihm auch am nächsten lag, in dem er sich auskannte und das auch die notwendigen Bedingungen für so eine Untersuchung erfüllte. Das Judentum, das für Gulkowitsch ein Beispiel für eine ausgesprochen religiös ausgerichtete Kultur mit nur einer Zielsetzung ist, hat eine lange und auf weite Strecken hin durch Überlieferung belegte Geschichte, die die Möglichkeit bietet, den Charakter, die Grenzen und die Entwicklung der jüdischen Geistesgeschichte zu erkennen und darzustellen.<sup>544</sup> Dies untersucht Gulkowitsch unter dem Postulat, dass in Bezug auf die Abfolge der geistigen Phänomene ein Kontinuum der Entwicklung von der Entstehung des Judentums bis zum heutigen Tage existiert und dass die materielle (d. h. auf die sprachliche Ausprägung gerichtete) Untersuchung der für die Geistesgeschichte des Judentums zentralen Begriffe und ihres Wandels nach der materiellen Seite hin den Forscher die Bausteine zu einer jüdischen Geistesgeschichte liefert.<sup>545</sup> Dabei postuliert Gulkowitsch, dass das Kontinuum aller begrifflichen Entwicklung für das Judentum bedeutet, dass alles Judentum letzten Endes biblisches Judentum ist, oder es ist eben kein Judentum.<sup>546</sup>

Den Zentralbegriff des Judentums als eine durchaus religiöse Kultur muss man nach Gulkowitsch nicht weit suchen – es ist der ethisch-religiöse Gottesbegriff, der sich aber im permanenten Wandel befindet und sich letztendlich der Untersuchung entzieht. Gulkowitsch deutet darauf hin, wie sich der Monotheismus im Gottesbegriff des Alten Testaments zwar im Begriff eines Gottes der Geschichte manifestiert, aber im weiteren Verlauf der Geschichte des Judentums sich eine andere Seite des Gottesbegriffs als einer Explikation bedürftig und fähig erwies: der ethische Charakter dieses Gottesbegriffs. Es gehe daher bei der tatsächlichen Geschichte des Judentums um die Geschichte der Begriffsexplikationen, deren Phasen epochenbildend sind. Deshalb ist Gulkowitsch auch der Meinung, dass man die jüdische Geschichte nicht anhand äußerer Einflüsse in Epochen teilen könne, sondern die innere Entwicklung und Wechselbeziehung betrachten müsse.<sup>547</sup> Dabei hebt er zwei Charakteristika des dieser israelitisch-jüdischen Entwicklung zugrunde liegenden Kontinuums hervor. Einerseits ist das Kontinuum stark konservativ – die Geschichte eines

---

<sup>544</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 54; Gulkowitsch, KhBC, 7.

<sup>545</sup> Gulkowitsch, BabiHS, 5; Gulkowitsch BdBH I. HuW, 7.

<sup>546</sup> Gulkowitsch, KhBC, 29. Gulkowitsch sieht vor allem in der Loslösung des Judentums von seinem Staatswesen (nicht vom Volkswesen) die spezifische historische Situation, die es dem Judentum ermöglichte, eine Kultur von besonderer Prägung zu werden – sie führte zu einer Auflockerung und Objektivierung der Begriffe im Judentum. (Gulkowitsch, KhBC, 9.)

<sup>547</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 54. 57. 60.

Wortes lehrt uns in den meisten Fällen, dass der Kern des Begriffs, die ihm zugrunde liegende Vorstellung, über Jahrtausende unangetastet bleibt. Andererseits ist dieser Konservatismus nicht mit Starrheit gleichzusetzen, sondern der unangetastete Kern des Begriffes wird stets mit neuen zusätzlichen Merkmalen versehen, erweitert und vertieft. Es geht immer um die gleichzeitige Erhaltung des Bestehenden und die Entwicklung zum Neuen, die aber nur durch erneutes Anknüpfen und Ausspinnen aus den ersten Anfängen geschieht. Gulkowitsch behauptet, dass alle Kämpfe und Spannungen in einer religiösen Kultur sich lediglich aus dem Maß der Folgerungen aus dem Alten ergeben und dass es nie um die religiöse Revolution geht.<sup>548</sup>

Für Gulkowitsch handelt es sich hier um das Prinzip des Protestes, der sowohl zu einer Neubildung als auch zu einer Neubelebung des schon Bestehenden oder auch zu beiden führen kann und der eine für die Geschichte der Religionen typische Erscheinung und darüber hinaus ein Prinzip der Geistesgeschichte überhaupt ist. In diesem Zusammenhang hebt er die Bedeutung des Talmuds für die Geschichte des Judentums hervor, der laut Perles *Jüdischen Skizzen* (Berlin 1912) eine Doppelaufgabe hat: das Judentum als Lehre und die Juden als Träger dieser Lehre zu erhalten – und dabei sich genau mit der Neubelebung und Deutung des Alten zu beschäftigen. Für Gulkowitsch ist das Judentum, wie er es zu seiner Zeit als geistige Gegebenheit vor sich sah, vor allem das Judentum des Talmud, dessen Aufgabe es war, alle innere Kultur im höchsten Sinne des Wortes lebendig und bewusst zu erhalten. Damit sind Talmud und Judentum laut Gulkowitsch wie Ursache und Wirkung, Wirkung und Ursache miteinander verknüpft.<sup>549</sup>

Neben dem Wechsel von Alt und Neu ist die Geschichte der jüdischen Religion noch von einem weiteren, jeder Religion eigenen Auf und Ab zweier Extreme gekennzeichnet. Den Religionen ist Gulkowitschs Erachtens nämlich typisch, dass immer der Versuch unternommen wird, die Ansprüche des Lebens mit dem in Einklang zu bringen, was man etwa als die Idee der Religion bezeichnen kann. Für das Judentum ist von Anbeginn charakteristisch, dass in ihr durch ein Gesetz Ideal und Leben in Einklang gebracht werden sollte. Das Einbeziehen des Alltags in die Religion gehört zu den zentralen Momenten in der jüdischen Religion. Obwohl man nach einer Harmonie zwischen Ideal und Leben sucht, dominieren vor allem die Versuche, das Leben in den Dienst dieser Idee zu zwingen oder die Idee in das Leben einzuordnen.<sup>550</sup> Gulkowitsch fragt sich dabei zwar, ob Idee und Leben gar nicht zwei Größen seien, deren Synthese unmöglich ist und zwischen denen nur ein Entweder-Oder stattfinden kann, bleibt aber davon überzeugt, dass die Synthese immer wenigstens eine zu erreichende Aufgabe, ein Ziel bleibt. Im Hinblick auf die jüdische Geschichte meint er auch einige Beispiele dafür zu finden, wie die Vereinigung von Idee und Leben im Form einer Synthese, wo die Idee wirklich gelebt wurde, für

---

<sup>548</sup> Gulkowitsch, BH 9; Gulkowitsch, GBmSw, 51; Gulkowitsch, dWdT, 114.

<sup>549</sup> Gulkowitsch, dWdT, 119f.

<sup>550</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 5. 7; Gulkowitsch, dHRwU, 10.

einen kurzen historischen Augenblick vollzogen wurde, nach dem die Idee zur Lehre erstarrte und das Leben sich mehr und mehr der Idee entfremdete.<sup>551</sup>

Als Erste haben die altisraelitischen Propheten die Forderung aufgestellt, dass die Idee allein das Leben beherrschen müsse. Dasselbe ist noch einmal vom Chassidismus versucht worden. Auch die Philosophie des mittelalterlichen jüdischen Philosophen Maimonides (1135–1204) und die lurianische Kabbala stellen Gulkowitschs Erachtens glückliche Versuche dar, Idee und Leben zu vereinigen, der Karäismus dagegen habe sich als ein Abweg erwiesen. Als Nebenbemerkung sei erwähnt, dass auch das Christentum für Gulkowitsch einen Versuch darstellt, Idee und Leben zu vereinigen – einen Versuch, der nur in der Person Jesu gelang.<sup>552</sup>

#### **II.4.2 Gulkowitschs Auffassung von Rationalismus und Mystik**

Parallel zum Wechselspiel von Ideal und Leben sieht Gulkowitsch in der Religion auch ein Wechselspiel von rationalen und irrationalen Kräften am Werk.<sup>553</sup> Jede Religion bildet eine Lehre aus, die eine ihr immanente Logik, eine gewisse Ratio besitzt und von einem Gelehrtenstand getragen wird. Jede Religion hat aber sowohl in ihren Riten als auch in ihrer Mythologie Elemente, die ein mystisch-magisches Kleid tragen und die Gegenstand einer „Geheimwissenschaft“ sind. Für Gulkowitsch besteht das Verhältnis des „Vernunftklaren“ und des „Vernunfttrückeren“ zueinander nicht nur in einem Gegeneinander, sondern auch in einem Nebeneinander oder Ineinander.<sup>554</sup> Die rationale Richtung hat einen starken mystischen und die mystische einen starken rationalen Einschlag und der Gegensatz der Strömungen beruht nur in dem Mehr oder Weniger der Mischung dieser beiden Elemente.<sup>555</sup>

Sowohl die jüdische Mystik als auch die jüdische Philosophie gehen von der zentralen Stellung der Gotteserkenntnis aus. Das, was sie voneinander unterscheidet, ist aber die Methode ihrer Erkenntnis. Der Philosoph, der die Geschichte der göttlichen Willensakte zuschreibt, steigt vom Nichts bis zum Welt- und Lebensprinzip, bis zu den Fragen des Lebens nach dem Tode, der

---

<sup>551</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 9f.

<sup>552</sup> *Ibid.*, 6f.

<sup>553</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 12.

<sup>554</sup> Gulkowitsch, RuMidJL, 5.

<sup>555</sup> *Ibid.*, 8. Gulkowitsch gibt zu, dass der rationale Faktor in der jüdischen Religion eine Tatsache und sogar ein konstituierendes Moment ist, dennoch sagt er, dass die jüdische Religion nicht nur eine Religion der Vernunft ist, wie Hermann Cohen meint. Sie enthält auch zugleich immer eine Reihe von Faktoren, die sich vor dem Forum der Vernunft nicht rechtfertigen lassen und dieser Rechtfertigung auch nicht bedürfen. Die Geschichte der jüdischen Religion ist zugleich eine Geschichte religiösen Erlebens, das jenseits aller Vernunft steht. Jede echte Religion verlangt ein *sacrificium intellectus*, eine Einordnung der Vernunft in ihre Lehre. Aber sie verlangt nicht die Vergewaltigung der Vernunft. Eine unterdrückte Vernunft ist keine Vernunft mehr. (Gulkowitsch, GdCaQsS, 95.)

Willensfreiheit oder Willensbestimmtheit auf. Er erkennt nur das Dynamische in der Entwicklung an und distanziert sich von der *in nuce* von vornherein gegebenen Wesenheit der Begriffe. So pflegen sich rationalistisch gerichtete Zeitalter und Bestrebungen sowohl in einer starken Zunahme an Zentralbegriffen als auch in einer stärkeren Differenzierung innerhalb eines einzelnen Zentralbegriffes auszuwirken und sind dem Auf und Ab der Geschichte viel stärker ausgesetzt als die Mystik. Bei dem mystischen Metaphysiker gibt es Gulkowitschs Erachtens keine solche Kette logischen Fortschrittes. Für ihn gibt es kein Nacheinander der göttlichen Akte, sondern nur das unwandelbare göttliche Prinzip, durch dessen Emanationen Vielgestaltigkeit und Bewegung in die Welt kommt, aber im Grunde genommen ist das Geschehen keine Veränderung des göttlichen Prinzips, sondern stellt nur verschiedene Arten und Grade innerhalb der Möglichkeiten dar, wie sich Gott den Menschen offenbaren kann. In der Erkenntnis des durchaus lebendigen Charakters selbst einer reinen Passivität ist die Grundkenntnis aller mystischen Weltauffassung zentralisiert. Mystisch gestimmte Zeiten und Richtungen kommen daher mit einer relativ geringen Zahl wenig differenzierter Zentralbegriffe aus.<sup>556</sup> Die Begriffe der Mystik sind daher unhistorischer, lapidar als die rationalistischen, und sie sind dem punktuellen Begriffsstand näher.

Gulkowitschs Haltung zu den zwei Richtungen ist nicht eindeutig. Zwar scheint seine Sympathie dem Rationalismus zu gehören, aber er gesteht auch, dass die Mystik in Bezug auf einen Begriff dem Rationalismus gegenüber im Vorteil ist: in Bezug auf den Gottesbegriff nämlich. Dieser Begriff entzieht sich seinem Wesen nach der Explikation. Nur auf dem Gebiete der Religion sei eine unbegriffliche Geistigkeit möglich, da ihr Zentralbegriff, der Gottesbegriff, letzten Endes seinem Wesen nach ein Unbegriff ist. Der Verzicht auf ein In-Betracht-Ziehen des dynamischen Elements der Explikation in die Mystik hat zur Folge, dass mystische Strömungen gerade in den Latenzzeiten der begrifflichen Explikation besonders stark hervortreten, da sie von der Explikation nicht abhängig sind.<sup>557</sup> Dieses Nichtanerkennen der Explikation als wesentlich bedingt auch realiter eine Unabhängigkeit von dieser Explikation und damit von der Geschichte. Dieser Unabhängigkeit äußert sich auch in der Sprache der Mystik, in deren Schwierigkeit, Eigentümlichkeit und Eintönigkeit man gerade die genuin religiöse Sprache empfindet, die im Gegensatz zu der Sprache der Wissenschaft nicht scharf, prägnant und allgemeingültig, sondern durch Auflösung der Sprachgesetze, um das Unaussprechbare zu äußern, gekennzeichnet ist. Während der tendenzlose Rationalismus zu einer sauberen Scheidung der Begriffe und damit zur Ausscheidung des Heterogenen führt, nimmt die Mystik alles auf, weil für sie das Übernommene nur Mittel zu dem Zwecke bleibt, ihre Gedanken, ihr geistiges Anliegen zum Ausdruck zu bringen. Damit drückt sie stets dem Übernommenen ihren Stempel auf.<sup>558</sup>

---

<sup>556</sup> Gulkowitsch, RuMidJL, 21; Gulkowitsch, GBmSw, 18. 45; Gulkowitsch, BdBHiAT, 10.

<sup>557</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 44f.

<sup>558</sup> Gulkowitsch, WdML, 15.

Diese dialektische Spannung von Rationalismus und Mystik durchzieht in dieser Sicht alle Entwicklungsstufen des Judentums und Gulkowitsch versucht, die Vertreter der eher einen oder anderen Richtung aufzuzeigen. So stellt er den historischen Mosaismus in der Gestalt, wie er uns im AT entgegentritt, als „das Schulbeispiel einer rationalen, aller mystisch-magischen Bestandteile entkleideten Religion“ dar, dem auch die Sadduzäer gefolgt sind.<sup>559</sup> Daneben waren aber die Pharisäer diejenigen gewesen, die durch das Hineinnehmen mystischer Elemente eine neue Richtung im Judentum eingeschlagen hatten, ohne dass sie den alten Gedanken der Werkheiligung jemals hätten fallen lassen. Aber auch diese Gedanken verlieren im Laufe der Zeit ihr magisches Fluidum und werden zum Teil eines rationalen Lehrgebäudes.<sup>560</sup> Auch das Zeitalter der rabbinischen Literatur ist von dieser Spannung gekennzeichnet – hier vertreten Rabbi Schammai, das jüdische Religionsgesetz und die Mischna eher die rationale Seite, deren Gegenüber die „mystikaffinen“ Rabbi Hillel, Aggada und Tosefta verkörpern.<sup>561</sup> Darunter gibt es aber auch Beispiele dafür, wie die beiden Seiten auf gelungene Weise ins Gleichgewicht gebracht worden sind. Einen solchen Typus sieht Gulkowitsch in dem von ihm als geniale Persönlichkeit betrachteten Rabbi Aqiva, in dem sich die vollendete scholastische Methode mit tiefer mystischer Erkenntnis, die frei von Pseudorationalismus und Fantasterei ist, vereinigt.<sup>562</sup> Doch es kam dann die Zeit, in der die Mystik sich „so stark [...] der Geister bemächtigt hatte, dass sie das gesamte Denken beherrschte und alsbald wieder die Reaktion auf den Plan rufen musste.“<sup>563</sup> Zur Zeit des Talmuds, so Gulkowitsch,

„gleichem die ungeordneten Stoffe der Haggadisten [...] einem Irrgarten, in dem die Saat des (Rabbi) Aqiba überwuchert wurde von dem krausen Sagenschatz des damaligen Vorderasiens, von dem philosophisch-mythologischen Gedankengut der gnostischen Sekten.“<sup>564</sup>

Dieser Zustand spiegelte demnach „die geistige Zerfahrenheit des Orients etwa zu Anfang des 7. Jahrhunderts wider, welche nach der Person eines geistigen Diktators schrie und diesen in der Person des Mohammeds gefunden“ habe.<sup>565</sup>

---

<sup>559</sup> Gulkowitsch, RuMidJL, 6.

<sup>560</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>561</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>562</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>563</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>564</sup> *Ibidem.*

<sup>565</sup> *Ibidem.*

### II.4.3 Gulkowitschs Auffassung der Kabbala

Anhand von Gulkowitschs Werken scheint es, dass er, während seine Zeitgenossen der Mystik negativ oder skeptisch gegenüberstanden, nicht versuchte, sie zu ignorieren, wie ihm vorgeworfen wurde,<sup>566</sup> sondern die in ihr vorhandene rationale Seite hervorzuheben und ihr daher Lebensrecht zu verleihen. Zum Beispiel findet er selbst im *Buch der Schöpfung*, in der Worttheologie des tiefmystischen *Sefer Jezira* „eine durchaus rationale Prämisse“<sup>567</sup>, und auch die karäische Bewegung schwankt seines Erachtens zwischen einer mystischen und einer rationalistischen Tendenz.<sup>568</sup> Doch im Falle der Kabbala<sup>569</sup>, die gewöhnlicherweise als das wichtigste Lehrgebäude der jüdischen Mystik dargestellt wird, geht er noch weiter: er versucht, in der Kabbala nicht nur einige rationale Züge zu finden, sondern behauptet, dass die Kabbala an sich rational ist und einige mystische Züge aufweist. Obwohl diese Betrachtungsweise in Gulkowitschs früheren Publikationen dargestellt wird, stark von der Königsberger Schule beeinflusst zu sein scheint und seine Stellung in seinen späteren Werken, wie oben dargestellt, ausgeglichener klingt, sei hier seine gewissermaßen polemische Betrachtungsweise der Kabbala in Kürze dargestellt.

Gulkowitsch stellt sich gegen die in seiner Zeit vor allem durch Marc Bloch (1886–1944) vertretene herrschende Meinung der Wissenschaft, dass die Kabbala im Wesentlichen eine religiöse Mystik sei und als Produkt des Mittelalters (7.–15. Jh.) angesehen werden müsse. Er ist der Meinung, dass die Auffassung der Kabbala als Mystik, weil übertrieben, zugleich ein verfehltes Gesamturteil über die Kabbala enthält. Denn wie schon Frank, der bedeutendste Kabbalaforscher, und sein Kritiker Joel mit Recht nachgewiesen hätten, enthält die Kabbala umfangreiche rationalistische Gedankengänge.<sup>570</sup> Während der Mystiker bestrebt sei, das Übersinnliche, Göttliche unmittelbar zu erfassen und unter Aufgeben seiner Individualität mit ihm eins zu werden<sup>571</sup>, hätten die Kabbalisten sich zu allen Zeiten mit der Lösung metaphysischer Fragen auf rationalistische Weise beschäftigt, dabei fast immer von der sichtbaren Natur ausgehend und ihre Beweise mithilfe ihrer Vernunft auf Induktion und Analogie aufbauend.<sup>572</sup>

---

<sup>566</sup> Siehe Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1941, 327;

Siehe auch Scholem, Gershom, *Die Jüdische Mystik*, 1957, 453, Anm. 4

<sup>567</sup> Gulkowitsch, RuMidJL, 20.

<sup>568</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>569</sup> Gulkowitsch, WuEdQ, 67. Gulkowitsch lässt die *Kabbala impura* bewusst außer Acht, da sie in den Bereich mystischer Fantastik zu verweisen ist. Diese, wie die Mystik überhaupt, sei nur auf das Irrationale eingestellt.

<sup>570</sup> *Ibid.*, 66f.

<sup>571</sup> *Ibid.*, 67; Gulkowitsch fügt hier hinzu, dass diese Definition der Mystik von Goedeckemeyer stammt.

<sup>572</sup> *Ibidem*; Gulkowitsch, dQaRS, 272. Unter den Vertretern behandelt Gulkowitsch näher *Sefer Jezira* (nach Gulkowitschs Datierung 9. Jh.); 'Asriel ben Menachem (12. Jh.);

Die damals aktuelle Frage, wann genau die Kabbala entstanden ist, lässt Gulkowitsch offen. Er meint nur, dass sie weit später als der Talmud, neben dem sie als eine Art Geheimlehre weiter mündlich tradiert wurde, ihre Niederschrift fand: im 7.–8. Jh. in *Otiot de Rabbi 'Aqiva*, *Hekhalot Rabbathi*, *Hekhalot Suttrathi* und *Schiur Qoma*; im 9. Jh. *Sefer Jezira* und im 13. Jh. *Zohar*.<sup>573</sup> In diesem zeitlichen Rahmen unternimmt Gulkowitsch dann auch eine Teilung der Kabbala in Hauptepochen und stützt sich dabei auf die sich neben den rationalistischen Einstellungen in der Kabbala enthaltene Mystik. Nach dieser Seite hin unterscheidet Gulkowitsch drei Phasen der Kabbala: erstens die gaonäische Periode (7.–9. Jh.), zweitens die eklektische Periode und drittens die Zoharperiode inkl. *Jeridat hamerkaba* und Kosmogonie, die das ganze mystische Gedankengut umfasst, es vervollkommnet und zu einem Abschluss bringt.<sup>574</sup> Von der inhaltlichen Seite her könne man die Kabbala laut Gulkowitsch dem *Sefer Jezira* und *Zohar* zufolge in zwei Hauptströmungen teilen, von denen die eine die theoretische oder theosophische Kabbala ist, die in die Metaphysik zerfällt und in der das Absolute oder *Ein-Sof* und die 10 *Sefirot* erläutert werden, und die andere, die praktische oder theurgische Kabbala.<sup>575</sup>

Für Gulkowitsch stehen an zentraler Stelle in der Kabbala die Gedanken über Gott<sup>576</sup>, Seele und Wirklichkeit, die sowohl in der Religionsphilosophie als auch in der zum Teil immanenten und zum Teil transzendenten Ethik der Kabbala geäußert werden. Der Zentralbegriff der Kabbala dürfte die „Wahrheit“ (*'Emet*) sein, den man schon in der gaonäischen Epoche finden konnte. Die Liebe zu Gott und nicht die Furcht vor ihm, das Erkennen Gottes und nicht der bloße Glaube, die Reinheit des Herzens – das sind die Losungsworte der Kabbala. Alle diese Gedanken sind durchaus rationalistisch begründet und auf ihnen wird die ganze Lehre logisch aufgebaut – und das sogar in dem *Schiur Qoma*, den Gulkowitsch als den primitivsten Teil der Kabbala bezeichnet. Dass dabei etwas Mystisches vorkommt, ist nichts anderes als eine Umkleidung der im Grunde rationalistisch erörterten Grundgedanken, und die mystische Form ist angesichts des rationalistischen Inhalts zu vernachlässigen.<sup>577</sup> Oder mit Gulkowitschs eigenen Worten:

---

Abulafia, *Zohar*, Menachem Recanat, Luria, Menachem ben 'Asriel (13. Jh.); Cordovero, Isaak Aschkenasi, Abraham Errera, Jesaja Horwitz (16. Jh.).

<sup>573</sup> Gulkowitsch, WuEdQ, 85.

<sup>574</sup> *Ibid.*, 67f.

<sup>575</sup> *Ibid.*, 69. Es gibt religiöse Bewegungen von stärker theoretischer und stärker praktischer Nuancierung, die sich mit der Tendenz zum Esoterismus oder zum Exoterismus zu decken vermögen. (Gulkowitsch, KhBC, 38.)

<sup>576</sup> Gulkowitsch sagt, dass für die Kabbala nur ein solcher Gott existiert, der stets aktiv denkend ist, ein Gott, der immanente Grund des Weltalls und realiter unendlich ist. Dabei aber erkennt er zwei Welten an: eine intelligible und eine materielle und sieht den Menschen als die Hauptgestalt, durch die man Gott darstellen kann (himmlischer und irdischer Mensch) – das alles basiert auf Identitätsphilosophie (Gulkowitsch, WuEdQ, 78. 82).

<sup>577</sup> Gulkowitsch, WuEdQ, 74–76. 78; Gulkowitsch, dQaRS, 278.

„Die philosophischen und ethischen Gedanken in der Kabbala, die unter dem Namen „kabbalistische Metaphysik“ zusammengefasst werden können, tragen durchaus, trotz allen mystischen Beiwerks und aller fantastischen Einkleidungen, einen rationalistischen Charakter, da sie die Eigenschaften aufzeigen, die die rationalistische Wissenschaft im Allgemeinen fordern muss. Wir pflegen eine Lehre wissenschaftlich zu nennen, wenn sie durch Tatsachen oder durch Vernunftgründe nachgeprüft und nachgewiesen werden kann. Die Kabbala, wie jede andere wissenschaftliche Denkweise, zwingt daher den Menschen, jede Autorität zu verwerfen, und lehrt ihn, nur sich und zu seiner Vernunft Vertrauen zu haben.“<sup>578</sup>

Zusammenfassend behauptet Gulkowitsch, dass die Kabbala somit ein mit mystischem Beiwerk geschmücktes philosophisches/rationales System, eine wissenschaftlich begründete Disziplin darstellt, die unbeeinflusst durch die Lehren fremder Völker und durch die Theologie der eigenen jüdischen Offenbarungsreligion ihre Antwort auf die Frage nach dem Urgrund der Welt gab und in eine natürliche Weltlehre mündete, deren Resultate die Kabbala in einer eigenartigen Verknüpfung von Philosophie und Poesie in fantasiereiche Bilder eingekleidet hat.<sup>579</sup>

## II.5 Der Begriff Chassid nach Gulkowitsch

### II.5.1 Der Ausgangspunkt von Gulkowitschs Untersuchungen zum Begriff Chassid

Nachdem Gulkowitsch die theoretische und formale Seite der kontinuierlichen Entwicklung der sich mit der Kultur deckenden Sprache, ihre Gesetze und ihr Ergebnis in seinen Arbeiten *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte* und *Zur Grundlegung...* anhand der Gegebenheiten der hebräischen Sprache dargestellt hat, unternimmt er auch die Betrachtung derselben Entwicklung von der inhaltlich-kulturellen Seite mit dem Ziel, das Kulturphänomen Judentum in seinem Wesen zu erhellen. Er wählt als Beispiel dafür die Geschichte des schon erwähnten Begriffes Chassid, der im Unterschied zum Gottesbegriff greifbar ist. Die Resultate dieser Untersuchung liegen uns in Form von vier Publikationen und handschriftlichen Bruchteilen weiterer sechs Studien vor.<sup>580</sup> Gulkowitsch wählt zum zu untersuchenden Begriff, der den Wert der Sprache als Quelle religionsgeschichtlicher Entwicklung verdeutlichen muss, den des Idealtypus, d.h. den Begriff des Typus, der alles in

---

<sup>578</sup> Gulkowitsch, WuEdQ, 77.

<sup>579</sup> *Ibid.*, 85f; Gulkowitsch, dQaRS, 280.

<sup>580</sup> Gulkowitsch, BdBH*i*AT; BdBH I. HuW; BdBH I. HuG; Das Charisma des Gebets um Regen nach der talmudischen Tradition; in Manuskripten liegen vor: *hāsīd und Elia*, *hāsīd und Zedaka*, *hāsīd und Prophet*, *hāsīd und übernatürliche Welt*, *hāsīd und Gesetz*, *hāsīd und Sünde*.



sich vereinigt, was einem Juden als bewunderns- und erstrebenswert erscheint, der der vorwiegend religiös-ethischen geistigen Haltung des Judentums entspricht und in besonders demonstrativer Weise alle Seiten des jüdischen gesellschaftlichen Geschehens umfasst. Dieser ausgesprochen soziologische Grundsinn kann Gulkowitschs Erachtens zum Verständnis der gesellschaftlichen Struktur des Judentums überhaupt führen und damit zugleich zum Problem der Bedeutung gesellschaftlicher Phänomene für die Geschichte der Kultur.<sup>581</sup>

Bei der Untersuchung des Quellenmaterials zum Begriff Chassid kommt es für Gulkowitsch vor allem darauf an, festzustellen, welchen Veränderungen der Begriff Chassid und welchen Gesetzen diese Veränderungen unterliegen.<sup>582</sup> Er will nicht etwa nur über die Bezeichnungs- und Bedeutungssphäre eines Wortes Auskunft erhalten, sondern wie er selbst sagt:

„[...] ich erhoffe mir daraus Belehrung über das Wesen des Begriffs, der hinter dem Worte Chassid steht, d.h. ich mache mich anheischig, durch eine Wortuntersuchung das Wesen des frommen Menschen und der Erscheinungsformen der Frömmigkeit zu erkennen, soweit sie in dem Begriffssystem einer national gebundenen Kultur ihren Platz haben, aber auch darüber hinaus als ein Phänomen allgemein menschlicher Art.“<sup>583</sup>

Gulkowitsch will unter anderem das Prinzip aufzeigen, das in der Bildung und dem Bedeutungswechsel des Begriffs wirksam war und fragen, ob sich aus dem Begriff ein exklusives oder weitherziges Frömmigkeitsideal erschließen lässt. In diesem Zusammenhang stellt er noch weitere Fragen: ob der Chassid eher ein mystischer oder rationaler, ethischer oder religiöser Typus ist? Was ist die Geltungssphäre des Typus (ist es die ursprüngliche soziale oder spätere religiöse), und in welcher Beziehung steht der Begriff Chassid zu den anderen Begriffen, die im Judentum eine wichtige Rolle spielen?

Der Ausgangspunkt für Gulkowitsch bei der Beantwortung dieser Fragen ist die Voraussetzung, die er schon in seiner Arbeit über die Bildung von Abstraktbegriffen formuliert hatte, dass nämlich ein Kontinuum der Entwicklung in Bezug auf die geistigen Phänomene existiert, die den Begriff Judentum konstituieren, und das von der Entstehung des Judentums bis zum heutigen Tage. Für die Durchführung solch einer Untersuchung bietet nach Gulkowitsch vor allem die Tradition die besten Möglichkeiten, da sie genau so lebendig ist wie die Begriffe: an Vergangenes anknüpfend, wird immer neu gestaltet – und weiter tradiert wird nur das Lebendige. (Im Gegensatz zur toten Tradition, die keinen Einfluss hat und die keine Diskussion erregt). Daher beginnt Gulkowitsch mit seiner Forschungsarbeit beim AT und setzt sie dadurch fort, dass er sich eine spätere Gattung vornimmt, die oft den Chassid

---

<sup>581</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 8.

<sup>582</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>583</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 5.

als Hauptfigur hat – die *Ma'asiot*-Literatur. Es handelt sich um Geschichten, die über ein einmaliges Geschehen religiöser Natur unter Angabe spezifischer Inhalte berichten und die geeignet sind, den Sinn des einzelnen Geschehens zu deuten und es in das allgemeine Geschehen einzugliedern. Gleichzeitig haben sie das Ziel zu erbauen und zur Handlung aufzufordern. Diese Geschichten beginnen mit dem Wort *ma'ase b...* „ein Ereignis, (das sich zugetragen hat) mit...“.

## II.5.2 Der Begriff Chassid im AT

Bei der Betrachtung des Vertretenseins des Begriffes Chassid im AT hebt Gulkowitsch hervor, dass dem hinter diesem Begriff steckenden Idealtypus zwar in der hebräischen Bibel verschiedene Eigenschaften zugeschrieben werden, er aber nicht mit dem Namen Chassid belegt wird (statt dessen trifft man den *zaddik, jashar, qadosh, tov*, etc).<sup>584</sup> Chassid dagegen sei im AT ein fast nur in den Psalmen vorkommender kultisch-soziologischer Begriff. Da es aber zu Gulkowitschs Zeit seiner Meinung nach keine zuverlässige Chronologie der Psalmen gegeben habe, sah er den einzigen Weg, eine Entwicklungsreihe darzustellen, darin, dass der Begriff zunächst nach systematischen Gesichtspunkten untersucht wird und es dann vielleicht möglich sein würde, die sich eventuell ergebenden Bedeutungsunterschiede nach den allgemeinen Entwicklungsprinzipien der Sprachgeschichte zu ordnen.<sup>585</sup>

Anhand seiner Betrachtungen zur Anwendung des Begriffes Chassid auf eine Gemeinschaft (*chassidei*) und auf einen Einzelnen (*chassid*) teilt Gulkowitsch die Entwicklung des Begriffes Chassid im AT in drei Epochen ein: in eine profane, eine sakrale und eine ethisierte. Die erste, weitere und profane Bedeutung des Begriffes mag nur ganz hypothetisch aus ihren letzten Spuren erschlossen worden sein – sie dürfte einen Anhänger einer Sache, eines Bundes oder Vertrages bezeichnet haben. In diesem Rahmen handelte es sich um den Begriffskomplex: „Angehöriger der Gemeinschaft Jahwes“ (*chassidei adonai*) aufgrund des Israelitenseins. Es war eine fest umrissene und konkrete (Kult-)Gemeinschaft, auf die der Begriff angewendet wurde. Im Laufe der Zeit, als die Identifikation von Volk und Kultgemeinschaft Jahwes durch die äußere historische Entwicklung beeinträchtigt wurde, ging der soziologische Sinn des Begriffes aufgrund völkischer Zugehörigkeit zurück, es erfolgte eine Erweiterung und Vergeistigung des Begriffes und danach dessen Anwendung auf die ideelle Kultgemeinde, das gesamte Volk Israels.<sup>586</sup> Als die Kultgemeinschaft an sich aufhörte zu existieren, blieb das Wort Chassid an der sekundären ethischen Seite des Begriffes haften, die zwar über die soziologische Nuance des alten Begriffes überhandnahm, aber diese (letztere) im Worte Chassid latent erhalten bleiben ließ. Chassid bedeutete eine religiös-ethische Qualifikation und

---

<sup>584</sup> Er deutet darauf hin, dass der Chassid überhaupt kein Adjektiv, sondern nur Substantiv ist. Gulkowitsch, GBmSw, 123.

<sup>585</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 9; Gulkowitsch, BdBHiAT, 11. 17.

<sup>586</sup> Das ganze Volk als sakrale Gemeinde, aber auch als literarische Fiktion.

konnte fast mit einem weiteren zentralen Begriff des Judentums, Zaddik, identifiziert werden (als ein idealer Vertreter des Typus eines Gliedes der jüdischen Gemeinde). Aber nur fast, weil, während diese Begriffe in ethischer Hinsicht gleich sind, in soziologischer Hinsicht doch auf Chassid zurückgegriffen wurde (Chassid verkörperte die Gemeinschaft; jeder sollte Chassid sein). Als nächste Etappe vollzog sich eine auf Ethisierung beruhende Individualisierung des Begriffs, der bis jetzt ein ausgesprochener Kollektivbegriff ohne persönliche Qualitäten gewesen war.<sup>587</sup> Oder in Gulkowitschs Worten noch einmal zusammengefasst: „Er bezeichnet ursprünglich dasjenige Moment, das eine Gemeinschaft als solche konstituiert, ist aber allmählich zu einem spezifischen religiösen Terminus geworden, der schließlich diesen seinen alten Sinn nicht mehr auszudrücken vermochte.“<sup>588</sup>

## II.5.3 Der Begriff Chassid in der Ma’asiot-Literatur

### II.5.3.1 Methodische Überlegungen

Nachdem Gulkowitsch die Entwicklung des Begriffes Chassid im AT erklärt hat, folgt er ihr in der *Ma’asiot*-Literatur. Er konzentriert sich genau auf die Geschichten in dieser Gattung, die direkt mit dem Chassid verbunden sind (*ma’ase bechassid*) und versucht festzustellen, was in den Erzählungen als typisch chassid-haftes Handeln und vor allem als chassid-hafte Gesinnung gilt und wie seine Beziehung zu Gott dargestellt wird.<sup>589</sup> Dabei betont Gulkowitsch, dass das Wesen des Begriffs nur durch die Beziehungen zu anderen eindeutigen Wörtern erkennbar ist – durch die Darstellung der Dynamik des Wortes und daher auch durch die Darstellung der Entwicklungsgeschichte der weiteren in diese Dynamik einbezogenen Wörter. Außerdem ist für ihn auch die Wechselbeziehung zwischen der Erzählung und dem darin zentralen Begriff von Bedeutung – genauer gesagt, „welchen Einfluss die Geschichte des zentralen Begriffes, dessen Bildung man aus den Erzählungen, die den ihn repräsentierenden Typus zum Mittelpunkt haben, herauslesen will, auf den Entwicklungsgang der Erzählung ausgeübt hat.“<sup>590</sup> Dafür muss laut Gulkowitsch als erstes eine Sichtung und Einordnung des Materials unter historischen Gesichtspunkten – die Betrachtung ihrer Entstehung, Entwicklung und deren Gründe – durchgeführt werden.<sup>591</sup> Dabei stellt er fest, dass die Anschauungen über das wahre chassidische Wesen sich in verschiedenen Geschichten so eindeutig konsolidieren, dass bestimmt gesagt werden könnte: Jeder, der so und so handelt, denkt, fühlt, ist ein Chassid. Er behauptet weiter:

---

<sup>587</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 123; Gulkowitsch, BdBHiAT, 36f.; Gulkowitsch, KhBC, 25f.

<sup>588</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 123.

<sup>589</sup> Gulkowitsch, BdBHiAT, 10.

<sup>590</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 19.

<sup>591</sup> *Ibidem*.

„Es ist darum immer möglich, eine in einer Quelle als typisch chassidisch hingestellte Art zu sein und zu handeln in einer anderen Quelle an Menschen nachzuweisen, die nicht Chasidim genannt werden. Der Chasid-Begriff schwankt zuweilen auch innerhalb derselben Quelle, da mit dem übernommenen Material auch die Termini mit übernommen werden, ohne dass in jedem Falle ein Ausgleich zustande kommt.“<sup>592</sup>

### II.5.3.2 Chassid und Wunder

Als erste Gruppe innerhalb der *Ma'asiot*-Geschichten wählt Gulkowitsch die Wundererzählungen, deren Held ein Chassid ist und die das Verhältnis Gottes zum Chassid durch das Wunder in sichtbarer Weise zum Ausdruck bringen. Anhand der von ihm ausgewählten und durchgearbeiteten Texte legt er seine Betrachtungen zu diesem Thema in fünffacher Teilung dar, die an dieser Stelle kurz aufgelistet seien. Erstens stellt er das Wunder als Rettung aus einer infolge besonderer Frömmigkeit entstandenen Not dar. Zweitens, das Wunder als Belohnung für ein gottgefälliges Leben im Allgemeinen. Drittens das Wunder als Rettung aus inneren Nöten (entweder aus Beschämung oder einem Pflichtenkonflikt), viertens das Wunder als Verzicht Gottes auf eine Sühne und letztens das Wunder zur Verherrlichung eines Chassid.

Das Wunder ist für Gulkowitsch eine der greifbarsten und eklatantesten Erscheinungen der Religion überhaupt – sie ist „ein von Gott zugunsten eines seiner Hilfe bedürftigen Menschen bewirktes Ereignis, das entweder durch völlige Durchbrechung oder durch eine besonders eigentümliche Konstellation der natürlichen Möglichkeiten aus dem Rahmen des nach menschlichem Ermessen zu Erwartenden herausfällt.“<sup>593</sup> Wie fast bei allen von ihm besprochenen Themen und Phänomenen folgt Gulkowitsch auch beim Wunder seiner dialektisch-synthetischen Annäherungsweise: er weist darauf hin, dass das Wunder zwar fast ausschließlich als Manifestation Gottes empfunden wird (vor allem im AT), aber es daneben auch Wunder gibt, die auf Magie zurückzuführen sind. Die Auffassung des Wunders als Manifestation Gottes wird wiederum in der ganzen Tradition durch einen Gegensatz von mystischem und rationalistischem Charakter gekennzeichnet: die eine Auffassung sehe die Größe Gottes in der Freiheit, die ihn auch von dem von ihm selbst aufgestellten Naturgesetz unabhängig macht, die andere betrachte gerade die unvergleichliche Geltung der von Gott geschaffenen Naturgesetze als Manifestation der göttlichen Macht.<sup>594</sup> Und auch die Geschichten über die Wunder fallen laut Gulkowitsch literarisch gesehen in zwei Gruppen: die, die nur aus einem Motiv und die, die aus einem Hauptmotiv und mehreren Nebenmotiven

---

<sup>592</sup> Tü Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.

<sup>593</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 29.

<sup>594</sup> Die Rationalisierung des Chassid-Begriffs und des Wunderbegriffs wird in Chassid-Geschichten des *Sefer Chasidim* und des *Maase-Buches* vollzogen. (Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 104.)

bestehen. Dabei betont er, dass die Wundergeschichte kein Märchen und keine Untergruppe von Märchen ist.<sup>595</sup>

Für Gulkowitsch steht fest, dass der Typus Chassid hier ein zweifellos religiöser Typus ist und dass dies keine Beweisführungen braucht. Wonach er aber fragt, ist, welche die besondere Stellung des Chassid ist und worin das für diesen Typus charakteristische besteht. Gulkowitsch zeigt, wie aus allen von ihm behandelten Geschichten hervorgeht, dass der Chassid in jeder Beziehung als vorbildlich aufgefasst und seine Handlungsweise stets positiv bewertet wird, ohne jeglichen Versuch, diesem Typus den Stempel des religiösen Sonderlings, des Schwärmers, des Sektierers aufzudrücken, der durch eine besondere Veranlagung in einer Beziehung zu den Geheimnissen der Religion steht, die ihn von den üblichen Gemeindemitgliedern und vor allen Dingen von ihren Lehren prinzipiell scheidet. Der Chassid ist in diesen Geschichten im Prinzip genommen keine Ausnahmenatur – er ist weder Märtyrer, noch Heiliger, noch Asket, sondern er verkörpert vielmehr die Gemeinschaft. Nicht alle können und sollen *Neviim* (Propheten) sein, nicht jeder kann und will Lehrer und Führer der Gemeinde sein. Aber ein Chassid sollte jeder sein.<sup>596</sup>

Die Besonderheit des Chassid besteht nicht darin, dass er ein Meister in Wort und Tat ist, sondern seinejenige ist die, die allen Menschen ausnahmslos gestellt ist – die Erfüllung der *zedaka*-Pflicht.<sup>597</sup> Das Wesen des Chassid manifestiert sich aber in der Art, wie er sich der Erfüllung dieser Aufgabe unterzieht – dabei sind seine Ausschließlichkeit und Einseitigkeit entscheidend. Somit erhalten die Erzählungen einen Charakter als Paradigma, der es jedem Menschen unmöglich macht, sich von den gestellten Forderungen auszuschließen. Gulkowitsch weist aber darauf hin, dass trotz dessen, dass die Art ihrer Erfüllung keine besondere Veranlagung voraussetzt, die Chassidim in mancher Hinsicht doch als Charismatiker anzusehen sind. Da sie die Welt überwunden haben – nicht durch theologische Spekulationen, sondern durch eine Verlagerung der Wertbegriffe. Diese einerseits gesinnungsmäßige, andererseits praktische Art ihrer Frömmigkeit macht den Chassid dem Typus des Mystikers verwandt, aber die Wundergeschichten reden nirgends von einem Chassid, der die Tatsache, dass er die Welt innerlich überwunden hat, auch äußerlich dadurch zum Ausdruck bringt, dass er diese Welt in irgendwelcher Weise verlässt oder, dass er keine Wunder mehr braucht, sondern „Es gehört wesentlich zum Chasid-Sein, dass er die transzendente Macht nicht nur als vorhanden, sondern auch als in realen Beziehungen zu ihm stehend anerkennt.“<sup>598</sup> Seine Frömmigkeit bewährt sich gerade in der Welt, in der er im Einklang mit seiner Gesinnung agiert.

---

<sup>595</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 25f. 29f.

<sup>596</sup> *Ibid.*, 96f. 99. 101f.

<sup>597</sup> Hier geht es vor allem um die Erfüllung, das Betätigungsfeld praktischer Frömmigkeit. In diesen Erzählungen geht es vor allem um die Pflicht zum Almosengeben. Daneben andere Pflichten: die Heiligung des Sabbats, das Verbot des Schwörens, des Götzendienstes etc. (Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 97f.)

<sup>598</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuW, 26. 97f. 100. 118.

### II.5.3.3 Chassid und Gebet

Als nächstes untersucht Gulkowitsch das Wesen des Chassid im Licht eines weiteren Begriffs, mit dem der Chassid in der *Ma'asiot*-Literatur eng in Verbindung gesetzt wird und der Gulkowitschs Erachtens sogar mehr als der Begriff Wunder einen der zentralsten Begriffe der jüdischen Religion und der Religion überhaupt darstellt – der Begriff des Gebets. Er ist sogar der Meinung, dass, was man über das Wesen des Gebets im Judentum erforschen und aussagen kann, zugleich wesentliche Ergebnisse für die Erkenntnis der jüdischen Religion zu vermitteln verspricht.<sup>599</sup> Deshalb betrachtet er auch in diesem Rahmen die Entwicklung des Gebetsbegriffs in der jüdischen Tradition näher, beginnend mit dem AT. Zwar ist der Stamm פלל in der hebräischen Bibel Gulkowitsch zufolge zentral, aber vom Wesen des Gebets hat das AT keine einheitliche Auffassung.<sup>600</sup> Eigentlich betrifft es laut Gulkowitsch die ganze jüdische Tradition, die niemals eine einheitliche Theorie des Gebets, eine klare Wertskala seiner Formen hervorgebracht hat. Die Tradition kennt verschiedene Arten vom Gebet – es gibt das Bittgebet, Dankgebet, die Lobpreisung, spontane Gebete und gebotene Gebete, feste Gebetsformeln und frei aus der Situation heraus gesprochene Gebete – jedes Gebet dient dazu, die stets vorhandene Beziehung zwischen Mensch und Gott ausdrücklich darzustellen. Dies kann ohne direkten Anlass und soll auch ohne Anlass geschehen. Es geschieht aber doch meist aus besonderem Anlass, wenn nämlich „die Kreatur sich ihrer Schwäche in einer akuten Not besonders bewusst wird.“<sup>601</sup>

Die spezielle jüdische Auffassung des Gebets tendiert wie alle Sublimierung des Gebets auf eine Überwindung des Eudämonismus im Gebet, auf die Überwindung dieser Erbschaft aus dem Bereich der Magie. Nach jüdischer Auffassung ist das Leben der Welt und das Leben in der Welt letztlich nur ein Gebet. Selbst Gott betet (*Berakhot* 6a). Gegenstand des Gebets ist dem Sinne nach nicht das Anliegen des Einzelnen, sondern das Anliegen der Gemeinschaft. In den höchsten Formen des jüdischen Gebets tritt auch dieses Anliegen zurück. Der eigentliche Gegenstand des Gebets ist Gott selbst. Die Notwendigkeiten des täglichen Lebens bedingen freilich immer wieder ein Absinken von der Höhe dieser Gebetsauffassung. Aber das Anliegen des Einzelnen tritt doch stets wenigstens so weit zurück, dass das jüdische Gebet meistens eine Fürbitte für andere ist.<sup>602</sup>

Vor diesem Hintergrund fragt Gulkowitsch dann nach dem Wesen des Gebets des Chassid und danach, inwieweit dieses Gebet einen besonderen

---

<sup>599</sup> Gulkowitsch, dCdGuR, 7.

<sup>600</sup> *Ibid.*, 15.17f. Als Gegenstand des Gebets im AT müssten wir Gulkowitsch zufolge *a priori* die ganze Fülle des Lebens annehmen, doch wird mit dem Begriff *tefilla* wenigstens ursprünglich nur eine spezifische Art des Gebets erfasst. Das Wort begegnet uns als *terminus technicus* der neben der charismatischen Volksreligion existierenden kultischen Sprache, der aber, nachdem der Tempel immer mehr seine Bedeutung als alleiniger Gebetsort verliert, allmählich vom Kultischen losgelöst wird.

<sup>601</sup> *Ibid.*, 8. 10. 39. 44. 49.

<sup>602</sup> *Ibid.*, 49.

Gebetstypus darstellen könnte. Er betrachtet und erläutert die Texte aus der *Ma'asiot*-Literatur näher, in denen es um verschiedene Gebetscharismata geht – um spezielle Fürbitten um Regen, um kontemplatives Gebet, um Hymnus und Bittgebet im Allgemeinen – und versucht, sie in das chassidische Milieu einzuordnen sowie die zeitlichen und inhaltlichen Differenzen herauszufinden. Es ist aber keine leichte Aufgabe, weil das Material zum Thema auffallend uneinheitlich und eher untypisch und das Gebet nur sehr selten das Hauptmotiv der *Ma'asiot* ist (im Gegenteil zum Wunder). Doch dies liegt eher daran, dass es sich dabei um kein Thema handelt, das man zum Motiv eines Geschehens machen kann und nicht daran, dass das Gebet nicht zu dem Wesen des Chassid gehören würde.<sup>603</sup>

Aus den Texten geht für Gulkowitsch hervor, dass es für eine begrenzte Zeit eine Art das prophetische Erbe darstellenden Typus des Chassid gab, der das Charisma des Gebets um Regen besaß. Es ist ein Charisma, das eng mit der Umgebung verbunden ist, in der sich das jüdische Volk befand und wo der Regen immer lebensnotwendig gewesen ist, dass aber fast nur in der tannaitischen Zeit deutlich mit dem Chassid in Verbindung gesetzt wurde und dann allmählich zu einem Familienprivileg wurde.<sup>604</sup> Der berühmteste Vertreter dieses Charisma in der Literatur der Mischna und des Talmud ist nämlich Choni der Kreiszieher<sup>605</sup> und seine Familie, von dem erzählt wird, dass das Volk sich wegen einer Dürre an ihn wandte, damit er Gott um Hilfe anfleht. Und tatsächlich folgt seinem Gebet der Regen, sogar soviel Regen, dass das Volk Angst vor einer Sintflut hat und sich erneut an Choni wandte, doch der lehnte ein wiederholtes Gebet ab, da es gar nicht so viel geregnet hätte und außerdem Gott ja versprochen habe, keine Sintflut mehr zu schicken.<sup>606</sup> Für Gulkowitsch ist hier die zentrale Frage, warum das Volk sich um die Erflehung des Regens ausgerechnet an einen als Chassid bezeichneten Menschen wandte. Ist es, weil sie von ihm Wunder erwarten und ihn für einen Magier, einen Zauberer halten? Das Gebet um Regen vereint in sich sowohl magische als auch religiöse Momente, doch der Typus des Chassid zeigt Gulkowitschs Meinung nach wenig Tendenz, sich mit dem Typus des Magiers zu identifizieren – in den Chassid-Geschichten begegne man vielmehr der Tendenz, den magischen Charakter des

---

<sup>603</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 7. 40. 51.

<sup>604</sup> *Ibid.*, 35. Eine mögliche Antwort darauf, warum dieser Typus vom Chassid als Regenbeter in späterer Zeit (Mittelalter) nicht mehr auftaucht, stellt für Gulkowitsch das Milieu dar – die Loslösung vom palästinensischen Milieu mochte das Gebet um Regen gegenüber anderen Nöten zurückgedrängt haben (*Ibid.*, 25). Man kann zwar der Tendenz folgen, den Chassid mit einem charismatischen Beter zu identifizieren, aber durchgesetzt hat sich diese Tendenz nicht. Der Grund kann darin liegen, dass solche spezifischen Charisma früher oder später zur Bildung eines Standes der Chassidim geführt hätte, das widerspräche aber dem Typus vom Chassid als dem Repräsentanten des Volkes (*Ibid.*, 49).

<sup>605</sup> Choni der Kreiszieher: Gulkowitsch vergleicht dazu vier Texte (auf hebräisch gedruckt): Taanit III, 10 (vgl. Taanit 19a), Tos. Taanit III, 1, Taanit 23a und jTaanit III, 10–12; Kennt auch cod. Kaufmann und W. H. Loewe (1883) und Alfasi Kommentar und die Wiener Handschrift. Tanhuma. (Gulkowitsch, dCdGuR, 20–22.)

<sup>606</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 8–12.

Charismas zugunsten eines religiösen zu überwinden.<sup>607</sup> Daher scheint für Gulkowitsch die einzig richtige Antwort auf die von ihm gestellte Frage, dass der Chassid in diesem Kontext als Mensch zu gelten scheint, dessen Gebete immer erhört werden, also auch das Gebet um Regen. Der Chassid ist und bleibt ein frommer Mann aus dem Volk, er ist nichts, was ein anderer nicht auch sein könnte.<sup>608</sup>

Vielmehr ist das Gebet wegen der Gewissheit der Gebetserhörung, die der Chassid und das Volk in gleichem Maße haben, eine Pflicht für den Chassid, eine Pflicht wie jede andere und genau so ernst zu nehmen, weshalb das spontane Gebet (außer in Notfällen) gegenüber dem Pflichtgebet zurücktritt. Die Gebetserhörung selbst wird vom Chassid aber als ein Gabe Gottes für besondere Frömmigkeit angesehen, das, die sich nicht im äußeren Handeln, sondern in der Lauterkeit der religiösen Gesinnung – der absoluten Hingabe an Gottes Willen – äußert.<sup>609</sup> Diese Gesinnung wird laut Gulkowitsch in einigen Erzählungen durch das kontemplative Gebet gezeigt, das Gulkowitschs Meinung nach aber in diesen Geschichten nur als erzähltechnisches Hilfsmittel genutzt wird, da der Chassid an sich nie ein Vertreter der *via contemplativa*, sondern der praktischen Frömmigkeit, der *zedaka*, gewesen ist: „Es gibt keinen Platz für Mystik hier – der Mensch schaltet sich nicht aus, umgekehrt, es ist der Mensch, der spricht.“<sup>610</sup> Auch das hymnische Gebet zum Lob Gottes ist eine Variation des kontemplativen Gebets – das zeigen soll, wie der Chassid das, was die anderen als selbstverständlich empfinden, als ein Geschenk Gottes annimmt (auch das Alltäglichs) und sich daran freut – für ihn ist alles Religion und er lebt nur von Religion.<sup>611</sup>

Genau diese Ehrfurcht vor Gott ist für Gulkowitsch das, was sowohl das ganze Leben als auch das typisch chassid-hafte Gebet kennzeichnet. Es ist diese Ehrfurcht, aus der die Intensität des chassidischen Gebets entspringt und es zum Gottesdienst wandelt, ein Gebet, das man auch dann nicht unterbricht, wenn man einer Gefahr ausgesetzt ist, wie viele Geschichten zeigen. Und gerade diese Ehrfurcht ist es auch, die aus dem chassidischen Gebet ein ursprüngliches, schlichtes und echtes Bitt- oder Dankgebet macht.<sup>612</sup> Dieses Motiv der engen Beziehung zwischen Chassid und Gott ist durchgehend in den von Gulkowitsch betrachteten Geschichten enthalten. Und hier widerspiegelt sich auch der von ihm betonte Idealtypus der ganzen Gemeinschaft, in der jeder Einzelne solch eine Beziehung und solch ein Vertrauen zu Gott haben und ohne Zweifel die religiösen Gebote (*mizwot*) erfüllen soll.

Gulkowitsch kommt durch die Überlegungen und Untersuchungen der Einzelgeschichten zu dem Ergebnis, dass der Chassid die jüdische Religion

---

<sup>607</sup> Gulkowitsch, dCdGuR, 38; Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 21.

<sup>608</sup> Gulkowitsch, dCdGuR, 27f; Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 16. 21. 22. 35. 41.

<sup>609</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 41. 51.

<sup>610</sup> *Ibid.*, 37. 51.

<sup>611</sup> *Ibid.*, 37–39. Gulkowitsch betont auch hier, dass der Chassid aus diesem Grund nie ein Asket sein kann.

<sup>612</sup> *Ibid.*, 45. 47. 48.



ihrer Idee nach charakterisiert. Er ist das religiöse Ideal eines Volkes, nicht einer Klasse<sup>613</sup> und auch nicht das individuelle religiöse Ziel des einzelnen Frommen, sondern: „Im Typus des Chassid schuf sich die jüdische Religion, und zwar die gelebte Religion und nicht die Theologie, ein Symbol ihres Seins.“<sup>614</sup> Diese Vorstellung ist im Einklang mit der Gesamtanschauung Gulkowitschs bezüglich der Verbindung zwischen Idee und Realität. Wie das eine das andere beeinflusst und welche Problematik damit verbunden ist, erläutert Gulkowitsch schon in den Werken, die die Endphase der Entwicklung des Begriffs Chassid, die der idealen naheliegenden Synthese von Idee und Realität – dem (neuzeitlichen) Chassidismus – gewidmet sind.<sup>615</sup>

#### II.5.3.4 Gulkowitschs weitere Studien über den Begriff Chassid

Wie gesagt, hatte Gulkowitsch die Veröffentlichung noch weiterer Studien zur Entwicklung des Begriffs Chassid vor. Da die erhaltenen Teile dieser Studien nur in handschriftlicher Form vorhanden sind, seien hier an dieser Stelle umfangreichere Zitate aus diesen Unterlagen gestattet.

Das Thema Chassid und Gesetz wollte Gulkowitsch durch die Darstellung folgender Aspekte erläutern: Kinder und Eltern (bzw. Söhne und Väter; Pietätspflicht der Kinder); das Sabbatgebot; der Umgang mit fremdem Gut (gefundenes Gut; deponiertes Gut; Lohnzahlungen an die Arbeiter); einzelne Ritualvorschriften (ehelicher Umgang, körperliche Bedürfnisse, Speisegebote, Kleidung, Schaufäden, *Avoda Zara*); Beurteilung der einzelnen Gesetzesvorschriften; Studium der Tora (Bewertung des Studiums, Tora und Gesetze als Bücher).<sup>616</sup> In der Einleitung zur geplanten Veröffentlichung konzentriert sich Gulkowitsch vor allem auf das letztgenannte – die Tora und ihr Studium. Dabei leitet er das Wesen des Begriffs Tora aus dem Begriff des Geschehens her, das seines Erachtens einen doppelten Inhalt hat: es enthält sowohl den Begriff des Vorgeschiedenen, der Norm einer Handlung als auch den des Notwendigen, der das Geschehen überhaupt ermöglicht, und meint:

„Dieser doppelte, sowohl ethische als auch metaphysische Inhalt des Begriffs haftet auch dem Begriff der Thora an. Sie ist das Sosein der Welt, das von ihrem Dasein niemals vollkommen erschöpft wird. Sie ist aber zugleich die Norm der Welt, nach der Gott sich selbst richtet

---

<sup>613</sup> Das Milieu der Chassid-Geschichten ist ein Ergebnis erzählungstechnischer Notwendigkeit. Die Erzählungen spielen in den Kreisen der Armen und Ärmsten (bedingungslose Erfüllung der Pflichten, so dass man sein letztes weggibt, betont die Frömmigkeit des Chassid). Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 53.

<sup>614</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>615</sup> Gulkowitsch, BdBH I. HuG, 51. 53.

<sup>616</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14, Bl. 1.

und nach der auch der Mensch handeln soll. In der Sprache der Religion heißt dies: die Thora ist präexistent und von Gottes Art.<sup>617</sup>

In diesem Zusammenhang meint er:

„Die Erfüllung aller einzelnen Gebote, die die Thora implizit oder explizit enthält, ist eine selbstverständliche Pflicht, die – wenigstens theoretisch – von jedem verlangt werden kann. Aber um diese *mizwot* sinngemäß erfüllen zu können, bedarf es der genauen Kenntnis ihres wahren Sinns und Wesens, d. h. des Studiums der Thora.“<sup>618</sup>

Aber:

„Die Thora soll nicht nur studiert werden, damit man ihren Geboten entsprechend leben kann, dies ist schließlich ein vergeistiger Utilitarismus, sondern, wie ein musikalisches Werk erst durch die Auffassung seine wahre Realität gewinnt, damit sie Realität in der Welt gewinnt, und zwar dadurch, dass sie studiert wird. [...] Das Leben der Thora, ihre Realisierung wird zwar theoretisch von allen verlangt, aber die Praxis sieht doch eben anders aus. Es ist oft nicht möglich, alle *mizwot* zu erfüllen. Aus diesem Dilemma heraus gibt es für die rational optimistische Richtung den Weg der Kasuistik: die Erfüllung einer *mizwa* ist an Bedingungen gebunden, und wo diese nicht zutreffen, ist das Gebot hinfällig. Für diejenigen Richtungen dagegen, die der rationalistischen Kasuistik abgeneigt sind, bleibt die Schwierigkeit bestehen. Es muss dann eben zugegeben werden, dass die als selbstverständlich vorausgesetzte Erfüllung der Gebote nur einigen wenigen besonders Frommen ganz oder wenigstens annähernd möglich ist. Dieser unterschiedlichen Haltung entsprechend muss auch der Chasid-Begriff verschieden sein. Da der Chassid auf jeden Fall ein Mensch ist, dessen Frömmigkeit über der der Masse steht, so müsse er – da die israelitische Frömmigkeit wesentlich mit der Thora verknüpft ist – auch eine besondere Stellung zur Thora einnehmen. Wo man annimmt, dass das Gesetz von allen erfüllt werden kann, sollte der Chassid ein Mensch sein, der mehr tut, als das Gesetz vorschreibt. Wo der Durchschnittsmensch für unfähig gilt, das Gesetz zu erfüllen, sollte der Chassid derjenige sein, der dazu in höherem Maße fähig ist.“<sup>619</sup>

Doch am Ende der Untersuchungen der Texte, in denen der Chassid im Bezug auf die Tora und ihre einzelnen Gesetze dargestellt wird, stellt Gulkowitsch fest, dass das Studium der Tora in den Chassid-Geschichten eine geringe Rolle spielt und der Chassid wiederholt einen Typus praktischer Frömmigkeit verkörpert,

---

<sup>617</sup> „Von hier aus ist es nur ein Schritt, der aber im Judentum nie vollzogen wurde, bis zur christlichen *logos*=Lehre. Der *logos* ist Gott von seiner Art, ist selber Gott – die Tora ist und bleibt ein Geschöpf Gottes.“ TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14, Bl. 1–3.

<sup>618</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14, Bl. 1–3.

<sup>619</sup> *Ibidem*.

„der sich durchgesetzt hat, während immer wieder auftauchende Ansätze, den Chassid mit dem Torastudierenden zu identifizieren, sich nicht durchsetzen konnten [...]“ und dabei

„[...] nur das Sefer Chasidim den Chassid als einheitlichen Typus, dessen *Chasidut* sich in der Erfüllung aller Gebote erschöpft, kennt, während die anderen mittelalterlichen Traditionen Nissim, Al-Nakawa u.a., weit mehr Wert auf die rechte Gesinnung legen, und dass drittens die alten Traditionen den Typus des Chassid als Fanatiker des Gesetzes gar nicht kennen.“<sup>620</sup>

Eine weitere Gruppe von Texten, in denen der Chassid erwähnt wird, bilden die Chassid-Elia-Geschichten, in denen Elia als Nothelfer (Elia als Helfer in einem akuten Notstand, Elia als Vertreter der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes) oder als Freund und Gesetzeslehrer vortritt und bei denen Gulkowitsch die Frage stellt, zu welchem Zweck der Prophet eingeweiht wird und ob ein besonderes Verdienst des Chassid vorliegt, das den Propheten zum Eingreifen veranlasst.<sup>621</sup> Auch hier liegt uns nur die Einleitung der Studie vor, die einige Einblicke in Gulkowitschs Stellung zu dieser Frage ermöglicht. Er sieht in der Gestalt Elias, der in der jüdischen Tradition eine populäre und vielseitige Rolle spielt, den

„Träger einer trotz aller Leiden und gerade in allen Leiden verkörperten Gottesgemeinschaft. [...] So spiegelt sich in den zufälligen Eliasgeschichten das Schicksal des Volkes, das unter tausend verschiedenen Bedingungen das Gleiche ist, wider: eine Kette von Nöten, in denen die Errettung als das Außergewöhnliche, von Gott besonders Bewirkte gespürt wird. [...] Elia ist der Helfer in allen Nöten, das sichtbare Prinzip der helfenden Liebe Gottes und der Gemeinschaft Gottes mit Israel.“<sup>622</sup>

Elia als das Symbol eines sich „in allen Leiden behauptenden Optimismus des Judentums“ verkörpert das „Gegenstück zu dem in christlichen Kreisen entstandenen ewigen Juden als ein Sinnbild des ewigen Leidenschicksals.“<sup>623</sup>

Als Gulkowitsch aber den Chassid-Elia-Geschichten näher kommt, muss er feststellen, dass die Rolle, die der sonst so populäre Elia hier spielt, am Umfang der Materie gemessen keine allzu entscheidende ist. Dabei ist diese Rolle aber,

---

<sup>620</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14, Bl. 85.

<sup>621</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 9 und 14.

<sup>622</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 9, Bl. 26.

<sup>623</sup> *Ibidem*. Hier meint Gulkowitsch auch, dass die „bisherigen Eliamonographen Stoffzusammenstellungen sind, die nach mehr oder weniger glücklichen Prinzipien geordnet sind“, was man aber brauche, sei einmal das Wesen und den Sinn der Eliatradition und ihre Beziehung zur Geschichte des Volkes, nicht der äußeren politischen allein, sondern der tatsächlichen Volksgeschichte aufzuzeigen.

wie auch der Begriff Chassid in diesen Geschichten, deren Entstehungszeit sich über einen weiten Zeitraum erstreckt, verhältnismäßig einheitlich:

„Der Prophet ist der Nothelfer, der seine Hilfe nur an eine Bedingung, aber an diese auch unbedingt, knüpft: an die Bedingung religiös-ethischer Würdigkeit. Diese Bedingung gilt auch für den Chasid. Darum ist der Chassid in diesen Geschichten immer ein Mensch, dessen Frömmigkeit über das übliche Maß hinausgeht und der somit den Ansprüchen Elias entspricht.“<sup>624</sup>

Ein weiteres Thema, das für Gulkowitsch von Interesse war, war der Chassid und *zedaka*<sup>625</sup>. Darüber lässt sich aber aufgrund der knappen Quellenmaterialien nicht viel sagen. Er hatte vor, das Thema unter drei Aspekten – Prinzipien des *zedaka*-Gebens; einzelne *zedaka*-Pflichten und Art und Weise des *zedaka*-Gebens – zu erläutern. Aus der Einleitung zum Thema ist zu entnehmen, dass er die *zedaka* als „Art und Weise, die *qualitas* einer Handlung“ bezeichnet:

„Soweit es eine *qualitas* Gottes oder eines Menschen bezeichnet, ist es deutlich eine *qualitas activa*, die sich immer wieder in Handlungen manifestieren muss. *Zedaka* heißt normgemäß handeln – *Zedaka* ist hier ein affektives, nicht effektives Objekt. Der Plural jedoch [...] bezeichnet die Handlungen selbst, allerdings Handlungen von einer bestimmten Qualität.“<sup>626</sup> Was die einzelnen *Zedaka*-Pflichten betrifft, so tritt in den Chasid-*Zedaka*-Geschichten besonders – abgesehen vom Almosengeben, das wegen äußeren Entwicklungen zum obersten Gebot wurde – die Gastfreundschaft hervor. Für die Art chasidhaften *Zedaka*-Gebens ist aber die Freude besonders charakteristisch, mit der der Chassid ein für alle geltendes Gebot erfüllt: „Der Chassid ist ein Mensch, der mit Freude, nicht mit ängstlicher Sorgfalt und nicht, um belohnt zu werden, das Gebot erfüllt.“<sup>627</sup>

Eine verhältnismäßig gründliche Darstellung liegt uns aber zum Thema Chassid und Sünde vor, die Gulkowitsch folgendermaßen einteilt: Der sündlose Chassid (Geschichten, die die Sündlosigkeit des Chassid anhand eines einzigen Vergehens dokumentieren; Der Chassid im siegreichen Kampf gegen Versuchungen; Das Eingreifen Gottes in einen Pflichtkonflikt; Die Bitte um Bewahrung vor Sünde); Der Chassid als Sünder (Die Strafe trotz der sonstigen *chassidut*; Vergebung um der *chassidut* willen; Der Chassid als Büsser); Der von der Sünde unabhängige Chassid-Begriff (Der Chassid, der nur ein Gebot erfüllt; *chassidut* als Gottvertrauen).

Gulkowitsch erläutert in der Einleitung zu seiner Studie auch das, was Sünde im Rahmen des Judentums ist:

---

<sup>624</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 9, Bl. 26.

<sup>625</sup> *Zedaka* (Gerechtigkeit, rechtes Verhalten) umfasst das jüdische Wohltätigkeitsgebot.

<sup>626</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 9, Bl. 26.

<sup>627</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 9, Bl. 83–86. Einleitung.

„In Bezug auf die alte dogmatische Unterscheidung zwischen *peccatum habituale* und *peccatum actuale* ist im Hinblick auf die Sündenauffassung des Judentums festzustellen, dass dieses ein *peccatum habituale*, einen *habitus corruptus* nicht kennt. Gelegentlich kommt in AT der Gedanke vor, dass der Einzelne für die Schuld anderer, vor allem seiner Väter, haftet, ein Gedanke, den Ezechiel bekämpft hat (Ez 18,20; 33,8f). Aber von der christlichen Erbsündenlehre unterscheidet sich diese Auffassung in zwei wesentlichen Punkten: erstens handelt es sich um die Schuldhaftung für andere, nicht um das Teilhaben an ihrer Sünde, und zweitens ist nur von der Haftung für ein erweitertes Individuum, für ein Kollektiv die Rede, wie dies der soziologischen Struktur des alten Israels entsprach. In dieser Form ist der Gedanke einer Haftung für andere auch in die Tradition übergegangen. Die Bibel und die Tradition kennen aber den Gedanken einer allgemeinen Sündhaftigkeit des Genus Mensch als solchen nicht. Es gibt darum auch keine Vererbung des sündhaften Zustandes durch die Art psychischen Menschwerdens. Der oft zitierte Vers Ps 51, 7 besagt nicht, dass der Beter sich sündig fühlt, weil er erzeugt wurde wie jeder andere Mensch. Die Qualifikation *bechata* bezeichnet nur, dass die Art seiner Empfängnis so war, aber durchaus hätte anders sein sollen und können.“<sup>628</sup> Obwohl es durchaus möglich sei, dass ein Mensch einmal auch sündlos bleibt – sei es, dass er keine Sünde tut oder von Gott vor Sünde bewahrt wird, so wird doch „das Reich der Sünde, die Welt des Bösen oder wie man es sonst nennen soll, als durchaus real gespürt und gelehrt.“<sup>629</sup>

In Bezug auf den Chassid stellt sich für Gulkowitsch die Frage, ob der Chassid wie die meisten Menschen sündigen muss oder ob seine *chassidut* gerade darin besteht, dass er nicht sündigt, und ob der Chassid, falls er sündigt, um sein Chassid-Seins willen strenger oder milder beurteilt wird. Wie bei den Themen Chassid und Gebet sowie Chassid und Wunder, kommen auch hier sowohl die besondere Beziehung des Chassid zu Gott als auch die sich aus dieser Beziehung ergebende und in den Werken der Barmherzigkeit äußernde Frömmigkeit deutlich hervor. Die Beziehung des Chassid zu Gott steht laut Gulkowitsch im Wesentlichen im Zeichen einer auf Vertrauen und Liebe aufgebauten Gemeinschaft. Dabei ist es aber nicht nur so, dass der Chassid sich losgelöst von der Welt ganz in die Hand Gottes gegeben hat, sondern

„auch Gott selbst ein besonderes Verhältnis zum Chassid hat: er möchte ihn nicht entbehren. Er muss ihn strafen, wenn er sündigt, aber er tut dies noch im *olam haze* [Diesseits], um die Gemeinschaft im *olam haba* [Jenseits] nicht zu gefährden. [...] Die Gemeinschaft zwischen Gott und Chassid kann insofern auch einen aktiven Charakter annehmen, sodass der Chassid in prophetischer Weise als

---

<sup>628</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.

<sup>629</sup> *Ibidem*.

Beauftragter Gottes in der Welt auftritt. Am stärksten hat der Jeruschalmi dieses Motiv herausgearbeitet.<sup>630</sup>

Und tatsächlich widmet Gulkowitsch eine seiner Studien zum Begriff Chassid auch zum Thema Chassid als Prophet bzw. im Detail: Der Chassid als Hüter der Reinheit Israels von Verbrechen; Der Chassid als Hüter von Recht und Sitte; Der Chassid als Lehrer (bei jeder Gelegenheit; in einem Jüngerkreis) und als Anhang: Der Chassid, an dem selbst ein Unrecht geschieht.

Wie üblich erläutert Gulkowitsch auch hier erst einmal den Begriff, in dessen Licht er den Begriff Chassid betrachtet, der sich stellenweise mit dem des Propheten überschneidet:

„Der Begriff des Propheten, so mannigfaltig er entsprechend der Verbreitung des Prophetentypus in den verschiedensten Epochen unter den verschiedensten Völkern auch ist, hat doch durch den Typus des alt-israelitischen Propheten eine gewisse klassische Prägung erhalten. Dieser erscheint als der Prototyp des prophetischen Wesens. Auch der Prophetentypus des alten Israel ist sehr vielseitig, aber ein Grundzug ist allen Ausprägungen seines Wesens gemeinsam: der Prophet ist Charismatiker der religiösen Erkenntnis einerseits und Ausdruck religiösen Lebens andererseits. Sein religiöses Leben bedient sich verschiedenster Formen: vom kurzen Spruch bis zur ausgeführten Predigt, von spontanen Ausbrüchen des Zorns über das gottesferne Volk bis zur kunstvollen Dichtung. Er ist der Beauftragte Gottes. Sein Mund ist Gottes Mund, sein Werk ist die Verwirklichung des göttlichen Willens. Er weiß und sieht mehr als andere. Darum gilt für ihn nicht die enge Begrenzung menschlicher Erkenntnis durch Raum und Zeit, sondern er kann Zukünftiges drohend oder verheißend zum Gegenstand seiner Lehre machen. Diesen Zug der Propheten Israels hat sowohl die christliche Theologie als auch die jüdische Tradition allzu sehr in den Vordergrund gerückt: das „Prophezeien“ gilt als wesentliches Merkmal des Propheten, wie schon der Sprachgebrauch deutlich ausdrückt. Von diesem Prinzip geht die Tradition nur da ab, wo der Wortlaut der sakralen Quellen dies fordert: Abraham wird *navi* genannt, weil er das Charisma des Gebets hat [...]. Im selben Zusammenhang wird auch Jakob als Prophet aufgrund seiner Prophezeiung in 1. Mo. 49 bezeichnet, der in allem vorbildlich ist, er gilt auch – da er ja von der Bibel *navi* genannt wird – als Idealtypus eines Propheten.“<sup>631</sup>

Auch die Behandlung des Chassid als Prophet geschieht aufgrund des klassischen Prophetenbegriffs, wie ihn das Alte Testament benutzt:

---

<sup>630</sup> TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.

<sup>631</sup> *Ibidem*.

„Der Prophet als Hüter von Recht und Sitte, als Richter und Lehrer des Volkes, der sich im Auftrag Gottes zu handeln gewiss ist, auch da, wo er nicht durch eine Vision eine ausdrückliche Weisung erhalten hat. Nachdem der Begriff נביא [*navi*] historisiert und der Begriff der נבואה [*nevua*] eingeschränkt worden ist, fehlt es für diesen Typus an einem Terminus, der ihn speziell definiert.“<sup>632</sup>

Gulkowitsch versucht zu zeigen, dass der Typus dennoch z. T. unter dem Terminus des Chassid auftritt. Dabei ruht seine Funktion als Prophet nicht im mystischen, visionär-auditionären Erleben, sondern in seiner Frömmigkeit, die sich an den Dingen der gegebenen, sinnlich wahrnehmbaren Welt entzündet und beweist.

Die einzigen Ausnahmen zu der oben erwähnten, auf das Diesseits orientierten Frömmigkeit erläutert Gulkowitsch in der Behandlung zum Thema Chassid und übernatürliche Welt, in der er laut des Inhaltsverzeichnisses Themen wie: Der Chassid und die Dämonen (Die Dämonen als Vertreter des bösen Prinzips; Die Dämonenwelt als geschlossene Welt mit eigener Verteilung des guten und bösen Prinzips); und Der Chassid als Visionär (Die Vision als Erkenntnisquelle; Die Vision als Auftrag) erläutern will.<sup>633</sup>

Zurückblickend sagt Gulkowitsch selbst über die Entwicklung des Begriffs Chassid in der *Ma'asiot*-Literatur:

„Das Material, nach dem das Bild des Chassid zusammengestellt wurde, entstammt den verschiedensten Zeiten, es geht auf die Tosefta und den Talmud zurück, stammt aber auch aus dem *Sefer Chasidim*. Eine Entwicklung des Begriffs Chassid lässt sich aus diesem Material nicht ablesen. Der Typus des frommen Menschen, der sich im Bewusstsein, die Sache Gottes zu führen, für Recht und Gerechtigkeit, für Frömmigkeit und Sitte mit Wort und Beispiel einsetzt, ist der genuine Typus einer Religion, die sich wie das Judentum wesentlich im Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das als gottgegeben gilt, bis ins Kleinste und bis zum Äußersten auswirkt. Und deshalb macht der Typus kaum eine Entwicklung durch, wie eben auch die Religion des Judentums in ihrem innersten Kern, ihrem Typus nach kaum eine Entwicklung aufzuweisen hat.“<sup>634</sup>

Gerade diesen Typus fasst Bernard Heller in seiner Besprechung von Gulkowitschs *Ma'asiot*-Literatur-bezogenen Schriften gelungen zusammen, wenn er sagt, dass der Chassid, wie Gulkowitsch ihn darstellt, kein Amt, sondern eine Gesinnung ist:

„Ein Chassid braucht nicht gelehrt zu sein; ein Gelehrter kann Chassid werden. Er zeichnet sich durch Freiheit des Gewissens aus, dazu

---

<sup>632</sup> Tü Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> *Ibidem*.

durch eine Gesetzestreue, die auf Lebensgefahr keine Rücksicht nimmt. Es geschehen Wunder für ihn, doch selten tritt er als Wundertäter auf. Er ist weder Märtyrer noch Asket. Er hat die Welt innerlich überwunden, doch er verlässt sie nicht. Er betätigt seine Frömmigkeit in der Welt mit genialer Einseitigkeit, mit naivem Optimismus. Er ist gemeinschaftsgebunden und gemeinschaftsbildend. Nicht jeder kann Prophet, Führer sein, doch ein Chassid kann und soll jeder werden.<sup>635</sup>

## II.6 Gulkowitschs Auffassung vom Chassidismus

### II.6.1 Voraussetzungen zur Beschäftigung mit dem Chassidismus

Parallel zur Darstellung der Entwicklung des Begriffs Chassid hat Gulkowitsch eine „Untersuchung des Chassidismus als das Phänomen, in dem sich die dialektische Bewegung dieses Begriffes vollendete“<sup>636</sup>, unternommen. Unter Chassidismus versteht er hier die religiöse Bewegung der *Chassidim*<sup>637</sup>, die das Gefühl über den Verstand setzte und nicht vom Wissen, sondern vom Glauben ausging und „die um Mitte des 18. Jahrhunderts das osteuropäische Judentum erfasste und die religiöse Haltung der breitesten jüdischen Masse tiefgreifend umgestaltete.“<sup>638</sup> Da die Bewegung zu ihrer Bezeichnung den Begriff Chassid wählte, hieß das für Gulkowitsch, dass in diesem Begriff und in der Bewegung des Chassidismus ein Moment vorhanden war, der diese Bezeichnung rechtfertigte.<sup>639</sup> Und gerade diesen Moment, die Idee, die der Chassidismus im Leben realisieren wollte, versuchte Gulkowitsch durch mehrere Studien aufzuspüren und dabei auch zu fragen, inwieweit diese Realisierung gelang und woran sie scheiterte.<sup>640</sup> Das alles geschah aber unter der Voraussetzung, dass es eine jüdische Geistesgeschichte gibt, die als Phänomen an sich den Gesetzen der allgemeinen Geistesgeschichte folgt, und dass der Chassidismus eine der Formen darstellt, in denen sich diese genuin jüdischen Begriffe und Worte realisieren. Das wiederum ermöglicht Gulkowitsch, durch die Untersuchung des Chassidismus, der auf dem Boden des Judentums entstanden ist und diesen nie verlassen hat, mit einiger Sicherheit festzustellen, was die genuin jüdischen Werte und Begriffe sind und worin die speziellen Nuancierungen bestehen, die

---

<sup>635</sup> Heller, Bernhard, „Neuere Schriften zum Maasse-Buch“. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 80/NF44, 1936, Breslau. 128–141. 141.

<sup>636</sup> APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937, Forschungsprogramm; Vgl. TÜ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 11, Gulkowitschs Forschungsprogramm.

<sup>637</sup> Gulkowitsch unterscheidet zwischen *Chassidim* und sabbatianischen Chassidäern (Gulkowitsch, dHRwU, 12).

<sup>638</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 8.

<sup>639</sup> Gulkowitsch, KhBC, 25.

<sup>640</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 10.



den Begriffen und Worten ihren jüdischen Charakter verleihen.<sup>641</sup> Um den Chassidismus als Bewegung der jüdischen Geistesgeschichte aber zu erfassen, muss man Gulkowitschs Erachtens versuchen, ihn in seinen Wurzeln und in seiner lebendigen Auswirkung zu verstehen.<sup>642</sup> Deshalb versucht Gulkowitsch, den Chassidismus so umfassend wie möglich darzustellen und von unterschiedlichen Fragestellungen ausgehend zu betrachten.

Die ersten Versuche, den Chassidismus zu schildern, hatte er schon in seiner Habilitationsschrift gemacht, die heftig kritisiert worden war.<sup>643</sup> Doch Gulkowitsch selbst sieht die Resultate seiner Untersuchung in *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben, Das kulturhistorische Bild des Chassidismus und Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem* zusammengefasst.<sup>644</sup> Im Rahmen dieser vier Arbeiten entsteht ein umfassendes Bild vom Chassidismus, wie Gulkowitsch ihn sieht – man gewinnt einen Überblick über den Charakter des chassidischen Denkens, seine Eigenarten und seine Stellung innerhalb der jüdischen Kultur und Geschichte. Dabei versucht er, dem Wesen des Chassidismus unter drei Gesichtspunkten näher zu kommen – und widmet sich dementsprechend der Darstellung des historisch-religiösen, kulturellen und kulturphilosophischen Problems des Chassidismus, wobei man hier oft keine klare Trennlinie ziehen kann, da auch die aus verschiedenen Perspektiven unternommenen Behandlungen des Themas sich teilweise decken. Als Resultat ergibt sich etwas, was man als Chassidismus gemäß Gulkowitsch bezeichnen könnte.

Für Gulkowitsch ist die Geschichte des Chassidismus die Geschichte einer Idee sowie das Schicksal des Chassidismus das Schicksal einer Idee, und zwar das typische Schicksal jeder Idee und das beste Beispiel dafür, wie Idee und Leben im Judentum in Einklang gebracht werden. Im Licht des Gesagten aber hat er das Gefühl, dass der Chassidismus selten die Wertung erfahren hat, die seiner Bedeutung für die Geschichte des Judentums entspricht, dass er außerdem bisher religionswissenschaftlich noch kaum durchforscht worden ist und die Literatur sich vor allem seiner schönen Mythen und Legenden bemächtigt hat.<sup>645</sup> Er meint, dass die Vertreter der Geschichtswissenschaft den historischen Ablauf – den Aufstieg und Niedergang dieser Bewegung – darstellten (hier nennt er als Beispiel Jost, Grätz, Dubnow, Scholem, Gottlober, Horodetzky), dass die Forscher des Chassidismus versucht hatten, ihn als pantheistisch und mystisch zu deuten und damit für das monotheistische und rationalistische Judentum abzulehnen (als Beispiel werden unter anderem Grätz und Jost erwähnt). Die Rabbiner wie Jaakob Emden, Salomo Chelm, Hajjm

---

<sup>641</sup> Gulkowitsch, KhBC, 8f.

<sup>642</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>643</sup> Siehe dazu Kap. I.4.3 dieser Arbeit.

<sup>644</sup> APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937, Forschungsprogramm; Vgl. TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 11, Gulkowitschs Forschungsprogramm.

<sup>645</sup> Gulkowitsch, KhBC, 30; Gulkowitsch, dHRwU, 8. Als Beispiele nennt Gulkowitsch hier I. Zangwill, Y.-L. Perets, M. J. Berdyczewski, M. Buber, E.B.Cohn, Dichterin E. Orzeszko.

Woloschin wiederum hätten im Chassidismus eine der Tora widersprechende Lehre gesehen und ihn gänzlich verworfen.<sup>646</sup>

Als das Hauptproblem der bisherigen Untersuchungen sieht Gulkowitsch die Subjektivität und das Missverhältnis zwischen der Kenntnis des Tatbestands (es sei von den Historikern Jost und Grätz und Karpeles festzustellen, dass ihnen die originalen Quellen der chassidischen Lehre nicht zugänglich waren) und der Motive einerseits und der Sicherheit und Schärfe des Urteils andererseits.<sup>647</sup> Offenbar waren Objektivität und Quellenkenntnis bei der Untersuchung jeglicher Themen für Gulkowitsch von großer Wichtigkeit. Dies äußert sich auch in seiner Behauptung, dass „am objektivsten noch diejenigen verfahren, welche die verstreuten und entlegenen Quellenwerke systematisch ordneten und so in die Anschauungswelt der Chassidim einen Einblick ermöglichten.“<sup>648</sup> Aber auch bei solchen Forschern sah Gulkowitsch trotz ihrer Leistungen immer auch einige Mängel, die er selbst zu vermeiden versuchte.

Gulkowitschs Erachtens war Moses Hess der erste deutsche Jude, der als Beurteiler diesem Gegenstand gerecht wurde, Eliezer Zweifel (1815–1888)<sup>649</sup> der Erste, der den Chassidismus wirklich verteidigt hatte und versuchte, ihn ernst zu nehmen, doch gerecht wurde er dem Chassidismus nicht, da er ihn als eine Sekte darstellte.<sup>650</sup> Die erste objektive und brauchbare Einführung in den Chassidismus stammte für Gulkowitsch aber von Salomo Schechter.<sup>651</sup> Gulkowitsch schätzte außerdem auch den Beitrag Martin Bubers für die Erweckung des Interesses am Chassidismus und für die Verbreitung des Verständnisses der chassidischen Sache. Gulkowitsch ist davon überzeugt, dass Buber bei den Aussagen über die chassidische Bewegung und über ihren Geist den Kern trifft, aber er vermisst bei ihm den Beweis des tieferen Zusammenhangs und eine klare Trennung zwischen der religionsphilosophischen Lehre und dem legendär-mystischen Beiwerk:

„Da Martin Buber ein Dichter ist, der auch selbst zur Mystik neigt, erhält der Chassidismus in seiner Darstellung eine allzu geheimnisvolle Färbung; so kommt das naturhaft Kindliche, das heiter Naive nicht so recht zur Betonung.“<sup>652</sup>

Zusätzlich hebt er unter den Forschern des Chassidismus Paul Levertoff hervor, der, im Chassidismus aufgewachsen, zwar über die beste Quellenkenntnis verfügt, aber Gulkowitschs Meinung nach bei seinen Vergleichen zwischen der

---

<sup>646</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 9.

<sup>647</sup> *Ibid.*, 64f.

<sup>648</sup> *Ibid.*, 65. Gulkowitsch beschränkt sich auf die wichtigsten Autoren aus der zweiten Hälfte des 19. Jh. und zu Beginn des 20. Jh. (u.a. Bierdiczewski, Horodezky, Levertoff).

<sup>649</sup> Über Zweifel siehe: Wiederkehr-Pollack, Gloria, *Eliezer Zweifel and the Intellectual Defense of Chasidism*. New Jersey 1995.

<sup>650</sup> Gulkowitsch, KhBC, 16.

<sup>651</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 65f.

<sup>652</sup> *Ibid.*, 66.

chassidischen und urchristlichen Bewegung eine missionarische Tendenz offenbart.<sup>653</sup> Von großer Bedeutung sind für Gulkowitsch auch die hebräischsprachigen Untersuchungen von Samuel Aba Horodetzky<sup>654</sup>, von dem er sagt:

„Mit Recht betonte Horodetzki, dass die chassidische Geistesrichtung in der Geschichte des Judentums eigentlich nichts Neues bedeute, dass vielmehr das uralte Streben nach Verinnerlichung in ihr nur eine neue Form angenommen habe.“<sup>655</sup>

Allerdings scheint es ihm, dass diese spezifisch chassidischen Denk- und Anschauungsformen doch auch neue Inhalte geschaffen haben, so alt auch deren Motive waren. Bei dem jüdischen Historiker Simon Dubnow schätzte Gulkowitsch das von ihm geschaffene Verständnis der äußeren Entstehungsursachen der chassidischen Bewegung, aber es mangelte ihm dabei an Betonung des geistesgeschichtlich Bedeutsamen.<sup>656</sup> Am Anfang seiner Forscherkarriere scheint es nur einen Mann gegeben zu haben, dem Gulkowitsch sich völlig anschließt – seinen Lehrer Max Löhr und dessen Behauptung, dass der Chassidismus mit Mystik wenig oder gar nichts zu tun hat, sondern eine lebendige Frömmigkeit im Gegensatz zum Talmudismus anstrebt.<sup>657</sup> Wir sehen aber, dass Gulkowitsch später seinen eigenen Weg geht und den Chassidismus doch als eine gewisse Art von Mystik versteht.

Dass Gulkowitsch zusätzlich zu der bis zum damaligen Zeitpunkt vorhandenen wichtigsten Literatur über den Chassidismus auch mit den damals zugänglichen chassidischen Werken vertraut war, zeigen alle von ihm zum Thema Chassidismus verfassten Untersuchungen. Er stützt sich bei der Behandlung des Chassidismus vor allem auf folgende Quellen<sup>658</sup>: *Das Testament des Baal Schem Tov*, Beschts Briefe an seinen Schwager und Jünger, *Toledot Jaakov Josef*<sup>659</sup>, *Schivhei Baal Schem Tov*<sup>660</sup>, *Keter Schem Tov*. Außerdem berücksichtigte Gulkowitsch die Werke des Schneur Zalman und Rabbi Nachman von Brazlaw, sofern sie seines Erachtens übereinstimmend waren, und auch die indirekten Quellen, d.h. die polemischen Schriften von Gegnern

---

<sup>653</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 67.

<sup>654</sup> Horodetzki, Samuel Aba, *Hahasidim Va-Hahasidut*. Tel Aviv 1928.

<sup>655</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 67.

<sup>656</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 66; Gulkowitsch, KhBC, 41.

<sup>657</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 68. Über die hassidische Bibliothek siehe Elijor, Rachel, *The Mystical Origins of Hasidism*. The Littman Library of Jewish Civilization. Oxford 2008. 11–26; und vgl. Gries, Zeev, „Chasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities (Sequel)“. In: *Numen*, Vol. 34, Fasc. 2 (Dec. 1987), 179–213. 179; Der größte Teil der Darstellungen der chassidischen Literatur ist nur auf Hebräisch zugänglich.

<sup>658</sup> Gulkowitsch, KhBC, 45f; Gulkowitsch, dHRwU, 9.

<sup>659</sup> Für Gulkowitsch handelt es sich hier um die „chassidische Bibel“, weil dort Beschts Gedanken treu wiedergegeben seien. Das im Jahr 1780 publizierte Volksbuch stammt von Jaakov Josef Kohen (gest. ca 1782) und ist laut R. Elijor das erste *derusch*-Buch (Gulkowitsch, dHRwU, 12).

<sup>660</sup> Ein dogmatisches Geschichtsbuch aus dem Jahr 1815.

des Chassidismus.<sup>661</sup> Dabei war er sich aber von Anfang an bewusst, dass man freilich alle chassidischen Handschriften mit Kritik lesen muss, da meistens nicht der Meister selbst seine Gedanken aufzeichnete, sondern seine Jünger und es daher sein kann, dass sie die ursprünglichen Gedanken missverstanden hätten. Deshalb sagt Gulkowitsch resolut, dass die Forschung nicht nur Literaturkritik, sondern auch Ideenkritik treiben muss und dabei nicht vergessen darf, dass es immer einen Konkurrenzkampf zwischen zwei Richtungen gab – zwischen einer immer neuen Gestaltung und der Tendenz zur Systematisierung und Kanonisierung.<sup>662</sup> Zur selben Zeit aber enthält jede neue Systematisierung immer Reste der alten und die Norm, mit der das Gedankengut der einzelnen großen Chassidim normiert wurde, ist gerade das typisch Chassidische. Das heißt, dass das Echte vom Unechten doch zu unterscheiden ist, und wenn man den Inhalt sowohl der gedruckten als auch der ungedruckten Texte einer Prüfung unterzieht, kann man wohl behaupten, dass die Grundgedanken bei ihren zuverlässigen Verfassern wie Dow Bär, Schneur Zalman, Nachman von Brazlaw und anderen stets die Gedanken Beschts (des Begründers des Chassidismus) gewesen sind. Sie sind durchaus authentisch, was den Chassidismus als Ganzes angeht – sie modifizieren zwar das Gedankengut des Meisters, aber sie geben die Gedanken in der Form wieder, in der sie im Chassidismus wirksam geworden sind. Im Grunde sei der jeweilige Autor Zufälligkeit, die dem inneren Sinn einer Quelle nichts hinzufügen kann.<sup>663</sup> Daher genügt es für Gulkowitsch im Prinzip, dass eine Quelle zur jüdischen Tradition gehört, denn: „Historisch wirksam bleibt nur, was der jeweiligen Richtung der Geistesgeschichte adäquat ist. Das Kontinuum der Geschichte korrigiert ebenso das Kuriose wie das Geniale.“<sup>664</sup>

## II.6.2 Der Ausgangspunkt des Chassidismus – der Bescht

Wie gesagt, es ist die nachhaltige Lehre des Begründers, die in verschiedenen Formen überliefert wird. Die Persönlichkeit des Begründers selbst aber entzieht sich bei diesem Befund der Quellen weitgehend der Erkenntnis des Lesers.<sup>665</sup> Doch als Wissenschaftler, der von einem Ganzen ausgeht und immer die Entwicklung im Auge behält, versucht Gulkowitsch soweit wie möglich auch einige Aussagen über den angeblichen Begründer des Chassidismus und über die Entstehung dieser Bewegung zu machen, weil einerseits die Person eines Begründers einer religiösen Bewegung der erste greifbare Ausdruck für die

---

<sup>661</sup> Gulkowitsch, KhBC, 48f.

<sup>662</sup> Dabei kann mancher Gedanke seiner Originalität entkleidet werden, damit er das System nicht störe. Gulkowitsch, GdCaQsS, 15.

<sup>663</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 75; Gulkowitsch, GdCaQsS, 16; Gulkowitsch, KhBC, 43. Dabei muss man aber bewusste Fälschungen abtrennen und zwischen dem historischen Faktor und den nachträglichen Idealisierungen unterscheiden. Gulkowitsch, GdCaQsS, 19.

<sup>664</sup> Gulkowitsch, KhBC, 42.

<sup>665</sup> *Ibid.*, 42.

Explikation neuen Gedankenguts oder alten Gedankenguts in erneuerter Form ist und andererseits das Problem – warum diese Erscheinung gerade innerhalb dieser Kultur während dieses Entwicklungsstadiums entstand – ob die Frage nach den Ursachen eines historischen Phänomens mit der Frage nach den entscheidenden Triebkräften der Geschichte überhaupt identisch ist.<sup>666</sup>

Das heißt, dass Gulkowitsch einerseits das geschichtliche und soziale Milieu zu betrachten versucht, in dem das seiner Meinung nach in einer Begründerfigur explizierte Gedankengut anklingen konnte. Auch wenn die Meinungen der gegenwärtigen Chassidismusforscher darüber, ob die Bewegung der Chassidim wirklich nur auf einen Führer zurückzuführen ist, auseinandergehen, geht Gulkowitsch davon aus, dass das neue Gedankengut, das dann später aufgenommen, modifiziert oder auch verstümmelt wurde, von einem Mann stammt – von Israel ben Eliezer, später bekannt als Israel Baal Schem Tob, abgekürzt „Bescht“<sup>667</sup> (um 1700–1760), der von der chassidischen Seite eindeutig als Gründer dieser Bewegung geehrt wird.

Bescht war ein charismatischer Führer, über dessen Lebenslauf es nur wenige Angaben gibt. Er wurde um 1700 in Okop<sup>668</sup>, Podolien (damals unter polnischer Herrschaft, heute Ukraine) geboren und war früh verwaist. In seiner Jugend war er unter anderem als Synagogendiener beschäftigt und eignete sich talmudische und kabbalistische Kenntnisse an. Nachdem seine Frau kurz nach der Hochzeit gestorben war, reiste er als Lehrergehilfe durch die Ukraine, bis er sich um 1730 in Tlust niederließ, zum zweiten Mal heiratete und Lehrer wurde. Ohne die Unterstützung seines Schwagers war er gezwungen, auch andere Ämter auszuüben – so hat er eine Zeit lang in den Bergen Lehm gegraben. Und es ist zu vermuten, dass er sich vor allem in dieser Zeit auch volkstümliches Heilwissen aneignete, das ihm ermöglichte, Menschen zu helfen, die sich Hilfe suchend an ihn wandten. 1740 ließ er sich dann in Miedzyborz nieder, wo er im Jahre 1760 starb.<sup>669</sup>

Auch Gulkowitsch weist darauf hin, dass man über den Lebenslauf Beschts nicht viel wisse und die Angaben über ihn zu legendär seien, aber es scheint auch, dass dies für ihn nicht so wichtig war oder nur in dem Maße, wie die

---

<sup>666</sup> Gulkowitsch, KhBC, 34. 37; Gulkowitsch, GBmSw, 19.

<sup>667</sup> Den Namen Baal Schem (Meister des Namens) begegnet man zum ersten Mal im 11. Jh. Damit wurden Männer mit übersinnlichen Kräften, umherreisende jüdische Volksärzte und Wundertäter bezeichnet, die sich mit der praktischen Kabbala beschäftigten und auf Grund ihrer Lehren durch Aussprechen oder Aufschreiben der Gottesnamen Wunder hervorbringen konnten und deren Frömmigkeit dabei außer Zweifel stand. Rabbi Israel ben Eliezer wird aber nicht nur Baal Schem, sondern Baal Schem TOV (gekürzt Bescht) – Meister des guten Namens, d.h. des Namens Gottes oder auch der gute Meister des Names – genannt; Gulkowitsch erwünscht zusätzlich eine eingehendere Untersuchung über die Entstehung und den Wandel des Begriffs *Baal Schem* (Gulkowitsch, dHRwU, 73).

<sup>668</sup> In dHRwU, 15 erwähnt Gulkowitsch aber, dass Bescht in Tlust geboren sei.

<sup>669</sup> Über den Lebenslauf Beschts siehe unter anderem: Wehr, Gerhard, *Der Chassidismus. Gott in der Welt lieben. Mysterium und spirituelle Lebenspraxis*. Stuttgart 2009; Kühntopf, Michael, *Rabbiner und Rabbinerinnen von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart*. Norderstedt 2009.

Lebensumstände Licht auf den Werdegang Beschts werfen. Zum Beispiel zeigt Gulkowitsch, wie das Aufwachsen und Leben in den Karpaten das tiefste Erlebnis der gewaltigen Natur und der göttlichen Allmacht mit sich bringen können und wie die Wundertätigkeit auf die Kenntnis heilkräftiger Kräuter zurückzuführen ist. Es seien seine inbrünstige Versunkenheit im Gebet, die entrückte Zwiesprache mit seinem Gott, der suggestive Einfluss auf die Kranken und sein selbstloser Lebenswandel gewesen, was bewirkte, dass sich bald eine Gemeinde um ihn zu scharen begann. Bescht als charismatischer Führer, als eine überragende, zwingende Persönlichkeit, der dabei immer noch ein schlichter Volksmann blieb, wollte kein Wissen und Können, sondern Erlebtes und Erschautes vermitteln. Es sei laut Gulkowitsch sicher, dass er nach Art der sokratischen Schule mit seinen Jüngern auf Spaziergängen und im häuslichen Gespräch die letzten Dinge dieser Welt erörterte und wirklich als reines Vorbild seiner Lehre lebte.<sup>670</sup> Und gerade seine Lehre, sein Gedankengut und das, was sich in ihm expliziert, ist das, was Gulkowitsch interessiert, weil er überzeugt war, dass Bescht expliziert, was im Judentum implizit vorhanden ist (jede Tat um ihrer selbst willen) und dass diese Explikation die Ideengeschichte des Judentums in einem seiner wesentlichsten Punkte weiterführt.<sup>671</sup> Das Gedankengut Beschts ist charakterisiert durch die Betonung des Natur- und Gottgefühls, durch die geringe Bewertung der theoretischen Gotteserkenntnis und der kultischen Frömmigkeitsübung, aber das bedeutet nicht, dass Bescht einen lyrisch emotionalen Naturpantheismus vertritt, sondern „er erlebte Gott in der Natur und hat diese Gottesoffenbarung niemals anstelle der genuin jüdischen Offenbarung Gottes im Gesetz für die eigentliche Gotteserkenntnis erklärt,“<sup>672</sup> da nach dem Judentum als Offenbarungsreligion alles in der Welt Gottes offenbart wird.<sup>673</sup>

Wie schon angedeutet, hat Bescht keine schriftliche Lehre hinterlassen. Doch umso größer ist die Zahl der Niederschriften der späteren Generationen der Chassidim und ihrer Autoritäten. Für Gulkowitsch ist es von wesentlicher Wichtigkeit, eine klare Trennlinie zwischen der Lehre des Urhebers des Chassidismus, Bescht, und späteren Gedanken und Taten der Chassidim zu ziehen, da für ihn der reine Chassidismus, wie er ihn nennt, nur darauf beschränkt werden kann, was uns aus den Aussprüchen und Handlungen Beschts und seiner unmittelbaren Jünger entgegentritt.<sup>674</sup> Das hat mit der Überzeugung Gulkowitschs zu tun, nach der der Chassidismus nach dem Tod seines Begründers den Verfall erlitten hat. Sei es, weil der Begründer der chassidischen Lehre keinen ebenbürtigen Nachfolger fand, der sein Werk in seinem Sinne hätte fortsetzen und ausbauen können, oder wegen der Entartung, der ein geschichtliches Gesetz zugrunde liegt, jedenfalls machte sich bald nach dem

---

<sup>670</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 15f; Gulkowitsch, KhBC, 39.

<sup>671</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 61.

<sup>672</sup> Gulkowitsch, KhBC, 39f.

<sup>673</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 100.

<sup>674</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 17f.

Tod Beschts ein wesensfremdes Element im Chassidismus geltend – seine Schüler, die von den ererbten Anschauungen der talmudischen Schulung beeinflusst waren, konnten seine Lehre nicht unalteriert auf sich wirken lassen. Daher kann für Gulkowitsch von einem reinen Chassidismus im strengsten Sinne des Wortes nur für die Lebenszeit seines Gründers die Rede sein.<sup>675</sup>

### II.6.3 Die Nachfolger von Israel ben Eliezer und der Zaddikismus

Es steht für Gulkowitsch fest, dass schon der erste Nachfolger Beschts dessen Lehre einige neue Gedanken hinzufügte und die eigentliche Betonung der Lehre verschob. Die Rede ist von Dow Bär von Mezritsch (Mizricz), auch als der Große Maggid oder Maggid von Mezritsch<sup>676</sup> bekannt (1710–1772), einem Vertreter des talmudisch-kabbalistisch hochgebildeten Gelehrtenstandes, der nach dem Tode Beschts zum Führer der chassidischen Bewegung wurde. Das Neue, das er in den Chassidismus eingeführt hat und das in der Lehre Beschts in dieser Form fehlt, war der sogenannte Zaddikismus. Die Idee, dass man einen Mittler zwischen Gott und Menschen brauche – einen Zaddik<sup>677</sup> nämlich, der es einzig durch sein Gebet vermag, die menschlichen Wünsche vor Gottes Thron zu leiten.

Der Begriff des Mittlers zwischen Gott und Mensch war zwar schon in der Kabbala geschaffen worden; auch im Chassidismus Beschts war eine Fürsprache durch das Gebet des Rabbis bekannt. Aber erst der Zaddikismus spitzte den Begriff zu einer solchen Ausschließlichkeit zu und zog daraus – was historisch und soziologisch bedeutsam ist – die praktischen Folgerungen. Oder wie Gulkowitsch das noch schärfer formuliert: „So wurde die durch und durch demokratische Lehre Beschts in einen aristokratischen Kult verwandelt“<sup>678</sup> – und Max Weber zitiert, für den Bescht ein Prophet (persönlicher Charismaträger) und Dow Bär ein Priester (magische Qualifikation) war. Gulkowitsch weist auf die damit verbundene Steigerung des magisch-mystischen Elements des Chassidismus hin: „Statt Beschts Leben voller Natürlichkeit und gesunder Freude, kehrt der Epigone zu den Lebensformen des lurianischen Kabbala zurück und zieht asketische Entsagung vor.“<sup>679</sup> Außerdem sieht er im Zaddikismus und im damit verbundenen Autoritätsglauben auch den Grund für die Dezentralisierung des Chassidismus, die sich genau unter Dow Bär vollzogen

---

<sup>675</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 42f.

<sup>676</sup> Maggid=Volksprediger

<sup>677</sup> In der talmudischen Zeit galt ein Zaddik als vorbildlicher Mensch und beispielgebender Führer – um seinetwillen erhielt die Welt erst ihren Sinn. Seine Aufgabe ist zu lehren und im Endgericht Recht zu sprechen und das Urteil zu vollstrecken (Gulkowitsch, CaKpP, 53).

<sup>678</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 18.

<sup>679</sup> *Ibid.*, 43f.

habe.<sup>680</sup> Ein weiterer prominenter Vertreter des Zaddikismus war Elimelek von Lisensk.<sup>681</sup>

Hier sei erwähnt, dass Gulkowitsch auch die Entwicklung des Begriffs Zaddik kurz betrachtet und aufzeigt, wie dieser Begriff am Anfang einen vorbildlichen Bürger, einen Gerechten als Unschuldigen, Freigesprochenen bezeichnete und immer religiöser wurde. In der talmudischen Zeit galt ein Zaddik als jemand, dessen Aufgabe es war, zu lehren und im Endgericht Recht zu sprechen und das Urteil zu vollstrecken. Der Begriff des Gerechten stand immer in einer besonders engen Beziehung zum Begriff des Gesetzes. Gulkowitsch weist hier auf Abraham ibn Esra hin, der, ohne dabei eine wertmäßige Abstufung zu geben, sagte, dass die Zaddikim diejenigen seien, die das Gesetz lieben, und die Chassidim diejenigen, die Gott lieben. Der Chassidismus geht aber noch weiter – hier ist Zaddik kein Titel, kein Epitheton, sondern der Zaddik ist ein Zaddik, auch wenn niemand ihn als solchen anerkennen würde. Gulkowitsch sagt einmal sogar, dass ein Zaddik selbst das Gesetz ist. Er vertritt durch sich selbst die Tora. Und damit ist er ein Vertreter Gottes vor der Welt und der Welt vor Gott, aber er ist kein Erlöser des Judentums im historischen Sinn. Dennoch trägt er deutlich messianische Züge, aber ein Vertreter des Messias ist er nur insofern, als er an der allgemeinen Messianität teilhat.<sup>682</sup> Einen solchen Typus des Zaddik im Chassidismus konnte laut Gulkowitsch nur die Diaspora hervorbringen:

„Er bedeutet nämlich eine Loslösung des messianischen Prinzips aus der Geschichte, also einen weiteren Schritt auf dem Wege, den die Diaspora mit Notwendigkeit gehen muss: der Umdeutung der historischen Kategorien in metaphysische! Der Zaddik führt keine selige Endzeit herbei.“<sup>683</sup>

Gulkowitsch verurteilt den Zaddikismus als solchen nicht, er meint, dass der Zaddikismus keine Verfälschung des Judentums und keine Verfälschung des Chassidismus sei, sondern vielmehr das vermittelnde Moment zwischen den beiden. Doch in seiner äußeren Form, die der Zaddikismus zuweilen angenommen hatte, sei er zweifellos eine Verfälschung des chassidischen Wesens.<sup>684</sup> Der Zaddikismus jedoch, der auf dem irrationalen Teil des chassidischen Denkens ruhte, war nicht die einzige Erneuerung des nachbeschtschen Chassidismus – es gab auch eine Vertiefung des rationalen Elements des Chassidismus durch Schneur Zalman aus Liadi (1747–1812), der als Gründer der einflussreichen habadistischen Richtung im Chassidismus bekannt ist. Er war ein hervorragender Kenner der talmudischen und kabbalistischen Literatur, in dessen rationalem System es keinen Platz für einen Zaddik als Wundertäter,

---

<sup>680</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 18f.

<sup>681</sup> Gulkowitsch, KhBC, 98.

<sup>682</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 51–58.

<sup>683</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>684</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 57. 65.



Gottmensch oder Fürsprecher gab. Hier war der Zaddik ein Lehrer, Erzieher und Vorbild. Laut Gulkowitsch bog Schneur Zalman die Bewegung wieder in jene Richtung zurück, gegen die der ursprüngliche Chassidismus aufgetreten war.<sup>685</sup>

Gulkowitsch deutet darauf hin, dass, während im wenig gebildeten südlichen Polen zum Teil mehr die irrationalen Momente (Zaddikismus) werbend wirkten, konnte im talmudisch geschulten Weißrussland und Litauen nur ein rationales System Eindruck machen (rationalistischer Chassidismus).<sup>686</sup> Doch in beiden Fällen verblasste Gulkowitschs Erachtens der eigentliche Grundton der Lehre Beschts – die Allgegenwart Gottes in seiner Schöpfung, das Naturgefühl des Menschen als Hingabe an Gott, die inbrünstige Versenkung ins Gebet als seelisches Gotteserlebnis – und trat gegenüber all dem zurück, was äußerlich wahrnehmbar im ursprünglichen Lehrgebäude nur Ausdruck und Auswirkung gewesen war. Und dadurch kam es dazu, dass derjenige, der nur diese Schale sah, ohne den Kern zu erkennen, leicht die Äußerlichkeiten als Selbstzweck auffassen konnte. Daher führten die beiden Richtungen weit vom geistigen Kern des Chassidismus Beschts weg und doch wieder zum gleichen Ziel hin – zu einem starken Gemeinschaftsleben mit eigenen Formen.<sup>687</sup>

Immer wieder gab es unter den Chassidim aber auch solche Männer, die zum Ausgangspunkt des reinen Chassidismus zurückzukehren versuchten und das typisch chassidische bzw. Beschtsche Lebensgefühl hatten. Als Beispiel dafür nennt Gulkowitsch den Rabbi Nachman von Brazlaw (1772–1810), der die kindliche Gläubigkeit Beschts und seiner Gemeinde neu beleben wollte und dem der intuitive Glaube alles und das intellektuelle Wissen nichts bedeutete.<sup>688</sup> Ein echtes chassidische Leben – gekennzeichnet durch die Bejahung der Welt, das Hinwenden zum Leben, die Heiligung des Alltags – führten Gulkowitschs Erachtens auch Lewi Izhak Berditschewer und Rabbi Löb Saras.<sup>689</sup> Wenn man jetzt auf Gulkowitschs Darstellung der führenden Persönlichkeiten des Chassidismus zurückblickt, könnte man sagen, dass, während Bescht für ihn einen Volksmann, Wundertäter und Propheten verkörperte, Dow Bär als Gelehrter, Autorität und Priester und Schneur Zalman als Lehrer, Erzieher und Vorbild dienen.

---

<sup>685</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 44f.

<sup>686</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>687</sup> *Ibid.*, 21f. 46.

<sup>688</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>689</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 58. 60.

## II.6.4 Gulkowitschs Auffassung über das Wesen der chassidischen Lehre

### II.6 4.1 Die Eigenart der chassidischen Lehre

Worin besteht aber Gulkowitschs Erachtens dieses echte chassidische Leben, das dem Gedankengut Beschts entspricht und in dem Beschts Lehre wiederum zum Vorschein kommt? Wenn man den Kern der chassidischen Lehre, ihres Denktypus ergreifen will, muss man feststellen, dass ihre Hauptlehren nie systematisch dargestellt sind, sondern das ganze Gedankengut sporadisch durchziehen. Der Chassidismus hat der Meinung Gulkowitschs nach kein in sich geschlossenes religionsphilosophisches System hervorgebracht. Es gibt kein chassidisches Lehrsystem – keine chassidische Religionsphilosophie, keine Dogmatik.<sup>690</sup> Und trotzdem stellt der Chassidismus geistesgeschichtlich eine geschlossene Einheit in dem Sinne dar, dass Lehre und Leben im Chassidismus von einer zentralen Idee bestimmt sind und dass er eine lebendige Religion, eine Religion als Leben ist.<sup>691</sup> Eine Gedankenwelt wie die chassidische entzieht sich auch letztlich jeder Systematisierung. Doch als Teil der jüdischen Religion weist sie Züge auf, die man mit anderen Strömungen im Judentum verknüpfen kann.

Auch wenn der Chassidismus laut Gulkowitsch eine durchaus originale Erscheinung ist, zeigt er in seinem Frühstadium den Einfluss des talmudisch-rabbinischen und kabbalistischen Denkens. Aber diese auf das ältere und älteste Schrifttum zurückgehende Lehre ist durch einen neuen Geist und neue eigene Gedanken zu einem selbstständigen Ganzen zusammengefügt worden. Daher enthält jede Lehre im Chassidismus zwei Momente: das traditionelle und das typisch chassidische.<sup>692</sup>

Traditionell wird der Chassidismus als eine aus der Kabbala hervorgegangene Strömung gesehen. Gulkowitsch schließt sich dieser Meinung teilweise an, aber sieht die ganze Sache doch von einem anderen Standpunkt her. Für ihn war der Chassidismus in gewissem Sinne eine Fortsetzung der Kabbala nach der Seite der gelebten Frömmigkeit hin. Er ist aber vielmehr die Vollendung der Kabbala als eine Epoche in der Geschichte der Kabbala. Er stützt sich zwar auf kabbalistische Begriffe, aber gab ihnen einen spezifischen Sinn, der der Mystik des Chassidismus ihr eigenes Gepräge gegeben hat. Dabei enthält dieses Gepräge sowohl Züge der spekulativen Metaphysik als auch der praktischen Kabbala, es enthält sowohl Parallelen als auch Unterschiede zu Zohar und lurianischer Kabbala.<sup>693</sup>

---

<sup>690</sup> Das bedeutet aber nicht, dass es keine Versuche gegeben hätte, das vorhandene Gedankengut zu systematisieren. Der einflussreichste Systematisierer im Chassidismus war Jaakob Josef Kohen, während Nachman aus Bratslaw (1772–1810) den Höhepunkt einer auf die Auflösung des Systems gerichteten Tendenz darstelle. Gulkowitsch, GdCaQsS, 15.

<sup>691</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 11f; Gulkowitsch, dHRwU, 27; Gulkowitsch, CaKpP, 21.

<sup>692</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 13f; Gulkowitsch, dHRwU, 69.

<sup>693</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 35f; Gulkowitsch, GdCaQsS, 103–105.

Auch wenn das Judentum Gulkowitschs Erachtens mit echter Mystik nicht vereinbar zu sein scheint, weil es eine ausgesprochen ethische Religion darstellt, gelinge es dem Chassidismus aber, den mystischen Gedankengängen und der mystischen Frömmigkeit die entscheidende Wendung zu geben, die die mystische Erkenntnis und konsequenteste Ethik verbindet. Er übernimmt die pantheistische (theopantheistische) Einstellung der Kabbala und ihr ethisches Ideal der Selbstläuterung, aber er ist in der Lage, auf den gesamten komplizierten neoplatonischen Begriffsapparat zu verzichten. Er setzt an seine Stelle ein naives Erkennen und Erleben Gottes, das aus allen Erscheinungen der empirischen Welt heraus gewonnen wird. Der Chassidismus ist laut Gulkowitsch die vollkommenste Form einer Synthese von Mystik und Ethik, die dem Judentum bisher geglückt ist.<sup>694</sup>

Dabei versucht der Chassidismus auch rationale und irrationale Elemente in sich zu vereinigen, bis auch hier wiederum eine stärker intuitionistische und eine rationalistische Bewegung zu unterscheiden sind, wobei es keine rein einseitigen Richtungen gibt, da ein vollkommener Rationalismus in sich auch mystische Elemente einschließen muss, wie auch die Mystik sich an ihren Höhepunkten mit rationalistischen Elementen verbindet. Auch in den großen Persönlichkeiten des Chassidismus und des Rabbinismus zeigt sich eine Verbindung von Elementen, die sich auf einer niederen Stufe bekämpfen.<sup>695</sup> Das rationale Element tritt im Chassidismus zwar explizit stark zurück, dennoch muss der Chassidismus implizit ein rationales Element enthalten. Die Einheit des Geistigen bedingt, dass das rationale und irrationale Moment nur zwei Seiten derselben Sache sind.<sup>696</sup>

Der Chassidismus mit seiner synthetischen Betrachtungsweise nimmt in sich alles auf – jüdische Tradition, Mystik, echte Religion, Magie, Rationalismus der Rabbiner, kabbalistische Spekulation, strenge Gesetzlichkeit der jüdischen Theologie, naive Gesinnungsreligion der anonymen Frommen, aber diese Synthese stellt kein Durcheinander dar, sondern wird auf einen zentralen Punkt zurückgeführt. Gulkowitsch sieht die geistige Welt des Chassidismus als von seiner wesensartigen Struktur her konzentrisch-radikal – alles kreist um einen Mittelpunkt, um die Gottesidee. Das chassidische Denken ist damit rein theozentrisch – der streng monotheistische und stets ethisch gefasste Gottesbegriff des Judentums muss unerlässlich der Ausgangspunkt und die Quintessenz aller Lehren bilden.<sup>697</sup>

Dieses zentrale Denken bedingt methodisch gesehen für Gulkowitsch, dass man niemals einen einzelnen Gedanken des Chassidismus auf einen anderen einzelnen Gedanken beziehen darf – die einzelnen Gedanken können nur auf das Zentrum zurückbezogen werden. Hier widerspiegelt sich auch Gulkowitschs Verständnis vom zentrifugalen und zentripetalen Prinzip in der Geistes-

---

<sup>694</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 57. 68; Gulkowitsch, RuMidJL, 23.

<sup>695</sup> Gulkowitsch, KhBC, 35; Gulkowitsch, dHRwU, 12.

<sup>696</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 60.

<sup>697</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 43. 145.

geschichte: das Zentripetale ist darauf angelegt, in wenigen lapidaren Grundsätzen die Quintessenz einer Idee zu gestalten und sie gegen jede Verfälschung zu schützen; das zentrifugale ist aber die Kraft, die die Explikation einer Idee bewirkt, die bestrebt ist, den ganzen Reichtum einer Idee zur Geltung zu bringen. Solange eine Idee lebendig ist, bleibt die zentripetale Tendenz ein organisches und sich so immer von selbst einschaltendes Korrektiv zentrifugaler Bestrebungen. Die Zerstörung dieses Gleichgewichts führt zu Purismus und Synkretismus – Erstarrung oder Auflösung. In der klassischen Zeit des Chassidismus, zu Lebzeiten Beschts, war im Chassidismus das zentripetale Moment überwiegend. Nach dem Tod Beschts verlor das geistige Zentrum an Kraft, wodurch der Drang nach außen geistig und geografisch die Oberhand gewann.<sup>698</sup>

Entsprechend sieht Gulkowitsch als Aufgabe bei seiner Darstellung des Chassidismus das Ausgehen von der Gottesauffassung und das Zurückbeziehen aller Einzelbegriffe auf dieses Zentrum sowie die Feststellung der Verlagerung des Wertakzents.<sup>699</sup> Die Theozentrität schließt auch den umfassenden Charakter der chassidischen Lehre ein – alles geht von einem Ziel aus und dieses Ziel, das konstituierende Element des Chassidismus, ist Gott und Gott in der Welt zu aktivieren, die Schöpfung zu Gott zurückzuführen, an der Schöpfung mitzuarbeiten. Alles geht von Gott aus und führt zu Gott hin. Doch die Freiheit des Weges zum Ziel ist laut Gulkowitsch oft dazu missbraucht worden, das Ziel zu vernachlässigen.<sup>700</sup>

#### II.6.4.2 Gottesbegriff und Gotteserkenntnis

In dem Gottesbegriff der Chassidim sieht man Gulkowitsch zufolge immer wieder die Spuren der Kabbala, die Weiterführung der kabbalistischen Emanationslehre<sup>701</sup>, ohne jedoch die Auffassung Gottes als des Einen zu verlassen. Gott befindet sich auch in der Welt (im Gegensatz zur deistischen lurianischen Lehre vom *ha-zimzum*). Wenn auch Gott in allen Dingen ist, wenn in allen Dingen ein göttlicher Funke ruht, der durch den Menschen entflammt wird, so ist es nun doch nicht an dem, dass alle Dinge darum Gott wären – die Welt kann nicht ohne Gott bestehen, wohl aber Gott ohne die Welt.<sup>702</sup> Gulkowitsch sieht im Chassidismus keinen Pantheismus, keinen eigentlichen Widerspruch mit dem altjüdischen Monotheismus, sondern einen pantheisierenden Monotheismus – eine allmähliche Vergöttlichung der Welt, die

---

<sup>698</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 40f.

<sup>699</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 12. 17. 19. Eigentlich überhaupt für das religiöse Denken typische Erscheinung, beim Chassidismus aber besonders ausgeprägt) Verfälschungen dieses Denktypus durch das diskursive Denken. (*Ibid.*, 12.)

<sup>700</sup> *Ibid.*, 20. 24.

<sup>701</sup> Die Ähnlichkeit mit anderen religions-philosophischen Systemen, denen wir in der chassidischen Lehre begegnen, dürfte auf dem Umwege über die Kabbala in sie hineingelangt sein. (Wie z. B. Die Emanationslehre) Gulkowitsch, dHRwU, 9.

<sup>702</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 48.

Vereinigung der Schöpfung mit ihrem Schöpfer.<sup>703</sup> Eigentlich liegt der Sinn aller chassidischen Frömmigkeit in der Vielheit der Erscheinungen, die Einheit von Gottes Wesen zu erschauen, in jedem Tun, sein Wirken zu erkennen und sich ihm zu nähern.<sup>704</sup> Aber es fehlt laut Gulkowitsch im Chassidismus ein Terminus, der eine radikale Vereinbarkeit von Gott und Mensch unter Aufgabe der göttlichen Überweltlichkeit bezeichnen würde. Was es gäbe, sei nur ein „Hinstreben“, *devekut* – die möglichste Annäherung und Vereinigung im Rahmen eines transzendenten Monotheismus. Und es soll ein eher willens- und gefühlsmäßiges als ein vom Intellekt geleitetes Haften an Gott sein. Der Intellekt ist vielmehr das Mittel zum Zweck.<sup>705</sup>

Um das Ziel zu erreichen, ist das Erkennen des Zusammenhangs zwischen Schöpfer und Schöpfung, das Streben nach Gotteserkenntnis (nicht intellektuell, sondern ein Schauen Gottes), das wiederum auf Selbsterkenntnis beruht, notwendig.<sup>706</sup> Nach der chassidischen Anschauung ist laut Gulkowitsch die Gotteserkenntnis für jeden möglich – Gott kann und soll im täglichen Leben erlebt werden, denn Gott ist im Alltäglichen, er ist allgegenwärtig.<sup>707</sup> Chassidisches Denken ist stets auf Totalität gerichtet, es kennt kein Mehr oder Weniger der Erkenntnis, kein Mehr oder Weniger des Guten. Es kennt nur den Durchbruch aus der Dunkelheit des Nichtwissens in das Licht der Erkenntnis. Wer die Erkenntnis hat, hat sie ganz. Dies ist ein der Mystik eigener Gedankengang, aber er bekommt hier eine für den Chassidismus eigene aktive und exoterische Betonung – der Chassid kann und soll zu Gott vordringen. Es gibt keine religiös „unbegabten Menschen“, nur höhere und geringere Stufen der Gottesnähe.<sup>708</sup> „Das Ziel ist nicht Gleichheit, sondern Mannigfaltigkeit, individuelle Eigenart. Kein Mehr oder Weniger an sittlichen Eigenschaften. Kein „ich stehe höher als du,“ sondern nur ein „ich bin anders als du.“<sup>709</sup> Der wahre Chassidismus muss sich seinem Wesen nach in einem prinzipiell exoterischen Milieu vollziehen, denn das Ideal des Chassid ist nicht der große einzelne, sondern der schlichte Fromme, auch wenn sich später, vor allem beim Dow Bär, Ansätze zur Esoterik geäußert haben.<sup>710</sup>

Das Verständnis, dass die Welt keine andere Richtung hat als die auf Gott hin, bringt auch die Frage nach der Willensfreiheit, das Problem der Freiheit des Menschen und der Welt vor Gott mit sich. Die Welt ist nach chassidischer

---

<sup>703</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 51. Gulkowitsch behauptet hier, dass die Identitätslehre aus der lurianischem Kabbala stammt und monoteistisch gerichtet ist. Die ersehnte Gottesgemeinschaft sei aber keine *unio mystica* im Sinne der Identifikation – jede Mystik kenne neben der Gottesvereinigung auch zugleich wesenhafte Gottesferne. (Gulkowitsch, GdCaQsS, 24.)

<sup>704</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 34f.

<sup>705</sup> Gulkowitsch, KhBC, 90.

<sup>706</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 29.

<sup>707</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 26.

<sup>708</sup> *Ibid.*, 24. 88. 90.

<sup>709</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 31.

<sup>710</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 38.

Auffassung nicht frei, sondern gebunden an das Gute, sie definiert sich ganz aus Gott, doch der menschliche Wille ist frei, sich für das Gute, für den Weg zur Vollkommenheit zu entscheiden, kann es aber auch unterlassen. Das Ziel ist dabei nur durch Gottes gnädigen Beistand erreichbar.<sup>711</sup> Was das Gute angeht, so gibt es laut der chassidischen Lehre in der Welt kein metaphysisch Böses, da die Welt das Aktionselement ist. Das Schlechte ist nur relativ, nur ein geringerer Grad von Vollkommenheit. Das notorisch vorhandene Böse und Übel in der Welt sind somit nur eine geringere Stufe des Guten, im Extrem eine völlige Abwesenheit, eine extreme Gottesferne, die aber auch noch Gott zugewandt ist. Sie bietet für den Menschen die Möglichkeit, sich zu verbessern. Sogar der böse Trieb ist nicht seinem Wesen nach, sondern nur seiner Aufgabe nach böse. Gulkowitsch hebt hervor, dass im Chassidismus auch der Mensch als von Natur aus gut betrachtet wird, während der sogenannte Musarismus (von *musar*, Ethik) von der tatsächlichen Sündhaftigkeit des Menschen überzeugt ist.<sup>712</sup> Hier werden für Gulkowitsch die in der israelitisch-jüdischen Religion immer vorhandenen zwei Stimmungen sichtbar: der Optimismus, der den Menschen für gut, für ein Abbild Gottes und das Leben für lebenswert hält, und der Pessimismus, der das Leben verneint. Zur Zeit des Chassidismus vertritt dieser den Optimismus, der Pessimismus dagegen herrscht in der Gestalt des Musarismus.<sup>713</sup> Der Chassidismus ist in seinem Optimismus Gulkowitschs Erachtens ein Kind seiner Zeit, aber in der religiösen Fundierung und Ausdeutung zugleich übergeschichtlich, wie es dem Wesen religiöser Bewegungen entspricht.<sup>714</sup>

#### II.6.4.3 Die drei chassidischen Tugenden

Das Beziehen der Welt auf Gott und der Glaube an die Allgegenwärtigkeit Gottes bringen neben dem Optimismus auch mit sich, dass der Chassidismus keinen Gott außerhalb der Welt kennt. Deshalb sucht er ihn und dient ihm im Leben und durch das Leben – nicht durch Spekulationen, sondern durch Frömmigkeit, durch die Tat. Für die Chassidim sind Erkenntnis und Tun identisch. Was bei der Handlung und Frömmigkeit zählt, ist die Gesinnung, *kawwana* – die innerliche Sammlung und Ausrichtung auf den Gegenstand des frommen Handelns, die Innigkeit der seelischen Konzentration.<sup>715</sup> Eine Handlung ohne *kawwana* nennen die Chassidim wie schon die Kabbalisten ein *guf bli neshama* – einen Körper ohne Seele. Nach der Auffassung des Chassidismus ist eine Handlung, die im rechten Sinne geschieht, die, die um ihrer selbst willen geschieht. Jede fromme Handlung ist Mitschaffen an der Schöpfung. Damit hat

<sup>711</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 54; Gulkowitsch, GdCaQsS, 117.

<sup>712</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 31; Gulkowitsch, GdCaQsS, 34f. 124.

<sup>713</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 28.

<sup>714</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 40. Gulkowitsch unterscheidet zwischen pessimistischen und optimistischen Religionen demnach, ob eine Religion ins Nichts oder ins Sein tendiert. Dabei betont er, dass keine Religion nur positive oder nur negative Elemente enthalten könne – es sei eher eine Frage der Betonung (Gulkowitsch, GdCaQsS, 116).

<sup>715</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 35.

man im Chassidismus sowohl eine Religion der Tat als auch eine Gesinnungsreligion oder Gesinnungsethik vor sich.<sup>716</sup> Und wie überall in Ethik und Religion, kennt auch der Chassidismus Tugenden. Aber im Chassidismus ist Tugend kein ethisch-philosophischer, sondern ein religiöser Begriff – er wird von Gott verliehen und wohnt jedem Menschen inne, wie in jedem Menschen auch Gott innewohnt. Die Tugend gleicht in dem Sinne dem göttlichen Funken. Der Chassidismus kennt laut Gulkowitsch drei Kardinaltugenden – die Demut (*schiflut*), die Freude (*simcha*) und die Entflammung (*hitlahavut*), – die zugleich Stufen mystischer Vollkommenheit sind.<sup>717</sup>

Während im Talmud, Midrasch und Kabbala die Demut in pessimistischer Weise aus dem Wissen um die eigene Vergänglichkeit hergeleitet wird, zieht sie der Chassidismus mit dem ihm eigenen Optimismus aus dem Bewusstsein des eigenen Anteilhabens an der Göttlichkeit. Im chassidischen Begriff der Demut wird die Vereinigung von Individualismus und Gemeinschaftsgefühl erreicht, da die Demut hier nicht das Gefühl der Kreatürlichkeit, der Nichtigkeit des Menschen vor Gott, sondern vielmehr das Gefühl des eigenen Wertes jeder Kreatur ist – jedes Wesen hat seinen eigenen Wert, keines darf sich höher stellen. Nur alle zusammen bilden die alle Eigenarten umschließende Menschheit. Es handelt sich hier um ein intuitives Miterleben (ein Verknüpfen der Seele mit dem Tun und der Art des anderen), um Individualismus und Nächstenliebe zu verbinden.<sup>718</sup>

Wenn Gott aber allem innewohnt, so muss der Mensch sich nach chassidischer Auffassung dessen freuen. Gulkowitsch sieht in dem Gebot der Freude das wichtigste Gebot im Chassidismus. Auch im Begriff der Freude begegnet man Gedanken, die über das Individuum hinaus gehen, von diesem losgelöst und auf die Gemeinschaft mit dem All, mit Gott gerichtet sind. Die wahre Freude ist daher demütig und sie strömt aus der Liebe zum Leben. Als Gegensatz zur Freude steht die Trauer, bei der die Gedanken am eigenen Ich haften bleiben. Trauer stammt aus der Egozentrität und Egozentrität ist die eigentliche und einzige Sünde im Chassidismus. Sündhaftigkeit ist nichts anderes als die „Selbstbehauptung“, d.h. der Mangel an Erkenntnis des göttlichen Funkens. Das, was die Trauer in Freude verwandelt, ist die Buße, die nicht nur eine Korrektur, sondern den Aufbau des Neuen bedeutet. Die Buße ist kein Sichumwenden, sondern ein Weiterschreiten. Die Buße soll immer eine freudige sein – eine Tat, und nicht nur ein Abtöten. Hierin liegt auch der Grund, warum Askese nur dann religiösen Wert hat, wenn sie nicht Weltflucht ist, sondern der höheren Forderung, Gott immer in Freuden zu dienen,

---

<sup>716</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 54. 61; Gulkowitsch, GdCaQsS, 14. 21. 59. 118.

<sup>717</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 77; Gulkowitsch, dHRwU, 55. Vgl. Buber, Martin, *Die Legende des Baal Schem*, Frankfurt a.M. 1908.

<sup>718</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 31f; Gulkowitsch, GdCaQsS, 68f.

untergeordnet wird. Es ist dem Chassid nicht erlaubt, sich dem täglichen Leben, dem Leben seines Volkes, der Geschichte der Welt zu entziehen.<sup>719</sup>

Die dritte Tugend im Chassidismus, der Gulkowitschs Erachtens im religiösen Sinne als eine Neubildung der Bewegung betrachtet werden kann, ist die Entflammung, die inbrünstige Liebe zu Gott. Gulkowitsch sagt über Liebe Folgendes: „Wie in jedem mystischen Gedankenkreis steht auch in der chassidischen Gedankenwelt der Begriff der Liebe im Mittelpunkt. Sie ist nicht nur Beweggrund, kein „wie“, sondern ein „was“, eine Realität und in gewissem Sinne sogar die einzige Realität. Gott ist Liebe. Die Welt ist ebenfalls Liebe. Die Welt wurde aus Liebe geschaffen und kehrt aus Liebe zu Gott zurück. Die Liebe repräsentiert das Moment der Einheit in der Welt und zugleich das Moment des Verlangens nach Einheit.“<sup>720</sup> In dem Zusammenhang ist auch verständlich, wenn Gulkowitsch sagt, dass der Chassidismus im Prinzip eine Religion der Liebe sein will, die Gottesliebe höher als Gottesfurcht stellt. Die Letztere sei nichts anderes als nur *metus dei intellectualis*.<sup>721</sup> *Amor Dei* ist aber eine Liebe aus Erkenntnis der Größe und der Macht Gottes. Ein wichtiger Aspekt im Verständnis der Liebe im Chassidismus ist außerdem, dass die Gottesliebe und Nächstenliebe von vornherein gleichen Wesens sind, daher steht auch die Nächstenliebe im Zentrum der Frömmigkeit. Oder wie Gulkowitsch es formuliert: „Wer sich des göttlichen Funkens in seiner Seele bewusst ist, erkennt zugleich eine Solidarität mit den anderen, die denselben Seelenfunken in sich tragen.“<sup>722</sup>

Dass sowohl von der Gesinnung getragenes Tun als auch die im Menschen haftende Tugend zur Frömmigkeit gehören, widerspiegelt sich auch in den zwei verschiedenen Typen des frommen Menschen, den verschiedenen Arten der nach Vollkommenheit Strebenden, die der Chassidismus laut Gulkowitsch kennt: Erstens den Chassid, der richtig erkannt hat, wie sein Tun beschaffen sein muss und der nach Reinheit seines Handelns strebt. Und zweitens den Zaddik, der kraft seiner Tugenden Gott gesucht und gefunden hat und eine Gemeinschaft mit Gott besitzt.<sup>723</sup>

#### II.6.4.4 Die Stellung der Tora

Der genuine und adäquateste Ausdruck der Frömmigkeit, in der die aktive Beziehung zwischen Mensch und Gott gelebt wird, ist im Chassidismus laut Gulkowitsch das Gebet: „Denn Sprache ist die unmittelbare Gestaltung geistiger

---

<sup>719</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 72. 79. 122. 125. 129; Gulkowitsch, dHRwU, 32f. 53f. Gulkowitsch meint hier auch, dass es der Gemeinschaftscharakter des Judentums und seine geschichtsimmanente Haltung seien, die es nicht zugelassen haben, dass eine Askese im Judentum Fuß fasst. (*Ibid.*, 130.)

<sup>720</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>721</sup> *Ibid.*, 102; Gulkowitsch, KhBC, 91.

<sup>722</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 33f. 52; Gulkowitsch, KhBC, 92; Gulkowitsch, GdCaQsS, 135–137.

<sup>723</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 62. Jeder Augenblick des Lebens eines Chassiden soll Gottesdienst (*avoda*) sein. Gulkowitsch, GdCaQsS, 63.



Vorgänge, sie ist darum auch die unmittelbare Gestalt des religiösen Erlebens.<sup>724</sup> Die Idealforderung und das Ziel des Chassidismus sind, das Leben des Frommen zu einem einzigen Gebet zu gestalten. Das Gebet ist dabei kein Suchen, kein Ihn-Finden, sondern ein Umgang mit Gott, und deshalb lehnt der Chassidismus das bloße Hersagen der feststehenden Gebetsformeln ab und zieht das individuelle, unmittelbar aus dem eigenen religiösen Empfinden strömende Gebet vor. Auch wenn traditionelle Gebete verwendet würden, würden sie mit neuem Inhalt erfüllt werden. Dadurch vermittelt das Gebet die Offenbarung direkter und sicherer als die Tora.<sup>725</sup> Aber auch die Tora wird im Chassidismus als Quelle religiösen Erlebens und nicht als ein dogmatischer Kodex hoch bewertet.

Die Tora und ihre ethische Forderung haben im Chassidismus unbedingte Gültigkeit, sie sind für den Menschen da und stellen einen Weg des Chassid zu Gott dar, sie sind Mittel zum Zweck. Die Tora ist hier im strengen Sinn nur Gesetz, eine Hülle, ein Kleid, eine Wohnung Gottes, nur eine Form der Welt, diejenige Form, nach der Gott die Welt gestaltet hat und gestaltet wissen will. Die Tora ist der einzige Plan, nach dem die Welt gestaltet wurde. Wer das Wesen der Welt erkennen will, muss sich in die Tora vertiefen. Aber das Studium der Tora im Chassidismus unterscheidet sich von dem Studium der Kabbala – hier wird dem Studium nämlich ein anderer Sinn gegeben. Jedes Wort der Tora enthält die ganze Tora und daher ist sie mehr als ein religiöses Gesetzbuch, sie ist Form und Gesetz der Welt. Die ganze Tora wird erfüllt, wenn ein Gebot erfüllt ist. Daher besteht die Tora zwar ohne ihr Studium, tritt aber erst dadurch in Aktion, dass man sie studiert, in Probleme auflöst und wieder zu ihr zurückfindet.<sup>726</sup>

Gulkowitsch sagt, dass das Judentum im Begriff der Tora eine Synthese von mystischer Annäherung an Gott und praktischer Religionsübung im Alltag schuf und dass so der Gegensatz zwischen Gott und der Welt überwunden wurde: „Der Mensch muss sich nicht des Irdischen entledigen, um zum Himmlischen zu gelangen, er kann und muss vielmehr das Irdische gebrauchen, weil es das alleinige Mittel ist, die himmlischen Werte zu erlangen.“<sup>727</sup> Dieser Gedanke schildert die chassidische Stellung zum Alltag und spiegelt die aktive Seite der Religiosität wider. Gulkowitsch nennt zwei Gründe für die aktive Frömmigkeit des Chassidismus als *conditio sine qua*: erstens sei sie in dem echt jüdischen Charakter des Chassidismus (auf Gesetzeserfüllung gerichtet) begründet und zweitens stehe der Chassidismus prinzipiell positiv zur Welt. Er ist im stärksten Maße eine Diesseitsreligion. Doch in der Verfallszeit des Chassidismus zeigt sich ein Missbrauch des Gedankens, dass auch das Banalste geheiligt werden könne, wenn es nur im rechten Geist und Sinn geschehe, und

---

<sup>724</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 82.

<sup>725</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 25. 36f; Gulkowitsch, GdCaQsS, 83f. 87–89.

<sup>726</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 41.43.46. 48; Gulkowitsch, dHRwU, 37; Gulkowitsch, KhBC, 67.

<sup>727</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 57. 67.

was nur als Erlösung vom Alltag/vom Alltäglichen gedacht war, führte zur Verabsolutierung des Alltags.<sup>728</sup>

#### II.6.4.5 Chassidische Metaphysik

Das Verständnis der Diesseitigkeit ist eng mit dem Verständnis von der Beziehung zwischen Geist und Materie verbunden. Wie Gulkowitsch aufzeigt, sind die Materie und der Geist im Chassidismus nur Ausdrucksformen desselben Seins – eine solche Materie ist nicht ein Abfall vom Geist, keine Gegenspielerin des Geistes, sondern ihrem Wesen nach dem Geist verwandt. Dasjenige Prinzip der Materie, das sie dem Geist verwandt macht, erfasst der Chassidismus unter dem Begriff *ruhaniut*. So kann und soll auch der geistige Mensch in der Welt leben, weil die Welt im Geist ist und darum ein Leben in der Welt ein Leben im Geist sein kann.<sup>729</sup> Die chassidischen Lehren sind gekennzeichnet durch das Bestreben, das Diesseits, die Geschichte, die Welt der Tat nicht zu verlassen und dennoch diese Welt nicht zu verabsolutieren, sondern ihr einen transzendenten Sinn zu geben. Die Lösung besteht in der uralten Lehre von der *schechina*, die einen Weg bedeutet, die Transzendenz Gottes zu wahren und dennoch seine Weltimmanenz zu ermöglichen. Doch der Chassidismus kennt nicht die theoretisch-analytische *schechina*-Lehre – sie ist schlichter, gefühlsbetonter und synthetischer. Die *schechina* ist die Psyche Gottes, die sich in der *galut* befindet und die der Fromme durch sein Gebet aus der *galut* erlösen kann.<sup>730</sup>

Etwas von Gott ist immer in der Welt – damit gibt es immer ein zeitloses Moment in der Zeit, es gibt zeitliche Zeitlosigkeit und zeitlose Zeitlichkeit. Eine Möglichkeit, dieses Problem auf religiöser Basis zu lösen, stellt der Messianismus dar. Der Messias ist seinem Wesen nach ein Mittler, der metaphysische Mittler zwischen Gott und Kreatur – das Prinzip der ethischen Mittlerschaft ist nicht der Person, sondern ihrem Wesen verbunden. Der Chassidismus hat die metaphysische Komponente, das übernationale Moment im Messianismus so eindeutig herausgestellt, dass mit ihm das Judentum des Ostens die pseudo-messianische Krankheit überwand, die vorher fast seinen Bestand gefährdet hatte. Nach der Explizierung des Metaphysischen am Messiasbegriff war es nicht mehr möglich, Anhänger für einen Messianismus zu finden, der sich offensichtlich nur im Rahmen des Historischen realisierte.<sup>731</sup>

Die Synthese im Chassidismus, die hier unternommen wird, die Identifikation historischer Gegebenheiten mit metaphysischen Kategorien ist laut Gulkowitsch im Chassidismus deshalb möglich, weil er den Begriff der reinen Materie nicht kennt, sondern die Materie stets als vom Geist durchdrungen ansieht, und weil er eine von Gott getrennte Welt nicht kennt, sondern ein göttliches Prinzip in der Welt postuliert. Der Chassidismus behauptet, dass das

---

<sup>728</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 33.59; Gulkowitsch, dHRwU, 61.

<sup>729</sup> Gulkowitsch, KhBC, 68.

<sup>730</sup> *Ibid.*, 73f.

<sup>731</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 47–50.

Jenseits im Diesseits immer da sei, dass es immer und jederzeit durch den Frommen erkannt und aktiviert werde.<sup>732</sup> Aufgrund dieser Haltung behauptet Gulkowitsch, dass der Chassidismus eine echt idealistische Geschichtsauffassung hat – das Ziel der Welt sei eine Welt, die ganz in Gott aufgeht. Außerdem habe er eine idealistische Metaphysik: „Der Chassidismus stellt den Versuch dar, einen optimistischen Idealismus in der Geschichtsauffassung aufgrund einer religiösen Metaphysik zu schaffen.“<sup>733</sup> Zusätzlich begegnet man in der chassidischen Lehre überall dem genuin jüdischen historischen Einschlag in Verbindung mit der Mystik, die als solche zunächst ahistorischen Charakter trägt.<sup>734</sup> Diese Synthese äußert sich deutlich in den historischen Zentralbegriffen des chassidischen Denkens – Volk, Land und Sprache.

Mit der chassidischen Lehre vom göttlichen Funken, der dem Menschen eingeboren ist, stellt sich für Gulkowitsch die Frage, ob dieser Funke nur dem Israeliten eingeboren ist oder jedem Menschen. Obwohl die Tradition hier unterschiedliche Antworten gibt (der Urenkel des Meseritscher Maggid, Israel Ruziner z. B. ist dafür, dass dies nur für die Israeliten gilt), kennt doch die Lehre an sich keine Einschränkung – historische Kategorien sind hier fremd. Stattdessen existiert ein geistiges, metaphysisches Israel und nur der, der den göttlichen Funken in der Welt weckt, als wahrer Israelit anerkannt.<sup>735</sup> Der Chassidismus konnte und wollte nicht international sein, versuchte aber dem Erwählungsgedanken jeden polemischen Einschlag zu nehmen – die Betonung liegt auf einer Sonderstellung und nicht auf einer bevorzugten Stellung.<sup>736</sup> Charakteristisch ist hier auch der Gedanke von der Notwendigkeit einer Gemeinschaft für die Erfüllung der Gebote: eine Gemeinschaft, in der das Individuelle aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Individuellen lebt und der einzelne Chassid für die Bewegung des Chassidismus von ausschlaggebender Bedeutung ist.<sup>737</sup> Nach jüdischer Auffassung wird die Menschheit im religiösen Sinne durch die Tora repräsentiert, durch das göttliche Gesetz in der Welt, das die Menschheit über die Natur hinaushebt. Die Tora wendet sich an das Individuum, sofern es ein Mitglied einer Gemeinschaft ist. Hier ist die metaphysische Notwendigkeit der Gemeinschaft in der jüdischen Religion begründet. Der einzelne Jude ist niemals imstande, das Gesetz zu erfüllen, denn alle Gebote sind so gegeben, dass sie eine Gemeinschaft gesetzestreuer Juden voraussetzen.<sup>738</sup>

Gulkowitsch unterscheidet scharf zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Er meint, dass es auf dem Gebiet der Religion nur Gemeinschaft und keine Gesellschaft, nur Mitmenschen und keine Nebenmenschen gibt.<sup>739</sup> Er sagt:

---

<sup>732</sup> Gulkowitsch, KhBC, 75f.

<sup>733</sup> *Ibid.*, 13. 15.

<sup>734</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>735</sup> *Ibid.*, 51f.

<sup>736</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>737</sup> Gulkowitsch CaKpP, 21.

<sup>738</sup> Gulkowitsch, KhBC, 54.

<sup>739</sup> Gulkowitsch CaKpP, 14.

„Die Religion an sich kennt nicht die Zweckbestimmtheit, die Welt aber ist nach dem Prinzip des Zwecks gestaltet. Daher duldet die Welt rein soziologisch gesehen keine Gemeinschaft. Will eine Gemeinschaft aber in der Welt bestehen, muss sie stets ihren reinen Gemeinschaftscharakter aufgeben und sich wenigstens äußerlich als Gesellschaft gestalten. Im Chassidismus ist das organisatorische Element aber erst allmählich zur Geltung gekommen – je weiter sich die Bewegung ausbreitete und je mehr eine Abgrenzung nach außen notwendig wurde.“<sup>740</sup>

Während die Gesellschaft die Mittlerin des Geistes in der Geschichte ist, ist die Gemeinschaft, die Gemeinde, innerhalb und außerhalb des Chassidismus Trägerin des Charismas – selbst der Zaddik ist nur deshalb Zaddik, weil er ein Repräsentant der Gemeinde ist. Der Chassidismus hat sich laut Gulkowitsch kein soziales Ziel gesetzt, er hat auch nicht nebenbei oder indirekt soziale Reformen bewirkt, und trotzdem hat er, da er sich doch im Rahmen der Geschichte vollzog, seine ihm wesenseigene soziologische Struktur, in der der Einzelne losgelöst von der Gemeinde nicht denkbar ist, da er Pflichten zu erfüllen hat, die er nur innerhalb der Gemeinde erfüllen kann.<sup>741</sup> Der Schöpfer der geistigen Entwicklung ist der Einzelne – jeder Einzelne, nur der Grad der schöpferischen Kraft ist verschieden, aber der Weg jeder einzelnen Seele zu Gott ist immer auch ein Teil des Weges, den die Welt zu Gott geht. Der anonyme Einzelne ist autonom, ist ein Eigenwert und kann so stets ein Kraftzentrum sein, aus dem die Gemeinschaft lebt. Hinter jeder echten Gemeinschaft steht ein metaphysisches Äquivalent – und das ist der letzte prinzipielle Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft.<sup>742</sup>

Auch der Gedanke des jüdischen Landes und Staates wird ganz ins Gebiet der Metaphysik übertragen. Ein solches Israel ist räumlich in keiner Weise begrenzt und gebunden, es hat mit der Raumkategorie überhaupt nichts zu tun. In *Erez Israel* zu sein, bedeutet Gott in sich zu haben. Durch dieses Israel vollzieht sich die Heilsgeschichte.<sup>743</sup> Und dabei ist nicht der Weg von Bedeutung, sondern „Das Ziel aller Dinge liegt in ihrem Ende.“<sup>744</sup> Das *Erez Israel* im vergeistigten Sinne des Chassidismus liegt außerhalb der Natur, direkt in der Sphäre Gottes.<sup>745</sup>

---

<sup>740</sup> Gulkowitsch CaKpP., 15.

<sup>741</sup> Vgl dazu Piekarz, Mendel, „Hasidism as a Socio-religious Movement on the Evidence of *Devekut*“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 225–248; Dinur, Benzion, „The Origins of Hasidism and its Social and Messianic Foundations“. In: Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York 1991, 86–208.

<sup>742</sup> Gulkowitsch CaKpP, 22. 27f. 43–45.

<sup>743</sup> Gulkowitsch, KhBC, 59.

<sup>744</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>745</sup> *Ibid.*, 62.

## II.6.5 Die chassidische Sprache

Auch das Hebräische, die „Staatssprache“ dieses göttlichen Bezirks hat laut Gulkowitsch im Chassidismus eine metaphysische Bedeutung. Das Hebräische ist dann nicht eine von vielen Möglichkeiten, ist keine Daseinsform der Sprache, sondern das Sosein der Sprache selbst. Es gehört seinem Wesen nach von vornherein in die Sphäre Gottes, denn das Hebräische ist die Sprache der Tora, das Wort, durch das und in dem Gott die Welt schuf. Darum wohnt es jedem Begriff, auch dem profansten, als sein eigentliches Wesen inne. Während die übrigen Sprachen Verständigungsmittel, Konventionen sind, ist das Hebräische die Form der Schöpfung. Hier teilt der Chassidismus die essenzielle Sprachauffassung der jüdischen Lehre. Dabei ist nicht nur die Sprache essenziell, sondern auch die Schrift – die Elemente der Schrift, die Konsonanten, sind auch die Elemente der Schöpfung. Im Chassidismus sind die Buchstaben des Gebets und der Tora einerseits Gefäße, die erst mit *Ruhaniut*, dem geistigen Prinzip der Welt gefüllt werden müssen, und die andererseits, wenn gefüllt, zu Gott emporzusteigen vermögen und so die wahre Einheit mit Gott herstellen.<sup>746</sup> Wir wissen aber auch, dass es neben dem Torahebräischen ein weltliches Hebräisch gibt. Und im sekulären Kontext ist das Hebräische, soweit es Umgangssprache ist, freilich eine Sprache wie alle anderen Sprachen auch. Es enthält nur die Potenz, die heilige Sprache der Tora zu sein. Es ist die Form, das Gefäß, das mit dem Inhalt der Tora gefüllt werden kann.<sup>747</sup>

Doch als Teil der nur dem Chassidismus eigenen Sprache widerspiegelt das Hebräische und die Sprache der Chassidim überhaupt die Eigenart und den Charakter des Chassidismus. Die Sprache ist dabei das gesellschaftsbildende Moment, das, entstanden aus einem gemeinschaftlichen Habitus, den gemeinsamen seelischen Habitus differenziert und gestaltet. Da der Chassidismus nicht an die Masse, sondern an viele Einzelne gerichtet – keine Massen-, sondern Volksbewegung – ist, bedarf er also keiner Sprache, die auf Massen wirkt. Es fällt Gulkowitsch daher auf, dass die Sprache des Chassidismus eine von ganz spezifischer Prägung ist, dass sie ausgesprochen individualistisch gestaltet ist. – Der Chassidismus spricht seine eigene Sprache, und jeder Chassid spricht seine eigene Sprache. Deshalb stellt die von den Chassidim gebrauchte Sprache auch eine vom Geist des Chassidismus aus geschaffener Synthese des Hebräischen und des Jiddischen dar, auch wenn das Hebräische des chassidischen Schrifttums nachlässig und hin und wieder sogar verderbt ist. Außerdem zeigt sich in der lebendigen Fülle und im Reichtum des Ausdrucks der chassidischen Sprache auch die Naturverbundenheit des frühen Chassidismus, und durch die ständige Berührung mit dem Volksleben haben sowohl Legenden als auch rationalistische Interpretationen des traditionellen Gedankenguts im Chassidismus ihren Platz gefunden.<sup>748</sup>

---

<sup>746</sup> Gulkowitsch, KhBC, 62–64. Auch das Aramäische als die Sprache der halbkanonischen Targumim nimmt Gulkowitschs Erachtens eine Sonderstellung ein. (*Ibid.*, 66.)

<sup>747</sup> *Ibid.*, 66f.

<sup>748</sup> Gulkowitsch, KhBC, 88f.; Gulkowitsch, CaKpP, 12f.

Wenn man aus dieser Sprache die typisch chassidischen Begriffe herausfiltern will, wird deutlich, dass die meisten von ihnen zwar längst im Judentum vorhanden waren, aber im Chassidismus eine besondere Nuancierung erhalten haben und nur wenige Begriffe neu geprägt wurden. Sie waren zwar alle auf Gott gerichtet, aber man kann sie laut Gulkowitsch nach ihrer Nuancierung in zwei Richtungen teilen: erstens, die mystische Richtung, in der die Begriffe absolute Evidenz haben, sich aber der Einordnung in ein logisches System entziehen; und zweitens die Richtung, die keine Schranken zwischen Profanem und Sakralem kennt – die sakralen Grundbegriffe werden auf die entprofanierte Sphäre des täglichen Lebens ausgedehnt. Dabei gibt es nur zwei Begriffe, die immer blieben, wie sie waren: der Gottesbegriff und die Tora.<sup>749</sup>

In Bezug auf die chassidische Sprache schildert Gulkowitsch kurz auch die Eigenart der chassidischen exegetischen Methode. Er behauptet, dass eine religiöse Exegese weder induktiv noch historisch-kritisch sei, sondern darauf gerichtet, den echten, wahren, bisher ganz oder teilweise latent gebliebenen Sinn des Textes zu erfassen. Jede religiöse Exegese bedeutet hineinzupretieren – die Frage ist, inwieweit sich die Exegeten dessen bewusst sind und womit sie ihre Methoden rechtfertigen. Dabei gibt es Gulkowitschs Erachtens zwei extreme Haltungen: erstens, dass die Exegese die einmalige historische Wirklichkeit eines Geschehens anerkennen und sie zur Grundlage einer symbolischen Gültigkeit machen kann, oder zweitens, dass sie diese historische Wirklichkeit als überhaupt nicht vorhanden ansehen und das Geschehen als rein metaphysisch betrachten kann. Letzteres kann auch als die mystische Richtung angesehen werden, an die sich die chassidische Exegese anknüpft und die auf dem Satz basiert, dass jeder Ausspruch der Tora eine zweifache Deutung zulässt. Dafür benutzt Gulkowitsch die kabbalistische Terminologie vom männlichen und weiblichen Prinzip, aber dies im ethischen Sinne. Es gibt eine Exegese zum Guten und eine zum Bösen. Dabei ist die chassidische Exegese wie auch die traditionell jüdische eine Wortexegese – jedes Wort hat für die Chassidim einen vielfachen Sinn, hieraus entsteht die Möglichkeit für eine mehrfache Exegese. Letztlich aber wird die Sprache als Einheit gefasst, deren Differenzierung in Worte nur relativ ist, weil es in ihr eine Basis des Sakralen gibt.<sup>750</sup>

## II.6.6 Soziologischer Aspekt des Chassidismus

Die ganze Begriffswelt des Chassidismus ist laut Gulkowitsch die Ursache und der Ausgangspunkt seiner sozialen Formen, und ihre Erkenntnis ist die einzige Möglichkeit, das Wesen der sozialen Formen zu erklären, in denen der Chassidismus Geschichte wurde.<sup>751</sup> Wenn wir den Chassidismus unter einem

---

<sup>749</sup> Gulkowitsch, KhBC, 93f.

<sup>750</sup> *Ibid.*, 95–98.

<sup>751</sup> Gulkowitsch, KhBC, 6.

umfassenden formalen Begriff einordnen wollen, der seinem Wesen gerecht zu werden vermag, so können wir ihn nur als einen reinen, der unverfälschten Idee entsprechenden Sozialismus bezeichnen, als einen Sozialismus ohne Epitheta und Bindestrich. Dieser Sozialismus ist gewiss „religiös“, aber jeder echte Sozialismus ist Religion und jede echte Religion ist Sozialismus. Das hat nichts mit den nationalökonomischen Fragestellungen zu tun. Das Prinzip des Sozialismus ist nicht wirtschaftlicher Natur; Sozialismus bedeutet nichts anderes als wahre Freiheit, also Freiheit des Geistes. Nur wo alle und jeder so leben kann, dass er unverfälscht und seinem eigenen Wesen entsprechend zur Entfaltung seines Selbst kommen kann, ist ein menschenwürdiges Dasein garantiert, und dies allein ist Sozialismus. Nur eine Religion vermag die Schranken aufzuzeigen, die niedergerissen werden müssen, um den Weg zu weisen, der zu diesem Ziele führt. Und nur eine Religion, die dies vermag, ist eine Religion. Der Chassidismus ist diejenige Form des Judentums, die diesem Sozialismus ungewöhnlich nahegekommen ist. Er wird darin nur noch durch die Religion der klassischen Propheten übertroffen.<sup>752</sup>

Doch die sozialwirtschaftlichen und individualistisch psychologischen Momente haben im Chassidismus immer nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Es ging viel mehr um den Versuch, ein kompromissloses Judentum in die historische Welt der Kompromisse hineinzustellen. Wo die prinzipielle Geschichtslosigkeit der Mystik mit einer Religion zusammentrifft, für die die Geschichte eine zentrale Bedeutung hat, versuchte der Chassidismus, diese Diskrepanz durch eine Synthese zu überwinden, die einen Höhepunkt in der Entwicklung des chassidischen Geistes darstellt. Dabei umfasste er mystische und rationale Momente, er hat eine Metaphysik geschaffen und praktische Sozialarbeit geleistet, er gab dem spekulativen Geist ebenso Anregung und Befriedigung wie dem schlichten Frommen, wirkte sich ebenso sehr im Torastudium wie im religiösen Volksbrauch aus. Und all das wird nicht zur selben Zeit expliziert, sondern findet in verschiedenen Phasen statt, in denen jeweils eine seiner Nuancen dominiert. Der Chassidismus war und blieb an das Judentum gebunden. Er hatte sich zunächst eine Aufgabe im Judentum gestellt, die zu Ende zu führen ihm aber nicht vergönnt war.<sup>753</sup> Und genauso wie er zu einer gewissen Zeit entstanden ist, ist er nach der Erfüllung der durch ihn zu explizierenden Aufgaben wieder abgeklungen.

## II.6.7 Verfall des Chassidismus

Gulkowitsch ist der Meinung, dass der Chassidismus nie gemacht worden ist, sondern er kam von innen heraus und war durch geistes- und zeitgeschichtliche Umstände bedingt. Das ganze Mittelalter hindurch wurde das innere Leben des Judentums von der Beschäftigung mit dem Talmud bestimmt (Alfasi,

---

<sup>752</sup> *Ibid.*, 80f.

<sup>753</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 18. 66; Gulkowitsch, KhBC 70; Gulkowitsch, GdCaQsS, 43. 140.

Maimonides, Raschi, Responsenliteratur, Pilpulismus), und es schien keine Brücke zu geben, die von dem Gelehrten zum werktätigen Volk führen würde. Die messianischen Sekten der Sabbatianer und Frankisten haben keine Lösung gebracht. Dazu kam noch der äußere Druck der Judenverfolgungen – die Vertreibung der Juden aus anderen Ländern hatte in Polen eine Überbevölkerung erzeugt, die sich bald als wirtschaftliche Bedrängnis und Mangel an Erwerbsmöglichkeiten auswirkte. Das alles zusammen machte die Juden des südlichen Polen psychologisch bereit für eine neue religiöse Richtung, die Ideal und Leben aufs Neue in eine rechte Harmonie bringen würde. Es ging nicht um eine Reformbewegung, sondern um eine Bewegung, deren historische Aufgabe es war, innerhalb der Entwicklung der jüdischen Kultur die Einheit von Gott und Welt in Lehre und Leben zu gestalten. Und es war der Chassidismus, der eine neue Tonart in die Lebensführung des östlichen Judentums brachte und der der Sehnsucht nach neuen inneren Werten die Möglichkeit der Verwirklichung gab.<sup>754</sup>

Gulkowitsch erkennt bei der Entstehung des Chassidismus zwar den Einfluss der sozialen Strukturen seiner Zeit auf Entstehung und Ausgestaltung des Chassidismus an, ist aber der Meinung, dass sie als passiv negative Zustände keine schöpferische Wirkung ausüben konnten. Nicht die Verzweiflungsstimmung als solche erzeugte den Chassidismus, sondern der Chassidismus gestaltete die Verzweiflung an der Welt in eine schöpferische Überwindung der Welt um und versuchte eine wirklich religiös begründete Entwertung des sozialen und wirtschaftlichen Moments.<sup>755</sup> Oder anders formuliert: „Das soziologische Milieu pflegt einen gewissen religiösen Typus zu gestalten, aber dieser bleibt nicht an das Milieu gebunden.“<sup>756</sup> Daher gestattet der Typus einer Religion nur in beschränktem Maße Rückschlüsse auf das soziologische Milieu seiner Bekenner.

Das Verständnis des Chassidismus erschließt sich ebenso wenig, wenn man ihn nur als aufständische Reaktionsbewegung gegen den Rabbinismus oder als Produkt der Kabbala sieht. Gulkowitsch sagt, dass der Chassidismus „keine Ketzerei ist“, sondern:

„Er ist wertvoll wegen seines genuin jüdischen Gedankengehalts, repräsentiert wie auch der Rabbinismus das echte Judentum – beide Richtungen wollen nur verschiedene Wege zum selben Ziel nehmen. Der Rabbinismus ging den Weg des Esoterismus. Der Chassidismus dagegen vertritt den Gedanken, dass jeder Mensch zu Gott gelangen kann.“<sup>757</sup>

Der Streit zwischen Rabbinismus und Chassidismus war kein Kampf heterogener Ideen, daher endete er auch nicht mit dem Sieg der einen oder anderen

---

<sup>754</sup> HRwU 11f. 14. 19. 39f. 72; CHP10; Gulkowitsch, KhBC, 7.

<sup>755</sup> Gulkowitsch, CaKpP, 19f. 66.

<sup>756</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 38.

<sup>757</sup> Gulkowitsch, KhBC 17; vgl. Gulkowitsch CaKpP, 42.



Partei, sondern ebte allmählich ab, und sein Ergebnis war eine gegenseitige Durchdringung der beiden Richtungen. Dasselbe gilt auch für die Beziehung zur Kabbala. Die zeitliche Nähe der beiden mystischen Richtungen bedingte eine gegenseitige Durchdringung, die aber die Reinheit beider Richtungen gelegentlich gefährden konnte. Der Chassidismus ist für Gulkowitsch kein Ableger der Kabbala. Er ist vielmehr die selbstständige Explikation eines selbstständigen religiösen Faktors in der jüdischen Geschichte.<sup>758</sup> „Er war eine Erneuerung und keine Reformation des Judentums aus inneren Kräften heraus und musste deshalb gerade zu einer Spezifizierung des jüdischen Wesens führen.“<sup>759</sup>

Dabei handelte es sich für Gulkowitsch beim Chassidismus nicht um Antitraditionalismus, sondern um eine nach der mystisch antiintellektualistischen Seite hin nuancierte und dadurch aufgelockerte Form des Judentums, er ist eine geniale Vereinigung alles kulturellen Geschehens, also der Geschichte in ihrer Gesamtheit, unter einer religiösen Zentralidee.<sup>760</sup> Oder wie er an einer anderen Stelle sagt – im Chassidismus kam der jüdische Geist zu sich selbst zurück.<sup>761</sup> Gulkowitsch geht sogar soweit, dass er sagt, dass die Haskala dabei die naiv intellektualistische Richtung und der Rabbinismus der strenge unbedingte Traditionalismus ist und dass keine von beiden, wie auch weder der Musarismus noch die Mendelssohnsche Bewegung, eine konkurrierende Gegenbewegung zum Chassidismus darstellten – weil das chassidische Denken jüdisches Denken in Quintessenz ist, kann er keine ebenbürtigen Gegenströmungen haben.<sup>762</sup>

Der Chassidismus verabsolutierte äußere Formen, die er seinem Wesen nach gerade hätte ignorieren müssen. Er erstarrte nicht im Bürgerlichen, er versank vielmehr in eine Welt der Abgeschiedenheit, Wunderlichkeit. Der Chassidismus ist der letzte große Durchbruch des gefühlsmäßigen Widerspruchs gegen die talmudische Formreligion. In seiner Reinheit freilich lebte er nur für die Dauer eines Menschenalters fort, schon die zweite Generation bog ihn wieder zur Geistesrichtung der Kabbala und des Talmud um.<sup>763</sup> Die Schwäche des Chassidismus lag darin, dass der fromme Chassid seine Idee lebte, die er nicht formulieren wollte und konnte, und damit konnte er sich nicht dagegen wehren, wenn Absurditäten gleichfalls mit dem Anspruch, Chassidismus zu sein, auftauchten. Der Chassidismus kannte keine Vorschrift über die Form, in der

---

<sup>758</sup> Gulkowitsch, KhBC, 77f.

<sup>759</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 149.

<sup>760</sup> Gulkowitsch CaKpP, 16

<sup>761</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 153f.

<sup>762</sup> *Ibid.*, 153. Während die Haskala vom genuin jüdischen Denktypus ausgehend sich ein Ziel setzte, das eklatant und bewusst unjüdisch war, und während der Musarismus in der Absicht, ein echtes und tiefreligiöses Judentum zu gestalten, unjüdische Gedankengänge heranzog, ist es dem Chassidismus gelungen, mit einer echt jüdischen Voraussetzung und dem Streben nach einem echt jüdischen Ziel eine Vertiefung und Erweiterung der jüdischen Religion zu schaffen. (Gulkowitsch, KhBC, 25.)

<sup>763</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 69f.

seine Idee gelebt werden sollte. So bot sein äußerer Rahmen keinen Schutz, weder gegen Angriffe von außen her, noch gegen ein Zersprengen von innen heraus.<sup>764</sup>

Das Aufgehen des Chassidismus in Konventikel ist als ein Versuch zu verstehen, das Ideal vor dem Leben zu retten, als ein Kampf zwischen der Vereinigung des Ideals mit dem Leben und der Anpassung des Ideals an das Leben – entweder wird das Ideal so modifiziert, dass es schließlich auch den Ansprüchen des Lebens im Sinne der Weltklugheit entspricht, oder die geistige Bewegung zieht sich auf einen kleinen Kreis zurück, den die breite Öffentlichkeit ignorieren kann. Es vollzog sich ein Übergang von einem wesensgemäßen Exoterismus zu einem erzwungenen Esoterismus – genau hier liegt das historische Schicksal des Chassidismus. Die Schlichtheit des Heiligen wie bei Rabbi Löb Saras wurde Massenware. Sie war schließlich nichts mehr als geistig seelische Primitivität. Der Chassidismus ging laut Gulkowitsch nicht an der positiven Ausgestaltung seiner Lehre, an seinem „Optimismus“ zugrunde, sondern an dem Versuch, jede einzelne Äußerung der Frömmigkeit zugunsten einer echt chassidischen Gesinnung zu bagatellisieren.<sup>765</sup>

Gulkowitsch meint, dass die Ursachen für den Verfall nur im Chassidismus selbst gesucht werden können. Der tragische Irrtum liegt vor allem in der Kompromisslosigkeit – es ist im Chassidismus kein Raum für eine weltimmanente Zweckhaftigkeit. Er kann die Welt weder bagatellisieren noch ignorieren. Die Chassidim müssten mitten in der Welt ein Leben führen, das sich nicht nach dieser Welt richtet und nicht in diese Welt passt. Der Chassidismus konnte sich nicht mit der Welt abfinden und konnte sie nicht ignorieren, er konnte sie nur überwinden. Das hat er aber niemals getan, auch auf den Höhepunkten seiner Entwicklung nicht. Er beging den Fehler aller idealistischen Geistesrichtungen, der vielleicht ein notwendiger Fehler ist: er unterschätzte den Gegner, indem er die Tatsache, dass dieser Gegner metaphysisch betrachtet nichts Wesenhaftes ist, sondern nur ein Scheindasein führt, so auffasste, als sei nun auch die historische Realität des Gegners hinfällig geworden. Als der Chassidismus sich innerlich selbst auflöste, als er zum Selbstzweck wurde, was bisher nur Ausdruck der zentralen Idee gewesen war, wurde der Chassidismus von außen her ohne Weiteres anfechtbar. Als das Zentrum nicht mehr durch alle einzelnen Lehren hindurchleuchtete, waren diese Lehren leicht zu widerlegen.<sup>766</sup>

Der Chassidismus konnte sich nur in wenigen idealen Augenblicken realisieren, weil seine Zielsetzung als Ganzes zu wenig mit der Unzulänglichkeit des Menschen, mit der Bedingtheit und Unvollkommenheit des Historischen rechnet. Trotzdem zeigte er, wie Leben und Lehre im Judentum zusammenklingen könnten und sollten, wie er eine echte Gemeinschaft im Rahmen der jüdischen Kultur gestaltet. Er war eine der reichsten und

---

<sup>764</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 146f.

<sup>765</sup> *Ibid.*, 61. 139; Gulkowitsch CaKpP, 18; Gulkowitsch, KhBC, 19.

<sup>766</sup> Gulkowitsch, KhBC, 85f; Gulkowitsch, GdCaQsS, 152.

lebendigsten Bewegungen im Judentum. Er war eine Renaissance echt jüdischen Wesens. Er war kein Ergebnis einer äußerlichen historischen Situation, sondern Ausdruck einer Phase der Geistesgeschichte, die nur in diesem historischen Augenblick so gestaltet werden konnte.<sup>767</sup>

Dabei ist der Chassidismus ein offenkundiges Beispiel für die Spontanität und Freiheit religiöser Bewegungen – er kam von innen heraus, er ist nie bewusst gemacht worden. Das Ziel des Chassidismus war im Rahmen des Historischen unerreichbar, aber es war als metaphysische Zielsetzung gültig. Der Chassidismus als historischer Faktor ließ sich wieder ausschalten, aber die Werte, die er schuf, bewirkten eine geistige Klärung und Selbstprüfung, behalten ihre Gültigkeit und haben zweifellos eine nachhaltige Wirkung auf die Gesamtentwicklung des Judentums.<sup>768</sup> So meint Gulkowitsch, der eigentlich nur den reinen Chassidismus anerkennt: „Im heutigen Chassidismus lebt noch manches von dem alten. Doch er hat seine historische Aufgabe schon erfüllt, die Idee expliziert, deren Explikation seine historische Bestimmung war.“<sup>769</sup> Die zu einer Einheit zusammengebogenen Extreme hätten sich in ungezählte Widersprüche aufgelöst, und die ethischen und religiösen Forderungen des Chassidismus verloren damit ihren tieferen Sinn und sehr oft jeden Sinn.<sup>770</sup>

## II.7 Zusammenfassung

Die Arbeiten Gulkowitschs, die allein genommen Spezialuntersuchungen sind, stellen eine Ganzheit dar, in der er mittels seiner begriffsgeschichtlichen Methode zu zeigen versucht, wie die Geschichte der hebräischen Sprache entsprechend der Geschichte der jüdischen Kultur eine kontinuierliche Entwicklung aufweist, in welcher jeweils die früheren Stufen in den späteren Stufen nach den Gesetzen der Dialektik aufgehoben sind. Es geht um die kontinuierliche Explikation einer wesentlichen Idee bzw. eines Begriffs in der Sprache und der mit ihr verbundenen Kultur und Geschichte im Kontext einer Pendelbewegung dieser Idee zwischen rationaler und mystischer Betrachtungsweise. Dahinter steht Gulkowitschs idealistische Gesamtanschauung von der wesentlichen Identität von Sprache und Denken und weiter sein Verständnis von der metaphysischen Einheit des Geistigen, welches sich in der Explikation der Begriffe in der nur als Geistesgeschichte zu betrachtenden Geschichte verwirklicht. Was man in der Form der Gesamtheit der von Gulkowitsch durchgeführten Einzeluntersuchungen vor sich hat, ist eine von einem zentralen

---

<sup>767</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 148; Gulkowitsch CaKpP, 67.

<sup>768</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 22f; Gulkowitsch, KhBC, 86; Gulkowitsch, GdCaQsS, 148. 154.

<sup>769</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS148. Gulkowitsch ist davon überzeugt, dass das Gesetz des Verfalls in der Geschichte der Religionen das Gesetz des Organischen ist und das Ende einer geistesgeschichtlichen Bewegung, das im Prinzip die Erfüllung ihrer geistesgeschichtlichen Aufgabe bedeutet, verschiedene Formen hat. (Gulkowitsch, KhBC, 32f.)

<sup>770</sup> Gulkowitsch, GdCaQsS, 115.

Anliegen ausgehende Synthese der Sprachwissenschaft und der Geistesgeschichte.

Das, was Gulkowitsch über Maimonides sagt – nämlich, dass dessen Bedeutung nicht auf der Originalität seiner Konzeptionen, sondern auf der Geschlossenheit seiner Synthese beruht –<sup>771</sup> dürfte auch für ihn selbst gelten. Die von Gulkowitsch angewandten „Werkzeuge“ sind an sich nicht neu, jedoch versucht er damit einen neuen Weg zum Verständnis der Sprache, Kultur und Geschichte im Rahmen der Wissenschaft des Judentums zu schaffen. Gulkowitsch verfügt über eine weite Quellenkenntnis der jüdischen Quellen, angefangen mit dem Alten Testament über die mittelalterliche jüdische Philosophie und Mystik bis hin zur chassidischen Literatur einerseits, andererseits betrachtet er das ganze jüdische Traditionsgut durch die Perspektive der westlichen, vor allem der deutschen Geistes- und Sprachwissenschaft, deren Haltungen er sich in Königsberg und Leipzig angeeignet hatte. Zwar waren schon die weißrussischen/litauischen Jeschiwot, in einer von denen auch Gulkowitsch studiert hatte, für ihre rationale und antimystische oder gar antichassidische Einstellung bekannt, doch es war für ihn die Universität Königsberg, die Hochburg des Neokantianismus, in der diese rationalistische Einstellung auch eine wissenschaftliche Fundierung bekam. Die hier angeeignete Philosophie von Kant und Hegel spiegelt sich auch in Gulkowitschs Verständnis von Religion und Geschichte wider – so sind unter anderem die Parallelen zwischen der Geschichte als Explikation der Begriffe, wie Gulkowitsch sie versteht, mit dem Verständnis Hegels von der Geschichte als ein dynamischer Prozess des „Zusichselbstkommens“ des Geistes und mit der Ethisierung der Religion bei Kant ersichtlich.

Auch im Blick auf die Religionsgeschichte folgt Gulkowitsch der rationalistischen Leipziger Schule, im Gegensatz zu der eher an der mystischen Seite der Religion interessierten Marburger Schule. Außerdem ist die von B. Landsberger in Leipzig wie auch von Schaefer in Berlin betriebene Religionswissenschaft sprachbegründet – genau wie bei Gulkowitsch. Wobei für ihn die philologische Methode nicht bloß ein Mittel der Interpretation ist, sondern die Zwecke der Interpretation in sich trägt. Dabei versucht er, wie ihm zufolge auch Maimonides, das Traditionsgut begrifflich zu durchdringen, um es lebendig greifbar und wirksam zu machen.<sup>772</sup> In diesem Kontext ist auch Gulkowitsch selbst zwar als Rationalist, aber als ein tendenzloser Rationalist zu bezeichnen. Für ihn als Wissenschaftler scheint der Weg des Rationalismus der einzige Weg zu sein, jedoch bedeutet das nicht, dass er im Rahmen seiner Forschungsobjekte – der Sprache und der jüdischen Religion – das Irrationale an ihnen ignorieren oder negieren würde. Dies würde seiner ganzheitlichen Betrachtungsweise widersprechen. Er bestreitet nie, dass der Chassidismus, in dem die dem Judentum wesentlichen Ideen am deutlichsten gelebt werden, im Prinzip eine mystische Richtung ist.

---

<sup>771</sup> Gulkowitsch, WdML, 14.

<sup>772</sup> *Ibid.*, 15. 41.

Es kommt für Gulkowitsch auf das Ganze an – während er Maimonides' Ziel in der Vereinigung der beiden Denkrichtungen, der aristotelischen Philosophie und der *halakha*, als ein lebendiges Ganzes sah, behauptet U. Nömmik, dass Gulkowitsch selbst eine auf der Sprachwissenschaft basierende Synthese der neokantianischen Philosophie und der jüdischen Theologie versucht.<sup>773</sup> Nömmik ist insoweit zuzustimmen, dass Gulkowitsch tatsächlich eine Synthese versucht, aber diese nicht auf Neokantianismus und jüdischer Theologie zu beschränken ist. Vielmehr beinhaltet diese Synthese ebenfalls verschiedene Richtungen der deutschen Philosophie, Sprachwissenschaft, Religionswissenschaft, Soziologie und Psychologie und ist nicht so sehr an die Theologie des Judentums als an die sich im Judentum in der Geschichte explizierende zentrale Idee und deren Eigenart im Vergleich zu anderen Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit gerichtet – das Judentum ist die Geschichte der geistigen Werte.

---

<sup>773</sup> Nömmik, Urmas, „Wissenschaft des Judentums. From the Perspective of Tartu in the 1930s“. In: Simo Muir ja Ilona Salumaa (eds.) *Hyljättiin outouden vuoksi. Israel-Jakob Schur ja suomilainen tiedeyhteisö*. Suomen Itämainen Seura, Helsinki 2009, 187–203. 198.

### III. DIE WIRKUNG VON LAZAR GULKOWITSCH: REZEPTION UND REFLEKTION

#### III.1 Einleitung

Es gibt keinen Zweifel daran, dass Gulkowitsch ein tüchtiger Lehrer und Forscher war.<sup>774</sup> Wenn man sein Gedankengut näher betrachtet, sieht man darin gewiss Ansätze für eine neue Annäherungsweise und ganzheitliche Methodologie. Doch die Resultate seiner Arbeiten (vor allem der späteren in Tartu verfassten) werden nur selten in Bibliographien der später folgenden Untersuchungen anderer Autoren erwähnt. Und wenn man den Namen Lazar Gulkowitsch in Lexika oder Enzyklopädien sucht, muss man feststellen, dass dieser dort zwar oft nicht zu finden ist, aber auch nicht ganz fehlt. Man begegnet ihm im *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*<sup>775</sup>, im *International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945*,<sup>776</sup> in der *Großen Jüdischen Nationalbiographie*<sup>777</sup> und im *Bibliographischen Handbuch zur Sprachinhaltforschung*<sup>778</sup>. Es entsteht die Frage, warum. Lag es an der Geringschätzung von Gulkowitschs wissenschaftlichen Ansätzen oder hatte es mit der geistesgeschichtlichen Lage und der Stellung der Wissenschaft des Judentums in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre des 20. Jh. und mit der eher peripheren Lage von Tartu zu tun, dass Gulkowitschs Stimme erlosch? Oder damit, dass diese Resultate schwer einzuordnen waren – dass sie weder von Sprachwissenschaftlern noch von Chassidismusforschern als zu ihrem Fach gehörend angesehen wurden? Um auf diese Fragen zu antworten, wird in diesem Teil der Versuch unternommen, die Problematik der Rezeption von Gulkowitschs Werken zu erörtern, ihn in der wissenschaftlichen Landschaft, in der er tätig war, zu positionieren und aus dieser Positionierung dann auch Antworten auf die oben gestellten Fragen zu suchen.

#### III.2 Die Problematik der Rezeption

Während Gulkowitschs Kollegen und Zeitgenossen von seiner Fähigkeiten überzeugt zu sein schienen, was sich in den für Gulkowitsch verfassten Empfehlungen, Stellungnahmen und Besprechungen seiner Werke zeigt, kommt sein Name in den späteren Bibliographien und Lexika nur selten vor. Es fällt dabei auf, dass sich sowohl seine Zeitgenossen als auch die Forscher der

---

<sup>774</sup> Einzige Widmung von seinem Schüler: Meyer, *Das Gebet des Nabonid* mit Widmung: „Meinem verehrten Lehrer Dr. phil. Dr. med. Lazar Gulkowitsch 1899–1941 weiland Professor der Judaistik in Leipzig und Dorpat in dankbarem Gedenken.“

<sup>775</sup> Heuer, *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, 34f.

<sup>776</sup> Strauss, *International Biographical Dictionary*.

<sup>777</sup> Wininger, *Große Jüdische National-Biographie*.

<sup>778</sup> Gipper, Helmut, Schwarz, Hans, *Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltforschung: Gipper-Gulkowitsch*, Pt. 6. 1985.

folgenden Jahre und Jahrzehnte vor allem auf die in Leipzig veröffentlichten Forschungsarbeiten, das heißt auf die frühen Werke: *Der Hassidismus religionswissenschaftlich untersucht* (1927) und *Die Bildung der Abstraktbegriffe* (1931) beziehen und die in Tartu veröffentlichten eher selten zu kennen scheinen.

Indes wird von den beiden genannten Schriften vor allem *Der Hassidismus religionswissenschaftlich untersucht* besprochen; so erscheinen in den Jahren 1926–1929 sechs Besprechungen dieses Buches von O. Holtzmann<sup>779</sup>, H.W. Schomerus<sup>780</sup>, G. Beer<sup>781</sup>, W. Staerk<sup>782</sup>, P. Heinisch<sup>783</sup> und H. Frick<sup>784</sup>, die alle mäßig positiv gesinnt sind und in dem Werk eine gelungene Ergänzung zu P. Levertoffs Werk *Die religiöse Denkweise der Chassidim* sehen.<sup>785</sup> Wobei H. Wassermann meint, dass die positive Einstellung der Rezensenten daran liegt, dass sie alle Gulkowitschs christologische Voraussetzungen teilten und keiner über ausreichende Kenntnisse verfügte, um den Versuch einer wirklichen Kritik zu wagen.<sup>786</sup> Dazu kann man aber kaum die ursprünglichen Rezensenten der Habilitationsschrift – H. Haas, A. Fischer, H. Zimmern – zählen, die von der Habilitationsarbeit trotz einiger Kritik einen guten Eindruck hatten. Vor allem H. Haas, mit dessen Meinung die anderen zwei Rezensenten größtenteils übereinstimmen. So meint z. B. Fischer, dass die Arbeit auf gründlicher Kenntnis der einschlägigen Literatur und Geschichte des Judentums beruht, zweifellos wissenschaftlichen Wert besitzt und ihr Verfasser gründliche Kenntnisse und Sachlichkeit aufweist. Er bemängelt aber die philologische Exaktheit der in der Arbeit verwendeten hebräischen und arabischen Verben sowie Unschärfen beim Gebrauch der deutschen Sprache, für die er angesichts der Entwicklung des Kandidaten allerdings Verständnis aufbrachte. Letztlich wies seine Kritik auf Mängel in der Ausbildung Gulkowitschs an der Königsberger Universität hin.<sup>787</sup>

Und H. Zimmern, der im Prinzip gegen das Fach *Wissenschaft vom späteren Judentum* an der Universität war, äußerte angesichts Gulkowitschs früherem

---

<sup>779</sup> Holtzmann, Oscar „Literatur des Judentums“. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 25 (1926), 325–327.

<sup>780</sup> Schomerus, H.W., „Religionsgeschichte“. In: *Theologie der Gegenwart*. XXI. Jahrgang, 1927. 385–386.

<sup>781</sup> Beer, Georg, „Gulkowitsch, Dr. phil. Lazar: Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht“ – *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 5, Bd 53 (1928) Leipzig. 100–101.

<sup>782</sup> Staerk, W, „Gulkowitsch, Dr. Lazar, Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht“. In: *OLZ*, Nr. 5 Bd. 31, 1928. 387.

<sup>783</sup> Heinisch, Paul, „Gulkowitsch Lazar, Der Hassidismus“. In: *Theologische Revue*, Nr. 12, 27. Jg, 1928. Spalte 445–446.

<sup>784</sup> Frick, Heinrich, „Lazar Gulkowitsch, Der Hassidismus religionswissenschaftlich untersucht“. In: *Deutsche Literaturzeitung*, NF 6, Heft 50, 1929. Spalte 2378–2382. Abschrift der Besprechung von *Der Hasidismus* von Heinrich Frick (Marburg/Lahn) (*Deutsche Literaturzeitung*. Neue Folge, 6. Jahrgang, Heft 50 14.12.29), als Empfehlung für L.G. gedacht. (ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 36–40.)

<sup>785</sup> Levertoff, Paul, *Die religiöse Denkweise der Chassidim*. Leipzig 1918.

<sup>786</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 30–32.

<sup>787</sup> UA Leipzig, PA 522, Bl. 106f.

Werk *Das Wesen des Talmud*, das auch von Fischer als schwach bezeichnet worden war, seine Überraschung, was die Gediegenheit des sachlichen Inhalts, die Objektivität und Unvoreingenommenheit des Verfassers der Habilitationsarbeit betrifft und war bereit, das oben genannte Fach gutzuheißen:

„Trotzdem ich in dieser Hinsicht meine seinerzeit in der Fakultät geäußerten starken Bedenken nach wie vor habe, will ich doch, nachdem sich die Fakultät nun einmal prinzipiell im bejahenden Sinne ausgesprochen hat, auch meinerseits im vorliegenden Falle nicht dagegen sein, um so mehr, da sich herausgestellt hat, dass wir in Herrn Dr. G. wenigstens einen tüchtigen und – worauf ich gerade auch besonderen Wert lege – verhältnismäßig unbefangenen Vertreter dieses Fachs haben werden.“<sup>788</sup>

Gründlicher setzt sich der Zeitgenosse Gulkowitschs Thorsten Ysander in seiner Dissertation mit diesem Werk auseinander.<sup>789</sup> Auch wenn Gulkowitschs Annäherungsweise zum Chassidismus keine Auswirkungen zu haben schien, wird er gelegentlich neben G. Scholem, M. Buber, S. Dubnow, T. Ysander, M. Bloch, P. Levertoff als Quelle für den Chassidismus erwähnt<sup>790</sup> oder sogar als eine der Hauptquellen genutzt, wie z.B. von Katja Pourshirazi.<sup>791</sup>

Auch die Erscheinung von *Die Bildung der Abstraktbegriffe...* blieb nicht unbemerkt – das Werk erhielt eine äußerst positive Wertung von M. Schorr<sup>792</sup>, der darin eine „ganz vorzügliche Leistung sowohl ihrem Inhalte als auch der methodischen Gediegenheit nach“ sah.<sup>793</sup> Außerdem wurde dieses Werk auch von den Tartuer Gutachtern als mustergültiges Vorbild für ähnliche Untersuchungen bezeichnet.<sup>794</sup> Die beiden Titel wie auch die weiteren in Tartu veröffentlichten Schriften Gulkowitschs treten in Bibliographien unter-

---

<sup>788</sup> UA Leipzig, PA 522, Bl. 0108f.

<sup>789</sup> Ysander, Torsten, *Studien zum Beŕtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart*. Uppsala universitets årsskrift 1933. Uppsala 1933; Torsten Ysander (1893–1960) war ein schwedischer Theologe und seit 1937 Bischof in Visby und Linköping. Er versuchte in seiner Dissertation zu zeigen, dass es Begegnungspunkte zwischen polnischen Juden und der russischen orthodoxen Kirche hätte geben können. Die Dissertation wurde vom G. Scholem kritisch besprochen (Scholem, Gershom, „Rez. Von T. Ysander, Studien...“, In: OLZ 38, 1935, 441–443.)

<sup>790</sup> Friedman, Maurice S., *Martin Buber: the Life of Dialogue*. 4. Auflage, London 2002. 22. 25. 310; Minkin, Jacob Samuel, *The romance of Hassidism*. New York 1955. 368. 370f; Funk, Rainer, *Erich Fromm: the Courage to Be Human*. New York 1982. 351–353; Le Déaut, Roger, Jaubert, Annie, Hrubby, Kurt (eds.), *Le judaïsme*. Paris 1975. 160.

<sup>791</sup> Pourshirazi, Katja, *Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus. Eine textlinguistische Analyse*. Jüdische Studien Bd, 5. Frankfurt a. M. 2008.

<sup>792</sup> Schorr, M. „Gulkowitsch, Lazar, Die Bildung der Abstraktbegriffe in der hebräischen Sprachgeschichte“. In: OLZ, nr 5. Bd 36, 1933. 309–311.

<sup>793</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>794</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 16–27.



schiedlicher Monografien und Artikel bis heute, wenn auch selten, immer wieder hervor, aber meistens nur am Rande und vorübergehend.<sup>795</sup>

Es scheint trotzdem lediglich die Habilitationsschrift gewesen zu sein, auf die die wenigen Bewertungen von Gulkowitschs Tätigkeit als Wissenschaftler zurückgehen und es ist auch nachzuvollziehen, da es sich um eine Habilitationsarbeit handelte, die als erste im Bereich der Wissenschaft vom späten Judentum verfasst wurde und die den Chassidismus von einem neuen, religionswissenschaftlichen Gesichtspunkt aus zu betrachten behauptete. Doch ermöglicht sie allein keine umfassende Bewertung der wissenschaftlichen Tätigkeit Lazar Gulkowitschs, da sie, wie schon angedeutet, nur einer der ersten Versuche ihres Autors war, den Chassidismus aus einer ganz spezifischen und mit Sprachwissenschaft und Geistesgeschichte verbundenen Perspektive her zu betrachten. Man kann nicht erwarten, dass ein Forscher mit 28 Lebensjahren schon seine wissenschaftliche Reife erreicht hat oder endgültig ausgereift ist. Andererseits sollte er doch genug überzeugen können, damit man auch seiner späteren Entfaltung folgen könne. Daher hat H. Wassermann Recht, wenn seine Meinung über Gulkowitsch auf der Untersuchung seiner Dissertation und Habilitationsschrift beruht. Es fällt aber schwer, mit Wassermanns Behauptung einverstanden zu sein, dass es sich dabei um die entscheidenden Veröffentlichungen Gulkowitschs handele und die Studien, die unter anderen politischen, sozialen und kulturellen Umständen und Einflüssen geschrieben wurden, von ihm nicht berücksichtigt werden können, obwohl sie, vom methodischen Gesichtspunkt aus gesehen, die philologische Tradition der besten seiner früheren Studien fortzusetzen und daher wissenschaftlich von größerem Wert zu sein scheinen.<sup>796</sup> Es scheint allzu voreilig, anhand dieser früheren Werke, die aus dem Kontext ihrer Position im ganzen Gedankengut Gulkowitschs herausgenommen werden, zu behaupten, dass:

„die Leistungen Gulkowitsch als Wissenschaftler rückblickend zu vernachlässigen sind. Obwohl er große Fähigkeiten besaß und auch verschiedene kleinere ernst zu nehmende Abhandlungen schrieb, wie beispielsweise über die Bedeutung des Begriffs „Chassid“ in früheren jüdischen Quellen, zog er es vor, sich in Plattitüden zu verbreiten.“<sup>797</sup>

Wassermann ist in seiner Darstellung von Gulkowitschs Werdegang in Leipzig sehr gründlich und seine kritischen Bemerkungen über Gulkowitschs frühere Schriften vor allem wegen ihrer durch Wiederholungen, sich in Kreise drehende Argumente und Verallgemeinerungen erschwerten Lesbarkeit gerechtfertigt, doch leidet diese Darstellung an der Verabsolutierung der Leipziger

---

<sup>795</sup> Zum Beispiel kommt Gulkowitschs Name ein oder ein paar Mal in folgenden Werken vor: Bravmann, M. M., *Studies in Semitic philology*. Leiden 1977. 525–526; Meyer, Rudolf, *Hebräische Grammatik*. De Gruyter Studienbuch. Berlin 1992. 160; Maier, Johann, *Geschichte der jüdischen Religion*. de Gruyter Lehrbuch. Berlin 1972. 191. 320.

<sup>796</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 10.

<sup>797</sup> Wassermann, *Fehlstart*, 341.

Schaffensperiode und der Psychologisierung. Er behauptet zu wissen, wann Gulkowitsch enttäuscht war oder Glück hatte (und laut Wassermann könnte man sagen, dass Gulkowitsch ein echter Glückspilz war) und dass er, wie viele seiner intellektuell begabten Zeitgenossen, Zuflucht, Sicherheit und Ruhm in der Wissenschaft suchte und in der Wissenschaft des Judentums ein Mittel fand, „um jene quälenden Fragen zu beantworten, die ihm als Individuum und als Angehöriger des jüdischen Volkes auf den Nägeln brannten“<sup>798</sup> In Wassermanns Darstellung wird aus Gulkowitsch ein umgänglicher, den ihm gestellten Erwartungen jederzeit gerecht werdender, strebsamer Hochschullehrer.<sup>799</sup> Eine solche Behandlung des Themas verstärkt den Einfluss, durch den Wassermanns ausgeprägtes Interesse für akademischen „Fachklatsch“ letztlich die anderen von ihm angesprochenen Aspekte überlagert, wie auch Heidemarie Petersen meint. Sie weist darauf hin, dass Wassermann „mit nie erlahmendem polemischem Eifer“ die Unzulänglichkeiten des akademischen Betriebs geißelt und Kapitel um Kapitel vorführt, wie universitäre Karrieren jenseits fachlicher Kompetenzen „gemacht“ wurden. Kaum eine der porträtierten Personen entgeht dem Verdikt, sie sei für die ihr übertragenen wissenschaftlichen Aufgaben eigentlich völlig ungeeignet gewesen – sei es aus fachlichen, charakterlichen oder sonstigen Gründen.<sup>800</sup>

Auch wenn Wassermann hauptsächlich meint, dass die fehlende Rezeption von Gulkowitschs Werken an der methodischen Schwäche seiner Arbeiten lag, nennt er indirekt noch eine weitere Tatsache, die dabei keine geringe Rolle spielt. Wie er selbst sagt: „Es war Gulkowitschs „Pech“, dass ein genialer Zeitgenosse, Gerhard Scholem, auf diesem Gebiet neue Maßstäbe setzte und die Interpretation lieferte, für die oder gegen die sich künftige Generationen entscheiden mussten.“<sup>801</sup> Er weist auf die kritische Bemerkung Scholems gegenüber Gulkowitschs *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht in Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>802</sup> hin, wo Scholem meint, dass Löhr und Gulkowitsch versucht hätten, den mystischen Charakter des Chassidismus zu bestreiten. Wassermann meint, dass „mit dieser Ansicht anscheinend für Gulkowitsch die Totenglocke läutete.“<sup>803</sup> Auch wenn diese Behauptung für

---

<sup>798</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 7. 9. 32. 39.

<sup>799</sup> Siehe Jersch-Wenzel, Stefi, „Vorwort“. In: Henry Wassermann, „*Der Habilitand hat sich stets durchaus unjüdisch bescheiden gehabt...*“. *Zur Geschichte der Judaistik an der Leipziger Universität*. Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur, 1998, 3–4.

<sup>800</sup> Petersen, Heidemarie, „Wassermann, Henry: False Start. Jewish Studies at German Universities during the Weimar Republic. Amherst: Prometheus Books 2003“. In: Geisteswissenschaftliches Zentrum, Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas, Universität Leipzig. H-Soz-u-Kult © H-Net. 27. Februar 2004. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-1-117/>. (besucht am 9. April 2011).

<sup>801</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 40.

<sup>802</sup> Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1941, 327; Siehe auch Scholem, Gershom, *Die Jüdische Mystik*, 1957, 453, Anm. 4.

<sup>803</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 33. Ironischerweise läuteten für die ganze Familie Gulkowitsch im Jahre 1941 tatsächlich die Totenglocken.

Gulkowitsch nicht stimmt und es bekannt ist, wie kritisch Scholem den Vertretern der Wissenschaft des Judentums und allen, die die Wichtigkeit der Mystik in der jüdischen Geistesgeschichte zu bestreiten schienen, gegenüberstand, kann es dennoch sein, dass Scholems kritische Haltung gegenüber Gulkowitsch ausschlaggebend gewesen ist. War doch Scholems Meinung für lange Zeit im Bereich der Forschung der jüdischen Mystik und des Chassidismus durchgängig und epochenbildend. Und wenn Wassermann darauf hinweist, dass die Seitenränder von Scholems Exemplar des *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht* voller vernichtender und sarkastischer Bemerkungen wie „Quatsch!“ und „Unsinn!“ sind, könnte es für unwissende Leser ausreichend sein, sich Wassermanns kritischer Haltung anzuschließen.<sup>804</sup>

Hier könnte man auch anführen, dass sich in der Bibliothek von Scholem nicht nur ein Werk Gulkowitschs befindet, sondern zehn.<sup>805</sup> In *Die Qabbala als rationales System*<sup>806</sup>, *Wesen und Entstehung der Qabbala*<sup>807</sup>, *Die Entwicklung des Begriffs ḥāsīd im Alten Testament*<sup>808</sup>, *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre*<sup>809</sup>, *Maimonides' e elu ja tōō mōistmiseks* (mit deutscher Zusammenfassung)<sup>810</sup>, *Das Wesen der Maimonidischen Lehre* (mit hebräischsprachiger Widmung: „Mit Hochachtung und Ehre vom Autor“)<sup>811</sup> fehlen allerdings jegliche Randbemerkungen. Sie sind aber in vier weiteren Werken vorhanden – auf 14 Seiten des von Wassermann erwähnten Exemplars *Der Hasidismus...*<sup>812</sup>, auf vier Seiten von *Das kulturhistorische Bild...*<sup>813</sup>, *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle...* (mit hebräischsprachiger Widmung: „Mit Hochachtung und Ehre vom Autor“ und mit der handschriftlichen Bemerkung: „Als Fortsetzung erschien 1940 in Tartu „Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem“ in *Acta et Commentationes Universitas Tartuensis B (humaniora)* XLVI 67 p. sowie p. 68–118: Namen und Sachregister für alle drei in Dorpat erschienenen Schriften G's über den Chassidismus“)<sup>814</sup> und auf drei Seiten von *Die Bildung des Begriffs ḥāsīd. I. Ḥāsīd und Wunder* (es handelt sich um ein Exemplar, das auch eine Einbindung von „Jüdische Wissenschaft. Lehr- und Prüfungsplan.“ beinhaltet, außerdem enthält es eine handschriftliche Anmerkung: „Fortsetzung: *verfassen* am I .... Ḥāsīd und Gebet *ibid.* B XIV XLVI5 (Tartu 1940), 54.“)<sup>815</sup>

---

<sup>804</sup> Wassermann, *Fehlstart*, 341.

<sup>805</sup> JNUL, SC 6757; 6762; 6762.1; 6764; 6764.1; 6819 (6); 6821 (6); 6954; 11910; 11932; 13210.

<sup>806</sup> JNUL, SC, 6819 (6).

<sup>807</sup> JNUL, SC, 6821 (6).

<sup>808</sup> JNUL, SC, 6762.1.

<sup>809</sup> JNUL, SC, 6954.

<sup>810</sup> JNUL, SC, 11910.

<sup>811</sup> JNUL, SC, 11932.

<sup>812</sup> JNUL, SC, 6762.

<sup>813</sup> JNUL, SC, 6757.

<sup>814</sup> JNUL, SC, 6764.

<sup>815</sup> JNUL, SC, 13210.

Scholems Bemerkung und Wassermanns Behauptung, dass Gulkowitsch zur „Entmystifizierung und Negierung der Irrationalität“<sup>816</sup> neige, stimmt zwar für die in Königsberg verfasste Dissertation Gulkowitschs, aber nicht für seine späteren, in Tartu verfassten Werke, wo er sich von der rein rationalistischen Haltung seines Lehrers Max Löhr distanziert:

„Die von Ysander kritisierte Auffassung Max Löhrs, dass der Hasid sich des Abstands zwischen Gott und Mensch ständig und deutlich bewusst bleibt, ist in dieser Hinsicht zweifellos berechtigt. Anders freilich steht es mit der Auffassung Löhrs, dass der Chassidismus mit der Mystik wenig oder gar nichts zu tun habe.“<sup>817</sup>

Es wird deutlich, dass man für eine ausgewogene Bewertung von Gulkowitschs Werk und Wirkung sowohl seine Leipziger als auch seine Tartuer Periode betrachten muss und dabei auch den Kontext seiner Zeit und Forschungslage nicht außer Acht lassen darf. Die Frage ist, wie und inwieweit sich Gulkowitsch mit seinen Ansätzen darin einpasste, und zwar sowohl im Hinblick auf die Wissenschaft des Judentums, deren Vertreter er durch seinen akademischen Werdegang war, als auch hinsichtlich der speziellen Forschungsbereiche, in denen Gulkowitsch sich engagierte – in der Sprachwissenschaft und in der Chassidismusforschung.

### III.3 Gulkowitsch als Wissenschaftler des Judentums

Es ist schwer, Gulkowitsch irgendwo zwischen den unterschiedlichen akademischen Disziplinen einwandfrei einzuordnen – die Themen, mit denen er sich im Laufe seiner Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit befasste, reichen von der Philologie bis zur Soziologie, und er selbst sah sich mehr als einen Sprachwissenschaftler, dessen Forschungsarbeit von der Sprache ausging und dessen Spezialgebiet die Sprach- und Kulturphilosophie war.<sup>818</sup> Dabei kreisen aber seine akademischen Bestrebungen immer wieder um das Wesen des Judentums und seiner Geschichte, auch wenn er eine Methode zu begründen hoffte, die auch außerhalb des Judentums anwendbar wäre. Außerdem war sein akademischer Werdegang unzertrennlich mit der Wissenschaft des Judentums verbunden. Daher war Gulkowitschs Stimme sowohl formal als auch inhaltlich eindeutig eine der jüdischen Studien. Er war nicht nur ein beliebiger Repräsentant, sondern er ging den von den Vorvätern dieser Disziplin gesetzten Idealen nach. Ihm mussten dabei die damit verbundenen Schwierigkeiten bekannt sein, denn sein Lehrer M. Löhr hatte sich ja vergebens um eine Stellung der jüdischen Wissenschaft im Rahmen einer *universitas litterarum* bemüht,

---

<sup>816</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 15.

<sup>817</sup> Gulkowitsch, DdCaGsS, 24.

<sup>818</sup> So z. B. in seinem Forschungsprogramm und im Schreiben an Buber vom 31. Dezember 1939. (JNUL, MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-7.)

und außerdem waren die Aussichten, in einer deutschen theologischen Fakultät Karriere zu machen eher geringer als im Bereich der jüdischen Studien – man wurde höchstens zum a. o. Professor ernannt. Doch das schien Gulkowitsch nicht abzuschrecken. Vielleicht hat Paul Mendes-Flohr Recht, wenn er meint, dass jüdische Studien für ihre Vertreter vor allem eine Berufung waren – eine leidenschaftliche Hingabe oder eine eigenartige Berauschung.<sup>819</sup> Dies könnte vor allem für Gelehrte wie Gulkowitsch gelten, die immer von der reinen Wissenschaftlichkeit ausgehen wollten und die sich dabei vom Judentum distanziert haben, ohne es jedoch zu verlassen.

Um die Wichtigkeit der sich durch den Lehrstuhl für jüdische Studien in Tartu gebotenen Rahmenbedingungen für die Wissenschaft des Judentums und die Art und Weise, wie Gulkowitsch diesem Rahmen einen einheitlichen und den Idealen dieser Wissenschaft entsprechenden Inhalt gab, zu verstehen, seien hier in Kürze die Bestrebungen dieser Disziplin dargestellt. Den in der ersten Hälfte des 19. Jh. entstandenen Fachbereich der Wissenschaft des Judentums,<sup>820</sup> der als direktes Ergebnis und eine der entscheidendsten Reaktionen auf die Begegnung mit der Moderne verstanden werden kann,<sup>821</sup> begleitete neben den inhaltlichen Auseinandersetzungen immer auch das Verlangen nach Anerkennung durch die Aufnahme in ein Universitätscurriculum.

Dieses Verlangen kann auf die Natur dieser neuen Disziplin zurückzuführen sein, die sich im Gegensatz zu der früheren traditionellen Herangehensweise im Judentum nicht mehr als zeitlose Größe, sondern als einen im Wesentlichen historischen Prozess sieht, in dem es sich nicht mehr um die spontane Offenbarung Gottes in der Geschichte, sondern um die Idee von Gott und vom Judentum handelt, die sich im Laufe der Geschichte entfaltet hat, worauf einer

---

<sup>819</sup> Mendes-Flohr, Paul, "Jewish Scholarship as a vocation". In: Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Proceeding of the International Conference held by the Institute Of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary*. Amsterdam 1998, 33–48. 34.

<sup>820</sup> Über die Geschichte und den Inhalt der Wissenschaft des Judentums siehe Meyer, Michael, A., *Response to modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. Oxford 1988; Wilhelm, Kurt, *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*. 2 Bde. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts. Tübingen 1967; Carlebach, Joseph (ed.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992; Roemer Nils H. (ed.), *Jewish Scholarship and Culture in nineteenth-century Germany: Between History and Faith*. Madison 2005. Urbach, Efraim Elimelech, *Collected writings in Jewish Studies*. Robert Brody, Moshe D. Herr (eds.). Jerusalem 1999. Siehe auch Kap. I.4.1 dieser Arbeit.

<sup>821</sup> Jospe, Alfred, "Introduction". In: Alfred Jospe (ed.), *Studies in Jewish thought: an anthology of German Jewish*, Detroit 1981, 9–15.

der späteren jüdischen Wissenschaftler, Alexander Altmann (1906–1987), hinweist.<sup>822</sup> Von Anfang an bemühten sich die Vertreter dieser neuen, historisch-kritischen Betrachtungsweise um die reine Wissenschaftlichkeit und Objektivität ihrer Disziplin. So schreibt Immanuel Wohlwill (Wolf, 1799–1847) bald nach der Gründung des Vereines für Kultur und Wissenschaft der Juden im Jahr 1819 in der in Berlin erschienenen ersten Ausgabe der *Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums*, dass die Wissenschaft vom Judentum ihr Objekt in seinem ganzen Umfang begreift, systematisch darstellt und es nicht um seiner selbst willen zu einem besonderen Zweck oder aus einer bestimmten Absicht heraus behandelt.<sup>823</sup> Und diese Behandlungsweise ist die der Moderne – der historisch-kritischen Wissenschaft, wie sie vor allem in den deutschen Universitäten betrieben wurde.

In diesem Sinn stellte die Wissenschaft des Judentums einen Versuch dar, den Inhalt der jüdischen Texte in einem Wortschatz und einer Terminologie der europäischen wissenschaftlichen Methodologie zu äußern oder – wie Joseph Dan sagt – es ging um das Übersetzen der antiken, mittelalterlichen und modernen jüdischen Traditionen in die Sprache der zeitgenössischen Wissenschaft.<sup>824</sup> Das bedeutete aber, dass im Laufe der Zeit eine Reihe von Wörtern von einer anderen ersetzt wurde und allmählich ihre Bedeutung änderte, was wiederum in einem Bewusstseinswandel resultierte. Daher spielte die Wissenschaft des Judentums in der jüdischen Geistesgeschichte eine wesentliche Rolle und war ihrerseits wiederum sowohl in West- als auch Ost-Europa ein Ergebnis der veränderten Geisteslage, der Haskala.<sup>825</sup> Im Laufe der Aufklärungszeit hatten viele deutsche Juden ihre Verbindung zu einer spezifisch jüdischen Tradition abgebrochen, sie hatten aber nicht vor, Christen zu werden, sondern fanden für sich einen neuen, säkularen Glauben – an den Individualismus und

---

<sup>822</sup> Altmann, Alexander, „Jewish Studies: Their Scope and Meaning Today“. In: R. Jospe, S. Z. Fishman (eds.) *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, Washington 1980, 83–98. Altmann hebt hier auch hervor, dass der Historismus zu der gegebenen Zeit noch keine Krise durchgemacht hatte und dass die jüdische Vision des Hegelianismus als Mittel für das Verständnis der Geschichte betrachtet wurde.

<sup>823</sup> Wolf, Immanuel, „Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“. In: *Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums* 1 (1823), 1–24.

<sup>824</sup> Dan, Joseph, „Jewish Studies and European Terminology: Religion, Law and Ethics“. In: U. Haxen, H. Trautner-Kromann et al. (eds.) *Jewish Studies in a New Europe: Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994*, Kopenhagen 1998, XXIII–XXXVI.

<sup>825</sup> Die geläufigen Darstellungen der Wissenschaft des Judentums begrenzen sich oft nur auf die deutsche Seite und schweigen darüber, dass auch die dementsprechenden Entwicklungen im Russischen Reich und Osteuropa mit ihrer sozialen Färbung die Gestalt und den Inhalt dieser neuen Wissenschaft geprägt haben (man denke hier an Ben-Zion Dinur oder Simon Dubnow). Mehr über die ostjüdische Geistesgeschichte siehe Dohrn, Verena, *Jüdische Eliten im Russischen Reich: Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert*, Köln 2008.

an das Potenzial des menschlichen Verstandes und damit auch an das Ideal der Bildung.<sup>826</sup>

Hinter der Bemühung, ein neues, wissenschaftliches und „geläutertes“ Judentum darzustellen und dem Wunsch nach Anerkennung und Aufnahme der Wissenschaft des Judentums als eine akademische Disziplin in eine deutsche Universität, stand gewiss auch die Hoffnung auf den damit verbundenen öffentlichen Respekt, der eine Grundlage für eine dauerhafte Integration bieten sollte.<sup>827</sup> Zu dieser Einstellung gehörte unbedingt auch, dass das Studium des Judentums unabhängig von religiösen und nationalen Bedingungen sein und eine volkserzieherische Rolle haben sollte sowie der jüdischen Eigenständigkeit dienen würde. Deshalb, wie schon gesagt, war die Einrichtung unabhängiger Lehrstühle für jüdische Studien an den philosophischen Fakultäten schon das Bemühen der Vorväter der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz (1794–1886)<sup>828</sup>, Abraham Geiger (1810–1874)<sup>829</sup> und Moritz Steinschneider (1816–1907) im 19. Jh. als auch ihrer Nachfolger im 20. Jh. Eugen Täubler (1879–1953)<sup>830</sup>, Max Löhr (1864–1931)<sup>831</sup> und Franz Rosenzweig (1886–1929)<sup>832</sup> gewesen.

---

<sup>826</sup> Über das jüdische Bildungsideal siehe Mosse, Georg Lachmann, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington/Cincinnati 1985.

<sup>827</sup> Schorsch, Ismar, „Das erste Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums (1818–1919)“. In: Michael Brenner & Stefan Rohrbacher (Hgg.) *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000, 11–24; Altmann, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History*. New England 1981. 266.

<sup>828</sup> Leopold Zunz hatte 1848 vergebens die Errichtung der Lehrstühle zur Erforschung des nachbiblischen Judentums gefordert.

<sup>829</sup> Geiger hatte schon 1836 die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät gefordert: Geiger, Abraham, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit“. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 2 (1836), 1–21. Siehe dazu näher Surall, Frank, „Abraham Geigers Aufruf zur Gründung eines „Maimonidesvereins“ für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät“. In: G. Hasselhoff (ed.) *Moses Maimonides (1138–1204). His Religious, Scientific and Philosophical „Wirkungsgeschichte“*, Würzburg 2004, 397–425.

<sup>830</sup> 1917 äußerte Eugen Täubler, der spätere Leiter der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, den Wunsch nach der Wissenschaft des Judentums als eine eigenständige Geisteswissenschaft, die die Verwissenschaftlichung, Professionalisierung und Säkularisierung der jüdischen Geschichtsschreibung heranzuführen sollte. (Hoffmann, Christhard, „Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich““. In: Michael Brenner & Stefan Rohrbacher (Hgg.) *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000, 25–41.)

<sup>831</sup> Laut Wiese, war Löhr der Initiator einer Petition, die er zusammen mit 28 angesehenen Theologen, Orientalisten und Historikern (u.a. Rudolph Kittel, Julius Wellhausen, Theodor Nöldeke, Hans Haas, Enno Littmann, Franz Rühl) an das preußische Kultusministerium gerichtet hat für die Gründung der Lehrstühle für die Erforschung des nachbiblischen Judentums entweder in Berlin, Frankfurt a. M., Breslau oder Königsberg. (Näher dazu siehe Wiese, *Challenging Colonial Discourse*, 410–419.)

<sup>832</sup> Auch Rosenzweig richtete die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf das jüdische Bildungsproblem. (Hoffmann, *Wissenschaft des Judentums*, 26–29.)

Diese Bemühungen blieben aber ohne Erfolg – einerseits wegen des Mangels an Interesse von seiten der christlich geprägten Universitäten<sup>833</sup> und andererseits wegen mangelnder Unterstützung von der jüdischen Seite, in deren religiösen Reihen die Wissenschaft des Judentums auch Ängste hervorbrachte, dass durch sie das Judentum säkularisiert und relativiert werden könnte. Oder wie K. Wilhelm es formuliert: die Wissenschaft des Judentums blieb lange Zeit in apologetischen und theologisch-reformatorischen Fesseln.<sup>834</sup> Daher blieb die Beschäftigung mit den jüdischen Studien in Europa für lange Zeit eine Sache der neugegründeten Rabbinerseminare und jüdischen Lehranstalten (Breslau, Berlin) oder wurde in Form eines *Institutum Judaicum* innerhalb der protestantischen Fakultäten (Berlin) oder der außerordentlichen Professuren (Frankfurt a.M., Leipzig) betrieben, auch wenn die Geisteshaltungen sich vor allem nach dem I. Weltkrieg geändert hatten und neben der Ideengeschichte und Suche nach dem Wesen des Judentums die Soziologie und Fragestellungen nach dem Wesen des einzelnen Juden, seiner Existenz sowie die Versuche, die Heterogenität des Judentums darzustellen, in den Blickpunkt rückte.<sup>835</sup>

In der Gebundenheit der Wissenschaft des Judentums an die Rabbinerseminare – die teilweise unter den Absolventen einen Konflikt zwischen der Arbeit als Lehrer der Rabbiner oder als Gemeinderabbiner und ihren Werte als Gelehrter mit sich brachte –<sup>836</sup> und der Tatsache, dass sie lange Zeit ein Teilbereich protestantisch-christlicher Bibelwissenschaft war, der sich dem so genannten nachbiblischen Judentum und seiner schriftlichen Überlieferung parallel zum Frühchristentum widmete, liegt auch der Grund, warum sie und ihre Vertreter oft kritisiert worden sind.<sup>837</sup> Die von protestantischen Theologen an deutschen Universitäten initiierten „Jüdischen Wissenschaften“ dienten also vorrangig dem Zweck, die christliche Deutungshoheit über die biblische Überlieferung historisch-kritisch abzusichern. Dabei kam man ohne jüdische Expertise nicht aus. Statt aber die Zusammenarbeit mit den etablierten Institutionen der „Wissenschaft des Judentums“ in Breslau und Berlin zu suchen, engagierte man osteuropäische jüdische Gelehrte, die eine traditionelle Jeschiwa-Ausbildung durchlaufen hatten.<sup>838</sup> Lazar Gulkowitsch ist ein gutes Beispiel dafür.

Er war an der theologischen Fakultät angestellt und viele Besprechungen seiner Habilitationsschrift stammten von christlichen Theologen. Außerdem

---

<sup>833</sup> Über das Verhältnis der Wissenschaft des Judentums und der protestantischen Theologie und die damit zusammenhängende Problematik, siehe Wiese, *Challenging Colonial Discourse*.

<sup>834</sup> Wilhelm, *Wissenschaft des Judentums*, XI.

<sup>835</sup> Über die Problematik der Judaistik an theologischen Fakultäten siehe näher Schreiner, Stefan, „Judaistik an theologischen Fakultäten?“ In: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 84 (2001), 2a–9b.

<sup>836</sup> Neusner, Jacob, *The academic study of Judaism. Essays and Reflections*. New York 1975. 31.

<sup>837</sup> Petersen, *Wassermann*, 13.

<sup>838</sup> *Ibidem*.



geht aus den für ihn verfassten Empfehlungen hervor, dass seine protestantischen Kollegen gerade ihn als Experten in jüdischen Fragen schätzten. Zusätzlich wurden seine früheren Studien und Übersetzungen der Toseftatraktate in AGGELOS. *Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* veröffentlicht, in denen Gulkowitsch in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Toseftatraktates *Berakhoth* eindeutig auch selbst schrieb, dass es das Ziel der Arbeit sei, sich vornehmlich auf den Plan des Herausgebers des AGGELOS, Leopoldt, aus dem Jahr 1916 stützend, die Tosefta ins Deutsche zu übersetzen, mit den nötigen Erklärungen zu versehen und sie damit der neutestamentlichen Forschung zugänglich zu machen, da die *Rabbinica* für das wissenschaftliche Verständnis des Neuen Testaments grundlegend seien.<sup>839</sup>

So ist es kein Wunder, wenn Wassermann meint, dass die Sprache Gulkowitschs in seiner Habilitation zu sehr mit protestantischen Haltungen zum Judentum übereinstimme. Andererseits gibt er selbst zu, dass derartige Ausdrücke in der Haskala und der Reformbewegung nur allzu gebräuchlich waren.<sup>840</sup> Und auf diesem Hintergrund versucht Wassermann am Beispiel Gulkowitschs zu zeigen, wie schlecht die Lage der jüdischen Wissenschaft an den deutschen Universitäten und wie abhängig sie von der protestantischen Theologie war. Man gewinnt den Eindruck, dass für Wassermann die jüdischen Gelehrten, die an den theologischen Fakultäten arbeiteten, zu anpassungsfähig waren, abgesehen davon, dass sie keine fähigen Wissenschaftler gewesen seien und auch dem Judentum zu entfremdet gegenüberstanden. Doch dies scheint etwas zu voreilig geurteilt. Gulkowitsch betrachtete

„die jüdische Wissenschaft als eine organische Ganzheit, bei deren Studium wenig damit getan ist, wenn dieses oder jenes einzelne Werk durchstudiert wird. [...] Eine Massenangelegenheit ist ja die reine Wissenschaft niemals gewesen. Ich selbst versuchte immer wieder, in meinen eigenen Arbeiten vom Ganzen auszugehen. Das Ziel jüdischer Wissenschaft scheint mir doch zu sein, rein und ohne jede Nebenabsicht, also eben in wissenschaftlicher Weise, das Wesen des Judentums und seiner Geschichte darzustellen. Es gibt dazu technisch betrachtet keinen anderen Weg als den der Spezialuntersuchung.“<sup>841</sup>

Es scheint eher, dass Gulkowitsch in der Möglichkeit, an der Universität zu unterrichten, wenn auch an einer theologischen Fakultät, eher die Chance sah,

---

<sup>839</sup> Gulkowitsch, *Der Toseftatraktat Berakhoth*, 129. Von der kommentierten Übersetzung ist nur ein Teil erschienen. Im Gutachten von A. von Bulmerincq und E. Kieckers (EAA, Best. 2100, Verz. 2, Arch. 164, Bl. 25) wird erwähnt, dass die ganze Arbeit im Jahre 1933 noch auf Vollendung warte. Das Manuskript ist in Tartu vorhanden.

<sup>840</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 23; Es ist interessant, dass auch M. Buber sich mit diesen Vorwürfen auseinandersetzen musste, als ob er die Gestalt des heiligen Juden von einer bewussten oder unbewussten christlichen Tendenz aus verändert hätte. (Buber, Martin, „Gog und Magog“. In: Martin Buber, *Werke*. 3. Bd.: Schriften zum Chassidismus. München and Heidelberg 1963, 999–1261.)

<sup>841</sup> TÜ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. I, Akte 3.

seine wissenschaftliche Arbeit fortzusetzen, etwas Neues dazuzulernen. Und es scheint, dass er unter den christlichen Religionswissenschaftlern Anregungen für seine spezifisch jüdischen Untersuchungen bekam. Dadurch war er bereit, sowohl das Judentum als auch den Chassidismus darin in einem weiteren Kontext zu sehen und darin die für alle Religionen eigenen Züge zu erkennen, was ihm wiederum eine Grundlage für eine religionsgeschichtliche und teilweise komparative Annäherungsweise schuf. Ihn aber einer christologischen Darstellung des Chassidismus zu beschuldigen, scheint übertrieben. Er ist immer vom Judentum ausgegangen und hat nach dem wirklich Jüdischen gesucht:

„Der Jude der heutigen Zeit empfindet die Fragen der Gotteserkenntnis und der Welt nicht in dem Maße brennend wie frühere Generationen, sondern, darin ist er ein moderner Mensch, er stellt die Frage des eigenen Ichs in den Mittelpunkt. Er fragt nach seinem Sonderwesen, nach seiner Bestimmung, nach dem Sinn seines Lebens, aber nicht nach dem metaphysischen Sinn, sondern nach der kulturellen Zweckbestimmtheit des Judentums. [...] Die geistesgeschichtliche Aufgabe des „heutigen“ Judentums besteht darin, dass es die drängenden praktischen Aufgaben trotz deren natürlicher Tendenz zu einer äußeren Lösung in ihrer metaphysischen Gebundenheit erfasst und gestaltet. Diese Verknüpfung mit den Urquellen jüdischen Geistesgutes ist, wissenschaftlich betrachtet, das einzige Kriterium, das imstande ist, Echtes und Unechtes, wirklich Jüdisches und scheinbar Jüdisches zu unterscheiden.“<sup>842</sup>

Für Gulkowitsch sind die Analogien zwischen Christentum und Judentum als natürliche Wirkung gleicher Ursachen anzusehen (Verinnerlichungsabsicht gegenüber der zum Formalismus entarteten Religion), aber eine Beeinflussung des Judentums durch christliche Gedanken oder die Möglichkeit einer Umbiegung der chassidischen Lehre zu einer christlichen lehnt er ab.<sup>843</sup>

Die angebliche Schwäche der Wissenschaft des Judentums in Deutschland lag nicht so sehr an den Vertretern dieses Wissenschaftszweiges, sondern an zeitgeschichtlichen und politischen Umständen und Ängsten sowohl auf der jüdischen als auch auf der christlichen Seite. Von Anfang an und mit wenigen Ausnahmen begegneten die christlichen Gelehrten der Wissenschaft des Judentums mit Misstrauen, war doch das Studium des Hebräischen und des AT ein alteingesessener Bestandteil des Lehrplans der theologischen Fakultäten. Als dann im 19. Jh. das Interesse an nachbiblischer Literatur wuchs, brauchte man zwar jüdische Gelehrte, die davon mehr wussten als die christlichen Theologen, jedoch wurde das Wissen eher im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft als für Judenmission vermittelt.<sup>844</sup> Außerdem waren die Er-

---

<sup>842</sup> Gulkowitsch, RuMidJL, 24.

<sup>843</sup> Gulkowitsch, dHRwU, 67.

<sup>844</sup> Meyer, Michael A., „Jüdische Wissenschaft und jüdische Identität“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 3–20. 5.12.

forschung des Judentums durch Juden und der darin steckende Partikularismus für die Außenwelt schwer zu akzeptieren. So ein „Separatismus“ war für die Politik der Assimilation schwer zu dulden.<sup>845</sup>

Auch auf der jüdischen Seite stieß diese Erneuerungsbewegung des Judentums – die sich H. A. Strauss zufolge als Rekonstruktion der Urquellen in ihrer Reinheit und Unmittelbarkeit, als Wandlung und existentielle Erneuerung des ganzen Menschen durch die Verinnerlichung der philologisch-historisch freigelegten Grundwerte und Grundlinien der jüdischen Tradition verstand und die auf der vom deutschen Idealismus rezipierten Hermeneutik des Neuhumanismus basierte<sup>846</sup> – auf Widerstand. Die Forderung der Wertneutralität der Disziplin, der religiös-neutralen Wissenschaftler verursachte bei vielen Vertretern der jüdischen Gemeinde Angst vor Entjudung.<sup>847</sup> Außerdem wurde den Wissenschaftlern des Judentums wegen der Orientierung an der deutschen Wissenschaft geistige Knechtschaft oder Beerdigung des Judentums vorgeworfen, zum Beispiel bei Achad Ha'am und Gerschom Scholem.<sup>848</sup> Ohne eine wirkliche Unterstützung war die Wissenschaft des Judentums damit zu Beginn des 20. Jh. im Rückgang begriffen und unterlief der Gefahr, eine reine Geschichtsforschung zu werden. Man konnte eine Spaltung zwischen der Lebenslage der Juden und der Wissenschaft spüren. So betonte z.B. der Vertreter dieser Wissenschaft, Ismar Elbogen, dass die Besonderheit der jüdischen Wissenschaft nur der Stoff, nicht aber die Methode oder Denkweise der Gelehrten bildet, und wenn sie auch sorgsamste historisch-philologische Bearbeitung der Quellen und Ermittlung der Tatsachen zu ihren Aufgaben zähle, so treibe sie sie nicht als Selbstzweck, nicht um vergangene Zeiten und tote Schriftdenkmäler wieder erstehen zu lassen, sondern um die Fundamente zu erschließen, auf denen die Gegenwart sich aufbaut.<sup>849</sup> Der jüdische Philosoph Franz Rosenzweig hob außerdem hervor, dass Lehrer und Gelehrte die gleiche Person sein müsste, da die Fachliteratur die assimilierten Juden Deutschlands nicht zum Judentum zurückbringen würde.<sup>850</sup>

Es war erst Hugo Gressmann, der, als er 1925 zum Leiter des *Institutum Judaicum* in Berlin gewählt wurde, deutlich geäußert hat, dass jüdische Gelehrte, die mit ihrer geistigen Tradition bestens vertraut seien, einzigartig dafür geeignet seien, den Universitätsstudenten wertvolle Einsichten über das innere geistige Leben der Juden zu vermitteln, denn wahre Objektivität setze

---

<sup>845</sup> Strauss, Herbert A., „Die letzten Jahre der Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums, Berlin: 1936-1942“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992. 36–58. 37; Carlebach, Julius, „Einleitung“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, VII–XIII. XI.

<sup>846</sup> Strauss, *Die letzten Jahre*, 37.

<sup>847</sup> Carlebach, *Einleitung*, X.

<sup>848</sup> Haam, Ahad, *Am Scheidewege*, Berlin 1923. 210f; Scholem, Gerschom, *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*. Judaica, Bd. I, Frankfurt 1963. 152f.

<sup>849</sup> Zitat bei Meyer, *Jüdische Wissenschaft*, 14.

<sup>850</sup> *Ibidem*.

immer Liebe voraus, und darum sei der jüdische Forscher der jüdischen Religion gegenüber immer im Vorteil; er müsse sie notwendig besser kennen als der christliche Forscher.<sup>851</sup> Für das deutsche Judentum kam diese Neubeurteilung der jüdischen Wissenschaft durch Juden und Nichtjuden zu spät, doch was in Deutschland nicht zustande kam, wurde in Estland in Form eines selbständigen Lehrstuhls für die jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu verwirklicht. Hier erhielt die jüdische Wissenschaft als eine Disziplin innerhalb der *universitas litterarum* öffentliche Anerkennung, und wie J. Blumenfeld äußerte, war den Juden in Estland

„damit der Weg geöffnet, in systematischer wissenschaftlicher Arbeit durch Lehrtätigkeit, Publikationen und Vorträge die geistige Struktur des Judentums in seiner Geschichte zu erfassen und darzustellen und damit in das Lehrgebäude der Geisteswissenschaften einzufügen.“<sup>852</sup>

Und gerade der innovative Geist und die Energie Gulkowitschs, in dessen Person sowohl die osteuropäisch- als auch deutsch-jüdische Gelehrsamkeit miteinander verflochten waren, sorgten dafür, dass der Lehrstuhl nicht nur eine Lehranstalt für jüdische Lehrer aus dem ganzen Baltikum wurde, sondern auch sein Potenzial als Wissenschaftszentrum so weit wie möglich erfüllt wurde und dass er das Ideal der Wissenschaft des Judentums verkörperte. Die Synthese, die Gulkowitsch trotz der äußeren und inneren Schwierigkeiten durch seine philosophische, philologische, historische und soziologische Arbeit in Tartu schuf, gilt als ein außerordentliches Beispiel für die Wissenschaft des Judentums, wie die Vorväter dieser Disziplin es vorhatten. Unglücklicherweise kam es zu spät – die Katastrophe, die die Juden im Zweiten Weltkrieg traf und die Entwicklungen an deren „Vorabend“, brachte auch in den jüdischen Studien eine Verschiebung und eine Neuorientierung mit sich – ein verändertes Verständnis der Geschichte und des Volkes. Die neuen Stimmen der jüdischen Studien dämpften die Alten, die wegen ihrer räumlichen oder inhaltlichen Marginalität in Vergessenheit gerieten – zu den letzteren gehörte auch Gulkowitsch. Das, was im Rahmen der von Gulkowitsch angewandten Methode als paradox gilt – dass die früheren Implikationen und die Explikation einer Idee nur im Nachhinein, quasi im Rückblick deutlich werden – scheint auch für Gulkowitsch selbst zu gelten. Erst jetzt können wir mit gewisser Einschränkung sagen, dass das, was in Tartu geschah, eine Explikation des Ideals im ursprünglichen, klassischen Sinne war. Oder wie T. Schor in ihrem Vortrag meinte, dass der von Gulkowitsch geleitete jüdisch-wissenschaftliche Lehrstuhl und das Seminar an der Tartuer Universität ihre praktischen und wissen-

---

<sup>851</sup> Meyer, *Jüdische Wissenschaft*, 16. Siehe auch Golling, Ralph, *Das ehemalige Institutum Judaicum in Berlin und seine Bibliothek*. Berlin 1993 = Schriftenreihe der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin, Nr. 57.

<sup>852</sup> Blumenfeld, Jakob „Vorwort“. In: Lazar Gulkowitsch, *Das Wesen der maimonidischen Lehre*. Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, 3. Tartu 1935, 1; Nömmik, *Wissenschaft des Judentums*, 195.

schaftlichen Funktionen verwirklicht haben und Gulkowitsch die Hoffnung des Berliner Komitees der Freunde des Lehrstuhls für Judaistik an der Universität Tartu (Dorpat) über das neue fruchtbare Feld in kurzer Zeit völlig verkörperte.<sup>853</sup>

Dabei vereinigte Gulkowitsch in sich einerseits die „klassische“ Wissenschaft des Judentums, die unter dem Einfluss Kants und des deutschen Idealismus entstanden war, andererseits suchte er nach neuen Möglichkeiten, um die Geschichte der jüdischen Religion anhand der begriffsgeschichtlichen Methode zu erfassen. Es scheint aber, dass er, auch wenn er sich im Bereich der Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte eher auf das Neue stützte, im Hinblick auf die jüdische Wissenschaft stark von der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus und von der Philosophie Kants beeinflusst war, genauso wie die ersten jüdischen Aufklärer wie Salomon Maimon (1753–1800), wie auch spätere Vertreter der Wissenschaft des Judentums, wie Hermann Cohen (1842–1918).<sup>854</sup> Dazu haben mit Sicherheit die neokantianische Schule in Königsberg und die rationalistische Religionswissenschaft in Leipzig beigetragen. Man könnte Gulkowitsch freilich als einen Rationalisten bezeichnen, dem Fichtes Vernunftbegriff und Hegels Geistesbegriff nicht fremd waren.<sup>855</sup>

R. Schaeffler äußerte, dass die Wissenschaft des Judentums an der Aufgabe orientiert war, die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden und deshalb auch die Erkenntnis der Objekte und die Selbsterkenntnis des Subjekts als Einheit zu begreifen suchte, und dass die Wissenschaft deutlich machen sollte, wie die konkrete Gemeinschaft und deren Geist in seinen Hervorbringungen aufzufinden sei. Aber damit diese Wissenschaft wirklich zustande kam, musste zuerst die Vernunft geschichtlich und damit die Geschichte vernünftig gedeutet werden.<sup>856</sup> Gulkowitsch hat sich gerade darum bemüht, aber seine Deutung der Geschichte ging von seiner Sprachauffassung aus, was ihm als Wissenschaftler des Judentums seine Eigenart verlieh, ihn aber nicht von dieser Wissenschaft ausgrenzte, da er sich mit der hebräischen Sprache und dem Judentum beschäftigte und die Erforschung der hebräischen Sprache in dieser Wissenschaft gleichbedeutend mit der Freilegung derjenigen spezifischen Vernunftgestalt war, die in dieser Sprache ihren Ausdruck fand.<sup>857</sup>

---

<sup>853</sup> Schor, *Magistranden* [Vortrag]; EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 158, Bl. 82; den vollen Text des Empfehlungsbriefes des Berliner Komitees siehe: Nömmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil I*, 367.

<sup>854</sup> Über jüdische Geisteswissenschaft s. Schaeffler, Richard, „Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 113–131; Hoffmann, Christhard, „Jüdische Geisteswissenschaft in Deutschland 1918–1938“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 132–152.

<sup>855</sup> Seine rationalistische Haltung war aber nie so extrem wie bei H. Cohen.

<sup>856</sup> Schaeffler, *Die Wissenschaft des Judentums*, 113. 121.

<sup>857</sup> *Ibid.*, 117.

### III.4 Gulkowitsch als Sprachwissenschaftler

„Meine Forschungsarbeit geht von der Sprache aus. [...] Ich habe als spezielles Forschungsgebiet die semitischen Sprachen und unter diesen die Sprachen der jüdischen Kultur gewählt. Ich habe darzustellen versucht, wie die Geschichte der hebräischen Sprache entsprechend der Geschichte der jüdischen Kultur eine kontinuierliche Entwicklung aufweist.“<sup>858</sup>

Mit diesen Worten postuliert sich Gulkowitsch im Prinzip als Sprachwissenschaftler. Und auch manche seiner Zeitgenossen haben ihn vor allem so bezeichnet – so z.B. der Universitätstheologe Salumaa, der in seinen Erinnerungen schreibt, dass Gulkowitsch sich völlig der sprachphilosophischen und sprachpsychologischen Forschungsarbeit gewidmet und damit auch hochwertige Ergebnisse hervorgebracht hätte.<sup>859</sup> Doch wenn man Gulkowitschs Werke als ein Ganzes ansieht, muss man feststellen, dass er viel mehr als nur ein Sprachwissenschaftler war. Oder wie sein Schüler I. Levin sagt:

„Professor Gulkowitsch war ein Geisteswissenschaftler und im Grunde ein Denker, und so antiquiert diese Berufe vorläufig scheinen mögen, bleibt er noch heute, nach über 60 Jahren, ein Vordenker auf dem weiten Gebiete der weltumfassenden Sprachwissenschaft sowie der Kunde des Judentums als legitime Teile des menschlichen Geistes und der deutschen Wissenschaft. Insofern darf man den Sprachwissenschaftler Gulkowitsch sowohl als Sprachphilosophen als auch als Historiker, speziell des Hebräischen, betrachten.“<sup>860</sup>

Wie schon aus der Darstellung seiner sprachwissenschaftlichen Methode im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit hervorgeht, ist es keine leichte Aufgabe, Gulkowitschs sprachwissenschaftliche Methode und ihren Hintergrund kohärent darzustellen. Es scheint, dass für Gulkowitsch zwar alles aus einem logischen Ganzen entsprang, doch für den Leser und Forscher seiner Arbeit setzt es eine breite interdisziplinäre Kenntnis sowohl der Sprachwissenschaft als auch der Philosophie – der Ideengeschichte, der Geschichtsphilosophie, der Sprachgeschichte etc. voraus. Daher muss eine detaillierte Analyse von Gulkowitschs Methode und ihrer Stellung im Hintergrund seiner zeitgenössischen Sprachwissenschaft und Philosophie von Experten durchgeführt werden. An dieser Stelle seien aber anhand einiger Gedankengänge und Beispiele die ersten Ansätze für so eine Arbeit gegeben.

Es scheint, dass Gulkowitschs Ziel bei der Beschäftigung mit der Sprache zweiseitig war. Einerseits bot seine begriffsgeschichtliche Betrachtungsweise

---

<sup>858</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937.

<sup>859</sup> Salumaa, *Tiib pandud*, 461.

<sup>860</sup> Levin, Isidor (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1464.

gleichzeitig einen Rahmen und eine Grundlage für sein Verständnis von Geschichte, Kultur und Religion. Andererseits versuchte er diese Prinzipien auch konkret auf die Sprachwissenschaft anzuwenden und eine neue Grundlage für die Verfassung der Grammatik(en) zu schaffen. Dabei waren in seiner begriffsgeschichtlichen Methode auch die sozialen und kulturellen Aspekte verflochten, ganz im Sinne der Begriffsgeschichte selbst.

Die Vorgänger der Begriffsgeschichte, wie die Etymologie, Sprachphilosophie, und der Sprachvergleich trifft man schon in den *disputationes* der Antike und in der mittelalterlichen Exegese, die Geistesgeschichte und Ideengeschichte aber als Begriffsgeschichte im heutigen Sinn ist ein Kind des neueren westeuropäischen und vor allem deutschen Erkenntnisinteresses.<sup>861</sup> Die erste Definition der Begriffsgeschichte stammt vom deutschen Philosophen Gustav Teichmüller (1832–1888), der in den Jahren 1871–1888 Ordinarius der Philosophie an der Universität Dorpat (Tartu) war. In den *Studien zur Geschichte der Begriffe* (1874) definiert er die Begriffsgeschichte als eine Methode zur vollständigen und kritischen Erforschung des Bedeutungswechsels eines Begriffs in der Geschichte. Und es war ein weiterer deutscher Denker, Hans-Georg Gadamer (1900–2002), der in der Begriffsgeschichte die einzige Art und Weise sah, die die Geschichte der Philosophie auf authentische Weise erfassen kann. Daher gilt die Begriffsgeschichte seit mehr als hundert Jahren als eines der bedeutendsten Modelle für die wissenschaftliche Erfassung der Geschichte der Philosophie. Damit bekommt auch die Sprachphilosophie einen Aufschwung. Die Frage, was Sprache ist, was ein Begriff ist, wie die Beziehung zwischen Wort und Begriff aussieht, gewinnt immer mehr an Bedeutung. So meint Gadamer, dass, wenn man in weiter Sicht davon sprechen will, was das 20. Jahrhundert [im Rahmen der Philosophie] eigentlich Neues gebracht hat, so ist es genau dieser Fakt, dass die Sprache an die Stelle dessen getreten ist, was in früheren Jahrhunderten das Bewusstsein, die Vernunft, das Subjekt oder andere zentrale Begriffe in der Tradition der Philosophie gewesen sind.<sup>862</sup>

Auch wenn im 20. Jh. parallel zur Begriffsgeschichte auch andere konkurrierende Methodologien der Geschichtsbeschreibung entstanden, wie z.B. die Problemgeschichte und die *History of Ideas*, so blieb die Begriffsgeschichte die älteste und bestetablierte von ihnen.<sup>863</sup> Doch den wirklichen Durchbruch schaffte sie erst nach dem II. Weltkrieg, und heute wird sie vor allem mit dem von Brunner/Conze/Koselleck verfassten begriffshistorischen Wörterbuch *Geschichtliche Grundbegriffe* (GG) assoziiert.<sup>864</sup> Es war Reinhart

---

<sup>861</sup> Thiergen Peter, „Begriffsgeschichte: Traditionen, Probleme, Desiderat“. In: Peter Thiergen (Hg.), *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*. Köln 2006, XIII–XXIX. XV.

<sup>862</sup> Wagner, Andreas, „Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese“. In: André Lemaire (Hg.), *Congress Volume. Basel 2001*. Leiden 2002, 55–84. 56.

<sup>863</sup> Pozzo, Riccardo, Sgarbi, Marco (Hgg.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*. Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 7 (Jg. 2010). 7f.

<sup>864</sup> Odenwald-Varga, Szilvia, „Volk“ bei Otto von Bismarck. *Eine historisch-semantische Analyse anhand von Bedeutungen, Konzeptionen und Topoi*. Berlin 2009. 13f.

Koselleck gewesen, der seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jh. die Begriffsgeschichte als einen zunächst methodischen eigenständigen Teil sozialhistorischer Forschung zu entwickeln und durchzusetzen versucht hat. Begriffsgeschichte im Sinne Kosellecks konzentriert sich auf langfristige bedeutungsgeschichtliche Entwicklungen von besonders „bedeutungsvollen“ Begriffen, von „Grundbegriffen.“<sup>865</sup>

Doch neben Theologen (Exegese), Philosophen und Historikern haben auch Altphilologen, Althistoriker und Rechtsgeschichtler zur Herausbildung der Begriffsgeschichte beigetragen – da sie alle eine quellenkritische und hermeneutische Orientierung haben. Daher basiert sie auf die deutschen Traditionen der Philologie, der Geschichte der Philosophie, der Hermeneutik, der Historiographie – sie beschreibt und erklärt den Sprachgebrauch im Kontext mit historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. So wurde in Deutschland die historische Semantik in erster Linie als „Begriffsgeschichte“ entwickelt, die sich durchaus als eine Sozial- und Mentalitätsgeschichte begrifflich orientierter Sprachhandlungen interpretieren und lesen lässt.<sup>866</sup> Während sich die Wortgeschichte (mit der man sich z.B. in Russland beschäftigte) primär mit dem einen sprachlichen „Gefäß“ Wort befasst, setzt sich die Begriffsgeschichte hingegen mit dem vom „Gefäß“ transportierten, meist komplexen bzw. umstrittenen Inhalt auseinander.<sup>867</sup> Auch wenn Koselleck für Europa für die Begriffsgeschichte eine prekäre Randlage in der Sprachwissenschaft konstatiert,<sup>868</sup> ist es gerade der interdisziplinäre Charakter dieser Betrachtungsweise, der ihr das Bestehen ermöglicht. Sie wird immer mehr als Teil der Sozialwissenschaft, aber auch der Kulturwissenschaft verstanden, worauf Robert Jauß hingewiesen hat: sie wird zunehmend und zu Recht als Kulturgeschichte verstanden, ihre Ziele beziehen sich in ihren empirischen Ergebnissen und in ihren theoretischen Konzeptionen immer auf die Ganzheit der Geschichte.<sup>869</sup>

Für Gulkowitsch war die Begriffsgeschichte der einzige Weg, etwas über die geistigen Vorgänge zu sagen. Für ihn sind Begriffe dynamische, d.h. modifizierbare oder modifizierende Struktureinheiten (Geschehen und nicht Gestalt) des Geistes, des Soseins.<sup>870</sup> Diese Struktureinheiten des Geistes äußern sich durch die Struktureinheiten der Sprache, durch die Worte. Die Sprache ist für Gulkowitsch eine vom Denken untrennbare Erscheinung – das Denken vollzieht sich in der Form von Begriffen. Das Wort ist dabei aber kein Etikett, das man nachträglich an den Begriff angeklebt hat, sondern vielmehr die Gestalt, in der der Begriff von vornherein aus dem Sosein ins Dasein tritt. Der

---

<sup>865</sup> Bödeker, Hans Erich, „Ausprägungen der historischen Semantik“. In: Hans Erich Bödeker (Hg.) *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14. Göttingen 2002, 9–27. 12.

<sup>866</sup> Bödeker, *Ausprägungen*, 12.

<sup>867</sup> Thiergen, *Begriffsgeschichte*, XIX.

<sup>868</sup> *Ibid.*, XVIII.

<sup>869</sup> *Ibid.*, XXVI.

<sup>870</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 15; Gulkowitsch, AdBmSw, 1.



Begriff wird aussprechbar, d.h. er nimmt Gestalt nur dann an, wenn er wirklich ausgereift ist.<sup>871</sup> Daher bedeutet die Modifikation der Sprache nach irgendeiner Richtung hin stets auch die Modifikation des Denkens.<sup>872</sup> Diese Modifikationen werden aber nur in der Geschichte sichtbar und da es sich um Modifikationen des Geistes handelt, ist die Geschichte im Prinzip Geschichte des Geistes,<sup>873</sup> Geschichte als Begriffsgeschichte, Sprachgeschichte als Begriffsgeschichte. Dabei ist die Geschichte eines Begriffs in ihrem Wesen laut Gulkowitsch kontinuierlich, da der Grundsinn sich nicht verlieren darf. Das Bild aber, das wir unmittelbar von der Geschichte eines Begriffs bekommen, ist wesentlich anders.<sup>874</sup>

Dies ist Gulkowitschs Grundlage, die er in der Sprachwissenschaft anwenden will. Als seine Aufgabe sieht er es, die Prämissen aufzuzeigen, von denen die Sprachwissenschaft ausgehen muss, wenn sie methodisch korrekt sein, d.h. wenn sie ihre Methoden aus der Struktur ihres Gegenstandes herleiten und Rücksicht auf die Wesensart der Sprache nehmen will.<sup>875</sup> Das alles geschieht aber nicht in Isolation, sondern im Hinblick auf die Lage der Sprachwissenschaft seiner Zeit. Gulkowitsch schildert die Geschichte und Hauptrichtungen in der Sprachwissenschaft bzw. Sprachphilosophie, setzt sich damit auseinander und versucht, seinen Platz unter diesen unterschiedlichen Sprachbetrachtungen zu finden. Dabei erwähnt er die Gelehrten, die seines Erachtens und auch im Allgemeinen mit ihrer Haltung der Sprachwissenschaft neue Impulse gegeben haben. Gulkowitsch sieht z. B. Leibniz und Descartes als die ersten, die die Verbindung zwischen Denken und Sprechen hervorgehoben haben, gefolgt von den englischen Empiristen Locke und Berkley. Die deutschen Sprachphilosophen des 18. Jh. haben die Rolle der Sprache hoch geschätzt – wie z. B. Johann Georg Hamann (1730–1788) oder die deutschen Romantiker Friedrich Schlegel (1772–1829) und Schelling. Das 19. Jh. brachte aber neue Schwerpunkte mit sich – eine naturwissenschaftliche Annäherungsweise, eine schematische Annäherung und den Formalismus der Grammatiker.<sup>876</sup>

Aus dem 19. und 20. Jh. erwähnt Gulkowitsch eine Reihe Autoren und ihre Annäherungsweisen in *Zur Grundlegung...*, wie z.B. Heinrich Rickert und seine Schrift *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1915), Paula Matthes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff. Philosophie und Geisteswissenschaften* (1926), Fritz Mauthner *Die Sprache* (Frankfurt, 1907), die Evidenzlehre des Franz Brentano (*Wahrheit und Evidenz*, Leipzig 1930), Alfred North Whitehead, A. Meillet, und Albert Dauzat (*La philosophie du langage*, Paris 1927), für die die Sprache ein Instrument war, dann August

---

<sup>871</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 146; Gulkowitsch, AdBmSw, 1.

<sup>872</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 131.

<sup>873</sup> Gulkowitsch, DdCaGsS, 10.

<sup>874</sup> Gulkowitsch, KhBC, 29.

<sup>875</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 3. 11.

<sup>876</sup> Gulkowitsch, kSG, 2–4.

Schleicher und seine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Sprache, die Vertreter der extremen Herrschaft der Linguistik – Hermann von Heimholz und Emil Du Bois-Reymond.<sup>877</sup>

Was für Gulkowitsch aber am meisten von Interesse war, waren die Autoren, die wie er dem bisherigen Formalismus in der Sprachwissenschaft eine Alternative zu geben, tiefer in die Sprache hineinzudringen und ihr objektives Dasein zu betrachten versuchten. Dazu kommt ein gewisses psychologisierendes Moment – die Verbindung zwischen der Sprache und des Sprechens. In seiner Maschinenschrift *K sistematisatsii...* bezeichnet er Anton Marty, Wilhelm Wundt, Ferdinand de Saussure, Karl Vossler, Otto Jespersen, Henry Amman und Nikolai Marr als diejenigen, die seiner Meinung nach diesem Bestreben am nächsten kommen.<sup>878</sup> Dies widerspiegelt sich auch in seiner Schrift *Zur Grundlegung...*, in der er H. Gipper als eine lohnende Lektüre bezeichnet.<sup>879</sup> So zum Beispiel nimmt er die psychologische Sprachbetrachtung von Wundt an, aber begrenzt sie gleichzeitig dadurch, dass die Sprache ein sowohl metaphysisch als auch psychologisch bedingtes interindividuelles Moment ist, aber psychologisch nur im Sinne einer Metaphysik der Psychischen.<sup>880</sup> Außerdem versucht Gulkowitsch, während für Wundt der Begriff der Äußerung für den Begriff der Sprache konstituierend ist und für Marty dagegen der Begriff der Mitteilung das Wesen der Sprache ausmacht, die beiden Ansichten im Begriff des Verstehens zu vereinigen. Für ihn gehört zum Wesen der Sprache das Verständnis-erwecken-wollen. Daher ist die Sprache ohne einen Zuhörer, auch wenn er passiv wäre, undenkbar.<sup>881</sup>

Doch am meisten scheint er von den Denkern beeinflusst zu sein, die im Gegensatz sowohl zu einem von der Naturwissenschaft her beeinflussten linguistisch-phonetischen Aufbau der Sprache als auch zur Ableitung der Sprache aus motorischen lautlichen Reaktionen auf Gefühlseindrücke eine ganzheitliche Auffassung der Sprache anstreben. Dabei betrachtet er drei solche Darstellungen der Sprache näher. Erstens nennt er Karl Vossler als denjenigen, der in der Ästhetik, im Stil das synthetische Element der Sprache sieht.<sup>882</sup> Die Tendenz, die Sprache als ganzheitliches Phänomen zu erfassen ist noch von einer anderen Seite her zum Ausdruck gekommen – nämlich von der

---

<sup>877</sup> Aber auch Ferdinand Johann Wiedemann, Erwin Koschmieder, Jakob Klatzkin, Harry Torczyner, Ernst Kieckers, Ernst Otto, Carl Brockelmann, Ferdinand de Saussure, Benno Landsberger, B. Wilhelm Wackernagel, Max Diez, Ludwig Noires, Gustav Baumann, Vasili Aleksevitich Bogoroditskiy, Otto Jespersen, Gustav Baumann, Theodor Nöldeke, Isaac Avinery, Joseph Klausner, Hermann Güntert, Erik Ahlman, Georg Simmel, Heinrich Zimmern, Hermann Güntert, Samuel Krauss, Friedrich Schürr, Hermann Paul.

<sup>878</sup> Gulkowitsch, kSG, 4.

<sup>879</sup> Gipper, Helmut; Schwarz, Hans (Hgg.), *Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltsforschung* I: Schrifttum zur Sprachinhaltsforschung in alphabetischer Folge nach Verfassern mit Besprechungen und Inhaltshinweisen: Lief. 7. Wissensch. Abh. der Arb. gemeinsch. für Forsch. des Landes Nordrhein-Westfalen 16a). Köln 1966. 768–769.

<sup>880</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 91.

<sup>881</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>882</sup> *Ibid.*, 96f.

ästhetischen – so hatte Vossler schon seit dem 18. Jh. eine starke Neigung zur Ästhetik. Als zweites Beispiel für die starke Tendenz zur ganzheitlichen Erfassung des Phänomens Sprache bringt Gulkowitsch Ernst Cassirer, der durch die Tatsache, dass in der Sprache ein „seelischer Inhalt“ und ein „sinnlicher Ausdruck“ in Einheit gesetzt erscheinen, den Gegensatz zwischen innerer und äußerer Welt, von Subjekt und Objekt aufhebt.<sup>883</sup> Die ganzheitliche Sprachauffassung Cassirers gehe nicht von ästhetischen Prinzipien, sondern von erkenntnismäßigen Erwägungen aus. Sprachliche Erscheinungen lassen Rückschlüsse auf die Denkstruktur zu. In der Sprache ist nach ihm weder das nominale noch das verbale, weder das substantivische noch das pronominale Moment primär. Die Sprache enthält vielmehr in ihrem Primärzustand alle diese Momente.

Cassirer betrachtet Gulkowitschs Meinung nach die ausgesprochen synthetische Funktion des Phänomens Sprache richtig. Er versucht, diese Synthese unter dem Begriff des Symbols zu erfassen. Doch während bei Cassirer noch im Begriff des Symbols eine bewusste Trennung gezogen wird zwischen dem, was eine Form zum Ausdruck bringt und dieser Form selbst, besteht für Gulkowitsch das Wesen der Sprache aber gerade in der Identität des Symbols mit dem Symbolisierten. Denn das Wesen der Sprache besteht ja gerade darin, dass sie die Grenzen überbrückt. Oder auch, dass ihr Vorhandensein gerade ein Beweis dafür ist, dass es diese Grenzen des Verstehens zwischen den Individuen nicht gibt. Im Unterscheid dazu betrachtet Cassirer Sprache und Denken als verschiedene Aspekte. Gulkowitsch sieht es als seine Aufgabe, über Cassirer hinaus auch die Beteiligung der Sprache an dem synthetischen Denkvorgang der Abstraktion zu beweisen.<sup>884</sup>

Doch am deutlichsten scheint Gulkowitsch sich mit der synthetischen Sprachauffassung von Wilhelm von Humboldt zu identifizieren. So meint er, dass die Sprache als überindividuelle Größe, die zugleich die Tatsache des Verstehens in sich einschließt, von Humboldt in aller Schärfe gesehen und dargestellt worden ist.<sup>885</sup> Die Sprachauffassung Humboldts bezieht das Phänomen der Sprache ganz in den Bereich des geistigen Geschehens ein. Was Gulkowitschs Auffassung von der Auffassung von Humboldts trennt, ist im Grunde nur eine Konsequenz.<sup>886</sup> Von Humboldt hat sein System nicht nach der geschichtsphilosophischen Seite hin ausgebaut, so dass er die Rolle, die auch seiner Auffassung nach die Sprache im Verlauf der Geschichte zukommen musste, nicht explizit dargestellt hat. Dagegen meint Levin, dass es eben Gulkowitsch war, in dem oder durch den sich von Humboldts Sprachtheorie expliziert hat.<sup>887</sup> Mit von Humboldt verbindet Gulkowitsch auch das Verständnis von der Sprache als von einem Werdenden. Sprache ist kein Werk,

---

<sup>883</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 96f.

<sup>884</sup> *Ibid.*, 86. 99–108.

<sup>885</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>886</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>887</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1468.

sondern eine Tätigkeit, kein *Ergon*, sondern *Energia*.<sup>888</sup> Dasselbe sagt auch Karl Vossler, mit dem Gulkowitsch in dieser Hinsicht einer Meinung ist. Er sagt, dass die Begriffe, die Struktureinheiten des geistigen Lebens, zunächst einmal Funktionen sind. Sie sind Geschehen und nicht Gestalt.<sup>889</sup>

Die ganzheitliche Annäherung Gulkowitschs spiegelt sich auch in seinem Werk wider, das man nur als Ganzes verstehen kann. Alle seine Werke sind durch seine begriffsgeschichtliche Betrachtungsweise verbunden. So sind für ihn sowohl der Begriff und das Wort miteinander verbunden als auch Begriffsgeschichte und Geistesgeschichte sowie Sprachwissenschaft und Kulturwissenschaft. Für Gulkowitsch bedeutet Spracheinheit auch immer Kultureinheit und umgekehrt. Die Individualität der Sprache entspricht der Individualität der Kultur. Für seine Methode bedeutet dies, dass man ein sprachliches Phänomen immer zugleich auf dem Hintergrund der Kultur betrachten muss.<sup>890</sup> Hier dürfte Gulkowitschs Annäherung an die Sprache als wegweisend angesehen werden. Zwar war schon Humboldt an der Beziehung Sprache-Kultur und Sprache-Denken interessiert und H. Paul betonte, dass die Sprachwissenschaft als Kulturwissenschaft eingeordnet und als „Gesetzeswissenschaft“ abgegrenzt werden soll, doch wurden die kulturellen Inhalte bis in die sechziger Jahre des 20. Jh. hinein allenfalls im Rahmen der Wortgeschichte mitbehandelt, ohne dabei den theoretischen Status von „Kultur“ zu klären.<sup>891</sup> So schreiben Andreas Gardt, Ulrike Hass-Zumkehr, Thorsten Roelcke im Vorwort zu dem 1999 erschienenen Sammelband *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte*, dass die Sprachgeschichtsschreibung nur „in den vergangenen drei Jahrzehnten“ damit begonnen hat, ihren Gegenstandsbereich auf die Sozialgeschichte auszuweiten und dass „in der jüngsten Zeit“ nun Überlegungen angestellt werden, den historiografischen Gegenstand über die Sozialgeschichte im engeren Sinne in die Kulturgeschichte zu integrieren.<sup>892</sup>

Gulkowitsch will diese gegenseitige Beziehung zwischen Kultur, der sie tragenden Gemeinschaft und der Sprache aufzeigen. Dafür wählt er den Weg der Einzeluntersuchung. Er konzentriert sich auf die hebräische Sprache, auf die jüdische religiöse Kultur und auf einen ihrer Grundbegriffe – auf den Begriff des Chassid. Dabei ist die Sprache der Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zwischen dem Ideal und dem Leben, dem Begriff und seiner Explizierung. Auch hier könnte man Parallelen zu Humboldt sehen, der der Meinung war, dass es das innere Schicksal eines Volkes sei, dass die Sprache, die es spricht, bestimmt. Dabei hat die Sprache sowohl eine äußere als auch eine innere Form. Die innere Form hat dabei einen strukturellen Aspekt und ist als universal, aber auch als sprachgebunden zu sehen.<sup>893</sup> Von diesem Prinzip scheint auch Gulkowitsch bei der Umgestaltung

---

<sup>888</sup> Seuren, Pieter A. M., *Western Linguistics. An Historical Introduction*. Oxford 1998. 109.

<sup>889</sup> Gulkowitsch, AdBmSw, 2.

<sup>890</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>891</sup> Gardt, Andreas, Hass-Zumkehr, Ulrike, Roelcke, Thorsten (Hgg.), *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte. Studia Linguistica Germanica*. Berlin 1999. 1.

<sup>892</sup> Gardt, *Sprachgeschichte*, 1.

<sup>893</sup> Seuren, *Western Linguistics*, 112.

bzw. Erneuerung der Grammatik der hebräischen Sprache auszugehen. Er geht vom Inhalt der Sprache, dem Sinne des einzelnen Wortes aus und stellt fest, dass für jede Sprache ein ganz eigenes grammatikalisches System entstehen sollte. Für Gulkowitsch war die Grammatik ein Bild der Struktur einer Sprache, dieses Bild sollte so lebensnah wie möglich sein und dem Wesen der Sprache gerecht werden. Das könne aber nicht durch Formalismus oder Schematismus erzielt werden, sondern nur im Hinblick auf die Begriffe und ihre Wandlung als Explikation.<sup>894</sup>

Dabei erwähnt Gulkowitsch nur drei Autoren, die seines Erachtens auf dem Wege einer Erneuerung der Sprachwissenschaft vom Wesen der Sprache aus etwas geleistet haben – John Ries (*Was ist Syntax*, 1927, *Zur Wortgruppenlehre*, 1928), Anton Marty (*Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, 1908, *Satz und Wort*, Hrsg. O. Funke, 1925) und Henry Amman (*Die menschliche Rede: sprachphilosophische Untersuchungen I–II*, 1925–1928). Unter ihnen betrachtet er Amman als am weitesten mit seiner Forschungen fortgeschrittenen.<sup>895</sup> Eigentlich sei zwar vor allem Ries dem Schematismus in der Sprachwissenschaft (eine Sprache wird unter rein formalen Gesichtspunkten aufgebaut) entgegengetreten, da er die Sprache als Organismus betrachtet und die Aufgabe der Grammatik als beschreibend und nicht konstruktiv fasst, aber er verlässt trotzdem den Boden der traditionellen Grammatik nicht, sondern meint, dass diese nur einer Auflockerung und Verbesserung bedarf.<sup>896</sup> Das war aber für Gulkowitsch nicht genug und daher ist es verständlich, dass er Ammans Vorgehensweise vorzieht, der in seinem „Die menschliche Rede“ im Gegensatz zu Ries den Versuch vorlegt, die Sprachwissenschaft und damit speziell die Grammatik von prinzipiellen Gesichtspunkten her dadurch neu zu gestalten, dass er die jeweilige psychologische Situation, aus der ein Satz entsteht, der Endfassung ihres Charakters zugrunde legt. Im Prinzip ist Gulkowitsch damit einverstanden, meint aber, dass man für jede nähere Bestimmung jedoch von der historischen Bedingtheit der psychologischen Situation ausgehen sollte.<sup>897</sup> Gulkowitschs Ausgangspunkt für die Erneuerung der Grammatik und die neue Systematisierung der Grammatik war die Begriffsgeschichte (Geschichte des Verstehens).<sup>898</sup>

Den Sprachwissenschaftlern könnten an dieser Stelle schon Zusammenhänge mit der historischen Semantik, mit der Onomasiologie und der Semasiologie sowie mit der diachronen und synchronen Annäherungsweise in der Sprachforschung deutlich gewesen sein. Und tatsächlich kombiniert Gulkowitsch in seiner Methode alle diese meistens als gegensätzliche Richtungen dargestellten Betrachtungsweisen miteinander. Historische Semantik beschäftigt sich nämlich in historischer, d.h. diachroner Sicht, mit den Phänomenen der Bedeutungserweiterung, Bedeutungsverengung, Bedeutungsverbesserung, Bedeutungsversch-

---

<sup>894</sup> Gulkowitsch, kSG, 1. 4. 5.

<sup>895</sup> Gulkowitsch, AdBmSw, 5.

<sup>896</sup> Gulkowitsch, GBmSw, 160f.

<sup>897</sup> *Ibid.*, 161f.

<sup>898</sup> Gulkowitsch, kSG, 6.

lechterung, Bedeutungsübertragung oder kürzer gesagt mit der Bedeutungswandlung der sprachlichen Zeichen. Die frühesten dementsprechenden Arbeiten stammen von Antoine Meillet, Wilhelm Wundt, Jost Trier und Hermann Paul. Dabei kann das Interesse der Form des sprachlichen Zeichens oder dem Inhalt gehören. Und die Wandlung kann entweder diachron oder synchron untersucht werden. Um einen besseren Überblick über die verschiedenen Richtungen zu bekommen, sei hier die von A. Wagner verfasste vereinfachte und übersichtliche Tabelle wiedergegeben.<sup>899</sup>

Zeit/Verhältnis zur Geschichte	Orientierung an der Form der Sprache	Orientierung am Inhalt der Sprache	Einflüsse aus anderen Wissenschaften
19. Jh. Diachronie	Historisch-Vergleichende Grammatik (F. Bopp, Gebr. Grimm)	Romantische Sprachbetrachtung (W. v. Humboldt)	
	Junggrammatiker (H. Paul)	Psychologische Sprachbetrachtung (H. Steinthal, W. Wundt)	Psychologie
		Geistesgeschichtliche Sprachbetrachtung (K. Vossler)	Literaturgeschichte
		Dialektologie	Geographie, Geschichte
		Kultursoziologische Sprachbetrachtung (Wörter und Sachen, Th. Frings)	Geschichte, Kulturwissenschaft
20. Jh. Diachronie+ Synchronie	Ganzheitliche Betrachtung der Sprache (Form und Inhalt, Diachronie und Synchronie) bei F. De Saussure		
		Einfluss durch Humboldt	
Synchronie	Strukturelle Linguistik	Inhaltsbezogene Grammatik (L. Weisgerber)	
	Schulen: Prag (N. Trubetzkoy) Kopenhagen (L. Hjelmslev) Frankreich (L. Temiere) BRD DDR/UdSSR USA (I. Bloomfield, Z. S. Harris, N. Chomsky)	Metalinguistik/Sapir-Whorf-Hypothese (B. L. Whorf)	

<sup>899</sup> Wagner, *Die Stellung der Sprechaktheorie*, 60. Wagner gibt hier auch einen Überblick über die Entwicklung der sprachwissenschaftlichen Strömungen in neuerer Hebraistik.

Wagner hebt hervor, dass das, was man als das Neue in der Sprachbetrachtung des 20. Jahrhunderts betrachten kann, der System- und Strukturgedanke oder der sogenannte Strukturalismus ist, der seinen Anfang mit Ferdinand de Saussure und seiner *Cours de linguistique generale* (1916) fand.<sup>900</sup> Der Weg für den Strukturalismus wurde aber vom Historizismus gebahnt, der seine extreme Form in der von Paul (Prinzipien der Sprachgeschichte, 1880) gegründeten neogrammatischen Orthodoxie fand – in der Richtung der sogenannten Junggrammatiker, deren Vertreter neben Paul vor allem die Leipziger Sprachwissenschaftler August Schleicher und Hermann Osthoff waren, musste die Linguistik, wenn sie wissenschaftlich und erklärend sein will, unbedingt historisch sein. De Saussure, der mit den Junggrammatikern in Leipzig zusammen studiert hatte, meinte dagegen, dass auch die synchronistische Beschreibung bestimmter Sprachen wissenschaftlich sein kann und die Erklärungen nicht nur kausal, sondern auch strukturalistisch sind. Für ihn waren die diachrone und synchrone Betrachtungsweise sich gegenseitig ergänzende Betrachtungsweisen.<sup>901</sup> Der Strukturalismus entwickelte sich in verschiedene Richtungen weiter, so wurde er im 1926 gegründeten *Prager Linguistischen Kreis* (*Cercle Linguistique de Prague*) mit dem Funktionalismus kombiniert. Der Funktionalismus ist durch die Behauptung gekennzeichnet, dass die phonologischen, grammatischen und semantischen Strukturen der Sprachen in den Funktionen bestimmt seien, die sie in den Gesellschaften ausüben, in denen sie tätig sind.<sup>902</sup>

Lange Zeit hatte in der historisch-philologischen Forschung, die neben der strukturellen Richtung immer weiterexistierte, die Onomasiologie oder Bezeichnungslehre den Vorrang (obwohl die Bezeichnung „Onomasiologie“ erst am Anfang des 20. Jh. entstand), doch mit Reisig trat schon im 19. Jh. auch die von den Altphilologen G. Reisig und F. Haase vertretene Bedeutungslehre oder Semasiologie hervor, die aber Anfang des 20. Jh. von Leo Weisgerber (1899–1984) als ein möglicher Irrweg der Sprachwissenschaft betrachtet wurde.<sup>903</sup> Vereinfacht könnte man sagen, dass mit Onomasiologie (Bezeichnungslehre) eine Sichtweise der Sprachuntersuchung bezeichnet wird, in der man von einem bestimmten Inhalt (*Idee, Begriff*) ausgeht und nach den verschiedenen sprachlichen Zeichen und ihren Veränderungen fragt, durch die der Inhalt bezeichnet wird. Die Onomasiologie ist oft diachronisch. Die Semasiologie (Bedeutungslehre) dagegen geht von dem sprachlichen Zeichen aus und untersucht die damit verbundenen Bedeutungen und ihre Veränderungen (Bedeutungswandel).

---

<sup>900</sup> Wagner, *Die Stellung der Sprechakttheorie*, 57.

<sup>901</sup> Lyons, John, *Language and linguistics. An Introduction*. Cambridge 1981. 216–219.

<sup>902</sup> *Ibid.*, 216. 224; Siehe auch Amsterdamska, Olga, *Schools of Thought. The Development of Linguistics from Bopp to Saussure*. Dordrecht 1987.

<sup>903</sup> Weisgerber, Leo, „Bedeutungslehre- ein Irrweg der Sprachwissenschaft?“. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 15 (1927), 161–183; Zu Weisgerber siehe: Heller, Dorothee, *Wörter und Sachen. Grundlagen einer Historiographie der Fachsprachenforschung*. Tübingen 1998.

Wenn man jetzt zurück zu Gulkowitsch kommt, muss man feststellen, dass er sich vor allem für den Inhalt der Sprache interessiert, dass seine Sprachauffassung derjenigen von Humboldt ähnelt und in seiner Betrachtung sowohl die diachronische als auch die synchronische Vorgehensweise ihren Platz finden, genauso wie die onomasiologische und semiologische Sicht. So sagte Levin:

„Der junge Gulkowitsch, der ja zuerst Medizin studierte und es zu einer ophtalmologischen Dissertation brachte, hat das Hebräische als noch lebenden „Organismus“ in toto, also ganzheitlich – moderner gesagt – als semantische „Sprachfelder“ ideengeschichtlich anatomiciert. Gulk[owitsch] betrachtete die Wörter, die biblischen Begriffe synchron; obwohl er bald die Bildung der abstrakten Begriffe historisch diachron, aus den formalen Strukturen heraus, von den Wortformtypen ausgehend, aber stets inhaltsbezogen sozial und zeitlich zu gliedern versuchte.“<sup>904</sup>

Seine semasiologische Annäherungsweise kommt aber vor allem in seiner Arbeit über Abstraktbegriffe vor,<sup>905</sup> in der Gulkowitschs neue Ansätze deutlich gesehen wurden. So schreibt M. Schorr über sie folgendes:

„Eine grammatisch wie sprachgeschichtlich bedeutsame Untersuchung, in der man sehr feine semasiologische Beobachtungen findet. Eine ganz vorzügliche Leistung sowohl ihrem Inhalte als auch der methodischen Gediegenheit nach. Als erster Versuch, die gesamte hebräische Sprachgeschichte für ein bestimmtes grammatisches Problem ins Auge zu fassen, verdient sie besondere Beachtung und dürfte anderen ähnlichen Versuchen als Vorbild den Weg bahnen.“<sup>906</sup>

Außerdem meinen W. Anderson, A. Bulmerincq, ja sogar E. Kieckers im Gutachten zu Gulkowitschs Werk, vor allem zur Schrift *Die Bildung der Abstraktbegriffe...*:

„Durch die breite Basis, auf der sich die Arbeit aufbaut, nimmt diese innerhalb der heutigen Hebraistik, genauer innerhalb der Darstellungen der Geschichte einzelner Begriffe und Wortformen, eine ganz

---

<sup>904</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1465.

<sup>905</sup> In diesem Werk setzt Gulkowitsch sich mit folgenden Autoren auseinander bzw. stützt sich auf sie: Jos. Klausner, R. Smend, G. Kittel, C. Brockelmann, B. Landsberger, M. S. Zuckermann, G. Bergsträßer, J. Perles, P. Krauss, Th. Nöldeke, H. Zimmern, S. Jacob, E. Sellin, F. Delitzsch, H. Güntert, J. Wellhausen, G. Dalman, E. Landau, H. Torczyner, W. Gesenius, E. Kautsch, J. Barth, W. Bacher, A. Poebel, M. Lidzbarski, H. L. Fleischer, L. Beck, I. Scheftelowitz, W. Wright, O. Jastrow, A. Alt, I. L. Katzenelsohn, H. Jensen, I. Löw, L. Blau.

<sup>906</sup> Schorr, *Gulkowitsch*, 310.



singuläre Stellung ein, ja sie könnte direkt als mustergültiges Vorbild für ähnliche einzelsprachliche Untersuchungen gelten.<sup>907</sup>

Und Schaefer behauptet:

„Sein Buch über die Bildung der Abstraktbegriffe von 1931 ist aus der Schule B. Landsbergers hervorgegangen und eröffnet den Ausblick auf neue und verfeinerte Untersuchungsmethoden zur religiösen Formgeschichte.“<sup>908</sup>

Außerdem könnte man auch alle Arbeiten über den Begriff Chassid, in denen Gulkowitsch darzustellen versucht, wie sich das Verständnis vom Begriff Chassid verändert hat und wie sein eigentlicher Sinn, seine eigentliche Bedeutung sich explizierte, als semasiologisch und als eine neue ganzheitliche Annäherungsweise zu betrachten, die Religionsgeschichte mit der linguistischen Begriffsgeschichte verbindet. Ein Wandel im Sinne Gulkowitschs war nie Entwicklung, sondern immer Wandel.<sup>909</sup> Solch eine Betrachtungsweise mag den Sprachwissenschaftlern zu religionswissenschaftlich und den Religionswissenschaftlern zu sprachwissenschaftlich vorkommen. Doch im heutigen Kontext der immer größeren Interdisziplinarität wäre dies vielleicht genau an der richtigen Stelle.

Von noch größerer Wichtigkeit und unter dem Innovationsaspekt betrachtet, dürfte aber Gulkowitschs Verständnis von Grammatik, genauer von hebräischer Grammatik sein. Er sagt nämlich:

„Bei der Neugestaltung der Grammatik ist es wichtig zu fragen, wie das Wort und sein Sinn zur Grundlage des grammatikalischen Systems werden könnten. Die Grammatik kann die begriffliche Seite der Sprache nicht ignorieren. Sie muss den Begriff im Wort vielmehr zur Grundlage ihres Systems machen. Im Zentrum so einer Grammatik steht die Wortbildungslehre – nach welchen allgemeinen Prinzipien ein Wort so und das andere anders konstruiert wird.“<sup>910</sup>

Es geht um eine „begriffsgeschichtliche Grammatik“, die nicht auf Formklassen basieren kann, sondern von Sinnklassen als Grundlage des Systems ausgehen muss. Er fügt hinzu:

„Wenn wir den Wortsinn zur Lösung der genannten grammatikalischen Probleme heranziehen, so bleiben wir zunächst auf dem Gebiet der reinen Formenlehre und der Lexikographie. Auf diesem Gebiet vermag eine Betrachtungsweise, die von der Identität von Wort

---

<sup>907</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 16–27.

<sup>908</sup> ERA Best. 2100, Verz. 2, Akte 164, Bl. 34.

<sup>909</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1477.

<sup>910</sup> Gulkowitsch, *AdBmSw*, 6.

und Begriff ausgeht, wertvolle neue Ergebnisse liefern. [...] eine solche Betrachtungsweise ist vielmehr vor allem auch da geboten, wo es gilt, die Besonderheit einer Sprache, ihre innere Struktur zu erkennen. So ist in jeder Sprache ein anderes Moment vorherrschend und für ihren Charakter grundlegend.<sup>911</sup>

Als das charakteristische Moment der semitischen Sprachen und vor allem des Hebräischen hebt Gulkowitsch ihre Verbozentralität hervor. Wo aber fremde Spracheinflüsse vorliegen, tritt gerade dieser wesentlich hebräische Zug zurück. In unterschiedlichen Entwicklungsstufen ist dieser Charakterzug der Sprache aber unterschiedlich stark ausgeprägt, auch im Bibelhebräischen und in unterschiedlichen Dialekten. Daher konstatiert Gulkowitsch:

„Es wäre interessant einmal zu untersuchen, ob der Sondercharakter des Elohisten innerhalb des Hexateuchs sich nicht auch auf den Grad der Verbozentrität seiner Sprache bezieht. Es wäre damit ein neues Kriterium für die sogenannte Quellscheidung gegeben, ein Kriterium, das relativ unabhängig von willkürlicher Redaktion ist.“<sup>912</sup>

Einen Nutzen von Gulkowitschs Betrachtungsweise für die Exegese des Alten Testaments sieht auch der Alttestamentler U. Nömmik, der im Hinblick auf Gulkowitschs Darstellung des Begriffs Chassid in den Psalmen zu meinen scheint, dass sie im Kontext der Psalmenforschung der 20er und 30er Jahre des 20. Jh. eher innovativ war, da die drei Gelehrten, die diese Forschung damals am meisten beeinflussten – Sigmund Mowinckel, Bernhard Duhm, Hermann Gunkel –, Methoden für das Datieren der Psalmen verwendeten, die aus heutiger Sicht nicht mehr überzeugen. Die diachronische Analyse Gulkowitschs zur Veränderung des Begriffs Chassid im Alten Testament dagegen kann laut Nömmik auch heute noch für die Datierung hilfreich sein.<sup>913</sup>

Die Sprachforschung sollte Gulkowitsch zufolge die eigentlichen Ursachen eines spezifischen Sprachcharakters aufzeigen. Die Ursachen liegen im Denken, das *de facto* identisch ist mit der Sprache. Auch hier sieht man wieder die Parallele zu von Humboldt, für den die innere Sprachform das grundlegende formbildende Prinzip der einzelnen Sprachen war. Auch wenn von Humboldts Ideen im 19. Jh. eine marginale Strömung in der Sprachwissenschaft bleiben, gab es seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jh. in Linguistik und Philosophie eine „Humboldt-Renaissance“. So werden sowohl die in den 50er Jahren in Deutschland von Leo Weisgerber entwickelte „Inhaltsbezogene Grammatik“ als auch die allgemeine Semantik von Alfred Korzybski sowie die Metalinguistik bzw. das sprachliche Relativitätsprinzip von Whorf auf die Einflüsse von Humboldt zurückgeführt. Im Licht von Gulkowitschs Gedankengut könnte man aber sagen, dass man schon bei ihm Ansätze für eine synthetische und

---

<sup>911</sup> Gulkowitsch, kSG, 11.

<sup>912</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>913</sup> Nömmik, *Lazar Gulkowitschi mõistelooline meetod*, 111–120.

inhaltsbezogene Grammatik sehen kann. Sie ist zwar nicht mit der von Weisgerber gleichzusetzen, aber stellt einen deutlichen Versuch zur Erneuerung der Grammatik dar – und dies schon vor dem zweiten Weltkrieg.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Sprachbetrachtung Gulkowitsch ist das soziale oder gemeinschaftliche Element darin. Obwohl Gulkowitsch in seinen Werken Nikolai Marr nicht erwähnt, betont er in seinem Forschungsprogramm und auch in einem Manuskript, dass er mit seiner Einstellung Marr und seiner Schule nahe steht.<sup>914</sup> Nikolai Marr (1865–1934) war der Begründer der sogenannten Neuen Theorie der Sprache. Er selbst war von marxistischen Theorien des Klassenkampfes und des dialektischen Materialismus beeinflusst, seine Theorie dagegen beeinflusste die sowjetische Sprachpolitik für lange Zeit, bis sich Stalin im Juni 1950 in Leserbriefen, unter anderem in der *Prawda*, trotz seiner jahrelangen Unterstützung für Marr plötzlich gegen die Sprachtheorie von Marr wandte. Die Hauptidee von Marrs Theorie war, dass der soziale Fortschritt durch Opposition und Klassenkampf geschieht und der Konflikt das Schlüsselement in den raschen sozialen Wandlungen bildete. Die Sprache gehöre zum Überbau der Gesellschaft und sei also abhängig von der jeweiligen materiellen (und gesellschaftlichen) Basis. Das Ziel von Marr war eine einzige gemeinsame übernationale globale Sprache, die sich nach dem weltweiten Sieg des Kommunismus durchsetzen würde.<sup>915</sup>

Gulkowitsch sieht es als Verdienst Marrs, dass er erkannt und dargestellt hat, dass die Gemeinschaftsstruktur mit der Sprachstruktur verbunden ist. Doch man muss diese Theorie Gulkowitsch zufolge weiterführen und vertiefen. Für ihn liegt die Betonung weiterhin auf einer anderen Nuance: der Begriffswelt oder der Begriffsgeschichte, die in Verbindung sowohl zur Sprache als auch zur Gesellschaft steht. Man brauche eine kulturgeschichtliche Annäherungsweise, um die Struktur der Sprache zu verstehen. Sprache ist für Gulkowitsch kein mechanischer Ausdruck der sich in der Gesellschaft vollziehenden Beziehungen, daher führt er die Gegensätze im Sprachsystem nicht unbedingt auf den Klassenkampf zurück, wie Marr und seine Schule es tun. Während Marr zum Beispiel die dreistufige Komparation in der Sprache mit der dreistufigen Klassenteilung der Gesellschaft verbindet, fragt sich Gulkowitsch, ob eine solche Dreiteilung in Klassen auch bei einem Volk möglich ist, dessen Sprache keine drei Komparationsstufen kennt. Gibt es dafür keine andere Sprachformen, die dies ausdrücken können? Auch Gulkowitsch ist der Meinung, dass die Struktur der Sprache der soziologischen Struktur der Gesellschaft entspricht, die diese Sprache spricht. Er versucht anhand der semitischen Sprachen zu zeigen, dass es sich um Sprachen handelt, die keine Zeitformen der Verben haben. Es

---

<sup>914</sup> APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937, Forschungsprogramm; TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 11, Gulkowitschs Forschungsprogramm.; *K sistematisatsii na osnove metoda „istorii razvitia ponjatii*, TŪ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 15.

<sup>915</sup> Grenoble, Lenore A., *Language Policy in the Soviet Union*. Dordrecht 2003. 55f; Brandist, Craig, Chown, Katya (eds.), *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917–1938: The Birth of Sociological Linguistics*. London, New York 2010. 184.

gibt kein Perfekt, Präsens oder Futur im klassischen Sinn. Die zu den Verben benutzten Suffixe und Präfixe geben das Geschehene vom Gesichtspunkt des Sprechers weiter. Daher entsteht eine gewisse soziale Gleichheit.<sup>916</sup>

Es kann sein, dass Gulkowitsch tatsächlich mit den Ansätzen von Marr einverstanden war, aber es kann auch sein, dass der starke Bezug auf Marr in seinem russischsprachigen Vortrag „K sistematisatsii grammatiki...“ mit der Tatsache zu tun hat, dass Gulkowitsch während seiner letzten Lebensjahre nach Leningrad schaute und dort eine neue Stelle zu bekommen erhoffte. Andererseits erklärt er ganz deutlich, dass sein Forschungsgebiet im Wesentlichen die Gebiete umfasst, die als Material der Sprachwissenschaft und der Soziologie gelten. Sein Ziel ist dabei,

„das Verständnis der historischen Phänomene aus den prinzipiellen Gegebenheiten, die sie realisieren, und den prinzipiellen Grundlagen des Phänomens Kultur und seinen Auswirkungen auf die Geschichte zu unterstützen. Es kommt mir also wesentlich auf die Synthese an, auf die Synthese von Historischem und Prinzipiellem, von Sprache und Kultur, von Sprachwissenschaft und Soziologie.“<sup>917</sup>

Eine ähnliche Annäherungsweise wurde aber erst in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh. von Reinhart Koselleck dargestellt, der die Begriffsgeschichte als „Hilfswissenschaft“ für die Sozialgeschichte sah und dabei sowohl die synchronische als auch diachronische Analyse anwandte und postulierte, dass die begriffsgeschichtliche Methode *conditio sine qua non* sozialgeschichtlicher Fragen ist.<sup>918</sup>

Wenn man aber jetzt nach der Rezeption von Gulkowitschs sprachwissenschaftlichem Gedankengut fragt, muss man feststellen, dass sein Name nur in wenigen Bibliographien vorkommt. Erwähnenswert ist hier Das bibliographische Handbuch zur *Sprachinhaltsforschung* von Helmut Gipper und Hans Schwarz<sup>919</sup>. Es stellt sich wieder die Frage, warum sein Name in diesem Kontext nie auftaucht, obwohl Gulkowitsch in der Inhalts- und Bedeutungsforschung seit den zwanziger Jahren (zumindest nach Levins Meinung) ein Pionier war.<sup>920</sup> Es kann sein, dass seine Arbeit zu synthetisch war, er zu viele Seiten zu einem großen Ganzen zu verbinden versuchte und dabei trotzdem zu spezifisch war – seine Methoden waren nur auf eine Kultur und eine Sprache anwendbar. Außerdem schaffte er es nicht, seine methodischen Erwägungen von der Theorie in die Praxis umzusetzen und damit die Brauchbarkeit seiner

---

<sup>916</sup> Gulkowitsch, kSG, 7–16.

<sup>917</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas von 22.09.1937.

<sup>918</sup> Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979. 125.

<sup>919</sup> Gipper, *Bibliographisches Handbuch*, 768. Mit der hier vorgebrachten Behauptung, dass Gulkowitsch der zeitgenössischen Diskussionen wenig folgt, kann man nicht einverstanden sein.

<sup>920</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1466.

Methode zu beweisen. So gesteht er F. Boas, dass er zwar eines gründlichen Quellenstudiums bedürfe, es aber in Tartu dazu nur beschränkte Möglichkeiten gäbe. Seine Möglichkeiten, ins Ausland zu reisen waren aber wegen der schwierigen finanziellen Lage seines Lehrstuhls gering und hingen von den ausländischen Unterstützern ab. Zusätzlich erwähnt Gulkowitsch, dass er versucht habe, durch Vorträge in wissenschaftlichen Kreisen Anregungen zu geben und zu finden und dass er auch tatsächlich mehrere Einladungen aus mehreren Universitäten erhalten habe, doch stoße die Annahme der Einladungen natürlich auf finanzielle Schwierigkeiten. Aber auch wenn er teilweise vom Rest der wissenschaftlichen Welt abgeschnitten zu sein schien, wurde seinen Ideen und Ansätzen trotzdem eine gewisse Aufmerksamkeit gewidmet. So sagt Gulkowitsch auch selbst, dass die Themata seines *Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode...* zu Vortrags- und Diskussionsthemen in Prag – in der *Pražsky linguistický kroužek* und in der Schrift *Historische Gesellschaft* – gewählt worden sind.<sup>921</sup> Es wäre ein interessantes Thema für weitere Einzeluntersuchungen zu Gulkowitschs sprachwissenschaftlichem Vorhaben, also darüber, wie sein Werk tatsächlich in Prag aufgenommen wurde.

In Tartu dagegen blieb er mit seinen Betrachtungen weitgehend allein. Levin meint, dass Gulkowitschs unparteiische Haltung in den dreißiger Jahren in Tartu fremdartig wirkte, da hier eher die positivistische Linguistik die Oberhand hatte und Gulkowitschs Betrachtungsweise fälschlicherweise als idealistisch eingestuft wurde. Daher arbeitete er im Alleingang. Levin sieht den Grund dafür außerdem in dem überschätzten strukturalistischen modischen Boom, der „die solide geführte deutsche Sprachwissenschaft auf wohlfeile und leichtfertige Umwege verleitet hat“ und der später auch die Slawisten in Tartu dank sowie trotz des sowjetischen Regimes mitgerissen hat. Daher bezweifelt Levin wahrscheinlich mit Recht, dass der berühmte russischstämmige jüdische Literaturwissenschaftler und Semiotiker Juri Lotman, der in Leningrad studiert und 1950 wegen des sowjetischen Antisemitismus nach Estland emigriert war, die Werke Gulkowitschs wahrgenommen hat.<sup>922</sup> Lotman war ein Vertreter des russischen Strukturalismus, der von den Arbeiten des russischen Formalismus und des tschechischen Strukturalismus ausging. Es ist in dieser Hinsicht auch kein Wunder, dass Gulkowitsch, obwohl er Marr in bedingter Weise gelobt hat, in Leningrad um das Jahr 1940 keine Aufnahme und keine neue Stelle fand, wie er es angeblich gehofft hatte.

Doch ganz ohne Versuche der praktischen Anwendung blieb die Methode Gulkowitschs nicht, vor allem in Bezug auf das Alte Testament und dessen

---

<sup>921</sup> APSL, C I, FBP, Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937.

<sup>922</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1468. 1479. Lotman veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zur Theorie und Geschichte der Literatur, des Theaters und des Films und entwarf und revidierte in Kenntnis der Arbeiten Jakobsons eine systematische Text- und Kultursemiotik.

Exegese. So hat die Schülerin Gulkowitschs, Margarete Lampe, 1936 über die Anwendung der begriffsgeschichtlichen Methode auf die Formgeschichte des Alten Testaments geschrieben.<sup>923</sup> Der zweite Versuch, Gulkowitschs Methode anzuwenden, wurde 73 Jahre später von U. Nömmik unternommen.<sup>924</sup> Nömmik meint, dass das Problem der Methode darin bestünde, dass sie nur im Kontext der hebräischen Sprache und des Judentums angewandt worden sei, und er wollte seinerseits feststellen, ob diese Methode auch im heutigen Kontext berechtigt wäre. So verfolgt er mit Gulkowitschs Ansätzen der Entwicklung des Begriffs *zaddik/dikaios* im Alten und Neuen Testament und in den Qumran Texten. Es handelt sich dabei aber nur um eine skizzenhafte Darstellung ohne eine wirkliche Beurteilung oder Bewertung der Anwendbarkeit der Methode.

Es ist tatsächlich fraglich, ob Gulkowitschs Methode außerhalb der jüdischen religiösen Kultur anwendbar ist, da es in der Geistesgeschichte kaum eine andere so deutlich abgegrenzte Kultur gibt, die außerdem ihre ganze Tradition auf einen zentralen Text zurückführt. Oder wie auch Gulkowitsch selbst meint, dass echtes Judentum nur das Judentum ist, das auf die Tora zurückzuführen ist. Doch gerade als solches könnte eine Methode für die Erforschung des Judentums hilfreich sein.

### III.5 Gulkowitsch als Chassidismusforscher

Auch wenn Gulkowitsch sich selbst als einen Sprachwissenschaftler sah, könnte man ihn anhand seiner über den Chassidismus verfassten Werke ebenso als Chassidismusforscher betrachten, auch wenn sein Ausgangspunkt bei diesen Untersuchungen immer seine begriffsgeschichtliche Methode und seine Auffassung von der Geistesgeschichte, der Religion und des Judentums war. Gerade seine Methodologie unterscheidet ihn von den restlichen Chassidismusforschern, gibt ihm seine Besonderheit und grenzt ihn ab, vielleicht sogar zu sehr. Die Problematik der Chassidismusforschung liegt darin, dass sie größtenteils ein Spezialfach im Rahmen der jüdischen Studien bildet. Sie wurde und wird meistens von jüdischen Wissenschaftlern im Rahmen der jüdischen Geistesgeschichte oder genauer im Rahmen der Geschichte der jüdischen Mystik betrieben und ist seltener sprach- und religionswissenschaftlich oder komparativ. Gulkowitschs Annäherung war aber ausgesprochen religionsgeschichtlich – im Sinne der Leipziger Schule: objektiv, rational, wissenschaftlich, philologisch und systematisierend. Für ihn waren die Untersuchungen über den Chassidismus Beweis für die Gültigkeit seiner aus der Sprachwissenschaft und der Philosophie entwickelten Methode und nicht das Ziel an sich. Nichts weist darauf hin, dass Gulkowitsch beabsichtigte, dass seine Nachwelt ihn seines *magnum opus* zum Chassidismus wegen wahrhaftig im

---

<sup>923</sup> Lampe, Margarete „Zur Anwendung einer begriffsgeschichtlichen Methode auf die Formgeschichte des Alten Testaments“. In: OLZ, 39, Nr 6, 1936.

<sup>924</sup> Nömmik, *Mōiste* מוֹיִשׁ/δίκαιος, 121–137.

Gedächtnis behalten sollte, wie Wassermann zu wissen meint. Und trotzdem schuf Gulkowitsch dank seiner Methode vom Chassidismus ein für seine Zeit nicht so gängiges ganzheitliches religionsgeschichtliches Bild, das den Chassidismus nicht nur als einen Teil der Geschichte der jüdischen Mystik darstellte, sondern als das Phänomen, in dem sich das Wesen des Judentums am deutlichsten expliziert hat.

Jedoch könnte gerade diese von den protestantischen Religionswissenschaftlern geliehene Annäherung dahinter stehen, dass Gulkowitschs Arbeiten selten von den restlichen jüdischen Chassidismusforschern aufgegriffen worden sind. Entweder sei er zu christologisch oder zu rationalistisch gewesen. Der erste Vorwurf stammt vor allem von Wassermann, der außerdem behauptet, dass Gulkowitschs Sicht des Chassidismus christologisch sei und dass sein Chassidismus der Beweis dafür wäre, dass der Judaismus unfähig sei, sich zu erneuern, und dass der Chassidismus genauso schlecht sei wie der Judaismus.<sup>925</sup> Eine Kritik an seiner rationalistischen Annäherungsweise stammt vom Scholem, wobei Gulkowitschs Rationalismus viel milder war als der Hermann Cohens: Für Hermann Cohen existiert keine andere Wahrheit als die vernunftgemäße Wahrheit. Eine Religion ist wahre Religion nur dann, wenn sie im Prinzip vernunftgemäß ist. Im Judentum sieht er einen besonders ausgeprägten Typus dieser allein echten, vernunftgemäßen Religion. Der Chassidismus geht vom entgegengesetzten Standpunkt aus. Er prüft die Vernunft vor dem Forum der Religion und misst ihren Wert daran, inwieweit sie der Religion dient. Das Ergebnis des Chassidismus ist ebenfalls positiv. Die Vernunft vermag der Religion zu dienen, sie erfüllt überhaupt erst ihr eigentliches Wesen im Dienste der Religion.<sup>926</sup>

Es scheint, dass Gulkowitschs Methodologie nicht überzeugend genug war.<sup>927</sup> Es kann aber auch sein, dass sie einfach nicht in den vorhandenen Rahmen hineinpasste. Um seine Stellung in der und mögliche Ansätze für die Chassidismusforschung zu verstehen, sollte man hier näher die unterschiedlichen Schulen und Annäherungsweisen dieses Forschungsgebietes oder anders gesagt den Rahmen darstellen. Dabei kann man die Chassidismusforschung sowohl aus der historischen als auch aus der inhaltlichen Perspektive und von der Methodik her einteilen. Sowohl die Geschichte als auch die Forschungsgebiete der Chassidismusforschung haben eine große Spannweite. Der auf das 19. Jh. zurückgehende Forschungsbereich umfasst ein breites Spektrum von Themen, wie Kabbala, Messianismus, charismatische Führung usw. Und keine wissenschaftliche Annäherung kann alle Aspekte der Geschichte des Chassidismus, wie er im Laufe der drei Jahrhunderte in den tausenden chassidischen Werken durch unterschiedliche chassidische Gruppen reflektiert worden ist, abdecken.<sup>928</sup> Trotzdem sollte man sein Beschäftigungs-

---

<sup>925</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 20. 24.

<sup>926</sup> Gulkowitsch, *DdCaGsS*, 94.

<sup>927</sup> Wassermann (1998), *Der Habilitand*, 39.

<sup>928</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 195.

feld so weit wie möglich sehen, um einen objektiven Schluss zu erreichen. Zeev Gries hat betont, dass die fruchtbaren Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionssoziologie gezeigt haben, dass, wenn man die religiösen Bewegungen untersuchen und angemessen darstellen will, man die interdisziplinären Studien nicht ignorieren kann, die einen mit geeigneten Werkzeugen für die Forschung ausrüsten. Es heißt, dass derjenige, der religiöses Denken erforscht, nicht den breiteren sozialen und historischen Kontext ignorieren darf, in dem dieser Denktypus sich entfaltet hat.

Zusätzlich muss man dabei auch die literarischen Quellen oder die literarische und intellektuelle Tradition einer Bewegung in die Forschung einbeziehen. Gries ist der Meinung, dass die historisch-philologische Seite der Untersuchungen nicht zu unterschätzen ist.<sup>929</sup> Da der Chassidismus vor allem über seine Literatur zu untersuchen ist, sollte ein Chassidismusforscher seine Quellen kennen und seine Behauptungen aus den Primärquellen und nicht aus der Sekundärliteratur entnehmen.<sup>930</sup> Andererseits ist es vor allem die Benutzung der originalen chassidischen Literaturquellen und die Begründung der Auswahl, die auf den Standpunkt des Autors und seine Agenda ein Licht werfen. Das beste Beispiel ist die unterschiedliche Auffassung vom Chassidismus bei M. Buber und G. Scholem, die sich beide auf unterschiedliche Arten von chassidischen Quellen stützten – einer auf die reiche Fundgrube der chassidischen Geschichten, der andere auf die homiletischen Schriften – und daher ein unterschiedliches Bild vom Chassidismus hatten. Es gibt zwar mehrere Einteilungen des schriftlichen Nachlasses der *Chassidim*, doch die Haupteinteilung ist immer homiletisch-spekulativ und narrativ, wie schon G. Scholem<sup>931</sup> es darstellt, obwohl man hier auch eine detailliertere Einteilung vornehmen könnte, wie sie bei Elijor steht. Elijor teilt nämlich die aus verschiedenen Zeitebenen stammende chassidische Literatur in sechs Teile: *Derusch* (homiletische Werke, die sich direkt oder indirekt auf die Lehre Beschts stützen und sich auch mit der früheren homiletischen Literatur sowie kabbalistischen ethischen Werken in Dialog setzen.), *Hanhagot* (Leitfaden für die chassidische Lebensführung; um das Neue aus dem Alten zu unterscheiden, Redakteure); polemische Literatur; Briefe; chassidische Geschichten; gegenwärtige chassidische Historiographie und Memoiren.<sup>932</sup>

---

<sup>929</sup> Gries, Zeev, „Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities“. In: *Numen*, Vol. 34, Fasc. 1 (Jun., 1987), 97–108. 97.

<sup>930</sup> Siehe auch Dan, Joseph, *The Teachings of Hasidism*, New Jersey 1983. IX.

<sup>931</sup> Scholem, Gershom, „Martin Bubers Deutung des Chassidismus“. In: *Judaica*. Bd.106. Frankfurt a.M. 1963, 165–206. 175–176. Siehe aber auch: Nigal, Gedaliah, „New Light on the Hasidic Tale and its Sources“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 345–353.

<sup>932</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 11; Siehe auch Gries, Zeev, „The Hasidic Managing Editor as an Agent of culture“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. 141–157.



Wenn man in diesem Kontext Gulkowitschs Annäherungsweise betrachtet, kann man sehen, dass er womöglich die Originalquellen oder deren spätere Ausgaben benutzte. Auch Gulkowitsch hat eine Auswahl getroffen – doch er hat sich weder für die eine noch für die andere Quellenart entschieden, sondern ging davon aus, wie weit das eine oder anderes Werk seines Erachtens das Wesen von Beschts Lehre wiedergegeben hat. Auch sein Werk über die Entwicklung des Begriffs Chassid basiert auf konkreten chassidischen *Ma'asiot*-Geschichten.

Die Beschäftigung mit den chassidischen Schriften und eine Darstellung des Chassidismus und seiner Lehre ist schon auf die gegen die chassidische Bewegung gerichtete *Mitnagedim*<sup>933</sup> zurückzuführen. Als die ersten eigentlichen Chassidismusforscher kann man die von mitnagedischen Schriften beeinflussten *Maskilim*<sup>934</sup> – Judah Leib Miseses, Isaak Baer Lewinsohn und Joseph Perl betrachten, deren Haltung gegenüber den *Chassidim* zwar negativ war, die aber die Entwicklung der Chassidismusforschung weitgehend beeinflussten.<sup>935</sup> Die ersten, die sich kurz danach gegen diese Meinung stellten, waren Eliezer Zweifel, Ilya Orshanski und Pesach Marek, von denen für viele, darunter auch für Gulkowitsch, E. Zweifel derjenige war, der als erster versuchte, den Chassidismus ernst zu nehmen.<sup>936</sup> Während Ettinger Ilya Orshanski (1846–1875) und Sergei Bershanski (1850–1896) die ersten zwei Historiker waren, die versuchten, den positiven Einfluss des Chassidismus in zeitgenössischen wissenschaftlichen Begriffen zu erläutern,<sup>937</sup> ist Elijor der Meinung, dass die ersten wissenschaftlichen – größtenteils historiographischen – Forschungsarbeiten über den Chassidismus aus den Kreisen der Vertreter der Haskala stammten, die sich um den berühmten deutsch-jüdischen Historiker Heinrich Graetz (1817–1891), der die erste akademische Forschungsarbeit zum Thema Chassidismus verfasst hat, und den aus Russland stammenden David Kahana (1838–1915) versammelt hatten. Beide standen dem Chassidismus kritisch gegenüber, da sie in ihm gleichermaßen eine der westlichen Werte der Haskala nicht entsprechende mystische Sekte sahen.<sup>938</sup> Diese Meinung teilten auch andere Forscher, und daher ist es nicht verwunderlich, wenn Salomon Schechter im Jahre 1904 schreibt:

---

<sup>933</sup> *Mitnagedim* bedeutet auf Hebräisch „die Gegner“. Es handelte sich um eine Gegenbewegung zum Chassidismus, deren Zentrum in der Gegend von Wilna lag und die vom Gaon von Wilna, Elija Ben Salomon Salman (1720–1797), angeführt wurde.

<sup>934</sup> *Maskilim* waren die Vertreter der jüdischen Aufklärung – Haskala.

<sup>935</sup> Bartal, Israel, „The Imprint of Haskala Literature on the Historiography of Hasidism“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 367–388. 367.

<sup>936</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 105–196; Gries (1987b), *Hasidim*, 187–188.

<sup>937</sup> Ettinger, Shmuel, „Hasidism and the Kahal“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 63–75. 65.

<sup>938</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 196–197.

„In dem ganzen so interessanten Teil der theologischen Literatur, der die Entstehung und den Verlauf religiöser Bewegungen behandelt, findet sich kaum eine, deren Geschichte, ja deren Name den Gelehrten so wenig geläufig ist wie die der „Chassidim“ Und doch wäre es schwierig, aus verhältnismäßig neuerer Zeit eine sektiererische Bewegung zu nennen, die eine überraschendere Vollständigkeit der Entwicklung aufweise, mehr Anregung zu Vergleichen gäbe, in ihrem ursprünglichen Ziele interessanter und in ihrem Verfall voll deutlicher Warnungen wäre als der Chassidismus.“<sup>939</sup>

Man kann sagen, dass die Haskala zwar die erste systematische Darstellung des Chassidismus mit sich brachte, aber dem Chassidismus gegenüber feindlich gesinnt war. Und weil die Vertreter der Haskala Beweise gegen die Bewegung suchten und sich daher auf die Fragen konzentrierten, die für die Haskala-Ideologie von Bedeutung waren, waren sie selektiv und vernachlässigten das, was für den Chassidismus zentral war.<sup>940</sup> Da die Wissenschaft des Judentums und die moderne jüdische Historiographie mit dem Haskala-Denken verbunden waren, haben sie auch vieles von der maskilimischen Einstellung gegenüber dem Chassidismus übernommen. Ein ausgewogeneres Bild von der Geschichte des Chassidismus bot erst der Historiker Simon Dubnow (1860–1941),<sup>941</sup> der als erster tatsächlich den Chassidismus auf systematische und wissenschaftlichere Weise betrachtete und sich dabei auf die historischen, literarischen Quellen und Archivmaterialien und nicht auf Behauptungen stützte. Laut Elijor begann man dank Dubnow den Chassidismus als eine sich entwickelnde und sich verändernde Größe in der Geschichte zu sehen, auch wenn seine Arbeit nicht fehlerfrei war.<sup>942</sup> Obwohl er weder ein überzeugter Gegner noch ein sentimentaler Apologet des Chassidismus war, war seine Annäherungsweise dennoch von seinen eigenen Erfahrungen und seiner jüdisch-nationalen Ideologie beeinflusst. Ähnlich war es auch bei weiteren jüdischen Historikern, die sich mit der Geschichte des Chassidismus auseinandergesetzt haben, wie Ben-Zion Dinur, Jacob Katz und Raphael Mahler, für die der Chassidismus vor allem eine Reaktion auf das Zusammenbrechen der traditionellen Institution des jüdischen Gemeindelebens war.<sup>943</sup> Die inhaltliche Seite des Chassidismus interessierte sie nicht.

Eine Wende in die Forschungslage brachte die im Jahre 1906 veröffentlichten erfolgreichen *Geschichten des Rabbi Nachman*<sup>944</sup> von Martin Buber, der mit diesem Werk den Chassidismus und die jüdische Mystik zum Bewusstsein von weiteren Massen brachte und aus dessen langjähriger Beschäftigung mit

---

<sup>939</sup> Schechter, Salomon, *Die Chassidim. Eine Studie über jüdische Mystik*. Berlin 1904. 5.

<sup>940</sup> Bartal, *The Imprint*, 368.

<sup>941</sup> Über ihn auch Brenner, Michael, *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*.

<sup>942</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 196. 198. Mehr über Dubnows Auffassung vom Chassidismus, siehe unten.

<sup>943</sup> Ettinger, *Hasidism and the Kahal*. 65.

<sup>944</sup> Buber, Martin, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Frankfurt a. M. 1906.

dem Chassidismus die sogenannte romantische Schule hervorging, die den Chassidismus mit Hilfe einer Religionsphilosophie zu verstehen versuchte und weitgehend den historischen Rahmen, in dem er sich entwickelte, sowie die philologische Analyse der Texte ignorierte. Die Popularisierung des Chassidismus war außerdem der Verdienst einiger säkularer jüdischer Autoren wie I. L. Peretz und M. J. Berdyczewsky, die in ihren Werken die chassidischen Legenden nacherzählt haben.<sup>945</sup> Zusammen mit dem wachsenden Interesse wurden immer mehr wissenschaftliche und systematische Studien auch über die Lehre der Chassidim verfasst. Einen guten Überblick über die wichtigsten im Jahr 1935 vorhandenen inhaltlichen Arbeiten über den Chassidismus gibt Jacob S. Minkin in seinem *The Romance of Hassidism*, in dem er neben Ch. Borgatsoffs *Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus* (1906), Hillel Zeitlins *Ha-Hassidut* (1912), Paul Levertoffs *Die Religiöse Denkweise des Chassidismus* (1918), Abraham Kahanas *Sefer Ha-Hassidut*, S. A. Horodetzky, *Ha-Hassidut we haHassidim*, (1928), Aescoly-Weintraubs *Le Hassidisme* (1928), Thorsten Ysanders *Studien zum Bestehen Hasidismus* (1933), auch Lazar Gulkowitschs *Der Hassidismus religionswissenschaftlich untersucht* (1927) erwähnt.<sup>946</sup> Aus dieser Reihe, meint T. Ysander, hätten Aescoly-Weintraub und Gulkowitsch die Ehre, die ersten gewesen zu sein, die mit einer völlig modernen Methode die Analyse des Hasidismus unternommen haben.<sup>947</sup>

Doch die immer angespannter werdende politische Situation in Europa hatte ihren Einfluss sowohl auf die deutschsprachige Wissenschaft des Judentums als auch auf die Chassidismusforschung. Als Resultat der jüdenfeindlichen Gesetze von 1933 in Deutschland waren viele jüdische Gelehrte gezwungen zu emigrieren. Gulkowitsch zog nach Estland, doch viele brachen nach Palästina auf, unter anderem auch B.-Z. Dinur und Jacob Katz.<sup>948</sup> Sowohl das Zentrum als auch der Inhalt der Wissenschaft des Judentums verschoben sich. In Jerusalem begann eine neue Art von jüdischen Studien, sich zu entwickeln, und die Impulse, die sie prägten, hatten einerseits eine nationalistische Färbung und waren auf die soziale Seite der jüdischen Religion gerichtete Impulse, andererseits kamen sie aus dem Kreis, der eher an der jüdischen Mystik und darunter an den mystischen Wurzeln des Chassidismus interessiert war. Im Zentrum dieses Kreises stand Gershom Scholem (1897–1982), der schon im Jahre 1923 nach Palästina emigriert war und der den Chassidismus mit Hilfe der klassischen Mittel der Textanalyse und der Verknüpfung der Ideen mit ihrem Kontext sowie mit der Lokalisierung des Chassidismus im Schema der

---

<sup>945</sup> Siehe Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, 199; Faienstein, Morris M., „Hasidism. The Last Decade in Research“. In: *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 1, Review of Developments in Modern Jewish Studies, Part 2 (Feb. 1991), 111–124. 119.

<sup>946</sup> Minkin, *The Romance of Hassidism*, 370.

<sup>947</sup> Ysander, *Studien zum Bestehen Hasidismus*, 12.

<sup>948</sup> Darüber näher in Jütte, Robert, *Die Emigration der deutschsprachigen „Wissenschaft des Judentums“: Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina 1933–1945*. Stuttgart 1991.

jüdischen Mystik und anhand der messianischen Bewegungen ein viel detaillierteres und genaueres Bild vom chassidischen Denken zu schaffen versuchte. Seine Annäherungsweise wurde von seinen Schülern wie Rivka Schatz-Uffenheimer, Joseph Weiss, Isaiah Tishby und Joseph Dan übernommen und weitergetragen, und es entstand ein Gegenüber von zwei Betrachtungsweisen – einer impressionistisch-deskriptiven und einer historisch-philologischen Schule.<sup>949</sup>

Auch die gegenwärtige Chassidismusforschung geschieht größtenteils in Israel und ist aus den oben genannten zwei Jerusalemschen Richtungen hervorgegangen. Ihre Vertreter – Rachel Elijor, Moshe Idel, Zeev Gries, Immanuel Etkes, Karl Grözinger, Moshe Rosman, Yehuda Liebes, Ada Rapoport-Albert, Arthur Green, David Assaf, Gedaliah Nigal, Shaul Magid u. a. – haben die früheren historischen, sozialen und ideologischen Darstellungen des Chassidismus im Licht neuen Materials – historischer Dokumente, Archivmaterialien und der chassidischen Literatur kritisch bearbeitet und neue Annäherungen dargeboten. Z.B. wird laut Elijor der Versuch unternommen, den Chassidismus aus seiner eigenen Perspektive, aus seinem historischen Kontext heraus zu verstehen.<sup>950</sup>

Der Reichtum des Materials sorgt für andauerndes Interesse und stellt eine Quelle für neue Gesichtspunkte der alten Probleme und für neue Forschungsthemen dar. Dabei wird neben historiographischen, philologischen und phänomenologischen Methoden immer öfter auch die komparative Methode angewandt. Zeev Gries teilt die Chassidismusforscher anhand ihrer Methoden in drei Gruppen: die Historiker und ihre historische Methode (Simon Dubnow, Dinur, Mahler, Katz, Horodetzky, Teitelbaum), die Forscher der religiösen Vorstellungen und Doktrinen mit ihrer Methode (Buber, Scholem, Heschel, Dresdner, Green, Tishby, Dan, Halamish, Piekraz, Schatz-Uffenheimer, Weiss); als dritte die Editoren der kritisch bearbeiteten Ausgaben der chassidischen Literatur (Schatz-Uffenheimer, Nigal, Kahn, Ben-Amos, Mintz).<sup>951</sup> Eine klare Abgrenzung ist hier aber nicht möglich, da viele Forscher, die sich mit der chassidischen Frage beschäftigen, auch nach ihren Anfängen und Ursprüngen fragen und aus unterschiedlichen Gründen den neueren Entwicklungen der Bewegung weniger Aufmerksamkeit widmen. Gulkowitsch wäre hier der zweiten Gruppe zuzuordnen.

Wenn man die Geschichte des Chassidismus im Zusammenhang mit den wichtigsten Ereignissen in fünf Perioden teilt, wie es oft gemacht wird – 1) Anfänge (um das Jahr 1736, als Bescht in die Öffentlichkeit trat) bis zum Tod von Bescht 1760; 2) die klassische Periode 1760–1815; 3) Die Vorherrschaft des Chassidismus von 1815 bis 1914/18; 4) die Zwischenkriegszeit von 1918 bis 1945; 5) Die Wiederbelebung des Chassidismus nach dem Krieg – dann

---

<sup>949</sup> Idel, Moshe, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany 1995. 2–3; Siehe auch Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 196.

<sup>950</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 202.

<sup>951</sup> Gries (1987b), *Hasidism*, 191–197.

wird im Hinblick auf die Chassidismusforschung klar, dass der Vorrang lange Zeit der Erforschung der ersten zwei Perioden und darunter vor allem der Anfänge der Bewegung galt.<sup>952</sup> Einerseits konzentrierte sich die chassidische Lehre in dieser Periode auf wenige führende Persönlichkeiten, manchmal sogar nur auf einen, und ist daher leichter zu verfolgen als im Licht der späteren Perioden, als es mehrere Höfe und mehrere chassidische Gruppen gab, die eine eigene Literatur und eigene Nuancierungen der ursprünglichen Lehre hervorbrachten. Andererseits gab es Forscher, die der Meinung waren, dass der Chassidismus des 19. Jh. schon nichts Neues mehr hervorgebracht hatte – so zum Beispiel beschäftigt Gulkowitsch sich nur mit dem Chassidismus, den er für den wahren, reinen Chassidismus hält, das heißt mit dem Chassidismus Beschts. Solch eine Haltung scheint aber eher einmalig zu sein, obwohl auch S. Dubnows Darstellung der Geschichte des Chassidismus mit dem Jahr 1815 endet und dieser meint, dass alles, was danach kam, nur ein populärer Kult des Zaddikismus war, der eher eine Karikatur der chassidischen Bewegung darstellte. Allerdings gesteht Dubnow, dass, obwohl der Zaddikismus, theoretisch betrachtet, nur als eine Konsequenz des Chassidismus erscheint, es in Wirklichkeit gerade der Zaddikismus war, der der chassidischen Lehre an vielen Orten erst den Weg ebnete.<sup>953</sup>

Wenn man aber die heutigen Meinungen darüber betrachtet, wann denn der Chassidismus anfang, trifft man oft auf die Annahme, die die Entstehung des Chassidismus im Jahr 1736 ansetzt, als Bescht als Prediger hervortrat, oder auch die Ansicht, dass dies möglicherweise erst nach Beschts Tod geschehen konnte, und zwar entweder 1760, als Dow Bär nach Beschts Tod den ersten chassidischen Hof gründete, oder 1772, als der Konflikt zwischen den Chassidim und ihren Gegnern begann. Laut Dan könnte es literarisch gesehen auch das Jahr 1780 sein, als die Schrift *Toledot Yaakov Yosef* veröffentlicht wurde.<sup>954</sup> Damit ist deutlich, dass es bei der Periodisierung des Chassidismus genug Spielraum gibt und dass die dadurch erzielten Ergebnisse sich variieren können – je nachdem, worin für ihn die wichtigsten und entscheidenden Ereignisse bestehen. So zum Beispiel ist Ada Rapoport-Albert der Meinung, dass das Jahr 1772 ein Wendepunkt in der Geschichte des Chassidismus war und sich sowohl die ideologische als auch die organisatorische Richtung der Bewegung änderte.<sup>955</sup> In diesem Jahr wurde das polnische Königreich zwischen Russland und Österreich geteilt, die Feindseligkeit zwischen Mitnagedim und

---

<sup>952</sup> Siehe auch: Faienstein, *Hasidism. The Last Decade in Research*; Rapoport-Albert, Ada, „Introduction“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. XVII–XXIII; Dan, Joseph, „Hasidism. The Third Century“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 415–426. 416.

<sup>953</sup> Faienstein, *Hasidism*, 112.

<sup>954</sup> Dan, *Hasidism*, 415.

<sup>955</sup> Rapoport-Albert, Ada, „Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 76–140. 76–77.

Chassidim in Wilna und Brody erreichte eine neue Ebene damit, dass die Chassidim aus dem orthodoxen Judentum exkommuniziert wurden. Es war außerdem das Jahr, in dem Rabbi Dow Bär starb, ohne dass sein Sohn, Rabbi Abraham, sein Erbe übernahm. Damit zersplitterte auch die Gruppe der um Dow Bär versammelten Anhänger. Aus diesem Grund geschieht auch eine mögliche Periodisierung des Chassidismus anhand der Organisation der Bewegung – vor 1772 die Periode der Zentralisation und nach 1772 die dezentralisierte Organisation der Bewegung, weiter auch die Periode des Chassidismus als reiner Chassidismus und des Chassidismus als Zaddikismus, das heißt – Beschtscher Chassidismus und der Chassidismus seit Dow Bär (wie Gulkowitsch es sah). Doch was während Gulkowitschs Zeit eindeutig und klar erschien, muss heute im Licht der inzwischen verfassten Studien und neuen Quellenmaterialien neu gedeutet werden.

Auch wenn Bescht in den chassidischen Kreisen und der Literatur immer als der Begründer und einzige Führer der Bewegung dargestellt wird, steht es fest, dass es auch vor ihm und unter seinen Anhängern charismatische Typen gab, die auch den Anspruch hatten, Zugang zu den höheren Welten zu haben.<sup>956</sup> Außerdem gab es auch außerhalb vom Kreis Beschts Männer, die sich *Chassidim* nannten, die den kabbalistischen Praktiken (*darkei chassidut*), die von Schülern des Isaac Luria geschaffen worden waren, folgten. *Pre-Chassidim*, wie Weiss sie nennt, waren diejenigen Charismatiker, die später zu Anhängern Beschts wurden, wie z.B. Rabbi Nachman aus Kosov.<sup>957</sup> Doch die Besonderheit der Chassidim Beschts war, dass sie auf ein viel breiteres Publikum orientiert waren. Und auch Dow Bär beanspruchte nicht die alleinige Führung der Bewegung und verhinderte daher auch nicht die Entstehung weiterer chassidischer Zentren außerhalb von Mezritsch.<sup>958</sup> Schon Aescoly-Weintraub hatte nach der nachträglichen Bedeutung Beschts gefragt. Worauf Gulkowitsch eine Gegenfrage stellte – ob es möglich gewesen wäre, einer relativ unbedeutenden Persönlichkeit nachträglich eine Bedeutung anzudichten, die wirkliche reale Folgen in der Geschichte haben kann. Des Weiteren, ob Bescht nur ein Symbol oder ein realer Repräsentant des Chassidismus gewesen sei. Gulkowitsch meint dazu, dass die Legende immer ihre Helden unter den Ideologen, nicht unter den Amtsträgern, nicht unter den großen Persönlichkeiten der Staats- und Sozialgeschichte, sondern im Bereich der Geistesgeschichte findet.<sup>959</sup> Für ihn stand die Rolle und Führung Beschts außer Frage, es war nicht die chassidische Bewegung, sondern die Lehre Beschts, in der sich das Wesen des Judentums explizierte, in deren Form es unter der Voraussetzung, dass sie unverändert blieb, weitergegeben wurde.

---

<sup>956</sup> Heschel, Abraham Joshua, *The Circle of the Baal Shem Tov. Studies in Hassidism*. Chicago 1985; Weiss, Joseph G., „A circle of Pneumatics in Pre-Hasidism“. In: *Journal of Jewish Studies*, 8, 1957, 199–213; Rapoport-Albert, *Hasidism after 1772*, 81.83; Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, 6–9. 39. 85. 92.

<sup>957</sup> Rapoport-Albert, *Hasidism after 1772*, 83.

<sup>958</sup> Rapoport-Albert, *Hasidism after 1772*, 95.

<sup>959</sup> Gulkowitsch, KhBC, 47.

Auch die späteren Forscher versuchten nicht, das Charisma und die entscheidende Rolle Beschts zu bestreiten, sondern versuchten zu zeigen, dass die Entstehung des Chassidismus auf einer breiteren Basis zu sehen ist und dass die nicht zentralisierte Organisation des Chassidismus aus der inneren Dynamik des jüdischen Gemeindelebens in Osteuropa stammt. Rapoport-Albert sagt sogar, dass die Behauptung, dass es während der ersten zwei Generationen der chassidischen Führung bis zum Jahr 1772 eine zentralisierte Phase gab, die auf die anachronistische Gleichstellung des Musters der dynastisch geführten chassidischen Höfe des 19.–20. Jh mit einer weiten Gruppe von lose verbundenen Kreisen zurückzuführen ist, die den Chassidismus in seinem Anfang und in der Mitte des 18. Jh. ausmachten.<sup>960</sup> Doch man kann nicht leugnen, dass, auch wenn der Chassidismus immer fragmentiert war, es am Ende des 18. Jh. und am Anfang des 19. Jh. wichtige organisatorische Veränderungen gab.<sup>961</sup> Im Zentrum dieser Veränderungen stehen der Begriff und die Institution des Zaddik.

Die Studien über den Zaddikismus zeigen nicht unbedingt, dass es sich beim Zaddikismus um etwas wesentlich Negatives handelt, wie Gulkowitsch es dargestellt hat oder wie auch Buber es sah, als er schrieb, dass der Zaddik die chassidische Gemeinde an Gottessicherheit reicher mache, aber unendlich ärmer am einzig Wertvollen: dem eigenen Suchen und Eifern: „Dazu kam der widerlichste äußere Missbrauch und der Chassidismus artete zuletzt in wüstes, lichtloses Sektenwesen aus.“<sup>962</sup> Er wie auch Gulkowitsch ist der Meinung, dass nur Schneur Zalman und Nachman von Brazlaw versuchten, den reinen Gedanken des Chassidismus wiederherzustellen.<sup>963</sup> In einem seiner späteren Werk meint er aber zum Zaddikismus, dass man ihn zwar als eine spätere Entartung des Chassidismus zu betrachten pflege, aber was man so nenne, nur die Übersteigerung dessen wäre, was schon in der Frühzeit der Bewegung mit aller Deutlichkeit zutage trat und von ihren Grundlagen nicht wegzudenken ist.<sup>964</sup>

Die zentrale Rolle des Zaddik wird nicht als ein Zeichen des Untergangs gesehen, sondern als ein natürlicher Teil des Chassidismus, der auch die ganze Bewegung als solche zu verstehen hilft. Dabei konzentrieren sich viele solcher Studien auf die Ideologie des Zaddikismus und ihre Ursprünge. So behauptet M. M. Faierstein, dass die ersten Führer des Chassidismus aus der pre-sabbatianischen homiletischen und der *musar*-Literatur nicht nur die Tendenz, das religiöse Leben auf die innere Geistigkeit zu stützen, übernahmen, sondern

---

<sup>960</sup> Rapoport-Albert, *Hasidism after 1772*, 109.

<sup>961</sup> Über die Beziehungen zwischen der chassidischen Bewegung und den jüdischen Gemeindeorganisationen in Osteuropa während der Anfangsperiode des Chassidismus siehe Ettinger, Shmuel, *Hasidism and the Kahal*.

<sup>962</sup> Buber Martin, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906. 19.

<sup>963</sup> Buber Martin, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 20.

<sup>964</sup> Buber, Martin, „Die chassidische Botschaft“. In: Buber, Martin, *Werke*, 3. Bd. Schriften zum Chassidismus. München und Heidelberg 1963, 739–894. 769.

auch die Hauptzüge der chassidischen Doktrin des Zaddik. Faiersteins Einstellung ist ganz anders als die Gulkowitschs, da er meint, dass der Chassidismus beides kombinierte – eine Bewegung, die um einen Zaddik kreiste, der alle Schichten der Gemeinde umfasste, um sie zu erheben, und zur selben Zeit die kabbalistische Tradition der spirituellen Elite.<sup>965</sup> Auch Arthur Green ist der Meinung, dass der Zaddik eine alte Doktrin im Judentum darstellt, aber er fügt hinzu, dass im Chassidismus der Zaddik zum ersten Mal klar identifiziert und institutionalisiert wurde.<sup>966</sup> Es gibt auch andere Forscher, die den Zaddik vor allem aus der Perspektive einer sozialen Institution darstellen und seinen Einfluss auf das jüdische Gemeindeleben untersuchen. So zum Beispiel versucht I. Etkes herauszufinden, worin die Beziehung zwischen den Konzeptionen von der Rolle eines Führers der Gemeinde und zwischen der neuen Form von Führung, die mit dem Chassidismus zum Vorschein kam, bestand.<sup>967</sup> Andererseits gibt es auch Ansichten, wie z. B. von M. Rosman, nach denen Bescht selbst gewissermaßen die Institution eines Zaddik darstellte, da es ihm gelang, sich mit keiner Gruppe eindeutig zu identifizieren, keine Partei zu ergreifen, sondern er hatte Beziehungen zu allen Schichten der Gemeinde – er selbst wurde zu demjenigen, der alle Gruppen verband.<sup>968</sup> Und eigentlich ist es noch heute so – alle chassidischen Gruppierungen stützen sich letzten Endes auf die Lehre Beschts, wenn auch in unterschiedlichen Interpretationen.

Auf Gulkowitsch zurückkommend, muss man bemerken, dass er nicht dem Begriff Zaddik und dem, was hinter diesem Begriff steckte, kritisch gegenüber stand, sondern der Institution des Zaddik, der seines Erachtens sich nicht mit der ursprünglichen Idee des Chassidismus deckte, dass die Gotteserkenntnis für alle zugänglich sei. Daher interessierte ihn die spätere Geschichte des Chassidismus, in der sich diese Bewegung in seinen Augen schon im Untergang befand, nicht. Doch um zu dieser Schlussfolgerung zu kommen, musste er auch mit der späteren Geschichte des Chassidismus und mit seinen Vertretern vertraut sein.<sup>969</sup> Von Interesse war für ihn nur, wie sehr oder wie oft sich im späteren Chassidismus Beschts Lehre widerspiegelte – seiner Meinung nach nicht oft (außer bei Rabbi Nachman von Breslaw). Doch aus heutiger Sicht kann man sagen, dass es gerade die wenigen Studien über die zweite und dritte

---

<sup>965</sup> Faierstein, Morris M. „Personal Redemption in Hasidism“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 214–224.

<sup>966</sup> Green, Arthur, „Early Hasidism: some Old/New Questions“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. 441–447. 444–445.

<sup>967</sup> Etkes, Immanuel, „The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organisation“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 159–167.

<sup>968</sup> Rosman, Moshe J., „Social Conflicts in Międzybóž in the Generation of Besht“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. 51–62.

<sup>969</sup> Von seinem Interesse zeugen auch die in seiner Personalakte enthaltenen Sammlungen der chassidischen Handschriften. Siehe Abbild 13 und 14.



und auch spätere Generationen der Chassidim sind, die ein neues Licht auch auf die Anfänge und auf die organisatorische Entwicklung der Bewegung werfen und die auf die Wichtigkeit oder sogar auf den Vorrang vom Maggid von Mezritsch neben Bescht für die nachbeschtsche chassidische Lehre hindeuten.<sup>970</sup> Obwohl man, wenn man hier Gulkowitschs Gedankengängen folgen will, sagen könnte, dass der von Maggid geschaffene Zaddikismus wenig mit dem Chassidismus Beschts zu tun hatte und es sich dabei nicht mehr um den eigentlichen Chassidismus handelt. Obwohl die Bewegung oft in der Chassidismusforschung als eine früh-moderne oder spät-mittelalterliche Erscheinung geschildert wird, als ob sie keine Berührung mit dem heutigen Tag habe, kann man die Tatsache nicht bestreiten, dass es in der modernen jüdischen Geschichte keine andere religiöse Bewegung gegeben hat, die sich über drei Jahrhunderte erstreckt hat und trotz der historischen und sprachlichen Unterschiede sowie verschiedener sozialer und kultureller Bedingungen erhalten geblieben ist, und dass es auch heute noch Menschen gibt, die sich als *Chassidim* verstehen – auch wenn dabei aus dem Chassid als dem Frommen der Chassid als Anhänger eines Zaddik geworden ist und diese im gegenwärtigen Judentum stärker vertreten sind als je zuvor. Auch Scholem, der den Chassidismus in seinem Buch *Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>971</sup> als die letzte Phase der zweitausend Jahre alten Tradition der jüdischen Mystik und als eine in die Vergangenheit gehörende Erscheinung schilderte, hat später das Aufleben des Chassidismus nach dem Holocaust anerkannt.<sup>972</sup>

Der Chassidismus überlebte unterschiedliche Rückschläge, die das Judentum erleiden musste, und bildet heute einen vitalen Teil des orthodoxen jüdischen Lebens vor allem in den USA und in Israel, der immer neue Anhänger findet. Und auch der Kampf zwischen *Chassidim* und *Mitnaggedim* hat eine Wiederbelebung erlebt, obwohl die beiden Richtungen heute als orthodox gelten und sich immer mehr ähneln. Der größte Unterschied zwischen *Chassidim* und anderen orthodoxen jüdischen Gruppen besteht in der Institution des Zaddik.<sup>973</sup> Obwohl der heutige lebendige Chassidismus die Chassidismusforscher mit einigen Ausnahmen<sup>974</sup> am wenigsten zu interessieren scheint, stellt sich im Hinblick auf die späteren Entwicklungen im Chassidismus dennoch die Frage, ob die Anfänge der chassidischen Bewegung im Licht der zeitgenössischen Lage und dem Erfolg der Bewegung umgedeutet werden müssten.<sup>975</sup> Dies wäre gar nicht so ungewöhnlich, wenn man auf die Geschichte der Chassidismusforschung oder anderer Forschungsgebiete überhaupt

---

<sup>970</sup> Wie A. Rapoport-Albert und Zeev Gries.

<sup>971</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 345–350.

<sup>972</sup> Dan, *Hasidism*, 416.

<sup>973</sup> Dan, *Hasidism*; Meijers, Daniel, „Differences in Attitudes to Study and Work between Present-day Hasidim and Mitnaggedim: A Sociological View“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 427–438; Jacobs, Louis, *Hasidic thought*, New York 1976.

<sup>974</sup> Mintz, Jerome R., *Hasidic People. A Place in the New World*. Harvard 1992.

<sup>975</sup> Dan, *Hasidism*, 417.

zurückblickt – die vorhandenen Ergebnisse und Behauptungen werden ständig der Revision unterzogen, wobei manche Ergebnisse den Veränderungen widerstehen und andere komplett zur Seite geschoben werden. In diesem Kontext wird klarer, was mit Gulkowitschs Gedankengut geschah und warum.

Auch hier wird diese Veränderung im Hinblick auf die Studien deutlich, die sich auf die sowohl historisch-sozialen als auch geistesgeschichtlichen Ursprünge des Chassidismus konzentrieren. So gab es in der Forschungsgeschichte des Chassidismus immer unterschiedliche Standpunkte darüber, was Chassidismus ist, wie und wieso er entstand und was genau den Kern seines Wesens ausmacht. Die zeitgenössische Forschung hat die einmal gegebenen Antworten auf diese Fragen untersucht.<sup>976</sup> So sahen Dubnow und Dinur hinter der Entstehung des Chassidismus wirtschaftliche und soziale Beweggründe. Für Dubnow war er eine Reaktion auf die Verfolgung, auf die Krise in den religiösen Werten, eine religiöse geistige und intellektuelle Unterstützung der Juden in deren Leiden in der Diaspora. Für Dinur aber handelte es sich um eine Reaktion auf die Krise in der Organisation der Gemeinde und eine soziale Reform, die auch messianische Züge trug.<sup>977</sup> Doch Jacob Katz, Israel Heilperin und Yeshayahu Shahar zeigen, dass es keine Beweise für eine Existenz sozialer Spannungen noch für eine Initiative für eine soziale Reform gibt. Gershon Hundert und Moshe Rosman haben aber sogar darauf hingewiesen, dass die polnischen Juden in der Mitte des 18. Jh. eher unter guten Bedingungen lebten.<sup>978</sup> J. Katz meint daher, dass die Stellung des Chassidismus in der Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts auch im Hinblick auf den allgemeinen Erneuerungsgeist in Westeuropa angesehen werden müsse und auch im Licht der von Ysander gestellten Fragen zu schismatischen Sekten in der orthodoxen Kirche.<sup>979</sup>

Neben den Entwicklungen der reinen Historiographie in der Chassidismusforschung vollzogen sich sogar noch wichtigere Veränderungen im geistesgeschichtlichen Verständnis der Ursprünge des Chassidismus. Für lange Zeit wurde dieser Bereich von Buber-Scholems Diskussion dominiert, die Maßstäbe für die Forschung setzte und die immer noch ein herausragendes Beispiel dafür darstellt, wie unterschiedlich und doch ähnlich man ein Forschungsobjekt betrachten und darstellen kann. Es war Martin Buber, der im Jahre 1906 schrieb, dass die jüdische Mystik eine ununterbrochene Überlieferung ist, die lange Zeit verleugnet worden ist.<sup>980</sup> Doch sei die Mystik laut Buber etwas, das wesentlich zum Judensein gehört und eben keine Reaktion

---

<sup>976</sup> Mehr dazu siehe in Green, *Eraly Hasidism*, 441–447.

<sup>977</sup> Etkes, Immanuel, „The Study of Hasidism Past Trends and New Directions“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 447–464. 448.

<sup>978</sup> Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, 5.

<sup>979</sup> Katz, Jacob, „Joseph G. Weiss. A Personal Appraisal“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 45–50.

<sup>980</sup> Buber *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 5–6.

gegen die Herrschaft des Verstandes, wie die Vertreter der Haskala sie betrachteten. Das letzte und höchste Entwicklungsstadium der jüdischen Mystik sei der Chassidismus, die Ethos gewordene Kabbala,<sup>981</sup> deren Lehre sich in einem Satz zusammenfassen lässt: „Gott ist in jedem Ding zu schauen und durch jede reine Tat zu erreichen.“<sup>982</sup> Dabei ist die Kabbala für Buber vor allem eine religiöse Wissenschaft, mit deren Einflüssen auf den Chassidismus er sich nur wenig auseinandersetzt, da für ihn der Chassidismus Mystik *sui generis* war.<sup>983</sup> Als Zwischenbemerkung sei hier erlaubt, dass auch Gulkowitsch, von seiner sich in Königsberg angeeigneten stark rationalistischen Einstellung ausgehend, die Kabbala als wissenschaftliches System darstellte. Buber bemerkt, dass der Chassidismus innerhalb der Glaubensgeschichte des Judentums keine neuen geistigen Elemente hervorgebracht hat. Für ihn sind daher die Lehre vom Chassidismus und die darin enthaltenen Züge der Kabbala von geringer Bedeutung. Er versucht stattdessen, das Spezifische, die besondere Eigenart, das Neue am Chassidismus aufzuzeigen, das von der Kabbala eher wegführt. Und er findet das, was die Eigentümlichkeit und die Größe des Chassidismus ausmacht, in einer neuen Lebenshaltung der Chassidim, und zwar in einem neuen, gemeinbildenden und seinem Wesen nach gemeindefähigen Lebensprinzip.<sup>984</sup>

Das, was diese Lebenshaltung ausmacht, ist die „starke sowohl im persönlichen Dasein als auch in dem der Gemeinden bewährte Tendenz, die fundamentale Scheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen immer mehr zu überwinden.“<sup>985</sup> Etwas Ähnliches betont später auch Shaul Magid, wenn er sagt, dass die Einzigartigkeit des Chassidismus nicht in seinen Ideen besteht, sondern in der Orientation und Priorisierung dessen, was es bedeutet, jüdisch zu leben. Es handelt sich um die „Übersetzung des Gedankens in die Praxis“, wobei das fromme Leben der Ausgangspunkt für die Transzendenz des menschlichen Erkennens und der Fassungskraft ist, die ihre Wurzel in der philosophischen und theosophischen kabbalistischen Tradition hat.<sup>986</sup> Die Auffassung von Idee und Leben bei Gulkowitsch kommt uns auf diesem Hintergrund gar nicht so fremd vor.

Buber interessiert sich fast gar nicht für den historischen Kontext und Werdegang des Chassidismus, sondern er geht von einer Einstellung, von einer Erfahrung aus, die er als Kind mit dem Chassidismus machte.<sup>987</sup> Er sucht darin etwas, das ihn und jeden abendländischen Menschen, der sich in einer Krise

---

<sup>981</sup> Buber *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 13f.

<sup>982</sup> Buber, Martin, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen*, Frankfurt 1918. 9.

<sup>983</sup> Buber, *Die chassidische Botschaft*, 739–894.

<sup>984</sup> *Ibid.*, 758. 761.

<sup>985</sup> Buber, Martin, „Der Chassidismus und der abendländische Mensch“. In: Martin Buber, *Werke*, 3. Bd. Schriften zum Chassidismus. München und Heidelberg 1963, 933–947. 938.

<sup>986</sup> Magid, Shaul, *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism*. London 2003. 72. 107.

<sup>987</sup> Siehe Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*.

befindet, ansprechen könnte.<sup>988</sup> Er geht dabei von dem religiösen Individuum und von seiner Erfahrung mit Gott aus, wie eigentlich auch Horodetzky und Gulkowitsch. Genau aus dieser Begegnung zwischen Mensch und Gott rückt der Maßstab für das Handeln und die *Halakha* an die Seite. So weist zum Beispiel Laurence J. Silberstein darauf hin, dass, während der Chassidismus die *kawwana* vor allem mit der Ausübung der traditionellen Gebote und Gebete verknüpfte, Buber sie auf alle Taten des Menschen und auf alle Situationen ausweitete.<sup>989</sup> Bubers Beschäftigung mit dem Chassidismus gehört zu seiner philosophischen, d.h. existentialistischen und erfahrungsbasierten Betrachtungsweise. Daher ist seine Betrachtungsweise weder historisch noch philologisch, sondern er versucht auf dieser Basis, das Universale, allen Menschen Zugängliche im Chassidismus zu erläutern. Dabei bezieht er sich auf chassidische Geschichten als Quellen und lobt die chassidischen Mythen und Erzählungen als Ausdruck der volkstümlichen Erfahrung.<sup>990</sup> Silberstein meint dazu, dass Buber den Chassidismus in eine Theorie der universalen menschlichen Geistigkeit verwandelte.<sup>991</sup>

Für Buber vermitteln die Lebensweise der *Chassidim* und der auf diese Weise lebenden religiösen Persönlichkeiten die chassidischen Geschichten und Legenden am besten und unmittelbarsten. Daher lässt er die theoretisch-homiletische Literatur der Chassidim bei seiner Chassidismusauffassung außer Acht. Es wird ihm deshalb oft vorgeworfen, dass seine Darstellung des Chassidismus sich auf seine persönliche Einstellung und nicht auf die wissenschaftliche Forschung stütze und er damit auch Verwirrung verursache, da sie, unter existentialistisch-phänomenologischem Gesichtspunkt gesehen, zu einem verzerrten und reduktionistischen Verständnis des Chassidismus und seines Platzes in der jüdischen mystischen Tradition geführt hat. Einer der Hauptkritiker der Annäherungsweise Bubers war Gershom Scholem, der in seinen früheren Veröffentlichungen und auch in seinem Werk *Major Trends in Jewish Mysticism* die Ansichten Bubers noch teilte, vor allem was die Bedeutung der individuellen chassidischen Heiligenfigur anging. Er sagt: „Die Lehre ist hier ganz in eine Persönlichkeit verwandelt, und was dadurch an Rationalität verloren ging, wurde an Wirkungskraft gewonnen“<sup>992</sup> sowie dass die großartigste Neuschöpfung des Chassidismus der Mythos Beschts sei und „an die Stelle theoretischer Entwicklungen und zumindest in lebhaftem Konkurrenz mit ihnen die chassidische Geschichte tritt.“<sup>993</sup>

Jedoch zeigen sich in dieser Arbeit auch Ansätze Scholems, die sich von denen Bubers grundsätzlich unterscheiden – die Betonung des Einflusses der

---

<sup>988</sup> Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, 944.

<sup>989</sup> Levenson, Jon D., „The Hermeneutical Defense of Buber's Hasidism: A Critique and Counterstatement“. In: *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 3 (Oct., 1991), 297–320. 304.

<sup>990</sup> Buber, *Die Legende des Baal Schem*.

<sup>991</sup> Levenson, *The Hermeneutical Defence*.

<sup>992</sup> Scholem, Gershom, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957. 377.

<sup>993</sup> *Ibid.*, 383.

lurianischen Kabbala und des Sabbatianismus<sup>994</sup>, der seines Erachtens zusammen mit dem Chassidismus drei Stufen ein und desselben Prozesses sind. Dabei ist Scholem einer der ersten Forscher, die den starken Einfluss des Sabbatianismus auf das Gedankengut und die Lebensweise der *Chassidim* betont. Doch vor allem betont Scholem die Verbindung zwischen dem chassidischen Denken und der Kabbala. Und er polemisiert vehement gegen alle diejenigen, die im Chassidismus das nicht-kabbalistische oder auch nicht-mystische Element suchen – wie Ysander oder auch Gulkowitsch. So schreibt er in seiner Besprechung der Dissertation Ysanders:

„Jenes Nicht-Kabbalistische in den Lehren des alten Hasidismus existiert nämlich gar nicht, es ist ein Phantasieprodukt einiger moderner Forscher, die die kabbalistische Literatur nicht kennen.“<sup>995</sup>

Scholem ist überzeugt, dass der Chassidismus sich auf die Kabbala stützt, aus ihr hervorgegangen ist und sich gleichzeitig aber auch von ihr unterscheidet.<sup>996</sup> Dieser Unterschied kann aber nur im Licht der kabbalistischen Literatur verstanden werden.

Die Beschäftigung mit den Texten aber fordert eine philologische Methode, die in derselben Zeit auch auf den historischen und geistesgeschichtlichen Kontext gegebener Literatur bezogen ist. Daher bietet Scholem eine kritische, auf diesen Kontext bezogene philologisch-historische Interpretation als seine Methode dar. Laut Grözinger versucht Scholem, die Bedeutsamkeit und philosophisch-theologische Relevanz bestimmter hebräisch-aramäischer Begriffe zu erkennen und zu formulieren, wobei er Scholem Horodezky und Gulkowitsch gegenüberstellt, die seines Erachtens im Gegensatz zu Scholem fast nur sammelnd vorgingen.<sup>997</sup> In Bezug auf Gulkowitsch kann man hier keinesfalls mit Grözinger einverstanden sein.

Es ist hier interessant zu bemerken, dass, obwohl Scholem sich von den Vertretern der Wissenschaft des Judentums distanzierte, da sie für ihn entweder zu rationalistisch oder im Gegenteil zu romantisch waren, sich unter ihnen zu viele „Theologen“ – d.h. Absolventen der Rabbinerseminare – befanden und am ganzen Wissenschaftszweig „etwas vom Hauch des Begräbnisartigen haftete“<sup>998</sup>, er jedoch die philologische Methode der jüdischen Historiker übernahm und seine ganze wissenschaftliche Tätigkeit im Prinzip auf den

---

<sup>994</sup> Sabbatianismus – Bewegung der Anhänger des Kabbalisten Schabbatai Zwi (ca. 1626–1676), der von sich behauptete er sei Messias.

<sup>995</sup> Scholem, *Rez. Von T. Ysander*, Spalte 443.

<sup>996</sup> Jacobs, Louis, „Aspects of Scholem's Study of Hasidism“. In: *Modern Judaism*, Vol. 5, No. 1, Gershom Scholem Memorial Issue (Feb., 1985), 95–104. 95.

<sup>997</sup> Grözinger, Karl Erich, *Gershom Scholems Darstellung des Hasidismus und seine Auseinandersetzung mit Martin Buber*. Frankfurter judaistische Beiträge 12, Frankfurt a.M. 1984, 105–127. 106f.

<sup>998</sup> Scholem, *Wissenschaft des Judentums einst und jetzt*.

Prämissen der Wissenschaft des Judentums basierte,<sup>999</sup> Wobei Shaul Magid meint, dass sich hinter der Maske eines Historiographen bei Scholem ein Theologe versteckte.<sup>1000</sup> Auch wenn es so gewesen sein mag, war Scholems Fokus vor allem auf die Sprache gerichtet.<sup>1001</sup> Oder wie J. Dan es formuliert – Scholem sei ein Nationalist, Zionist gewesen, der sich für die hebräische Sprache, die jüdische Geschichte, den Talmud, den Midrasch und dann die Kabbala interessiert hat.<sup>1002</sup> Scholem ist wie Buber, Dubnow und im Kontext dieser Arbeit auch Gulkowitsch und alle anderen Denker ein Kind seiner Zeit gewesen. Sie alle reflektierten in ihren Arbeiten immer auch den Kontext, der sie geprägt hatte und in dem sie sich befanden.<sup>1003</sup> Und sie alle reiften im Laufe der Zeit und revidierten teilweise ihre Meinung, so auch Scholem.

Später hat Scholem seine genannten methodischen Einsichten an mehreren begriffsgeschichtlichen Studien – über *devekut*, Gottheit u. a. – umgesetzt und gezeigt, was Tradition ist und wo Akzentverschiebungen stattgefunden haben.<sup>1004</sup> Dabei stützte er sich ausschließlich auf die homiletische Literatur der Chassidim, die sich mit der Frage der mystischen Beziehung zwischen Zaddik und Gott beschäftigt und kritisierte Buber dafür, dass er seine Darstellung des Chassidismus aus sozial gefärbten Erzählungen entnimmt, die für Buber die chassidische Verherrlichung des „Hier und Jetzt“ widerspiegelten.<sup>1005</sup> Scholem meint aber in Bezug auf die von ihm selbst unternommenen Untersuchungen der homiletischen Literatur, die über das Leben, das Hier und Jetzt hinaus sieht und die auf die kabbalistische Welt der *sefirot* gerichtet ist, dass die Identität, die Buber zwischen Legende und Leben sieht, nur fiktiv sein könne, da das Leben sich zwar in der Legende widerspiegeln, aber tief von den Ideen der theoretischen Literatur beeinflusst sei. Daher, wenn Buber sich nur auf die Geschichten konzentriert und nicht als Gelehrter schreibt, sondern „die Fakten und die Zitate, wie es seiner Absicht entspricht“ kombiniere, käme er nicht dem wirklichen Phänomen des Chassidismus näher, sondern dekontextualisiere die chassidische Bewegung und ignoriere die Zusammenhänge mit der Kabbala.<sup>1006</sup>

---

<sup>999</sup> Biale, David, „Gershom Scholem“. In: Steven T. Katz (ed.), *Interpreters of Judaism in the late twentieth century*. Washington, D. C. 1993, 265–279. 275; Sapira, Abraham, „The symbolic Plane and its secularisation in the spiritual world of Gershom Scholem“. In: JJTP, Vol 3, nr 2. 1994, 331–352. 340f.

<sup>1000</sup> Magid, Shaul, „Gershom Scholem’s Ambivalence towards mystical experience and his critique of M. Buber in light of Hans Jonas and Martin Heidegger“. In: JJTP, Vol 4, nr 2. 1995, 245–269. 245.

<sup>1001</sup> Biale, *Gershom Scholem*, 271; Sapira, *The symbolic Plane*, 345.

<sup>1002</sup> Joseph Dan, *Gershom Scholem and the mystical Dimension*. 198ff.

<sup>1003</sup> Siehe dazu auch Rapoport-Albert, *Introduction*, XIX; Magid, *Gershom Scholem’s Ambivalence*.

<sup>1004</sup> Grözinger, *Gershom Scholems Darstellung*, 107f.

<sup>1005</sup> Siehe auch Idel, *Hasidism*, 8–9.

<sup>1006</sup> Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, 165–202.

Bubers Erwiderungen<sup>1007</sup> auf diese Kritik bestehen vor allem aus der Behauptung, dass es bei seiner Arbeit sich nicht um eine historische Arbeit handele und dass seine Annäherungsweise nicht auf Wissenschaftlichkeit, sondern auf dem Glaubensleben beruhe. Er betont, dass er keine Lehre habe und auch keine solche anstrebe.<sup>1008</sup> Wie er in seinem Brief an Horodetzky schreibt, sei es nicht sein Ziel, neue Fakten zu sammeln, sondern eine neue Auffassung der jüdischen Mystik, eine synthetische Darstellung dieser Tradition und ihres Werkes zu finden sowie die Präsentation dieses Werkes einem breiten europäischen Publikum in einer künstlerisch möglichst reinen Form zugänglich zu machen.<sup>1009</sup> Außerdem beschränkte Scholem selbst seine Darstellung des Chassidismus nur auf eine Art von Literatur und interessierte sich nicht für die Quellen Bubers, wie auch Buber sich nicht für die Quellen Scholems interessierte, auch wenn Buber ansonsten dialogisch und Scholem liberal und pluralistisch gesinnt waren.<sup>1010</sup> Daher gingen die beiden Autoren von unterschiedlichen Voraussetzungen und Quellen aus, und so waren auch ihre Ergebnisse dementsprechend unterschiedlich. Der einer fragt *wie*, der andere *was*, einer will verstehen, der andere darstellen, einer stellt Fragen zum Sinn, der andere zur Geschichte.<sup>1011</sup>

Bubers Annäherungsweise wird üblicherweise als hermeneutisch bezeichnet – er beschäftigt sich nicht mit der präzisen und objektiven Darstellung des Chassidismus, wie Scholem es tat, sondern mit der anwendbaren Interpretation.<sup>1012</sup> Oder wie J. Levenson feststellt, dass die Unterschiede zwischen diesen zwei Annäherungsweisen, nämlich der des intellektuellen Historikers, der sich auf die Religion konzentriert, und der des Religionsgeschichtlers, auf drei Ebenen bestehen. Erstens gehe es um den Umfang: ein Geschichtswissenschaftler bemüht sich um einen großen Umfang, der andere Forschertyp aber konzentriert sich nur auf das Material, das für seine Ziele wesentlich ist. Zweitens gehe es um das Ziel selbst: Der Geschichtler ist auf die Förderung des historischen Wissens um seiner selbst Willen ausgerichtet, der andere aber wendet sich nur zur Geschichte in der Hoffnung, daraus Heilung für die gegenwärtigen geistigen Zustände zu finden. Und drittens handele es sich um die Subjektivität: Der Historiker verachtet sie, während ein Gelehrter wie Buber

---

<sup>1007</sup> Siehe Buber, Martin „Zur Darstellung des Chassidismus“. In: Martin Buber, *Werke*. 3. Band: *Schriften zum Chassidismus*, München and Heidelberg 1963, 975-988; Buber, Martin, „Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus“. In: Martin Buber, *Werke*. 3. Band: *Schriften zum Chassidismus*, München and Heidelberg 1963, 989-998.

<sup>1008</sup> Buber, *Gog und Magog*, 999-1261.

<sup>1009</sup> Zitiert in Mendes-Flohr, Paul „*Fin de Siecle* Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation“. In: Paul R. Mendes-Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit 1991, 77-132. 91.

<sup>1010</sup> Idel, *Hasidism*, 8.

<sup>1011</sup> Siehe mehr zu den Unterschieden bei Kepnes, Steven D., „A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy“. In: *Journal of Jewish Studies*, Nr. 1, Vol. 38 (1987), 81-98.

<sup>1012</sup> Levenson, *The Hermeneutical Defense*, 301.

sie als unerlässlich für seine Arbeit sehen kann.<sup>1013</sup> Aus dieser Sicht kann man über Gulkowitsch sagen, dass er ein Geschichtswissenschaftler war, der aber teilweise auch der Annäherungsweise eines Religionsgeschichtlers nicht entgegen konnte.

Trotzdem gibt es auch Züge, die die beiden maßgebenden Chassidismusforscher verbinden – laut M. Idel sehen beide in der jüdischen Mystik eine Brücke zwischen Tradition und modernem Judentum, für beide bildet die Reevaluation der jüdischen Mystik den Kernpunkt ihrer Schriften und ist ein wesentlicher Teil ihrer Einstellung zum nationalen Erwachen.<sup>1014</sup> Ferner bezeichnet Idel den sogenannten Proximismus als Bindeglied zwischen Buber und Scholem.<sup>1015</sup> Außerdem haben beide die jüdische Mystik in das Bewusstsein sowohl der Forscher als auch der breiten Massen gebracht. Doch derjenige, der laut Idel die Notwendigkeit des Überdenkens der vorhandenen Theorien im Licht der neuen Quellen und Annäherungsweisen gezeigt hat, war G. Scholem.<sup>1016</sup> Dasselbe gilt auch für Scholems eigene Gesichtspunkte, obwohl sein revolutionäres und zeitgenössisches Verständnis vom Judentum paradoxerweise in eine konservative Richtung in der Forschungsgeschichte gewachsen ist. Seine Schüler sind den „richtigen Weg“ gegangen, den ihr Lehrer schon in geeigneter Weise vorbereitet hat.<sup>1017</sup> Alle diese aus Scholems Schule hervorgegangenen Annäherungsweisen haben gemeinsam, dass sie die in der Mitte des 18. Jh. entstandene mystische Bewegung der *Chassidim* als die Fortsetzung des ihr unmittelbar vorausgegangenen religiösen Phänomens der Kabbala ansehen, wobei das Bild, das sie von der Kabbala haben, ein monolithisches Bild ist.<sup>1018</sup> Außerdem haben viele Chassidismusforscher auch ein homogenes Bild vom Chassidismus, wie es J. Weiss aufgezeigt hat.<sup>1019</sup>

Natürlich blieb Scholems Sicht des Chassidismus nicht ohne neue kritische Ansätze zu Forschern, die eine andere Meinung vertraten als Scholem. Diejenigen, die sich mit ihm konfrontiert haben, sind unter anderem Joseph Ben-Shlomo, David Biale, Eliezer Schweid, Nathan Rotenstreich, Susan Handelman, Peter Schäfer und Moshe Idel gewesen, von denen hier die von M.

---

<sup>1013</sup> Levenson, *The Hermeneutical Defense*, 310.

<sup>1014</sup> Idel, Moshe, „Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism. A Critical Appraisal“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 389–403. 391; Idel, Moshe, *Hasidism*. 6.

<sup>1015</sup> Unter Proximismus versteht Idel die Überzeugung, dass jede Bewegung innerhalb der jüdischen Mystik, darunter auch der Chassidismus, als eine Reaktion auf die vorhandenen soziologischen Bedingungen und historischen Ereignisse sein kann. Siehe außerdem: Idel, Moshe, *Old Worlds, New Mirrors: on Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*. Pennsylvania 2010. 205–216; Idel, *Martin Buber*, 391; Alexander, Philip S., „Mysticism“. In: Martin Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford 2002. 705–733.

<sup>1016</sup> Idel, Moshe, „Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism“. In: *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 3 (Oct., 1991), 281–296.

<sup>1017</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>1018</sup> Idel, *Hasidism*, 4. 29.

<sup>1019</sup> Weiss, Joseph, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. The Littmann Library, Oxford 1985.



Idel angebotene Alternative für die scholemischen und buberschen Betrachtungsweisen in Kürze dargestellt werden soll.<sup>1020</sup> Wie vorher Scholem, so betont auch Idel die Wichtigkeit der Kabbala für den Chassidismus, doch bestreitet er den Vorrang der lurianischen Kabbala und hebt hervor, dass man auch in der Kabbala selbst unterschiedliche Richtungen feststellen muss, die auch auf verschiedenen Ebenen in den Chassidismus übernommen worden sind. Vor dem Hintergrund seiner diesbezüglichen Arbeiten wird klar, dass Scholem einerseits ein Apologet der jüdischen Mystik war, der diejenigen kritisierte, die die rationalistischen Züge des Chassidismus betonten, andererseits selbst die intellektuelle Seite der Kabbala in der Form der lurianischen Kabbala überbetonte und die magische, auf Erfahrung basierende Seite der Kabbala ignorierte, und daher zwar ein Verteidiger der Kabbala, aber doch nur der theoretischen Kabbala war.<sup>1021</sup>

Idel dagegen betont, dass die Kabbala nicht nur eine Theorie ist, sondern sowohl theosophisch-theurgisch als auch ekstatisch und magisch ist.<sup>1022</sup> Wobei die theosophische und ekstatische Form der Kabbala sich voneinander deutlich unterscheiden: die erste ist durch die Betonung der Ausübung der *mizwot*, durch den Theozentrismus, durch ihren sozialen, symbolischen und nomischen Charakter gekennzeichnet und wurde vor allem von Isaac Luria (1534–1572) vertreten, die zweite aber ist durch die Betonung auf *devekut*, durch den anthropozentrischen, individualistischen, allegorischen und anomischen Charakter definiert und wurde durch Mosche Cordovero (1522–1570) vertreten. Der Chassidismus betonte laut Idel die Wichtigkeit beider Formen: sein Ziel war es, die Harmonie zwischen den beiden durch eine Restrukturierung der Kabbala herzustellen. Chassidisches Denken und chassidische Erfahrung sind bemüht, zwei Extreme sowohl im religiösen als auch im sozialen System zusammen zu halten – das geistige und das materielle.<sup>1023</sup>

Idel schlägt daher seine eigene, panoramische Lösung für die Betrachtung des Chassidismus vor. Dabei geht er von dem Gesichtspunkt aus, dass den Vertretern des Chassidismus neben dem Lurianismus, Sabbatianismus und der ethisch-kabbalistischen (*musar*) Literatur noch andere Arten der Literatur zur Verfügung standen und sie beeinflussten und dass der Großteil der damals zugänglichen mystischen Texte zur pre-lurianischen Kabbala gehörte, wie z.B. die *Hechalot*-Literatur, die frühe Kabbala (13. Jh.), die Kabbala von Cordovero, die Theorien des Maharal aus Prag und die Renaissance-Kabbala, die deutschen Chassidim oder *chassidei aschkenaz*, die polnische Kabbala, die Schriften von Rabbi Joseph ben Shalom Ashkenazi (Kommentar zum *Sefer Jezira*), die

---

<sup>1020</sup> Die Methode Idels, wie auch die von Scholem und deren Problematik werden von Peter Schäfer dargestellt. Siehe dazu Schäfer, Peter, *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen 2009. 9–26.

<sup>1021</sup> Idel, Moshe, „Perceptions of Kabbalah in the second half of the 18th century“. In: JJTP, Vol 1, nr 1, 1991. 55–114; Idel, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven and London 1988.

<sup>1022</sup> Idel, *Kabbalah: new perspectives*, 31; Idel, *Hasidism*, xi; xv; xvii; 205; 251.

<sup>1023</sup> Idel, *Hasidism*, xvii. 207. 209. 211.

ekstatische Kabbala des 13. und 14. Jh. aus Italien und die mittelalterliche Philosophie (Maimonides, Neoplatonisten – ibn Ezra, Yehuda ha-Levi, Abravanel).<sup>1024</sup>

Für Idel ist der Chassidismus keine Reaktion auf eine Krise, sondern das Ergebnis einer Interaktion unterschiedlicher geistiger Konzepte, Paradigmen und sozialer Faktoren. Es ist die Synthese und nicht die Konfrontation, die die führende Kraft bei der Entstehung der wichtigen Formen der jüdischen Geistesgeschichte bildet.<sup>1025</sup> Daher befürwortet Idel dementsprechend auch die phänomenologische, komparative Annäherungsweise, die er aber mit der Geschichte kombiniert, da die Geschichte in der Forschung zwar keine zentrale, aber doch eine wichtige Rolle spielt. Außerdem braucht man für die konzeptuelle Analyse des Chassidismus sowohl die Mikro- als auch die Makroanalyse – dabei darf man auch nicht die Bedeutungsverschiebung der Begriffe vergessen.<sup>1026</sup>

Außer Idels Annäherungsweise gibt es auch andere neuere und innovativere Ansätze für die Chassidismusforschung, die auch den Chassidismus in einem neuen Licht zeigen oder ihn aus einer interdisziplinären Sicht zu öffnen ermöglichen. So z. B. zeigen die Ergebnisse der neueren Studien, dass der Chassidismus zwar eine populäre religiöse Bewegung war, aber auch genug Raum für die elitären Tendenzen der mystischen Tradition beibehalten hat – und daher könnte es eben diese Fähigkeit, sowohl die Elite als auch die Massen anzusprechen und sie beide in einer sozialen Organisation zu vereinigen, die größte Innovation der chassidischen Bewegung gewesen sein.<sup>1027</sup> Außerdem scheint es, dass gerade Bubers hermeneutische Annäherungsweise diejenige ist, die auch heute viele neue Betrachtungsweisen inspiriert. Zum Beispiel bietet Kerome Gellmann mit seinem *The Fear, the Trembling, and the Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters in the Binding of Isaac* neue Ansätze für eine komparative Erforschung des Chassidismus aus der Sicht des Chassidismus an – dass man nicht die chassidischen Ideen vor dem Hintergrund von etwas zu sehen versucht, sondern sie selbst in den Vordergrund stellt.<sup>1028</sup>

Neben den oben erwähnten verschiedenen prinzipiellen Annäherungen gibt es in der Chassidismusforschung noch eine Reihe von spezifischen Forschungsthemen. In Bezug auf Gulkowitsch seien hier in Kürze drei solche Aspekte genannt: die chassidische Auffassung der Sprache, das messianische Element im Chassidismus und das chassidische Gebet. Für Gulkowitsch waren die Sprache und der Sprachgebrauch der Chassidim ausschlaggebend. Eine

---

<sup>1024</sup> Idel, *Hasidism*, 11f; Idel, *Martin Buber*, 395–397.

<sup>1025</sup> Idel, *Hasidism*, 22.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, 49. 51.

<sup>1027</sup> Faierstein, *Hasidism*, 121.

<sup>1028</sup> Magid, Shaul, „Review: Hasidism and Existentialism? A Review Essay“. In: *Modern Judaism*, Vol. 15, No. 3 (Oct., 1995), 279-294. Eine weitere interessante Studie über die unterschiedlichen existentialistischen Annäherungen von Buber und Heschel ist Horwitz, *Abraham Joshua Heschel*, 293–310.

ähnlich gründliche Darstellung der Rolle der Sprache finden wir bei R. Elijor<sup>1029</sup> und M. Idel<sup>1030</sup>. Elijor stellt die chassidische Vision der Sprache dar, Idel dagegen konzentriert sich auf die Eigenart der chassidischen Hermeneutik und hebt hervor, dass sich die chassidische Exegese von den früheren kabbalistischen Schulen dadurch drastisch unterscheidet, dass sie eine ausgesprochen anthropozentrische Betonung und eine metaphorische Annäherung (der ekstatischen Kabbala) aufzeigt. Was das Wesen der chassidischen Sprache angeht, erfahren wir nicht viel mehr Neues als das, was Gulkowitsch nicht schon gesagt hätte. Auch Elijor betont, dass die Quelle der Sprache laut jüdischer Tradition göttlich ist, weshalb die Sprache endlos, verschieden, ewig und kreativ ist und durch sie der Übergang vom Versteckten ins Offenbare; sie ist die Offenbarung von Gottes kreativer Macht. Es ist die Sprache, die dem menschlichen Geist die Grenzen seiner materiellen Existenz zu überwinden ermöglicht; durch sie ist der ewige Geist (*ruach*) mit dem Geist des Menschen verbunden. Die Schlüsselfigur dabei ist die Tora als Gottes Wort. Die chassidische Auffassung der Sprache ist dialektisch – die Sprache ist das Konkrete, die konzentrierte Manifestation des Abstrakten, des Unendlichen.<sup>1031</sup> Elijor betont, dass die Buchstaben, die Rede, das Gebet zum Fenster werden, durch das man die endlose Welt sieht. Aber sie betont auch die magische Seite der chassidischen Sprache und weist darauf hin, dass Bescht als *baal schem* Buchstaben für magische Zwecke nutzte, um die göttlichen Kräfte auf die Erde zu bringen.<sup>1032</sup> Eine Seite, die Gulkowitsch ignorierte, wie er auch im Allgemeinen die Verbindung des Chassidismus mit der Magie zwar nicht verneinte, aber womöglich geringschätzte. So spricht er nicht über die als magische Praktiken zu bezeichnenden *jichudim* (Einigungen) und *kavvanot* (Hingebungen).<sup>1033</sup>

Ein weiterer wichtiger und auf unterschiedliche Weise dargestellter Aspekt im Chassidismus ist sein Umgang mit dem Messianismus – während Tishby ihn sehr stark betont und Buber ihn eliminiert, da die *Chassidim* ja das Hier und Jetzt heiligen, meint Scholem, dass im Chassidismus der Messianismus einfach neutralisiert wird. Idel dagegen stellt fest, dass der Messianismus des Chassidismus Teil eines größeren religiösen Paradigma war, einer historischen Mystik, frei von geographischen Orten.<sup>1034</sup> Gulkowitsch meint aber, da die

---

<sup>1029</sup> Elijor, *The Mystical Origins*, 41–58.

<sup>1030</sup> Idel, Moshe, „Hermeneutics in Hasidism“. In: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen 2008. 943–952.

<sup>1031</sup> Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, 41. 43. 46. 56.

<sup>1032</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>1033</sup> *Jichudim* und *kavvanot* sind kabbalistische Meditationen. Die *jichudim* bestehen in der Kontemplation über den Namen Gottes, um seine Vollkommenheit aus ihrer Quelle wieder in die Welt zu bringen. In *Kavvanot* meditiert man über die Erfüllung der religiösen Gebote, *mitzwot*.

<sup>1034</sup> Idel, *Martin Buber*, 401. Siehe auch Idel, Moshe, *Messianic Mystics*. New Haven, London, 1998.

Mystik an sich schon die Kategorie der Zeit und des Raumes ausschließt und der Chassidismus diese mystischen Elemente mit praktischen und alltäglichen zu verbinden versucht, gebe der Chassidismus dem Messianismus eine metaphysische Deutung, wie auch dem Volk und *Eretz Israel*.

Ein weiteres Thema, das im Rahmen des Chassidismus viel Aufmerksamkeit bekommen hat, ist das Gebet – so haben zum Beispiel A.J. Heschel<sup>1035</sup>, L. Jacobs<sup>1036</sup> und M. Idel,<sup>1037</sup> aber auch viele andere sich damit auseinandergesetzt und die Zentralität des Gebetes sowie seine besondere Eigenschaften betont. In Bezug auf Gulkowitsch ist es interessant festzustellen, dass er bei der Darstellung der Entwicklung des Begriffs Chassid das Wesen des chassidischen Gebets in der *Ma'asiot*-Literatur gründlich darstellt, aber bei der Beschäftigung mit dem „wahren Chassidismus“ dieses Thema nur vorübergehend erwähnt.

Zusammenfassend könnte man sagen, dass das Phänomen des Chassidismus nicht leicht zu beschreiben ist, es umfasst die mystische und spirituelle Erweckung, einen historischen Wendepunkt und hat einen polemischen Hintergrund, eine originelle geistige Welt, einen neuen konzeptualen Wortschatz und ein soziales Phänomen. Es beinhaltet sowohl die Kontinuität der kabbalistischen Tradition als auch seine ideologische Erneuerung. Und es ist auf verschiedene kreative Persönlichkeiten zurückzuführen.

Gulkowitschs Darstellung des Chassidismus, seiner Entstehung und Lehre geht allein vom Bescht aus und ist im heutigen Sinne daher zu begrenzt. Er, der so viel über Wechselbeziehungen spricht, scheint den Chassidismus Beschts von allen anderen zu isolieren. Ihn interessiert nur die Explikation und nicht ihre Vor- und Nachgeschichte. Seine Darstellung vom Chassidismus ist mit seiner begriffsgeschichtliche Betrachtungsweise des Judentums verflochten und auch durch diese zu verstehen. Trotzdem zeigte Gulkowitsch schon in seiner Zeit auf, wie sich die Dialektik in der Religion im Allgemeinen und im Chassidismus im Besonderen äußert – vom Rationalen zum Mystischen, vom Göttlichen zum Alltäglichen. Dieser Gedanke lässt sich durch die ganze Geschichte der Chassidismusforschung verfolgen. – Im Chassidismus findet sowohl die Elite als auch der einfache Mensch einen Platz. Der Chassidismus beinhaltet verschiedenste Arten der Kabbala (Idel), das dualistische mystische Verständnis von Gut und Böse, Exil und Erlösung wird durch einen neuen holistischen Gesichtspunkt ersetzt. Im Chassidismus sind die zwei gegensätzlichen Seiten des dualen Wesens der Realität – Sein (*jesch*) und Nichtsein (*aiijn*) – dialektisch miteinander verbunden (Elior<sup>1038</sup>). Oder wie bei Gulko-

---

<sup>1035</sup> Horwitz, Rivka, „Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources“. In: *Modern Judaism*, Vol. 19, No. 3 (Oct., 1999), 293–310.

<sup>1036</sup> Jacobs, Louis, „Hasidic Prayer“. In: Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York 1991, 330–362.

<sup>1037</sup> Idel, Moshe, „Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century“. In: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* (JJTP), Vol 1, Nr 1, 1991. 57–61.

<sup>1038</sup> Elior, Rachel, „The Paradigms of Yesh and Ayin in Hasidic thought“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 168–179. 168.

witsch – dass der Chassidismus das Hier und Jetzt, das Diesseits mit dem transzendenten Jenseits durch seine Metaphysik verbindet und dass dadurch die Idee wirklich gelebt wird.

Gulkowitschs Annäherung mag nichts wirklich Neues hervorgebracht haben, doch brachte er deutliche Ansätze, um den Chassidismus von alternativen Perspektiven zu betrachten. Seine Perspektive war geschichts- und sprachphilosophisch geprägt und als solche auch wertvoll. Je mehr die chassidische Bewegung und ihre Geschichte von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und erläutert werden, umso mannigfaltiger ist unser Bild von ihr. Man muss Ysander recht geben, wenn er meint, dass Gulkowitsch neben Aescoly-Weintraub die Ehre hatte, der erste gewesen zu sein, der mit einer völlig modernen Methode die Analyse des Chassidismus unternommen hat.<sup>1039</sup> Er kombinierte sein religionsgeschichtliches Wissen mit Sprachwissenschaft und Philologie und seine Annäherungsweise war holistisch. Gulkowitsch ist sowohl ein Phänomenologe, der die einzelnen Züge zusammenfassen will, die seiner Ansicht nach zu der chassidischen Sonderform gehören, als auch ein Historiograph, der nach einer Erklärung für das Auftreten und die Ausgestaltung dieser Sondertypen sucht.

### III.6 Zusammenfassung

Man muss U. Nömmik Recht geben, wenn er behauptet, dass es ziemlich schwer fällt, Werke, Philosophien oder Denkmodelle zu finden, denen Gulkowitsch mit seiner Methode folgte, da er ein ausgesprochen selbstständiger Denker war, wie auch I. Levin konstatiert.<sup>1040</sup> Man kann ihn schwer in ein Schema pressen. Mit seinem Selbstverständnis als Sprachwissenschaftler und seinem Tätigkeitsfeld in der Wissenschaft des Judentums, genauer in der Chassidismusforschung, steht er mit einem Fuß auf der einen und mit dem anderen auf der anderen Seite. Andererseits ist es fraglich, ob man ein solches Einordnen überhaupt braucht. Anscheinend ist die Tatsache, dass Gulkowitsch in vieler Hinsicht aus dem Raster fällt, viel bedeutungsvoller, als dass er irgendeiner bestimmten wissenschaftlichen Richtung angehört. Viel wichtiger scheint es zu verstehen, worin seine Besonderheit besteht. Gulkowitsch beschreibt das ihm Eigene in vieler Hinsicht mit dem, was er selbst über Maimonides sagt:

„Das Wesen der maimonideischen Lehre wird durch den Begriff der dialektischen Spannung gekennzeichnet. Dieser Dualismus ist kein Auseinanderklaffen des Systems, sondern eine Synthese, ein Zusammenführen des scheinbar Heterogenen.“<sup>1041</sup>

---

<sup>1039</sup> Ysander, *Studien zum Beṣtschen Ḥasidismus*, 12.

<sup>1040</sup> Levin (2008), *Lazar Gulkowitsch*, 1464.

<sup>1041</sup> Gulkowitsch, *WdML*, 18.

Gulkowitschs Forschungsarbeit führt zwar über Einzeluntersuchungen, aber dabei versucht er im heutigen Sinne interdisziplinär vorzugehen. Sein Ziel ist es, mit den zu seiner Zeit zur Verfügung stehenden Mitteln sowohl die Grammatik der hebräischen Sprache als auch die chassidische Bewegung, in der ihm zufolge alle für das Judentum zentralen Ideen mit besonderer Reinheit und Klarheit kristallisiert sind, neu zu evaluieren, und zwar ausgehend vom Wesen der Gesetzmäßigkeiten der Geschichte als Geistesgeschichte und als Sprachgeschichte. Ob dies ihm wirklich gelang, ist eine andere Frage, bei deren Beantwortung man unterschiedliche Faktoren einbeziehen muss. Gulkowitsch ist mit seiner sprachphilosophischen Grundlage ungefähr in einer von Kant und besonders von Hegel her führenden Linie zu sehen, die vor allem über Wilhelm v. Humboldt und Ernst Cassirer bis hin zu Leo Weisgerber und Helmut Gipper führt und sich im Bereich der Chassidismusforschung von allen großen Schulen distanziert.

Für den Großteil der Wissenschaftler des Judentums des 20. Jh. und der Vertreter der daraus hervorgegangenen jüdischen Studien (*Jewish Studies*) war und ist die Beschäftigung mit dieser Disziplin auch gewissermaßen eine Auseinandersetzung mit ihrem Judensein. Auch wenn sich Gulkowitsch seinem akademischen Leben und seinem Verständnis von Wissenschaftlichkeit entsprechend wertneutral verhielt, scheint seine Sprachbetrachtung auch für ihn ein Modus der Gegenwartsbewältigung gewesen zu sein. Wenn er im Rahmen seiner wissenschaftlichen und objektiven Annäherungsweise versucht, bewusst die irrationalen und mystischen Elemente der Religion zu übergehen, scheint auch bei ihm eine traditionsgebundene jüdische Haltung durch. Und erneut sind die Parallelen zu dem, was er über Maimonides schrieb, erstaunlich: „Aus seinen Werken verstehen wir die innere Bindung an das Judentum, die dem äußerlich Entwurzelten die eindeutige feste Position gab.“<sup>1042</sup>

Auch wenn Gulkowitschs Ideen zu seiner Zeit wenig rezipiert wurden und nach dem Zweiten Weltkrieg bzw. nach der Schoa zum Großteil vergessen wurden, scheint seine Gesamtanschauung, die man als sprachliche Weltansicht bezeichnen könnte und in der es um die sprachliche Eigenart von jeder Sprache und Kultur und deren Wechselbeziehung bzw. um eine gewisse sprachliche Relativität geht, heute erneut aktuell, besonders angesichts der Debatten über Konflikte zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen und religiösen Kulturen. Im Hinblick auf die Chassidismusforschung bietet Gulkowitsch durch seine ganzheitliche kultur- und sprachphilosophische Annäherungsweise die Möglichkeit, die heute in so viele unterschiedliche Richtungen gesplitterte Bewegung von einer holistischen Perspektive aus zu betrachten.

---

<sup>1042</sup> Gulkowitsch, WdML, 9.

## ZUSAMMENFASSUNG

Auf Gulkowitschs Tätigkeit, Werk und Wirkung zurückblickend fällt auf, dass es sich dabei um eine Synthese handelt, die unterschiedliche und gegensätzliche Aspekte in sich vereint. Man könnte sogar bedingt sagen, dass Gulkowitsch seine Lehre gelebt hat, wie ihm zufolge auch Maimonides, der implizit das größte Vorbild Gulkowitschs gewesen zu sein scheint und von dem er sagt, dass das Wesen der maimonidischen Lehre in der genialen Synthese von Lehre und Leben besteht.<sup>1043</sup> Dies bedeutet aber, dass man, um Gulkowitschs Persönlichkeit und sein Werk zu verstehen, das eine ohne das andere nicht betrachten kann und man nur, wenn man sich stets das Ganze vor Augen hält, den Leitfaden für das Wesen der Lehre Gulkowitschs nicht verliert.

Gulkowitsch stammte aus einer ost-jüdischen Umgebung und bekam eine dementsprechend traditionelle jüdische Bildung, die ihn mit einer umfassenden Quellenkenntnis der jüdischen Literatur von Tora und Talmud über die mittelalterliche Philosophie und Poesie bis hin zur Mystik und modernen Literatur ausrüstete. Im Laufe seiner akademischen Studien an den Universitäten Königsberg und Leipzig wurde aus ihm jedoch ein bewusst religions-neutraler Wissenschaftler, dessen höchstes Ideal die Objektivität und reine Wissenschaftlichkeit war. Dabei waren für seinen akademischen Werdegang der Einfluss des deutschen Idealismus und Neo-Kantianismus, mit denen er in Königsberg in Berührung kam, ausschlaggebend, wie auch das Vorbild seines Lehrers Max Löhr, der sich intensiv für die Etablierung der Wissenschaft des Judentums an einer deutschen Universität einsetzte und dessen Traum Gulkowitsch dann endlich auch verwirklichte. Auch wenn Gulkowitsch in Leipzig noch den größten Teil seiner Zeit an der dortigen theologischen Fakultät tätig war, bestand sein Anliegen dort in der Beschäftigung mit seinem Forschungsvorhaben, das sowohl die bis dahin geläufige Sprachwissenschaft wie auch die Beschäftigung mit dem Chassidismus erneuern sollte und das er bis zu seinem Lebensende fortgesetzt hat. Auch wenn für manche jüdische Gelehrte die Kooperation mit theologischen Fakultäten außer Frage stand, da diese die jüdischen Studien weitgehend nur als Hilfsfach für das Verständnis vom frühen Christentum oder für die Judenmission nutzten, scheint die Zusammenarbeit mit christlichen Theologen und vor allem Religionswissenschaftlern fruchtbar und prägend gewesen zu sein.

Doch die eigentliche Chance für die von den Vorvätern der Wissenschaft des Judentums gewünschte Etablierung ihrer Disziplin als eigenständigen Teil an einer philosophischen Fakultät ergab sich in Tartu, wo im Jahr 1934 als Resultat von langjährigen Vorbereitungen eine Professur für jüdische Studien gegründet wurde – im Hinblick auf die kleine jüdische Gemeinde Estlands ein außerordentliches Ereignis. Und es war Gulkowitschs Verdienst, dass aus diesem Lehrstuhl nicht nur eine Lehranstalt für jüdische Lehrer, sondern auch eine Zelle für eine religiöse Wissenschaft des Judentums wurde, während im

---

<sup>1043</sup> Gulkowitsch, WdML, 7.

restlichen Europa die jüdischen Studien nur an Rabbinerseminaren oder jüdischen Hochschulen betrieben werden konnten. Es ist paradox, dass heute, 71 Jahre nach der Schließung des Lehrstuhls, die Erforschung von Gulkowitschs Tätigkeit und seinem Leben in der theologischen Fakultät wieder von Interesse ist.

Aber es war nicht nur eine institutionelle Erfüllung des Ideals von einer eigenständigen Wissenschaft des Judentums, für die Gulkowitsch als ein Symbol steht, sondern auch eine inhaltliche. Die Synthese, die Gulkowitsch trotz der äußerlichen und innerlichen Schwierigkeiten, unter denen er seine philosophischen, philologischen, historischen und soziologischen Arbeiten schuf, ist in der Geschichte der jüdischen Studien einzigartig. Aber auch hier hat man es mit einem Gegensatz zu tun – eine im Prinzip dem Streben der Wissenschaft des Judentums entsprechende wissenschaftliche Arbeit, die in vieler Hinsicht nur schwer im Rahmen dieser Disziplin zu positionieren und leicht misszuverstehen ist, es sei denn man betrachtet sie nicht nur von einer einzigen Grundlage ausgehend und folgt ihr bis zum Ende. Wie Gulkowitschs Rezeptionsgeschichte zeigt, ist sein späteres Werk weitgehend unbekannt. Viele Bewertungen seiner Arbeiten beruhen nur auf seinen früheren Werken und können daher irreführend sein – Gulkowitschs sprachwissenschaftliche Arbeiten und die auf den Chassidismus bezogenen Arbeiten sind nur zwei Seiten ein und desselben methodischen Ausgangspunkts und keine Versuche in völlig unterschiedliche Richtungen. Mit der Gleichsetzung der Sprachwissenschaft, Kulturwissenschaft und Religionswissenschaft schafft Gulkowitsch eine Synthese, ein Ganzes, ohne das man sein zentrales Anliegen nicht verstehen kann.

Der Kern von Gulkowitschs Lehre ist die Konzeption der metaphysischen Einheit des Geistigen, die sich durch die Explikation ihrer dynamischen Struktureinheiten, der Begriffe, die keine Gestalt, sondern Geschehen sind, in der Geschichte verwirklicht und die Geschichte nur als Geistesgeschichte, Geschichte der Ideen bzw. Begriffsgeschichte verstehen lässt. Dabei sind für Gulkowitsch Sprache und Denken identisch – der Geist nimmt in primärer Weise in der Sprache Gestalt an, der Begriff tritt durch das Wort aus dem Sosein ins Dasein. Unter diesem Aspekt geht Gulkowitsch von der Voraussetzung aus, dass Begriff und Wort, Kultur und Sprache identisch, nur zwei Seiten derselben Sache sind. Genauso ist die Geschichte mit der Geschichte der Sprache und daher die Begriffsgeschichte mit der Sprachgeschichte identisch. Da jede Sprache aber mit einer Kultur, mit einer Gemeinschaft, die sie trägt, verbunden ist und die Spracheinheit immer auch Kultureinheit bedeutet und umgekehrt, ist Gulkowitsch zufolge die Sprachwissenschaft immer zugleich auch Kulturwissenschaft.

Was Gulkowitsch hier interessiert, ist, in welcher Weise die einzelnen Begriffe einander und damit die ganze Kultur bestimmen, die sich in ihnen manifestiert, welche die Zentralbegriffe sind, welche die Gesetzmäßigkeiten dieser Wechselbeziehung und ihrer organischen Entwicklung sind. Darüber hinaus fragt er sich, ob das Denken in Begriffen am Ende einer Epoche der Geistesgeschichte dem Anfang dieser Epoche gegenüber als Ergebnis eines



Prozesses zu betrachten sei, der ein Fortschreiten zu einer immer größeren Vollendung bedeutet. Er sieht es als seine Aufgabe, die Revolutionierung der Begriffswelt systematisch zu untersuchen und darzustellen, wie auf der ganzen Linie der Wandel vor sich geht. Dafür wendet er die begriffsgeschichtliche Methode an – er versucht, die einzelnen zentralen Begriffe aus dem Gesamtkomplex herauszulösen (da die organisch ineinander verwobenen Begriffe nicht alle auf einmal zu erfassen sind) und die Art und das Gesetz ihrer Entwicklung darzustellen. Parallel versucht er diese Methode auch für die Erneuerung der Sprachwissenschaft und vor allem der Grammatik der hebräischen Sprache einzusetzen, die seines Erachtens nur anhand der Sinnesklassen systematisiert und vom Inhalt der Begriffe her verstanden werden kann.

Wie die Betrachtung von Gulkowitschs sprachwissenschaftlichem und – philosophischem Anliegen und seiner Methode zeigt, gehörte er zu den Sprachwissenschaftlern seiner Zeit, die eher am Inhalt der Sprache und nicht an ihrer Form interessiert waren. In seiner metaphysischen Orientierung erkennt man den Einfluss der neokantianischen Schule von Königsberg, außerdem sind in seiner ganzheitlichen Sprachbetrachtung, die in vieler Hinsicht der von E. Cassirer ähnelt, sowohl Parallelen zur psychologischen Sprachauffassung von W. Wundt als auch zur geistesgeschichtlichen Sprachbetrachtung von K. Vossler sowie auch zu den Theorien von J. Ries, A. Marty und H. Amman zu sehen. Doch am meisten folgt er in seiner Annäherungsweise W. v. Humboldt, nur mit dem einen Unterschied, dass er sein System auch nach einer geschichtsphilosophischen Seite hin ausbaute und im Sinne von F. de Saussure sowohl von der Form als auch vom Inhalt der Sprache ausging und sie sowohl diachron als auch synchron, aus onomasiologischen, aber vor allem aus semasiologischen Gesichtspunkten betrachtet. Das, was Gulkowitsch damit in den dreißiger Jahren ansprach, ist eine inhaltsbezogene Grammatik, die erst einige Jahre später durch Leo Weisgerber und Helmut Gipper verbreitet wurde.

Um die Anwendbarkeit seiner Methode zu prüfen, richtete Gulkowitsch sich unter dem Einfluss von B. Landsbergers Leipziger sprachbezogener religionswissenschaftlicher Schule nach der Religionsgeschichte und wählte das Judentum als sein Forschungsobjekt – es handelte sich dabei für ihn um eine religiöse Kultur, die über klare Zentralbegriffe verfügt und deren Entwicklung anhand der gegebenen umfangreichen, bis auf das Alte Testament zurückzuführende schriftliche Quellenmaterial nachzuvollziehen ist. Gulkowitsch postulierte, dass in Bezug auf die Abfolge der geistigen Phänomene ein Kontinuum der Entwicklung von der Entstehung des Judentums bis zum heutigen Tage existiert und dass die materielle (d. h. auf die sprachliche Ausprägung gerichtete) Untersuchung der für die Geistesgeschichte des Judentums zentralen Begriffe und ihres Wandels nach der materiellen Seite hin den Forschern die Bausteine zu einer jüdischen Geistesgeschichte lieferte. Die Geschichte des jüdischen Denkens ist für Gulkowitsch ein kontinuierliches Zusammenwirken von Idee und Leben, Doktrin und Realität im Kontext einer Pendelbewegung zwischen rationaler und mystischer Betrachtungsweise.

Am besten ist dies seines Erachtens am Beispiel der Entwicklung des Begriffes Chassid als eines der zentralen Begriffe der jüdischen Kultur neben dem Gottesbegriff (der außer Reichweite liegt) und seiner Wechselbeziehung mit anderen Begriffen wie Wunder, Gebet und Gesetz zu sehen. Außerdem interessiert sich Gulkowitsch für die im 18. Jh. in Osteuropa entstandene mystisch orientierte Bewegung des Chassidismus, in dem sich die dialektische Bewegung dieses Begriffs seines Erachtens vollendete. Dabei muss man betonen, dass Gulkowitsch die Mystik oder die mystischen Elemente im Judentum nie negiert hat (wie G. Scholem und H. Wassermann behaupten), sondern zu betonen versuchte, dass es im Judentum immer beides gab – es gibt keine rein rationalistischen oder mystischen Richtungen, und Mystik beinhaltet auch immer rationalistische Züge. Eine Betrachtungsweise, die heute im Hinblick auf die Werke von M. Idel geläufig geworden ist (dass die Kabbala sowohl ekstatische als auch theosophische Richtungen beinhaltet).

Der Chassidismus, wie Gulkowitsch ihn sah, unterscheidet sich vom üblichen in der Chassidismusforschung geläufigen Verständnis von dieser Bewegung. Für Gulkowitsch handelte es sich um eine der reichsten und lebendigsten Richtungen des Judentums, in der alle zentralen Konzeptionen des Judentums sich kristallisieren, um eine geniale Vereinigung alles kulturellen Geschehens, also der Geschichte in ihrer Gesamtheit, unter einer religiösen Zentralidee zu erreichen, um einen Versuch, ein kompromissloses Judentum in die historische Welt der Kompromisse hineinzustellen. Dabei betrachtet Gulkowitsch nur den Chassidismus, wie er von Israel ben Eliezer (Bescht) vertreten wurde, als den reinen Chassidismus, der nach dem Tod Beschts bald im Zaddikismus und in einer in sich orthodox erstarrten Gemeinschaft unterging. Gulkowitschs Chassidismusauffassung ist auf das ursprüngliche chassidische Denken als jüdisches Denken in seiner Quintessenz gerichtet und zeitlich begrenzt. Der Chassidismus und das Judentum, wie Gulkowitsch sie darstellt und wie auch sein eigenes Gedankengut beweist, zeugen von einer Dialektik. Dabei geht er von dem Ganzen aus – das heißt, dass sein Werk synthetisch ist und er sowohl historisch-kritische als auch phänomenologische Methoden anwendet. Dabei ist die Chassidismusforschung für ihn nicht das Ziel an sich, sondern nur ein Teil seiner sprachwissenschaftlichen und philosophischen Arbeit, die eine objektivere religionsgeschichtliche und teilweise komparative Betrachtung des Phänomens Chassidismus bietet als die Annäherung von den maßgebenden Autoren wie M. Buber oder G. Scholem.

Gulkowitschs Auffassung von den einzelnen Aspekten der Geistes-, Religions- und Sprachgeschichte ist an sich nicht innovativ (im Gegenteil, teilweise ist sie von Plattitüden gekennzeichnet), doch wenn man all diese Aspekte zusammen anwendet, bieten sie eine synthetische und umfassende Annäherungsweise für die Betrachtung des Wesens des ganzen Judentums. Jedoch begegnet man auch hier dem immerwährenden Paradox in der Lehre Gulkowitschs – durch die Mischung verschiedener Fachbereiche ist es schwer, ihn zu positionieren und dies spiegelt sich auch in seiner Rezeptionsgeschichte wider. Für die Sprachwissenschaftler scheint er eher Religionsgeschichtler zu

sein und den Chassidismusforschern, die sein sprachwissenschaftliches Anliegen nicht kannten, blieb seine Chassidismusauffassung fremd. Auch wenn Gulkowitsch in Tartu einerseits die Bedingungen für die Beschäftigung mit der Wissenschaft des Judentums hatte, die den Idealen dieser Wissenschaft entsprachen, war er andererseits trotz des Briefwechsels mit M. Buber, I. Löw, F. Boas, I. Heinemann, E. Eidem u.a. von den restlichen Zentren der jüdischen Wissenschaft, abgeschnitten.

Außerdem scheint das Paradox, das im Rahmen der von Gulkowitsch angewandten Methode gilt – dass die früheren Implikationen und die Explikation einer Idee nur im Nachhinein deutlich wurden – auch für Gulkowitsch selbst zu gelten. Doch auch heute ist die Darstellung von Gulkowitschs Tätigkeit, Werk und Leben im Kontext der Zeitgeschichte als eine Interpretation zu sehen, da das Betrachten der Vergangenheit durch die Brille der Gegenwart geschieht, was in sich immer die Gefahr impliziert, die Gegebenheiten durch einen gewissen Filter der uns zugänglichen Materialien und Informationen zu sehen. Dasselbe mag aber auch für Gulkowitschs eigene Betrachtungsweise des Chassidismus gelten.

Auch wenn Gulkowitschs Beitrag innerhalb der Wissenschaftsgeschichte strittig bleiben mag, steht seine Rolle und wichtige Stellung für die kurzfristige Etablierung der jüdischen Studien und seine Fähigkeit als Lehrer außer Frage. Es scheint dabei seine Bestrebung gewesen zu sein, sein Ideal, seine Berufung als Wissenschaftler zu realisieren, seine Lehre zu leben. Und sowohl sein Leben als auch seine Lehre sind es wert, als ein Ganzes präsentiert zu werden, um Gulkowitsch endlich die Stimme zu geben, die im Tumult der Geschichte verloren gegangen ist und über die jeder Einzelne eine eigene Bewertung abgeben kann. Daher hat die Autorin der vorliegenden Arbeit versucht, die Erinnerung an Lazar Gulkowitschs wieder aufzufrischen und seine Tätigkeit, Werk und Wirkung möglichst umfassend darzustellen. Es bleibt nur zu hoffen, dass sowohl die von Gulkowitsch zu seiner Zeit geleistete Arbeit als auch diese Arbeit als Ermutigung für die zukünftige Beschäftigung mit den jüdischen Studien in Estland Bestand haben wird.



# ANHÄNGE





**Abbildung 1.** Porträt von Lazar Gulkowitsch vom Anfang der 1930er Jahre – Quelle: JNUL, Handschriftenabteilung, Autogrammsammlung.

6  
Leipzig, am 11. Januar 1934.  
Semmeringstr. 58 I

Hochverehrter Herr Professor!

Mit meinem herzlichsten Danke für das mir sehr ehrenvolle Anerbieten, das mir Ihr so überaus wohlwollendes Schreiben übermittelte, verbinde ich die Bitte, mein bisheriges Schweigen gütigst zu entschuldigen. Ich erwartete entscheidende Nachrichten aus Göttingen, die meine Stellungnahme zu den ersten beiden Punkten Ihres Schreibens naturgemäß beeinflussen müssten. Leider ist die Entscheidung in Göttingen so verzögert worden, daß sie erst im Laufe der nächsten oder übernächsten Woche zu erwarten ist. Da ich an Sie, hochverehrter Herr Professor, nicht mit einer wahrscheinlichen, sondern nur mit greifbarer Stellungnahme herantreten möchte, sehe ich mich veranlaßt, Sie zu bitten, die Frist für meine endgültige Stellungnahme auf die übernächste Woche auszuweiten. In dem von Ihnen an dritter Stelle genannten Punkte literarischer Mitarbeit dagegen, ist mir schon heute möglich, eine grundsätzliche Festsage zu geben. Ich tue dies mit dem Ausdrucke meiner großen Freude und bitte um Ihre näheren Ausführungen über die Möglichkeiten meiner Mitarbeit.

Mit der Versicherung ergebener Hochachtung

M. Buber Archiv  
254a-2

Lazar Gulkowitsch

Abbildung 2. Lazar Gulkowitschs Brief an Martin Buber vom 11. Januar 1934 –  
Quelle: JNUL MBA, Arc. Ms. Var. 350, 254 a-2.



INSTITUT FÜR JÜDISCHE WISSENSCHAFT  
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT TARTU

TARTU / EESTI, am 27. Aug. 1934  
Postfach 50

סמינריון למדע יהודי  
ע"י המחלקה הפילוסופית  
של המכללה בטרטו

S. Ehrw.  
Herrn Oberrabbiner Professor Dr.  
Immanuel Löw,  
Wzaged, Corona Atoza 8.

Hochverehrter Herr Professor,

Obwohl ich weiss, in welcher Weise Sie durch wissenschaftliche Arbeiten beansprucht sind, wage ich doch, mich mit folgender Bitte an Sie zu wenden:

Mein verehrter Lehrer und väterlicher Freund Max Löhr, weil. o. Prof. in Königsberg, hat der Akademie zu Kbg. Aufzeichnungen zu einer Darstellung des "Volkslebens Israels" hinterlassen, die mir dieselbe, da ich mit Löhr in stetem Gedankenaustausch stand, zur Herausgabe überliess. Er erzählte mir oft - und das ermutigt mich zu meiner Bitte - , dass er Sie manchmal um einen Rat fragte, wovon auch eine Karte aus dem Jahre 1931 zeugt, die ich unter den am weitesten gediehenen Aufzeichnungen über "Ackerbau" fand. Deshalb würde ich mir, hochverehrter Herr Professor, bei Ihnen, als dem Mentor unserer Wissenschaft und Meister dieses Gebietes - אשר מפיסו כלנו חיים - die ergebene Anfrage erlauben, ob Sie die Aufzeichnungen über dieses Kapitel (etwa 50 Schreibmaschinen-seiten) meiner Durchsicht daraufhin unterziehen würden, ob dieselben nach gründlicher Ueberprüfung und Bearbeitung Ihre Billigung einer Veröffentlichung erhalten könnten. Diese Bearbeitung und Veröffentlichung - in einer begonnenen Reihe meines Seminars - würde ich um so lieber auf mich nehmen als ich diesem feinen Menschen und wahrhaften, verständnisvollen Freund des Judentums ein Gedenken, besonders in dem Jahre, in dem er 70 Jahre alt geworden wäre, glaube schuldig zu sein.

*Erlauben Sie den Ausdruck der ergebenen Ehrerbietung,  
Lazar Gulkowitsch.*

Abbildung 3. Lazar Gulkowitsch Brief an Immanuel Löw vom 27. August 1934 –  
Quelle: JNUL ILA ca. 1830–1944. Subseries 1.4: Immanuel Löw correspondence Go-  
Gy, 40 794 I G

Bev. utbildningsfullmäktigt 107-18  
Lazar 17/5-38.

DR. LAZAR GULKOWITSCH  
O. PROF. A. D. UNIV. TARTU (DORPAT)

TARTU, am 12. Mai 1938.  
KUPERJANOVI 5.

Eure Excellenz!

Mit gleicher Post gestatte ich mir, meine in Tartu erschienenen Arbeiten zu überreichen. Diese Arbeiten enthalten das Programm meiner wissenschaftlichen Bestrebungen sowohl in Bezug auf rein historische linguistische Methodik als auch in Bezug auf die Aufgabe, die sich nach meiner Überzeugung die jüdische Wissenschaft stellen sollte. Ich möchte Ihrer Excellenz versichern, dass ich nur selten mit so viel wirklicher Freude meine Arbeiten aus der Hand gegeben habe. Wenn das Gespräch mit Ihrer Excellenz, an das ich nur mit dem Gefühl tiefster Dankbarkeit zurückdenken kann, hat mir gezeigt, dass meine Bestrebungen doch vielleicht dazu beitragen können, gegenwärtige Situationen der Judenheit für ein freieres und besseres Zusammenleben der Menschen fruchtbar zu machen. Es war mir eine tiefe Genugtuung, dass ich auf meinem bescheidenen Posten doch demselben Ziele dienen darf, wie Ihre Excellenz in einem größeren Bereiche.

In Ehrerbietung und Demut  
bin ich Ihrer Excellenz ergebenster  
Lazar Gulkowitsch.

Abbildung 4. Lazar Gulkowitschs Brief an Erling Eidem vom 12. Mai 1938 – Quelle: LiU ÅEEA, Inkomma handlingar Utländsk korrespondens i ämbetet 1938. C II 14.

DR. LAZAR GULKOWITSCH  
O. PROF. A. D. UNIV. TARTU (DORPAT)

TARTU, 22. IX. 1937  
KURJANOWI 54

Hochgehrter Herr Professor,

In diesen Tagen hatte ich die Freude, Ihren Schwiegersohn Herrn Dr. Michelson kennenzulernen. Ich fand bei Herrn Dr. Michelson weitgehendes Verständnis für meine Arbeit und ihre Ziele, sodass ich ihm auch die Schwierigkeiten andeuten konnte, unter denen meine Forschung leidet. Herr Dr. M. ermutigte mich zu einem Schritte, den ich schon oft erwogen, aber nie gewagt habe. Das gütige Interesse, dass Sie, hochverehrter Herr Professor, meiner letzten Arbeit entgegengebracht haben, veranlasst mich, Ihnen eingehender von meinen Zielen zu berichten und sie zugleich zu bitten, auch den Werten meiner wissenschaftlichen Arbeit Ihr Interesse zuzuwenden. Das Programm meiner Arbeit, das ich anliegend Ihnen übersende, zeigt Ihnen, wie sehr ich gegenwärtig eines gründlichen Quellenstudiums bedarf, um die methodischen Erwägungen, die ich publiziert habe, nun auch selbst in wissenschaftlicher Arbeit praktisch anzuwenden. Hier in Tartu (Dorpat) ist dazu nur beschränkte Möglichkeit. Die Handschriften und Drucke zur Geschichte des Judentums, speziell zur Geschichte des Chassidismus, sind überall in Bibliotheken und Archiven zerstreut. Die Dotierung meines Lehrstuhls durch das "American Joint Distribution Committee", europäischer Leiter Dr. Kahn, gewährt mir bei ganz bescheidenen Ansprüchen ein Existenzminimum hier in Estland, wo der Lebensstandard sehr gering ist. Ich bin also nicht in der Lage, ausserhalb Estlands die Studien zu treiben, ohne die meine Arbeit der soliden wissenschaftlichen Grundlage entbehrt. Meine Bitte an Sie, hochverehrter Herr Professor, ist, mir durch Ihren Rat und durch Ihre Hilfe einen Weg zu weisen, der es mir ermöglicht, die notwendigen Studienreisen zu unternehmen. Dass meine Bitte einem ehrlichen wissenschaftlichen Wollen entspringt, bedarf vor dem Forum Ihres Urteils wohl kaum eines anderen Beweises als der Tatsache, die das beigefügte Programm darlegt. Ich entbehre ja zur Zeit ganz der Hilfe, die mir in Deutschland wiederholt durch die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft gewährt worden ist. Ich bin mir bewusst, dass in einer Zeit, in der viele Gelehrte nicht einmal das Nötigste für ihre materielle Lebenshaltung zur Verfügung haben, die Erfüllung meiner Bitte auf grosse Schwierigkeiten stossen muss. Doch bedarf es vor Ihnen nicht der Versicherung, dass in der Wissenschaft ein kaufmännisches Abwägen zwischen geistigen und materiellen Werten nicht möglich ist.

Gestatten Sie mir, hochverehrter Herr Professor, Ihnen auch über den Teil meiner Arbeit zu berichten, der nicht zusehr der Forschung selbst als vielmehr dem gegenseitigen Gedankenaustausch in der internationalen Gemeinschaft der Wissenschaft dient. Ich habe versucht durch Vorträge in wissenschaftlichen Kreisen Anregungen zu geben und zu finden. Ich habe mehrere Einladungen aus mehreren Universitäten erhalten, doch stösst die Annahme der

Abbildung 5. Die erste Seite von Lazar Gulkowitschs Brief an Franz Boas vom 22. September 1937 – Quelle: APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61.

Einladungen natürlich auf finanzielle Schwierigkeiten. Das Interesse an meiner Arbeit wurde mir nicht nur durch diese Einladungen, sondern auch dadurch bestätigt, dass die Themen meiner letzten Schrift zu Vortrags- und Diskussions-Themen in Prag (Pražský lingvistický kroužek und historische Gesellschaft) gewählt worden sind. Auch hieran möchte ich eine Bitte anknüpfen. Ein Vortragszyklus in U.S.A. würde mich dem Ziele meiner Arbeit in der Öffentlichkeit sehr viel näher bringen. Wenn Sie, hochverehrter Herr Professor, mir beim Arrangement einer solchen Vortragsreihe Ihren Einfluss geltend machen wollten, wäre ich Ihnen zu grossem Danke verpflichtet.

Mit der Bitte, mein Schreiben als Ausdruck einer zutiefst empfundenen wissenschaftlichen Not ansehen und darum die Inanspruchnahme Ihres Einflusses entschuldigen zu wollen, zeichne ich

in dankbarer und ergebener Verehrung

Lazar Gulkowitsch

Riga d. 22. Sept. 1937

Lieber Papa; ich frage mich sehr Prof. Gulkowitsch Person 96  
Kennen zu kennen. Ich glaube nicht, dass die U.S.A. einen  
Pädagogen und Gelehrten auf dem Gebiete der jüdischen  
Jugendwissenschaften haben, wie Prof. Gulkowitsch ist.  
Wir sind Freunde geworden. Dies ist mein

auf Wiedersehen,  
Franz Boas

P.S. Prof. Gulkowitsch ist 37 Jahre alt.

Boas Freund:  
Forschungsprogrammen.  
Bericht der Gesellschaft  
Über gleiche Post. Prof. Gulkowitsch

Abbildung 6. Die zweite Seite von Lazar Gulkowitsch Brief an Franz Boas vom 22. September 1937 – Quelle: APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61

Forschungsprogramm.  
Meine Forschungsarbeit geht von der Sprache aus. Diese wird aber nicht nur als Form, als Ausdruck bewertet und erforscht, sondern zugleich als Ausdruck von etwas, als Einheit von Inhalt und Form. Beide Komponenten müssen in ihren Wechselbeziehungen erfasst werden, wenn sie ihrem Wesen gemäss dargestellt werden sollen. Der Inhalt einer Sprache ist die Kultur, die in der betreffenden Sprache ihren genuinen Ausdruck findet. So wird eine Sprache nur im Zusammenhang mit der ihr entsprechenden Kultur verstanden. Andererseits ist eine Sprache ein unbedingt zuverlässiges Quellenmaterial für die Erforschung einer Kultur, ihrer spezifischen Eigenart, ihrer Entwicklung, ihrer sowohl in ihrem Wesen begründeten als auch ihrer im Verlaufe der Geschichte zufällig eingetretenen Beziehungen zu anderen Kulturen. Eine solche Forschungsarbeit bedingt einerseits eine prinzipielle Grundlegung, andererseits eine Erforschung konkreten historischen Geschehens an Hand der Prinzipien, die durch die systematische Grundlegung gefunden wurden. Eine solche Forschungsarbeit muss sich auf einen bestimmten Kulturkreis richten nicht nur aus Gründen der technischen notwendigen Beschränkung des Materials, sondern wegen der Beschaffenheit dieses Materials selbst, da ja jede Kultur eigenständig und mit anderen nicht vergleichbar ist, da aber auch zugleich jede Kultur eine Verwirklichung des Phänomens Kultur überhaupt und jede Sprache eine Verwirklichung des Phänomens Sprache überhaupt darstellt. Ich habe als spezielles Forschungsgebiet die semitischen Sprachen, und unter diesen die Sprachen der jüdischen Kultur gewählt. Ich habe darzustellen versucht, wie die Geschichte der hebräischen Sprache entsprechend der Geschichte der jüdischen Kultur eine kontinuierliche Entwicklung aufweist. Die formal sprachliche Seite dieser Entwicklung, ihre Gesetze und ihre Ergebnisse legte ich in meiner Arbeit: "Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte" (Leipzig 1931) dar. Zur Darstellung der inhaltlichen kulturellen Seite wählte ich als Beispiel die Geschichte des Begriffes Hasid, zwei Studien zur Geschichte des Begriffes veröffentlichte ich u.d.T. "Die Entwicklung des Begriffes Hasid im Alten Testament (1935) und "Die Bildung des Begriffes Hasid in der Gattung der Ma'asijjot" (1935). In Vorbereitung habe ich eine grössere Untersuchung des Chassidismus als des Phänomens, in dem sich die Geschichte dieses Begriffes vollendete. Der Begriff Hasid als zentraler Begriff des Judentums erscheint mir im besonderen Masse geeignet, das Kulturphänomen Judentum in seinem Wesen zu erhellen, denn dieser Begriff umfasst in besonders demonstrativer Weise alle Seite der Kultur. Sein ausgesprochen soziologischer Grundsinn führt zum Ver-

Abbildung 7. Die erste Seite von Lazar Gulkowitschs Forschungsprogramm vom 1937 – Quelle: APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas von 22.09.1937.

ständnis der soziologischen Struktur des Judentums überhaupt und damit zugleich zum Problem der Bedeutung gesellschaftlicher Phänomene für die Geschichte der Kultur". Damit hoffe ich ein Bild zu gewinnen, das als Prototyp für das Bild der Geschichte überhaupt dienen kann: es gilt, die organische Einheit von Volk, Kultur und Sprache darzulegen. Das Prinzipielle über die Frage dieser Einheit habe ich in meiner Schrift "Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft" (1937) in seiner Problematik darzulegen versucht. Entsprechend der notwendigen gegenseitigen Ergänzung von prinzipieller Überlegung und exakter Forschung erscheint es mir als notwendig, auf Grund der in dieser Arbeit dargelegten Prinzipien, meine Einzelforschungen zu ergänzen und zu vertiefen. Da der Chassidismus das "Judentum in einer besonders typischen Form repräsentiert und da er ein historisches Phänomen von relativer Geschlossenheit darstellt, so scheint mir seine Erforschung besonders geeignet zu sein, um an einem Beispiel zu demonstrieren, was die Kultur im allgemeinen und die jüdische Kultur im besonderen ihrem Wesen nach sind. Abgesehen von diesen in der Sache begründeten Erwägungen, die mir durchaus primär waren, liess ich mich in zweiter Linie auch bei der Auswahl meines Stoffes von der Überlegung leiten, dass einerseits der Chassidismus noch der wissenschaftlichen Deutung als historisches Phänomen bedarf und dass andererseits seine Bearbeitung des Phänomens Judentum vom sprachphilosophischen Standpunkte aus noch vollkommen aussteht. Verwandte Bearbeitungen sind Kultur stellen Karl Vosslers Studien auf dem Gebiete der französischen Kultur und Sprache und die Arbeiten H. Ammanns dar, der bei seinen Forschungen von der deutschen Sprache ausgeht. In ähnlicher Weise versucht O. Jespersen die Grammatik des Englischen anzulockern und organisch zu gestalten. (Er geht allerdings von einer Auffassung der Sprache aus, die sich von der in meinen Arbeiten vorausgesetzten prinzipiell unterscheidet). Verglichen mit der Methode und den prinzipiellen Voraussetzungen bei Ammann und Vossler glaube ich noch stärkeren Nachdruck auf die soziologische Seite des Phänomens legen zu müssen, da Sprache doch eben gesprochene Sprache ist. Mein Forschungsgebiet umfasst also im wesentlichen die Gebiete, die als Material der Sprachwissenschaft und der Soziologie gelten; das Ziel ist, das Verständnis der historischen Phänomene aus den prinzipiellen Gegebenheiten, die sie realisieren, und der prinzipiellen Grundlegen des Phänomens Kultur aus seinen Auswirkungen in der Geschichte. Es kommt mir also wesentlich auf die Synthese an, auf die Synthese von Historischem und Prinzipiellen, von Sprache und Kultur, von Sprachwissenschaft und Soziologie.

**Abbildung 8.** Die zweite Seite von Lazar Gulkowitschs Forschungsprogramm vom 1937 – Quelle: APSL, Collection I, FBP: Inventory 05 (E–G), Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas von 22.09.1937

Gulkowitsch, Lazar

Die Anwendung der Begriffsgeschichte auf die Sprachwissenschaft.

Das Leben des Geistes ist eben, weil es Leben ist, ständig im Fluß begriffen. Es ist ein Spiel von Kräften, ein ständiges Hin und Her von Ursache, Wirkung und Wechselwirkung. Die Begriffe, die Struktureinheiten des geistigen Lebens, sind zunächst einmal Funktionen, sie sind Geschehen, nicht Gestalt. Wenn wir dennoch das Leben des Geistes erfassen und darstellen können, so verdanken wir das der Sprache. Wir tragen aber nicht etwa die Sprache als ein gegebenes Gefäß oder etwa als ein festes Koordinatensystem an die Welt der Begriffe heran, um nachträglich in eine Gestalt zu faßen, was von sich aus keine Gestalt hat, um nachträglich in ein System einzuordnen, was von sich aus systemlos wäre. Die Sprache erst ist vielmehr gerade das Produkt des Geistes selbst. In der Sprache schafft sich der Geist Gestalt. In der Sprache macht der Geist seine innere Struktur nach außen hin sichtbar. Wie die Struktureinheit des Geistes der Begriff ist, so ist die Struktureinheit der Sprache das Wort. Das Wort ist kein Etikett, das man nachträglich an den Begriff angeklebt hat. In der Gestalt des Wortes tritt vielmehr der Begriff von vornherein aus dem Sosein ins Dasein. In der Gestalt des Wortes wird der Begriff bewußt, in dieser Gestalt macht er Geschichte. So ist die Sprache das eigentliche kulturbildende Moment am Wesen des Begriffes. Spracheinheit bedeutet immer Kultureinheit und umgekehrt. Der Individualität der Sprache entspricht die Individualität der Kultur. Es gibt keine Ursprache im historischen Sinne, aber es gibt die Sprache als Phänomen, das alle einzelnen Sprachen umfaßt. So wie die Menschheit immer aus Menschen besteht, so besteht die Sprache an sich immer aus einzelnen Sprachen. Aber es gibt ein allgemeines Gesetz des Seins und der Entwicklung, das Sprache

Abbildung 9. Die erste Seite von Lazar Gulkowitschs *Die Anwendung der begriffsgeschichtlichen Methode* – Quelle: TÜ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 6.

	Einleitung	I-III.
1-22	I. Kinder und Eltern 1-31	
	1-30 1) Pietätspflicht der Kinder (63; 128)	
11-318-22	2) <i>et al.</i> (107; 110; 124; 126; 128)	
23-30-39	II. Das Sabbatgebot (61; 124; 99; 122)	
31-38-48	III. Umgang mit fremdem Gut	
	39-41 37-32 1) Gefundenes Gut (53)	
	42-44 33-35 2) Deponiertes Gut (124; 240)	
	45-48 36-38 3) Lohnzahlungen an Arbeiter (204)	
39-49-60	IV. Einzelne Ritualvorschriften	
	49-52 39-40 1) Ehelicher Umgang (232; 242; 128)	
	52-53 40-42 2) Körperliche Bedürfnisse (202; 206)	
	54-55 43-44 3) Speisegebote (138)	
	56-57 45-46 4) <i>et al.</i> (Kleidung) (205)	
	58-59 47-48 5) Schaufäden (220; 202)	
	60 49 6) Aboda zara (127)	
0-52 1-64	V. Beurteilung der einzelnen Gesetzesvorschriften (140)	
53-63 76	VI. Studium der Tora	
	65-72 53-59 1) Bewertung des Studiums (194; 141)	
	73-76 60-62 2) Tora und Gesetze als Bücher (210)	
64-64c	Anhang	152; 142; 211
I-N	Zusammenfassung	

Abbildung 10. Inhaltsverzeichnis für Lazar Gulkowitschs Abhandlung *Hāsīd und Gesetz* – Quelle: TÜ Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.



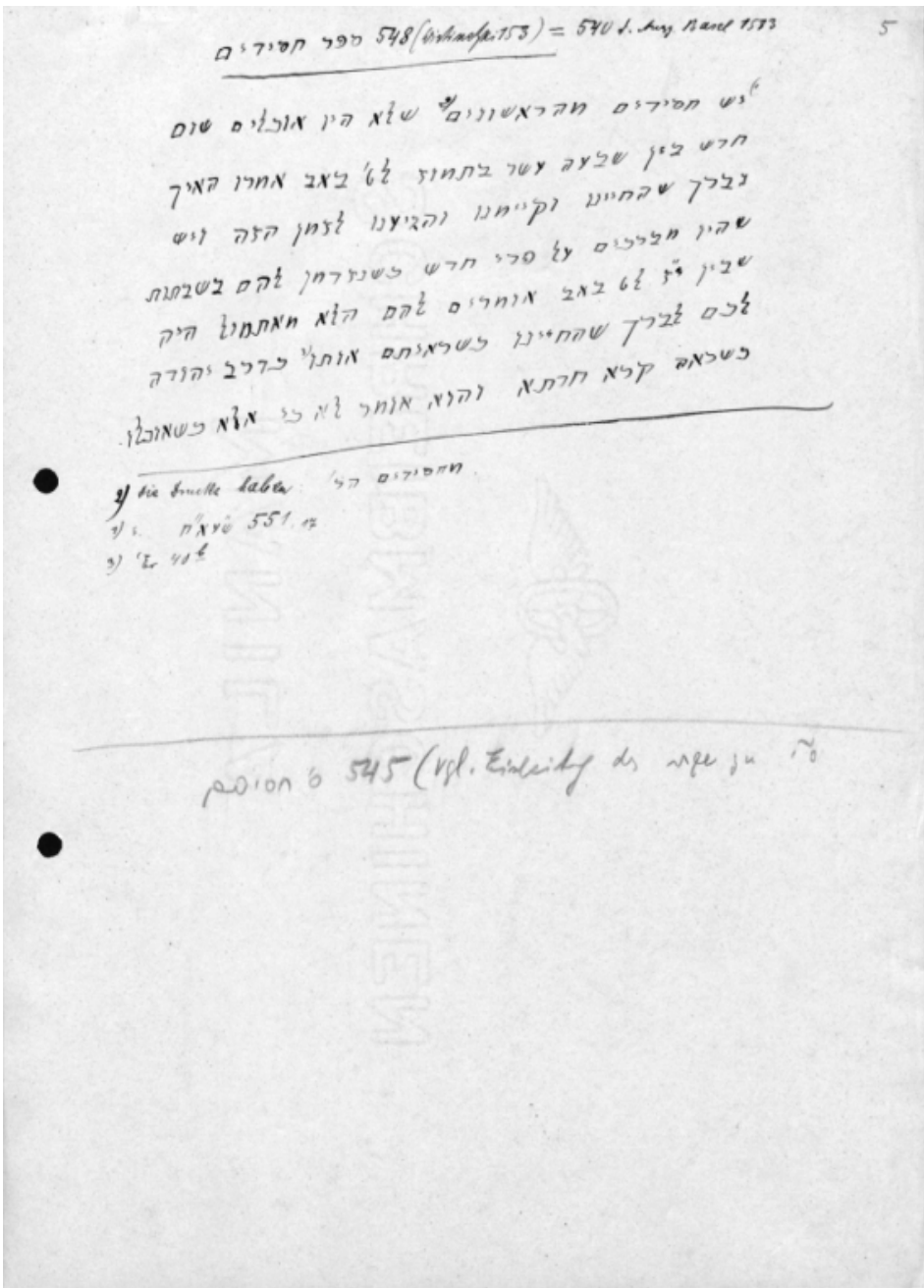


Abbildung 11. Lazar Gulkowitschs Notizen zum Thema Chassidismus – Quelle: Tü Rmtk KHRO, Best. 47, Verz. 14.







**Tabelle 1.** Verzeichnis von Gulkowitschs Lehrveranstaltungen an der Universität Leipzig – Quelle: Vorlesungs- und Personalverzeichnisse der Universität Leipzig aus den Jahren von 1924 bis 1933

Jahr und Semester	Fakultät	Lehrveranstaltung
1924/25 WS	TF	1) Übungen über den Mischnatraktat Makkoth, 2 Std. 2) Übungen über den Talmudtraktat Sanhedrin, 2 Std. 3) Lektüre neuerer hebräischer Gedichte, 2 Std.
1925 SS	TF	1) Übungen über tannaitische Midraschim, 3 Std. 2) Übungen über Eid und Meineid im Talmud, 2 Std. 3) Lektüre moderner hebräischer Dichter, 1 Std.
1925/26 WS	TF	1) Übungen über den Mischnatraktat Pirqe Avoth, 2 Std. 2) Übungen über den Talmudtraktat Avoda Zara, 2 Std. 3) Lektüre kabbalistischer Texte, 1 Std. 4) Jüdische Dichtungen des Mittelalters, 1 Std.
1926 SS	TF	1) Einführung in Talmud und Midrasch, 3 Std. 2) Lektüre von Geschichten Jehuda Halevi's, 1 Std. 3) Lektüre des kabbalistischen Schöpfungsbuches, 1 Std.
1926/27 WS	TF	1) Einführung in Talmud und Midrasch, II. Teil, 3 Std. 2) Avoth de Rabbi Nathan, 1–2 Std. 3) Gedichte Gabirols, 1–2 Std.
1927 SS	TF	1) Mischna- und Tosephtatraktat Hagiga, 2–3 Std. 2) Einführung in die jüdisch-spanische Dichtung, 2 Std. 3) Wundergeschichten des Zohar, 1 Std. 4) Modernes Hebräisch (Vortragssprache Hebräisch), 1 Std.
1927/28 WS	TF	1) Mischna- und Tosephtatraktat Schabbath, 3 Std. 2) Einführung in die Kabbala, 2 Std. 3) Dichtungen der jüdischen Aufklärung, 1 Std.
1928 SS	TF	1) Tosephtatraktat Berachoth, 3 Std. 2) Lektüre kabbalistischer Texte, 2 Std. 3) Übungen im Jüdisch-Aramäischen, 1 Std.
	PF	**Modernes Hebräisch mit Lese- und Sprechübungen, 2 Std. * Pirqe Avot, 1 Std. nach Vereinbarung
1928/29 WS	TF	1) Die ältesten Bestandteile der tannaitischen Literatur, 3 Std. 2) Grammatik der jüdisch-aramäischen Sprache des babylonischen Talmud, 2 Std. 3) Das jüdische Sektenwesen des 17. und 18. Jahrhunderts, 1–2 Std.
	PF	* Die Formen der Rechtsstrukturen im Talmud (mit Lektüre), 2 Std.
1929 SS	TF	1) Mischnatraktat Edujjoth, 3 Std. 2) Die praktische Kabbala und ihre Auswirkungen (nach Texten), 2 Std. 3) Die religiöse Gedankenwelt des Mose ibn Ezra auf Grund seiner Gedichte, 1 Std.
	PF	* Die Redaktion der Mischna, 2 Std.
1929/30 WS	TF	1) Tannaitische Wundererzählungen, 2 Std. 2) Einführung in die tannaitischen Midraschim, 2 Std.

Jahr und Semester	Fakultät	Lehrveranstaltung
		3) Texte aus der modernen hebräischen Literatur, 1–2 Std.
	PF	Mittelhebräisch, I. Lehrgang, 2 Std.
1930 SS	TF	1) Personennamen in Talmud und Midrasch (Arbeitsgemeinschaft), 1 Std. 2) Einführung in die Gedankenwelt des Zohar, 2 Std. 3) Jehuda ha-Levi und seine Zeit, 2 Std.
	PF	* Mittelhebräisch, II. Lehrgang, 2 Std. * Sefer Jezira, 1 Std.
1930/31 WS	TF	1) Einführung in die tannaitische Literatur, 2 Std. 2) Toseftatraktat Joma, 2 Std. 3) Gedichte des Abraham ibn Ezra, 1 Std.
	PF	Einführung in die Mischna, 2 Std. * Einführung in das Aramäische der beiden Talmude, 1 Std.
1931 SS	TF	1) Die jüdisch-mittelalterliche Exegese der Genesis, 2 Std. 2) Einführung in die Literatur der Karäer, 2 Std. 3) Pharisäer und Sadduzäer nach talmudischen Quellen, 2 Std.
	PF	* Maimonides, <i>More nebuchim</i> mit Kommentar des Kreskas, 2 Std. * Hebräische Gegenwartsliteratur, 1 Std.
1931/32 WS	TF	1) Die aramäische Sprache der beiden Talmude (mit Lektüre), 2 Std. 2) Einführung in die talmudisch-midraschische Literatur (mit Lektüre), 2–3 Std. 3) Einführung in die kabbalistische Literatur (mit Lektüre), 2 Std.
	PF	* Gedichte ibn Gabirols, 2 Std.
1932 SS	TF	1) Tosephtatraktat <i>Tanith</i> , 2 Std. 2) Ältere kabbalistische Texte, 2 Std. 3) Hebräische Gegenwartsliteratur, 2 Std.
	PF	* Sprüche des Jesus Sirach, 2 Std.
1932/33 WS	TF	1) Jer. Traktat Berakhoth, 2 Std. 2) Zohartexte, 2 Std.
	PF	* Neuhebräische Grammatik, 2 Std.
1933 SS	TF	1) Megillath Taanith, 2 Std. 2) Die Maase-Literatur in Talmud und Midrasch, 2 Std. 3) Beschprechung neuerschienener Literatur zur talmudisch-midraschischen Forschung, 14 tägig.
	PF	* Hebräische Literatur der Gegenwart, 2 Std.
1933/34 WS	TF	1) Einführung in den tannaitischen Midraschim, 2 Std. 2) Einführung in die Dezisorenliteratur, 2 Std. 3) Beschprechung neuerschienener Literatur zur talmudisch-midraschischen Forschung, 14 tägig.
	PF	* Einführung in die Literatur der Kabbala, 2 Std.

Ankürzungen: WS = Wintersemester; SS = Sommersemester; TF = theologische Fakultät; PF = philosophische Fakultät; \* = *privatissime et gratis*; \*\* = *publice*)

**Tabelle 2.** Verzeichnis von Gulkowitschs Lehrveranstaltungen an der Universität Tartu –Quellen: *Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli loengute ja praktiliste tööde kava* [Verzeichnisse der Vorlesungen und praktischen Arbeiten der Universität Tartu der Republik] aus den Jahren von 1934 bis 1940 und Nõmmik, *Lazar Gulkowitsch...Teil II*, 22–23.

Jahr und Semester	Lehrveranstaltung
1934. II	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Hebräische Grammatik (Bildung der Sprache und deren Prinzipien) I, 2 Std.</li> <li>2) Aramäische Grammatik (Sprache des Babylonischen Talmud), 2 Std.</li> <li>3) Hebräische und aramäische Inschriften, 1,5 Std.</li> <li>4) Interpretation des Buches Hosea aufgrund der jüdischen Tradition, 2 Std.</li> <li>5) Interpretation des Traktats Sanhedrin in Mischna und ja Tosefta, 3 Std.</li> </ol>
1935. I	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Hebräische Grammatik (Bildung der Sprache und deren Prinzipien) II, 2 Std.</li> <li>2) Interpretation der biblisch-aramäischen Texte, 2 Std.</li> <li>3) Einleitung in die tannaitische Midraschim, 1 Std.</li> <li>4) Wesen des Gelübdes, religionsrechtlich und religionsgeschichtlich behandelt (aufgrund der Interpretation des Textes des Traktats Nedarim aus dem Babylonischen Talmud), 3 Std.</li> <li>5) Auswahl aus den Quellen jüdischer Geschichte: a) <i>Tannaitica</i>, b) Schriften der babylonischen Gaonen, 2 Std.</li> <li>6) Hebräische und aramäische Inschriften, 1 Std.</li> </ol>
1935. II	<p>* Auf Deutsch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Auswahl aus den tibbonitischen Übersetzungen und der Poesie der spanisch-arabischen Zeit (zugleich als Einleitung in das mittelalterliche Hebräisch), 2 Std.</li> <li>2) Über den Begriff des Gebets aufgrund der Mischna, der Tosefta, der Babylonischen und Jeruschalmischen Talmudim), 4 Std.</li> <li>3) Megillat Ta‘anit als historische und halakhische Quelle, 1 Std.</li> <li>4) Interpretationen aus gaonäischer Literatur, 1 Std.</li> <li>5) Einige Probleme der jüdisch-hellenistischen Gedankenwelt, 1 Std.</li> </ol>
1936. I	<p>* Auf Deutsch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Über die Morphologie des Hebräischen im Rahmen der semitischen Sprachen, 2 Std.</li> <li>2) Über den Begriff der Strafe im talmudischen Recht aufgrund gewählter Stellen, 4 Std.</li> <li>3) Hebräische und Aramäische Inschriften (Fortsetzung), 1 Std.</li> <li>4) Sprache des Buches Qohelet, 1 Std.</li> <li>5) Systematisierung der jüdischen Lehren im 10. Jahrhundert im Lichte der Geistesgeschichte, 2 Std.</li> <li>6) Akkadisch (für Anfänger), 2 Std.</li> </ol>
1936. II	<p>* Liest auf Deutsch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Über die Morphologie des Hebräischen im Rahmen der semitischen Sprachen (Fortsetzung), 2 Std.</li> <li>2) Über den Begriff der Strafe im talmudischen Recht aufgrund gewählter Stellen (Fortsetzung), 4 Std.</li> <li>3) Jüdische Geschichte bis 1492. Interpretation der Quellen und Referate (Seminar), 2 Std.</li> <li>4) Einführung in die Kabbala, 2 Std.</li> <li>5) Poesie der spanisch-arabischen Zeit, 2 Std.</li> <li>6) Seminar über die hebräische Literatur (mit Referaten), 2 Std.</li> <li>7) Akkadisch, 1 Std.</li> </ol>

Jahr und Semester	Lehrveranstaltung
1937. I	<p>* Auf Deutsch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Über die Morphologie des Aramäischen im Rahmen der semitischen Sprachen, 2 Std.</li> <li>2) Über die Behandlung der Ehe im talmudischen Recht aufgrund gewählter Stellen, 4 Std.</li> <li>3) Jüdische Geschichte bis 1492. Interpretation der Quellen und Referate (Seminar), (Fortsetzung), 2 Std.</li> <li>4) Träger des Neuplatonismus in der jüdischen Philosophie, 2 Std.</li> <li>5) Grundbegriffe von Zohar, 1 Std.</li> <li>6) Interpretation der biblischen und traditionellen Methoden, 2 Std.</li> <li>7) Philologisches Proseminar, 2 Std.</li> </ol>
1937. II	<p>* Auf Deutsch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Geschichte der jüdischen Tradition, (auf Hebräisch) 3 Std.</li> <li>2) Eigentumsrecht im Talmud (aufgrund der gewählten Talmud-Stellen), 4 Std.</li> <li>3) Grundlinien der Hebräischen Grammatik (auch für Anfänger), 2 Std.</li> <li>4) Chassidismus und dessen Vorgeschichte (mit der Behandlung der Texte), 2 Std.</li> <li>5) Hebräische Literaturgeschichte, (auf Hebräisch) 3 Std.</li> <li>6) Akkadisch, 1 Std.</li> </ol>
1938. I	<p>* Auf Deutsch und Hebräisch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Haggadischer Teil in der Tradition als vorgesehene Übung in den aramäischen Dialekten (aufgrund der Texte), (Seminar) 4 Std.</li> <li>2) Einführung in die Probleme der Tradition (aufgrund der Mischna, Tosefta, tannaitische Midraschim und Texte der beiden Talmudim), (Seminar) 6 Std.</li> <li>3) Einführung in die kabbalistische und philosophische Denkart (aufgrund der Texte), (Seminar) 4 Std.</li> <li>4) Hebräische Literaturgeschichte, 2 Std.</li> <li>5) Philosophisches Proseminar, 2 Std.</li> </ol>
1938. II	<p>* Auf Deutsch und Hebräisch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Formen religiöser Poesie in der hebräischen Literatur, 3 Std.</li> <li>2) Aramäische Grammatik (mit den haggadistischen Texten), 2 Std.</li> <li>3) Interpretation ausgewählter Texte von Sanhedrin, 4 Std.</li> <li>4) Grundsubstanz der mystischen Strömungen und Sekten im Judentum, 2 Std.</li> <li>5) Hebräische und aramäische Inschriften, 1 Std.</li> <li>6) Philologisches Seminar, 2 Std.</li> </ol>
1939. I	<p>* Auf Deutsch und Hebräisch</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Wert der geschichtlichen Quellen prophetischer Literatur, beurteilt aus dem Blickwinkel der Tradition, 2 Std.</li> <li>2) Entwicklung der Halakha (aufgrund der Texte), 2 Std.</li> <li>3) III. Kapitel des Talmud-Traktats Chullin, 3 Std.</li> <li>4) Midrasch Genesis Rabba, 2 Std.</li> <li>5) Philologisches Proseminar, 2 Std.</li> </ol>
1939. II	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, 2 Std.</li> <li>2) Jesaja, untersucht aus der Sicht der jüdischen Tradition, 2 Std.</li> <li>3) Seminar: Talmud-Traktat Tanith, 3 Std.</li> <li>4) Seminar: Kabbala, 2 Std.</li> <li>5) Hebräische und aramäische Inschriften, 1 Std.</li> </ol>



Jahr und Semester	Lehrveranstaltung
	6) Akkadisch, 2 Std. 7) Philologisches Proseminar, 2 Std.
1940. I	1) Wesen der Prophetie II: Jeremia, 2 Std. 2) Über die Normen der tannaitischen Strafrechts – aufgrund der ausgewählten Texte, 3 Std. 3) Über Geschichte und Wesen der Haggada, 2 Std. 4) Analyse der jüdischen Denker im 16. Jahrhundert, 1 Std. 5) Philologisches Proseminar, 2 Std. 6) Philologisches Seminar, 2 Std.

Abkürzungen: I = Frühlingsemester; II = Herbstsemester; \* = Bemerkung über die Unterrichtssprache

# QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

## 1. Archivmaterialien

### **Eesti Ajalooarhiiv = Estnisches Historisches Archiv**

- EAA Best. 2100. Verz. 2. Akte 164, Personalakte von Lazar Gulkowitsch
- EAA Best. 2100, Verz. 2, A. 164, Bl. 11–13. Lebenslauf von Lazar Gulkowitsch
- EAA Best. 2111. Verz. 1, Akte 6876
- EAA Best. 2100, Verz. 5, Akte 321
- EAA Best. 2100, Verz. 5, Akte 325
- EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 27
- EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 159
- EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 161
- EAA Best. 2100, Verz. 19, Akte 291

### **Eesti Riigiarhiiv = Estnisches Staatsarchiv**

- ERA Best. 1, Verz. 3, Akte 797, Personalakte von Frieda Gulkowitsch
- ERA Best. 14, Verz. 12, Akte 4534, Personalakte von Lazar Gulkowitsch
- ERA Best. 148, Verz. 11, Akte 759
- ERA Best. 31, Verz. 3, Akte 13185

### **Jewish National and University Library, Manuscripts Department, Immanuel Löw Archive. ca. 1830–1944. Subseries 1.4: Immanuel Löw correspondence Go–Gy = Jüdische National- und Universitätsbibliothek, Handschriftenabteilung, Immanuel Löw Archiv ca. 1830–1944. Unterreihe: Briefwechsel von Immanuel Löw Go–Gy**

- 40 794 I G, Gulkowitsch an Löw vom 27. August 1934
- 40 794 I G, Gulkowitsch an Löw vom 15. Oktober 1934
- 40 794 I G, Gulkowitsch an Löw vom 29. November 1934

### **Jewish National and University Library, Manuscripts Department. Martin Buber Archive = Jüdische National- und Universitätsbibliothek, Handschriftenabteilung, Martin Buber Archiv**

- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-1, Gulkowitsch an Buber vom 30. Dezember 1933
- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-2, Gulkowitsch an Buber vom 11. Januar 1934
- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-3, Gulkowitsch an Buber vom 16. Januar 1934
- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-4, Gulkowitsch an Buber vom 21. Januar 1934
- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-5, Gulkowitsch an Buber vom 3. März 1934
- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-6, Gulkowitsch an Buber vom 10. Juni 1934
- Arc. Ms. Var. 350, 254 a-7, Gulkowitsch an Buber vom 31. Dezember 1939

### **Jewish National and University Library, Scholem Collection (Kabbala and Mysticism) = Jüdische National- und Universitätsbibliothek, Scholem Kollektion (Kabbala und Mystizismus)**

- Scholem Collection 6757
- Scholem Collection 6762
- Scholem Collection 6762.1
- Scholem Collection 6764
- Scholem Collection 6819 (6)
- Scholem Collection 6821 (6)

Scholem Collection 6954  
Scholem Collection 11910  
Scholem Collection 11932  
Scholem Collection 13210

**Jewish National and University Library, Manuscripts Department = Jüdische National- und Universitätsbibliothek, Handschriftenabteilung, Autogrammsammlung.**

Porträt von Lazar Gulkowitsch

**Landsarkivet i Uppsala. Ärkebiskopen Erling Eidems Arkiv.**

Inkomma handlingar Ütländsk korrespondens i ämbetet 1938. C II 14,  
Gulkowitsch an Eidem vom 12. Mai 1938  
Inkomma handlingar Ütländsk korrespondens i ämbetet 1939. C II 15,  
Gulkowitsch an Eidem vom 8. Juli 1939

**Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden (HstA DD)**

HStA DD 10193/9. Bl 1–105

**Tartu Ülikooli Raamatukogu käsikirjade ja haruldaste raamatute osakond = Handschriften- und Raritätenabteilung der Universitätsbibliothek Tartu**

Bestand 47. Personalakte von Gulkowitsch, Lazar. 1908-[1941]

**The American Philosophical Society Library, Collection I, Franz Boas Papers: Inventory 05 (E–G) = Bibliothek der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft, Kollektion I, Unterlagen von Franz Boas: Bestand 05 (E–G)**

Mss.B.B61, Boas an Gulkowitsch vom 2. Juni 1936  
Mss.B.B61, Boas an Gulkowitsch vom 29. Dezember 1937  
Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 3. März 1936  
Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 7. März 1936  
Mss.B.B61, Gulkowitsch an Boas vom 22. September 1937

**The American Philosophical Society Library, Collection II, Franz Boas Papers = Bibliothek der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft, Kollektion II, Unterlagen von Franz Boas**

Mss.B.B61p, Adler an Boas, o.D.

**Universitätsarchiv Leipzig**

PA 522, Bl. 0090–0145, Personalakte Lazar Gulkowitsch

## 2. Vorträge

- Hoyer**, Siegfried, „Der Weg zum Professor und die Vertreibung aus Deutschland“. [Unveröffentlichte Konferenzvortrag, gehalten auf der Konferenz *Judaistik in Tartu. Lazar Gulkowitsch und sein Seminarum Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis (eine Erinnerung für die Zukunft)*, am 14.–15. Mai 2007 in Tartu].
- Schor**, Tatjana, „Magistranden des Professors Lazar Gulkowitsch an der Tartuer Universität“ [Unveröffentlichte Konferenzvortrag, erhalten auf der Konferenz *Judaistik in Tartu. Lazar Gulkowitsch und sein Seminarum Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis (eine Erinnerung für die Zukunft)*, am 14.–15. Mai 2007 in Tartu].

## 3. Handschriften

- Gulkowitsch**, Lazar, *Die Anwendung der begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft* (o.D.). TÜ Rmtk KHRO, Best. 47. Verz. 6.
- Gulkowitsch**, Lazar, *К систематизации грамматики на основе метода „истории развития понятий“* [Maschinenschrift, 1941]
- Hirschmann**, Kalmann, *Das grosse Synedron. Eine historisch-genetische Studie* [Magisterarbeit, Maschinenschrift]. Tartu 1940.
- Liebman**, Abe, *Ajaloolised ja kultuurilised eeldused juudi koguduste tekkimiseks ja arendamiseks Eestis* [Die historischen und kulturellen Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung der jüdischen Gemeinden in Estland] [Magisterarbeit, Maschinenschrift]. Tartu 1939.
- Michelsohn**, Dina, *שלח יד im Alten Testament, sprachgeschichtlich untersucht* [Magisterarbeit, Maschinenschrift], Tartu 1940.
- Polster**, Gottfried, *Zur Frage der Existenz und der Praxis einer religiösen Propaganda des Judentums nach dem Siege der urchristlichen Mission*, Leipzig, Univ., Diss., 1925
- Ziegler**, Mosche, *Das Targum Scheni nach südarabischen Handschriften*. Inaugural-Dissertation [Maschinenschrift]. Tartu 1937.

## 4. Publierte Werke von Lazar Gulkowitsch

- Gulkowitsch**, Lazar, „Aešcoly-Weintraub, A.–Z.: Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les juifs. La Kabbale. Le Hassidisme. Essai critique. Paris: Paul Geuthner 1928“. In: OLZ, 33 (1930), 198–200.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Bloch, Chajim: Priester der Liebe. Die Welt der Chassidim. Mit zahlreichen Brief-Faksimiles. Zürich: Amalthea-Verlag [1930]“. In: OLZ, 35 (1932), 478.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Bönens väsen enligt judisk tradition“. In: *Judisk tidskrift*, Nr. 12 (1939), 17–20.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu*. (Vorlesungen und Übungen, gehalten an der Universität Uppsala, 24.–31. Oktober 1938). ACUT, B XLVI.4 (1940), Tartu 1939 = TÜJST. יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. כתבי הסמינריון למדע ASLJUT, 8.

- Gulkowitsch**, Lazar, *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus*. ACUT, B XLIII.3 (1939), Tartu 1938 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. ASLJUT, 7.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Das Wesen der maimonideischen Lehre*. ACUT, B XXXVII.2 (1936), Tartu 1935 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. ASLJUT, 3.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Das Wesen des Talmud“. In: *ZdDMG*, N.F. 3/78 (1924), 111–120.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Der Druck in den Arterien des Augeninnern“. Von Dr. H. Lullies und L. Gulkowitsch – Hans Lullies / Lazar Gulkowitsch, *Beiträge zur Lehre vom Flüssigkeitswechsel des Auges*. Vorgelegt von O. Weiss. In: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Naturwissenschaftliche Klasse*. 1. Jahr, Heft 2 (Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m.b.H. in Berlin W8, 1924), 105–112.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht*. Veröffentlichungen des Forschungs-Instituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft 6. Leipzig 1927.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Der kleine Talmudtraktat über die Samariter, übersetzt und erklärt“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 1 (1925), 48–56.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven, übersetzt und erklärt“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 1 (1925), 87–95.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Der Toseftatraktat Berakoth“. In: *AGGELOS. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 3 (1930), 129–163.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff ḥāsīd in der Gattung der Ma<sup>a</sup>šijjōt. I. Ḥāsīd und Wunder*. ACUT, B XXXVII.6 (1936), Tartu 1935 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. ASLJUT, 2.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Die Bildung des Begriffes ḥāsīd I. Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma<sup>a</sup>šijjōt. Ḥāsīd und Gebet*. ACUT, B XLVI.5 (1940), Tartu 1940 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. ASLJUT, 9.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte*. Staatliche Forschungsinstitute bei der Universität Leipzig. Forschungsinstitut für Orientalistik – Assyriologische Abteilung. Leipzig 1931.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Die Entwicklung des Begriffes ḥāsīd im Alten Testament*. ACUT, B XXXII.4 (1934), Tartu 1934 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici, 1.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Ein Beitrag zum Problem Idee und Leben*. ACUT, B. XLII.1 (1940), Tartu 1938 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. ASLJUT, 6.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Die Qabbala als rationales System“. In: *Der Morgen*, 3/2 (1926), 272–280.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem*. ACUT, B XLVI.6 (1940), Tartu 1940 = TŪJST. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. ASLJUT, 10.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Ein jüdisches Sprichwort in der 1001 Nacht“. In: *Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Islam* 2 (1926), 474–475.

- Gulkowitsch**, Lazar, „Frank-Kamenetzki, J.G., Proroki-Čudotworci. O mestnom proischoždenii mifa o Christe“. In: OLZ, 30 (1927), 115.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Heinemann, Isaak, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischem Mittelalter, Breslau: M. u. H. Marcus 1926, 102 S.“. In: ThLB, 1927, 119–120.
- Gulkowitsch**, Lazar, *History as the History of Ideas with Special Reference to O.T. and Jewish History* (Read at Cambridge by Professor L. Gulkowitsch [Tartu]). Lectiones in Vetere Testamento et in rebus judaicis, No. 2. Shapiro. London: Vallentine & Co., 1939.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Lazar Gulkowitsch: Wesen und Entstehung der Kabbala. Berichterstatte: Prof. Dr. Goedeckemeyer“. In: *Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg zu Pr. 1922*. Jahrgang 1922, Nr. 42. Königsberg 1922, 87–88.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Lewkowitz, Dr. Albert (Dozent am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau), Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit. I. Die Renaissance. Breslau 1929, M. u. H. Marcus“. In: ThLB, 51 (1930), 52–53.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Maimonides'e elu ja töö mõistmiseks. (Tema 800. Sünnipäeva puhul). Deutsches Referat: Zum Verständnis von Leben und Werk des Maimonides“. In: *Eesti Arst*, Nr. 8 (1935), 618–633.
- Gulkowitsch**, Lazar, [„Masing, Uku, *Der Prophet Obadja.*“] – *Arvamused Tartu Ülikooli usuteaduskonna vakantise Vana Testamendi usuteaduse ja semi keelte professuurile kandideerija teaduslike tööde ja sobivuse kohta [Meinungen zu den wissenschaftlichen Arbeiten und zur Tauglichkeit des Kandidierenden für die vakante Professur für die Theologie des Alten Testaments und der semitischen Sprachen der Theologischen Fakultät der Tartuer Universität]*. ACUT, C XXV.1 (1940), 7–8.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre*. ACUT, B XXXVII.3 (1936), Tartu, 1935 = Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari ettekanded. הרצאת הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו. Scholae Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, 1.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Rosmarin, Dr. Aaron, Moses im Lichte der Agada. New York 1932, The Goldblatt Publishing Co.“. In: ThLB, 54 (1933), 241–242.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Scholem, G.: Bibliographie der Schriften des R. Nahman aus Breslau, seiner Schüler und Enkelschüler. Jerusalem: Jewish National and University Library 1928“. In: OLZ, 32 (1929), 562–563.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Silver, Abba Hillel, D. D.: A History of Messianic Speculation in Israel. From the first through the seventeenth Centuries. New York: The Macmillan Company 1927“. In: OLZ, 34 (1931), 48–49.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Wesen und Entstehung der Qabbala“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, N.F. 31/38 (1927), 66–91.
- Gulkowitsch**, Lazar, „[Wohlgemuth-Festschrift:] Jüdische Studien. Josef Wohlgemuth zu seinem 60. Geburtstag von Freunden und Schülern gewidmet. Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1928“. In: OLZ, 34 (1931), 724.
- Gulkowitsch**, Lazar, „Zaddik-typen inom chassidismen“. In: *Judisk tidskrift*, Nr. 13 (1940), 111–116.
- Gulkowitsch**, Lazar, *Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft*. ACUT, B XLI.1 (1938), Tartu 1937 = TŪJST. אשר בטרטו. כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה. ASLJUT, 5.

## 5. Restliche publizierte Werke

- Adler-Rudel**, Shalom, *Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939*, Tübingen 1974.
- Alexander**, Philip S., „Mysticism“. In: Martin Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford 2002. 705–733.
- Altmann**, Alexander, „Jewish Studies: Their Scope and Meaning Today“. In: R. Jospe, S. Z. Fishman (eds.) *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, Washington 1980, 83–98.
- Altmann**, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History*. New England 1981.
- Amitan-Wilensky**, Ella, „Estonian Jewry. A Historical Summary“. In: Mendel Bobe, et al. (Hgg.), *The Jews of Latvia*. Tel-Aviv 1971, 336–347.
- Amsterdamska**, Olga, *Schools of Thought. The Development of Linguistics from Bopp to Saussure*. Dordrecht 1987.
- [o.A.] **Antliches Verzeichnis des Personals und der Studierenden der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. Für das Winter-Semester 1921/22**. Königsberg 1921.
- Ariste**, Paul, *Mälestusi*. Tartu 2008.
- Ariste**, Paul, „Etleche jidiše folkslider in dem liderrepertuar fun die estn“. In: *JIVO Bleter*, nr. 3, 1932, 148–157.
- Ariste**, Paul, „Cu der hašpoe fun jidiš oif nit-jidiše šprachn“. In: *JIVO Bleter*, nr 11, 1937. 83–85.
- Ariste**, Paul, „Juut eesti rahvausus“. In: *Eesti Kirjandus*, 1932, 1–17. 132–150.
- Arndt**, Timotheus, „Bemerkungen zum Studium des Judentums unter Franz Delitzsch, Rudolf Kittel und Johannes Leipoldt. Ein Zwischenbericht“. In: *leqach. Mitteilungen und Beiträge*. Die Forschungsstelle Judentum, Theologische Fakultät Leipzig. Leipzig 2005, 153–172.
- Bartal**, Israel, „The Imprint of Haskala Literature on the Historiography of Hasidism“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 367–388.
- Bauer**, Uwe F. W., *Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz: Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Münster, 2009 = Altes Testament und Moderne – ATM 22 (2009).
- Beer**, Georg, „Gulkowitsch, Dr. phil. Lazar: Der Hasidismus religionswissenschaftlich Untersucht“. In: *Theologische Literaturzeitung*, nr 5, Bd. 53 (1928) Leipzig. 100–101.
- Ben-Sasson**, Haim Hillel (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zu Gegenwart*. 5. Auflage, München 2007.
- Berg**, Eiki „Juudi asustuse iseärasusi Eestis“. In: *Akadeemia* 4, Tartu 1994, 816–829.
- Bernhard** Isaak, *Der Religionsliberalismus im deutschen Judentum*. Leipzig 1933.
- Bernhardt**, Waltraut, „Einleitung“. In: Waltraut Bernhard (Hg.), *Rudolf Meyer, Beiträge zur Geschichte von Text und Sprache des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze*. Berlin, New York 1993.
- Biale**, David, „Gerschom Scholem“. In: Steven T. Katz (ed.), *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*. Washington, D. C. 1993, 265–279.
- Blumenfeld**, Jakob, „Di grindung vun der jidisher qateder – a gesheener fakt!“ In: *Naie Zait*, nr 5, 1933, 3.
- Blumenfeld**, Jakob, „Di jidische kateder baim dorpater universitet“. In: *Naie Zait*, nr 5, 1933.

- Blumenfeld**, Jakob, „Di jidische katedre baim universitet in Tartu“. In: *E.V. Juudi Vähemusrahvuse Kultuuroavalitsuse juubeli album*. Tallinn 1936, 46.
- Blumefeld**, Jakob, „Vorwort“. In: Lazar Gulkowitsch, *Das Wesen der maimonideischen Lehre*. ASLJUT, 3. Tartu 1935, 1.
- Blumenfeld**, Jakob, „Wi halt es mit der jidischer kateder?“. In: *Naie Zait*, nr 1. 1933. 1.
- Brandist**, Craig, Chown, Katya (eds.), *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917–1938: The Birth of Sociological Linguistics*. London, New York 2010.
- Bravmann**, M. M., *Studies in Semitic philology*. Leiden 1977.
- Bödeker**, Hans Erich, „Ausprägungen der historischen Semantik“. In: Hans Erich Bödeker (Hg.) *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14. Göttingen 2002, 9–27.
- Buber**, Martin, „Gog und Magog“. In: Martin Buber, *Werke*. 3. Bd. Schriften zum Chassidismus. München und Heidelberg 1963, 999–1261.
- Buber**, Martin, „Der Chassidismus und der abendländische Mensch“. In: Martin Buber, *Werke*, 3. Bd. Schriften zum Chassidismus. München und Heidelberg 1963, 933–947.
- Buber**, Martin, „Die chassidische Botschaft“. In: Buber, Martin, *Werke*, 3. Bd. Schriften zum Chassidismus. München und Heidelberg 1963, 739–894.
- Buber**, Martin, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Frankfurt a. M. 1906.
- Buber**, Martin, *Die Legende des Baal Schem*, Frankfurt a.M. 1908.
- Buber**, Martin, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen*, Frankfurt 1918
- Buber**, Martin, „Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus“. In: Martin Buber, *Werke*. 3. Bd.: Schriften zum Chassidismus, München and Heidelberg 1963, 989–998.
- Buber**, Martin, *Werke*. Bd.3 Schriften zum Chassidismus. Kösel-Verlag, München und Verlag Lambert Schneider, München und Heidelberg 1963.
- Buber**, Martin „Zur Darstellung des Chassidismus“. In: Martin Buber, *Werke*. 3. Bd. *Schriften zum Chassidismus*, München and Heidelberg 1963, 975–988.
- Carlebach**, Joseph (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992.
- Carlebach**, Julius, „Einleitung“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, VII–XIII.
- Chickering**, Roger, *Karl Lamprecht: a German Academic Life (1856-1915)*. Studies in German Histories. New Jersey 1993.
- Cohen**, Israel, *The Rebirth of Israel. A Memorial Tribute to Paul Goodman*. London 1952.
- Dan**, Joseph, „*Hasidism. The Third Century*“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 415–426.
- Dan**, Joseph, „Jewish Studies and European Terminology: Religion, Law and Ethics“. In: U. Haxen, H. Trautner-Kromann *et al.* (eds.) *Jewish Studies in a New Europe: Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994*, Kopenhagen 1998, XXIII–XXXVI.
- Dan**, Joseph, *The Teachings of Hasidism*, New Jersey 1983.
- Deines**, Roland, „§4. 1. Die Arbeit der Leipziger Institutum Judaicum von Frantz Delitzsch bis Gustav Dalman (1880–1902)“. In: Roland Deines, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), Bd. 101. Tübingen 1997, 242–244.



- Deines**, Roland, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), Bd. 101. Tübingen 1997.
- Dembowski**, Hermann, „Zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Königsberg (1544–1945)“. In: Bernhart Jähning (Hg.), *450 Jahre Universität Königsberg. Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Preußenlandes. Gefälligkeitsübersetzung: 450 Years of the University of Königsberg: Articles on the History of Science in Prussia*. Marburg: Elwert, 2001, 25–38.
- Dinur**, Benzion, „The Origins of Hasidism and its Social and Messianic Foundations.“ In: Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York 1991, 86–208.
- Dohrn**, Verena, *Baltische Reise. Vielvölkerlandschaft des alten Europa*. Frankfurt 1994.
- Dohrn**, Verena, *Jüdische Eliten im Russischen Reich: Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert*. Köln 2008.
- Dohrn**, Verena, „Mittler zwischen West und Ost. Zur Kulturgeschichte der Juden im Baltikum“. In: Ansgar Koschel, Helker Pflug (Hgg.), *Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten. Ein Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover*. Köln 1998 = *Galut Nordost*. Sonderheft 2, 33–50.
- Dreyer**, Karl, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters*. Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft 10. Leipzig 1930.
- Elior**, Rachel, *The Mystical Origins of Hasidism*. The Littman Library of Jewish Civilization. Oxford 2008.
- Elior**, Rachel, „The Paradigms of Yesh and Ayin in Hasidic Thought“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 168–179.
- Eschwege**, Helmut, *Fremd unter meinesgleichen. Erinnerungen eines Dresdner Juden*. Berlin 1991.
- Etkes**, Immanuel, „The Study of Hasidism Past Trends and New Directions“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 447–464.
- Etkes**, Immanuel, „The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Sozial Organisation“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 159–167.
- Ettinger**, Shmuel, „Hasidism and the Kahal“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 63–75.
- Faierstein**, Morris M., „Hasidism. The Last Decade in Research“. In: *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 1, Review of Developments in Modern Jewish Studies, Part 2 (Feb., 1991), S. 111–124.
- Faierstein**, Morris M., „Personal Redemption in Hasidism“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 214–224.
- Fiebig**, Paul, „Der Toseftatraktat Pea“. In: AGGELOS. *Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 2 (1926/27), 129–154.
- Frick**, Heinrich, „Lazar Gulkowitsch, Der Hassidismus religionswissenschaftlich untersucht“. In: *Deutsche Literaturzeitung*, NF 6, Heft 50, 1929. Spalte 2378–2382.

- Friedenthal-Haase**, Martha, Koerrenz, Ralf (Hgg.), *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und hebräischer Humanismus. mit der unveröffentlichten deutschen Originalfassung des Artikels „Erwachsenenbildung“ von Martin Buber*. Paderborn 2005.
- Friedman**, Maurice S., *Martin Buber: the Life of Dialogue*. 4. Auflage, London 2002.
- Funk**, Rainer, *Erich Fromm: the Courage to Be Human*. New York 1982.
- Gardt**, Andreas, Hass-Zumkehr, Ulrike, Roelcke, Thorsten (Hgg.), *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte. Studia Linguistica Germanica*. Berlin 1999.
- Gause**, Fritz, *Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen*. Bd. III. Vom Ersten Weltkrieg bis zum Untergang Königsbergs. 2. Auflage. Köln, Weimar, Wien 1996.
- Geiger**, Abraham, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit“. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 2 (1836), 1–21.
- Genss**, Inna, *Kodud ja kujutelmad*. Tallinn 2007.
- Genss**, Nosson (Hg.), *Bibliograafia judaica Eestis. Eesti juutkonna ajaloo materjalid*. Tallinn 1937.
- Gethyn**, Amorey, Gunnemark, Erik V., *The Art and Science of Learning Languages*. Oxford 1996.
- Gipper**, Helmut, Schwarz, Hans (Hgg.), *Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltsforschung I: Schrifttum zur Sprachinhaltsforschung in alphabetischer Folge nach Verfassern mit Besprechungen und Inhaltshinweisen: Lief. 7. Wissensch. Abh. der Arb. gemeinsch. für Forsch. des Landes Nordrhein-Westfalen 16a*). Köln 1966.
- Glatzer**, Nahum N. und Mendes-Flohr, Paul (Eds.), *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. The Martin Buber Library. New York 1999.
- Golling**, Ralph, *Das ehemalige Institutum Judaicum in Berlin und seine Bibliothek*. Berlin 1993 = Schriftenreihe der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin, Nr. 57.
- Green**, Arthur, „Early Hasidism: some Old/New Questions“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. 441–447.
- Gries**, Zeev, „Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities“. In: *Numen*, Vol. 34, Fasc. 1 (Jun., 1987), 97–108.
- Gries**, Zeev, „Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities (Sequel)“. In: *Numen*, Vol. 34, Fasc. 2 (Dec., 1987), 179–213.
- Gries**, Zeev, „The Hasidic Managing Editor as an Agent of Culture“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. 141–157.
- Grenoble**, Lenore A., *Language Policy in the Soviet Union*. Dordrecht 2003.
- Grözinger**, Karl Erich, *Gershom Scholems Darstellung des Hasidismus und seine Auseinandersetzung mit Martin Buber*. Frankfurter judaistische Beiträge 12, Frankfurt a.M. 1984), 105–127.
- Grubel**, Fred, „Felix Goldmann (1882–1934)“. In: *Judaica Lipsiensia. Zur Geschichte der Juden in Leipzig*. Leipzig 1994, S. 291–293.
- Gurin-Loov**, Eugenia, *Eesti juutide katastroof 1941 = Holocaust of Estonian Jews 1941*. Tallinn 1994.
- Gurin-Loov**, Eugenia, Gramberg, Gennadi (Hgg.), *Eesti Juudi Kogukond – Estonian Jewish Community*, Tallinn 2001.

- Gurin-Loov**, Eugenia, „Juudina Eestis“ [Als Jude in Estland]. In: *Horisont* 1991, nr. 6, 1–8.
- Gütersloh**, Birgit, „Der Sächsische Landtag und die Ausländerpolitik in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre“. In: *Historische Blätter aus Politik und Geschichte* 2, 1992.
- Ha'am**, Ahad, *Am Scheidewege*, Berlin 1923.
- Hallik**, Martin, Klaasen, Olaf-Mihkel (eds.), *Keiserlik Tartu Ülikool (1802–1918) ja orient*, Tartu 2002.
- Hammerstein**, Notker, *Die Johann- Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a.M.*. Bd. 1. *Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule 1914–1950*. Neuwied 1989.
- Heinisch**, Paul, „Gulkowitsch Lazar, Der Hassidismus“. In: *Theologische Revue*, nr 12, 27. Jg., 1928. Spalte 445–446.
- Heller**, Bernhard, „Lazar Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes Chassid im Alten Testament“. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 78/NF42, 1934, 532–533.
- Heller**, Bernhard, „Neuere Schriften zum Maasse-Buch“. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 80/NF44, 1936, Breslau. 128–141.
- Heller**, Dorothee, *Wörter und Sachen. Grundlagen einer Historiographie der Fachsprachenforschung*. Tübingen 1998.
- Heschel**, Abraham Joshua, *The Circle of the Baal Shem Tov. Studies in Hassidism*. Chicago 1985.
- Heuer** Renate (Hg.), *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*. München 2002 = Archiv Bibliographia Judaica 10.
- Hoffmann**, Christhard, „Jüdische Geisteswissenschaft in Deutschland 1918–1938“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 132–152.
- Hoffmann**, Christhard, „Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich““. In: Michael Brenner & Stefan Rohrbacher (Hgg.) *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*. Göttingen 2000, 25–41.
- Holtzmann**, Oscar, „Literatur des Judentums“. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 25 (1926), 325–327.
- Höppner**, Solvejg, „Migration in und nach Sachsen 1830–1930“. In: Werner Bramke, Ulrich Heß (Hg.), *Sachsen und Mitteleuropa*. Leipzig 1998, 279–302.
- Horodetzki**, Samuel Aba, *Hahasidim Va-Hahasidut*. Tel Aviv 1928.
- Horwitz**, Rivka, „Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources“. In: *Modern Judaism*, Vol. 19, No. 3 (Oct., 1999), 293–310.
- Hoyer**, Siegfried, „Die Vertreibung jüdischer und demokratischer Hochschullehrer von der Universität Leipzig“. In: Solvejg Höppner (Hg.), *Antisemitismus in Sachsen im 19. und 20. Jahrhundert*. Dresden 2004, 168–181.
- Hoyer**, Siegfried, „Judaistische Studien an der Universität Leipzig bis 1933 – Leipzig, Mitteleuropa und Europa“. In: Manfred Unger, Hartmut Zwahr, Uwe Schirmer, Henning Steinführer (Hg.), *Festgabe für Manfred Straube und Manfred Unger zum 70. Geburtstag von Manfred Straube*. Beucha 2000. 211–217.
- Hoyer**, Siegfried, „Lazar Gulkowitsch an den Universitäten Leipzig und Dorpat (Tartu)“. In: Ephraim-Carlebach-Stiftung (Hg.), *Judaica Lipsiensia. Zur Geschichte der Juden in Leipzig*. Leipzig 1994, 123–131.
- Hurter**, Silvia Mari, „Zum Gedenken an Leo Mildenberg“. In: *Schweizer Numismatische Rundschau* 80, 2000, 4–6.

- Idel**, Moshe, *Hasidism: Between Extacy and Magic*. Albany 1995.
- Idel**, Moshe, „Hermeneutics in Hasidism“. In: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen 2008. 943–952.
- Idel**, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven and London 1988
- Idel**, Moshe, „Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism. A Critical Appraisal“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 389–403.
- Idel**, Moshe, *Messianic Mystics*. New Haven, London, 1998.
- Idel**, Moshe, „Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century“. In: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* (JJTP), Vol 1, Nr 1, 1991. 55–114.
- Idel**, Moshe, *Old Worlds, New Mirrors: on Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*. Pennsylvania 2010.
- Idel**, Moshe, „Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholems Phenomenology of Judaism“. In: *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 3 (Oct., 1991), 281–296.
- Jacobs**, Louis, „Aspects of Scholem's Study of Hasidism“. In: *Modern Judaism*, Vol. 5, No. 1, Gershom Scholem Memorial Issue (Feb., 1985), 95–104.
- Jacobs**, Louis, „Hasidic Prayer“. In: Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present*. New York 1991, 330–362.
- Jacobs**, Louis, *Hasidic Thought*, New York 1976.
- Jacoby**, Yoram K., *Jüdisches Leben in Königsberg/Pr. im 20. Jahrhundert*. Würzburg 1983.
- [o.A.] *Jahresverzeichnis der an den deutschen Universitäten und Technischen Hochschulen erschienen Schriften*. Band XXXIX (1923), Berlin 1925.
- Jansen**, Katrin Nele, „Wirken und Lebenswerk im Spiegel von Gratulationen und Nachrufen: der Leipziger Gemeinderabbiner Dr. Felix Goldmann“. In: E. Klein, Christiane E. Müller, *Memoria. Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag*. Berlin 2005.
- Jersch-Wenzel**, Stefi, „Vorwort“. In: Henry Wassermann, „*Der Habilitand hat sich stets durchaus unjüdisch bescheiden gehabt...*“. *Zur Geschichte der Judaistik an der Leipziger Universität*. Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur, 1998, 3–4.
- Jokton**, Kopl, *Juutide ajaloost Eestis*. Tartu 1992 = Übersetzung von Joktopn, Kopl, *Die Geschichte vun di iden in Estland*, Tartu 1927.
- Jospe**, Alfred, „Introduction“. In: Alfred Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought: an Anthology of German Jewish*. Detroit, 1981, 9–15.
- Jütte**, Robert, *Die Emigration der deutschsprachigen „Wissenschaft des Judentums“*. *Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina 1933–1945*. Stuttgart 1991.
- Kaplan**, Jacob, *Aruanne (Mõned päevad ühe Tartu juudi elus)*. Tartu 2001.
- Kasemaa**, Kalle, „Jüdische Literatur in Estland“. In: *Nordisk Judaistik. Scandinavian Jewish Studies*. Vol. 21, No. 1-2, 2000, 131–137.
- Katz**, Jacob, „Joseph G. Weiss. A Personal Appraisal“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 45–50.
- Kepnes**, Steven D., „A Hermeneutical Approach to the Buber-Scholem Controversy“. In: *Journal of Jewish Studies*, Nr. 1, Vol. 38 (1987), 81–98.
- Koselleck**, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979. 125.

- Kowalzik**, Barbara, *Lehrerbuch. Die Lehrer und Lehrerinnen des Leipziger jüdischen Schulwerks 1912–1942, vorgestellt in Biogrammen*. Leipzig 2006.
- Kravetz**, Nathan, *Displaced German Scholars: a Guide to Academics in Peril in Nazi Germany During the 1930s*. San Bernardino, CA 1993.
- Kreutner**, Simson, *Mein Leipzig. Gedenken an die Juden meiner Stadt*. Leipzig 1992.
- Kühntopf**, Michael, *Rabbiner und Rabbinerinnen von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart*. Norderstedt 2009.
- Kulka**, Otto Dov (Hg.), *Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus*. Bd. 1. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts. Tübingen 1998.
- Kuusk**, Külliki, „Uku Masing: Stretching the Borders.“ In: *Estonian Literary Magazine* (ELM) 28 (Spring 2009): <http://elm.einst.ee/issue/28/uku-masing-stretching-borders/> (besucht am 17. August 2011).
- Laar**, Mart, *Estland im Zweiten Weltkrieg*, Tallinn 2005.
- Laar**, Mart, *Der Rote Terror: Repressalien der sowjetischen Besatzungsmacht in Estland*. Tallinn 2005.
- Lambrecht**, Ronald, *Vierundvierzig biographische Skizzen von Hochschullehrern der Universität Leipzig*. Leipzig 2006.
- Lampe**, Margarete „Zur Anwendung einer begriffsgeschichtlichen Methode auf die Formgeschichte des Alten Testaments“. In: *OLZ*, 39, Nr. 6, 1936.
- Lawrynowicz**, Kasimir, *Albertina. Zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*. Berlin 1999.
- Le Déaut**, Roger, Jaubert, Annie, Hruby, Kurt (eds.), *Le judaïsme*. Paris 1975.
- Levenson**, Jon D., „The Hermeneutical Defense of Buber's Hasidism: A Critique and Counterstatement“. In: *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 3 (Oct., 1991), 297–320.
- Levertoff**, Paul, *Die religiöse Denkweise der Chassidim*. Leipzig 1918.
- Levin**, Isidor, „Lazar Gulkowitsch ja juudi teaduse õppetool“. In: *Akadeemia* 7 (2008), 1462–1483.
- Levin**, Isidor, „Lazar Gulkowitsch- professor judaiski v Lipsige i Tartu“. In: T. Baranov, E. Ferber (eds.), *Evrei v Menjajučšemja mire. Materialy 3- i međunarodnoj konferencii Riga 25–27 oktjabrja 1999 g.* Riga 2000, 245–252.
- Levin**, Isidor „Minu elu- ja mõttevarast: Meenutusi I“. In: *Akadeemia* 7 (2009), 1421–1440.
- Levin**, Isidor „Minu elu- ja mõttevarast: Meenutusi II“. In: *Akadeemia* 8 (2009), 1613–1631.
- Lindroos**, Katri, „Judaistika õppetool Tartu Ülikoolis 1930. aastatel. In: *Akadeemia* 6, 10, (1994), 2136–2149.
- Lindroos**, Katri, „The Chair of Jewish Studies at the University of Tartu in 1930s“. In: *Annual Report 1998*. Tartu: Tartu University History Museum, 1999. 173–188.
- Löhr**, Max, *Beiträge zur Geschichte des Chassidismus. I. Begriff und Wesen des Chassidismus*. Leipzig 1925.
- Lyons**, John, *Language and Linguistics. An Introduction*. Cambridge 1981.
- Magid**, Shaul, „Gershom Scholem's Ambivalence Towards Mystical Experience and his Critique of M. Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger“. In: *JJTP*, Vol 4, Nr. 2. 1995, 245–269.
- Magid**, Shaul, *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism*. London 2003.
- Magid**, Shaul, „Review: Hasidism and Existentialism? A Review Essay“. In: *Modern Judaism*, Vol. 15, No. 3 (Oct., 1995), 279–294.

- Maier**, Johann, *Geschichte der jüdischen Religion*. de Gruyter Lehrbuch. Berlin 1972.
- Manger**, Itsik, *Midrasch Itsik*. Hebrew University of Jerusalem. The Yiddish Department, 1984.
- Maripuu**, Meelis, „Eesti juutide holokaust ja eestlased“. In: *Vikerkaar* 8–9 (2001), 135–146.
- Maripuu**, Meelis, *Teise maailmasõja aegse juudivastase poliitika rakendamisest Eestis*. Tartu 2007.
- Masing**, Uku, *Luule*. Kd. V. Tartu 2004.
- Masing**, Uku, *Uskuda, Elada. 59 kirja Kiivitile*. Tartu 2006.
- Meijers**, Daniel, „Differences in Attitudes to Study and Work between Present-day Hasidim and Mitnaggedim: A Sociological View“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 427–438.
- Mendes-Flohr**, Paul, „*Fin de Siecle Orientalism*, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation“. In: Paul R. Mendes-Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit 1991, 77–132.
- Mendes-Flohr**, Paul, „Jewish Scholarship as a Vocation“. In: Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Proceeding of the International Conference held by the Institute Of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary*. Amsterdam 1998, 33–48.
- Meyer**, Michael A., „Jüdische Wissenschaft und jüdische Identität“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 3–20.
- Meyer**, Michael A., *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. Oxford 1988.
- Meyer**, Rudolf, *Das Gebet des Nabonid*. Eine in der Qumran-Handschrift wiederentdeckte Weisheitserzählung. (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.- hist. Klasse. Bd. 107, H. 3). Berlin 1962.
- Meyer**, Rudolf, *Hebräische Grammatik*. deGruyter Studienbuch. Berlin 1992.
- Meyer**, Rudolf, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*. Theol. Diss. Leipzig 1937. (Masch.-Schr.), gedruckt: Stuttgart 1937.
- Mikola**, Ivanou, „*Die jüdische Welt in Weißrussland*“. In: Dietrich Beyrau, Rainer Lindner (Hg.), *Handbuch der Geschichte Weißrusslands*. Göttingen 2001, 392–407.
- Minkin**, Jacob Samuel, *The Romance of Hassidism*. New York 1955.
- Mintz**, Jerome R., *Hasidic People. A Place in the New World*. Harvard 1992.
- Mosse**, Georg Lachmann, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington/Cincinnati 1985.
- Murav**, Harriet, *Identity Theft: the Jew in imperial Russia and the Case of Avraam Uri Kovner*. Stanford, California 2003.
- The National Union Catalog: a cumulative author list representing Library of Congress printed cards and titles reported by other American libraries. Pre-1956 Imprints**, volume 223. Washington D.C. 1972.
- Neumann**, Hans „Orientalistik im Spannungsfeld von Politik und Wissenschaft – preußisch-deutsche Orient-Politik und der Beginn der Altorientalistik in Deutschland“. In: Sabine Rogge (Hg.), *Zypern und Der vordere Orient im 19. Jahrhundert. Die Levante im Fokus von Politik und Wissenschaft der europäischen Staaten*. Münster 2009. 199–225.

- Neusner**, Jacob, *The Academic Study of Judaism. Essays and Reflections*. New York 1975
- Nigal**, Gedaliah, „New Light on the Hasidic Tale and its Sources“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 345–353.
- Nõmmik**, Urmas, „Die Bibliographie von Lazar Gulkowitsch“. In: Randar Tasmuth (Hg.), *Tõid algkristliku mõtlemise kujunemise alalt / Studies in the Formation of the Early Christian Way of Thinking*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised, Bd. 19, Tallinn, 2009, 141–151.
- Nõmmik**, Urmas, „Lazar Gulkowitschi mõistelooline meetod (Begriffsgeschichte)“. In: *Usuteaduslik ajakiri*. Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne. 1/2009 (58), 111–120.
- Nõmmik**, Urmas, „Lazar Gulkowitsch und das Seminar für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat), Teil I“. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*. Heft 4, (Dezember 2005), 351–372.
- Nõmmik**, Urmas, „Lazar Gulkowitsch und das Seminar für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu (Dorpat), Teil II“. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentum*, Heft 1, (März 2006). 1–42.
- Nõmmik**, Urmas, „Mõiste פְּרִיזְ/δίκαιος arengust. Katse rakendada Lazar Gulkowitschi mõisteloolist meetodit algkristluse uurimisel“. In: *Usuteaduslik ajakiri*. Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne. 1/2009 (58), 121–137.
- Nõmmik**, Urmas, „Relations between the Rational and the Mystical in some Works of Lazar Gulkowitsch“. In: *Trames*, 10 (60/55), (2006), 126–134.
- Nõmmik**, Urmas, „Uku Masing und das Alte Testament.“ In: *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* (FARG) 43 (2011) (im Druck).
- Nõmmik**, Urmas, „Wissenschaft des Judentums. From the Perspective of Tartu in the 1930s“. In: Simo Muir ja Ilona Salumaa (Eds.), *Hyljättiin outouden vuoksi. Israel-Jakob Schur ja suomalainen tiedeyhteisö*. Suomen Itämainen Seura, Helsinki 2009, 187–203.
- Odenwald-Varga**, Szilvia, „„Volk“ bei Otto von Bismarck. Eine historisch-semantische Analyse anhand von Bedeutungen, Konzeptionen und Topoi. Berlin 2009.
- Oras**, Ants, *Baltic Eclipse*. London 1948.
- Palamets**, Hillar, Siilivask, Karl (eds.), *Tartu Ülikooli Ajalugu 1918–1982*. III. kd. Tallinn 1982.
- Pant**, Guido, *Ajatu veerel*. Tallinn 2009.
- Parming**, Tõnu „The Jewish Community and Inter-Ethnic Relations in Estonia 1928–1940“. In: *Journal of Baltic Studies* (JBS), Vol. X. Nr. 3, 1979, 241–261=  
<http://eja.pri.ee/history/parming.pdf>
- Perles**, Felix, „Max Löhr“. In: *Der Morgen*, VII (1931) No. 5, 448–450.
- Pflug**, Helker, „Aspekte jüdischen Lebens in Estland bis 1940“. In: Ansgar Koschel (Hg.) im Auftrag der Buber-Rosenzweig-Stiftung, *Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten [= Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover] = Galut Nordost*, Sonderheft 2. Köln 1998, 51–60.
- Polster**, Gottfried, „Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, Text, Übersetzung, Bemerkungen“. In: *AGGELOS, Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, II (1926), 2–38.
- Polster**, Gottfried, *Die Frage nach der Existenz und der Praxis einer religiösen Propaganda des Judentums nach dem Sieg der urchristlichen Mission*. Phil. Diss. Leipzig 1925. (Masch.-Schr.).

- Pourshirazi**, Katja, *Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus. Eine textlinguistische Analyse*. Jüdische Studien Bd., 5. Frankfurt a.M. 2008.
- Pöldsam**, Anu, „Lazar Gulkowitschs Streben nach dem Ideal der Wissenschaft des Judentums (geschichtlich betrachtet im Licht seines Briefwechsels mit Franz Boas und Martin Buber)“. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, Heft 4, Jhg. 66, Dez. 2010, 348–365.
- Pozzo**, Riccardo, Sgarbi, Marco (Hgg.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*. Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 7 (Jg. 2010).
- Rahvastikuprobleeme Eestis. II: Rahvaloenduse tulemusi**. Vihik IV. Tallinn, 1937
- Rapoport-Albert**, Ada, „Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 76–140
- Rapoport-Albert**, Ada (Ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997.
- Rapoport-Albert**, Ada, „Introduction“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. XVII–XXIII.
- Raudsepp**, Anu, „Juutide haridusoludest Venemaal. Eestist pärit esimesi juuditare Tartu Ülikoolis“. In: Sirje Kivimäe, Sirje Tamul (eds.), *Vita Academia, Vita Feminea*. Tartu 1999, 201–212.
- [o. A.] **Riigi Statistika Keskbüroo**, *Eesti aadressiraamat 1932*. Tallinn 1932.
- [o. A.] **Riigi Teataja** 1925, Nr. 31/32.
- Roemer** Nils H. (ed.), *Jewish Scholarship and Culture in nineteenth-century Germany: Between History and Faith*. Madison 2005.
- Rohtmets**, Priit, *Rektor Johan Köpp*. Tartu 2007.
- Rosman**, Moshe J., „Social Conflicts in Międzybóž in the Generation of Besht“. In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997. 51–62.
- Rudolph**, Kurt, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 107, 1. Berlin 1962.
- Rudolph**, Kurt, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden 1992.
- Rudolph**, Kurt, „Leipzig und die Religionswissenschaft“. In: *Numen*. Vol 9, Fasc.1 (Jan. 1962), 53–68.
- Salumaa**, Elmar, *Tiib pandud aastaile õlale*. Eesti Mälu, EPL, Akadeemia, Tallinn 2010.
- Sapira**, Abraham, „The Symbolic Plane and its Secularisation in the Spiritual World of Gershom Scholem“. In: JJTP, Vol 3, Nr. 2. 1994, 331–352.
- Scult**, Mel (Ed.), *Communings of the Spirit: The Journals of Mordecai M. Kaplan, Volume I, 1913-1934*. American Jewish Civilization Series. Detroit, Michigan 2001.
- Schaeffler**, Richard, „Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 113–131.
- Schäfer**, Peter, *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen 2009.
- Schahhovskaja**, T., „Einleitung in die Inventarliste des Bestands 47 der Handschriften und Raritätenabteilung der Universitätsbibliothek Tartu“. In: TÜ Rmtk KHRO, F47.



- Schechter**, Salomon, *Die Chassidim. Eine Studie über jüdische Mystik*. Berlin 1904.
- Schoeps**, Julius H. (Hg.), *Im Streit um Kafka und das Judentum. Der Briefwechsel zwischen Max Brod und Hans Joachim Schoeps*. Königstein 1985.
- Scholem**, Gershom, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957.
- Scholem**, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1941.
- Scholem**, Gershom, „Martin Bubers Deutung des Chassidismus“. In: *Judaica*. Bd. 106. Frankfurt a.M. 1963, 165–206.
- Scholem**, Gershom, „Rez. Von T. Ysander, Studien...“, In: *OLZ* 38, 1935, 441–443.
- Scholem**, Gershom, *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*. *Judaica*, Bd. I, Frankfurt 1963.
- Schomerus**, H.W., „Religionsgeschichte“. In: *Theologie der Gegenwart*. XXI. Jahrgang, 1927. 385–386.
- Schor**, Tatjana, „Evrejki v Tartuskom universitete (1918–1940)“. In: *Proceedings of the Eight Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies. Part 1 / 8*. Moscow 2001, 96–107.
- Schor**, Tatjana, „Lazar Gulkowitsch“. In: Karl Siilivask (Hg.), *Eesti teaduse biograafiline leksikon*. Vol. 1. Tallinn 2000, 317–318.
- Schor**, Tatjana, „Professor-gebraist Lazar Gulkovič. K 100-letiju so dnja roždenija“ [Professor-Hebraist Lazar Gulkowitsch. Zu seinem 100. Geburtstag]. In: *Evrei Belarusi: Istorija i kultura. Sbornik statej*, 5 (2000). 243–253.
- Schorr**, M. „Gulkowitsch, Lazar, Die Bildung der Abstraktbegriffe in der hebräischen Sprachgeschichte“. In: *OLZ*, Nr. 5. Bd. 36, 1933. 309–311.
- Schorsch**, Ismar, „Das erste Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums (1818–1919)“. In: Michael Brenner & Stefan Rohrbacher (Hgg.) *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000, 11–24.
- Schreiner**, Stefan, „Judaistik an theologischen Fakultäten?“ In: *Begegnungen*. Zeitschrift für Kirche und Judentum 84 (2001), 2a–9b.
- Schulz**, Wolfgang K., *Untersuchungen zu Leipziger Vorlesungen von Theodor Litt*. Würzburg 2004.
- Schüler-Springorum**, Stefanie, *Die jüdische Minderheit in Königsberg / Preußen, 1871-1945*. Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 56. Göttingen 1996.
- Seuren**, Pieter A. M., *Western Linguistics. An Historical Introduction*. Oxford 1998.
- Simonsen**, Gunnar Moistre, *Perfect Targets. Antisemitism and Eastern Jews in Leipzig 1919-1923*, in Leo- Baeck- Institute. Yearbook, 51, 2006, 84–90.
- Stadler**, Friedrich, *Vertriebene Vernunft*. Münster: Lit Verlag, 2004.
- Staerk**, W. „Gulkowitsch, Dr. Lazar, Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht“. In: *OLZ*, Nr. 5 Bd. 31, 1928. 387.
- Stampfer**, Shaul, „Mir, Yeshiva of“. In: Gershon David Hundert (ed.), *The YIVO* 1181.
- Stöger**, Peter, *Martin Buber. Eine Einführung in Leben und Werk*. Innsbruck, Wien 2003.
- Strauss**, Herbert A., et al. (ed.), *International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945*, Vol. II, Teil 1. München, New York, London, Paris 1983.
- Strauss**, Herbert A., „Die letzten Jahre der Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums, Berlin: 1936-1942“. In: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992. 36–58.
- Surall**, Frank, „Abraham Geigers Aufruf zur Gründung eines „Maimonidesvereins“ für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät“. In: G. Hasselhoff (ed.) *Moses*

- Maimonides (1138–1204). His Religious, Scientific and Philosophical „Wirkungsgeschichte“, Würzburg 2004, 397–425.*
- Thiergen** Peter, „Begriffsgeschichte: Traditionen, Probleme, Desiderat“. In: Peter Thiergen (Hg.), *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*. Köln 2006, XIII–XXIX.
- Trevisol**, Oliver, *Die Einbürgerungspraxis im Deutsche Reich 1871–1945*. Studien zur historischen Migrationsforschung. Bd. 18. Göttingen 2006.
- [o.A.] Through the Baltic States, II – ESTONIA. An Oasis of Toleration (From our Special Correspondent – Tallinn, Estonia)“**. In: *The Jewish Chronicles*, 25.09.1936, 22–23.
- Piekarz**, Mendel, „Hasidism as a Socio-religious Movement on the Evidence of *Devekut*.“ In: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization, London, Portland, Oregon 1997, 225–248.
- Preißler**, Holger, Kinitz, Daniel, „Arabistik“. In: Ulrich von Hehl, Uwe John, Manfred Rudersdorf (Hg.), *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*. Bd. 4/1, Fakultäten, Institute, Zentrale Einrichtungen. Leipzig 2009, 415–438.
- Urbach**, Efraim Elimelech, *Collected Writings in Jewish Studies*. Robert Brody, Moshe D. Herr (eds.). Jerusalem 1999.
- Verschik**, Anna, *Estonian Yiddish and its Contacts with Coterritorial Languages*. Tartu 2000.
- Verschik**, Anna, „Pent Nurmekund as the Translator of Yiddish Folksongs into Estonian“. In: *Nordisk Judaistik* 15 (1994), 94–99.
- Von Selle**, Götz, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*. Würzburg 1956.
- Weber**, Cornelia, *Altes Testament und völkische Frage. Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit dargestellt am Hempel*. Forschungen zum Alten Testament, Band 28. Tübingen 2000.
- Weisgerber**, Leo, „Bedeutungslehre- ein Irrweg der Sprachwissenschaft?“. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 15 (1927), 161–183.
- Weiss**, Joseph, „A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism“. In: *Journal of Jewish Studies*, 8, 1957, 199–213.
- Weiss**, Joseph, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. The Littmann Library, Oxford 1985.
- Wiese**, Christian, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*. Studies in European Judaism (SEJ) 10. 2005 = Wiese, Christian, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere*. Tübingen 1999.
- Wieselgren**, Per, *Vasarast haakristini : Eesti 1939–1941*. Tallinn 2002.
- Wagner**, Andreas, „Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese“. In: André Lemaire (Hg.), *Congress Volume. Basel 2001*. Leiden 2002, 55–84.
- Wassermann**, Henry, „Der Habilitand hat sich stets durchaus unjüdisch bescheiden gehabt...“. *Zur Geschichte der Judaistik an der Leipziger Universität*. Leipzig: Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur, 1998.
- Wassermann**, Henry, „Der Habilitand hat sich stets durchaus unjüdisch bescheiden gehabt...“. In: Stefi Jersch-Wenzel, Günther Wartenberg (Hg.), *Annäherungen: Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur in Mittel- und Osteuropa*. Leipziger Universitätsverlag, 2002. 71–111.
- Wassermann**, Henry, *False Start. Jewish Studies at German Universities during the Weimarer Republic*. Amherst, NY: Humanity Books, 2003.

- Wassermann**, Henry, „Fehlstart: Die „Wissenschaft vom späteren Judentum“ an der Universität Leipzig (1912–1941)“. In: Stephan Wendehorst (Hg.), *Die ersten Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*. Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 4. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006. 336–341.
- Wartenberg**, Günther, „Leipzig“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20. Berlin, NY 1990, 721–729.
- Wehr**, Gerhard, *Der Chassidismus. Gott in der Welt lieben. Mysterium und spirituelle Lebenspraxis*. Stuttgart 2009.
- Wehr**, Gerhard, *Martin Buber*. Hamburg 1982.
- Weiss-Wendt**, Anton. *Murder without Hatred. Estonians and the Holocaust*. Syracuse, NY 2009.
- Wenschkewitz**, Hans, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*. Phil. Diss. Leipzig 1932. = *AGGELOS*. Beiheft 4
- Wiederkehr**-Pollack, Gloria, *Eliezer Zweifel and the Intellectual Defense of Chasidism*. New Jersey 1995.
- Wilhelm**, Kurt (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*. 2 Bde. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts. Tübingen 1967.
- Wilhelm**, Kurt, „Zur Einführung in die Wissenschaft des Judentums“. In: Kurt Wilhelm (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts. Tübingen 1967.
- Wininger**, Salomon, *Große Jüdische National-Biographie*. Band 2: „Dafiera - Harden“, Czernowitz 1927.
- Wolf**, Immanuel, „Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“. In: *Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums* 1 (1823), 1–24.
- Ysander**, Torsten, *Studien zum Beßtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart*. Uppsala universitets årsskrift 1933. Uppsala 1933.

## 6. Zeitungsartikel

- [o. A.] „Der Lehrstuhl für jiddische wissenschaft geefnet“. In: *Naie Zait*, Nr. 4, 1933. 4.
- [o. T.] *Postimees*, 24.08.1926, Nr. 228, 5.
- [o. T.] *Postimees*, 19.09.1926, Nr. 254, 3.
- [o. T.] *Postimees*, 24.09.1930, Nr. 259, 5.
- [o. T.] *Postimees*, 28.01.1933, Nr. 23, 2.
- [o. T.] *Postimees*, 11.04.1933, Nr. 85, 1.
- [o. T.] *Postimees*, 20.06.1933, Nr. 141, 5.
- [o. T.] *Postimees*, 06.07.1933, Nr. 155, 5.
- [o. T.] *Postimees*, 20.09.1933, Nr. 220, 6.
- [o. T.] *Postimees*, 05.10.1933, Nr. 233, 7.
- [o. T.] *Postimees*, 22.10.1933, Nr. 248, 3.
- [o. T.] *Postimees*, 15.12.1933, Nr. 294, 5.
- [o. T.] *Postimees*, 19.04.1934.
- [o. T.] *Postimees*, 02.07.1934, Nr. 177, 7.
- [o. T.] *Postimees*, 01.04.1935, Nr. 90, 1.

## 7. Elektronische Werke

- Carmel-Hakim**, Esther, „Romana Goodman (1885–1955)“. <http://jwa.org/encyclopedia/article/goodman-romana> (besucht am 6. Mai 2010).
- Frank**, Jossi, *Mälestused*. [http://eja.pri.ee/Religion/Frank\\_es.html](http://eja.pri.ee/Religion/Frank_es.html) (besucht am 09. April 2011)
- Petersen**, Heidemarie (2004) Rezension zu: *Wassermann, Henry: False Start. Jewish Studies at German Universities during the Weimarer Republic. Amherst 2003. H-Soz-u-Kult*, 27.02.2004. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-1-117/> (besucht am 9. April 2010)
- Streck**, Michael P., *Geschichte der Altorientalistik an der Universität Leipzig*. <http://www.uni-leipzig.de/altorient/open%20files/Altorientalistik.pdf> (besucht am 9. April 2011).
- Shavit**, Yaacov, „A Sidelong Glance on a Forgotten Corner“. In: *Haaretz*. Veröffentlicht am 9. Mai 2003. <http://www.haaretz.com/culture/books/a-sidelong-glance-on-a-forgotten-corner-1.10657> (besucht am 9. April 2011).

## KOKKUVÕTE

### **Lazar Gulkowitsch – juuditeaduse (*Wissenschaft des Judentums*) unustatud esindaja. Tema elu, õpetus ja mõju ajastuloolises kontekstis**

Seni suures osas unustusse vajunud juudi õpetlase, aastatel 1934–1940 Tartu Ülikooli filosoofiateaduskonna juures tegutsenud juudi teaduste õppetooli juhataja Lazar Gulkowitschi (1898–1941) isik ja mõttelooline pärand on juudi ajaloo taustal Eestis, aga laiemalt ka kogu Euroopas üheaegselt nii erandlikud kui tüüpilised. Tegelemine tema eluloo ja teostega annab ühelt poolt ülevaate *Wissenschaft des Judentums*'i (juuditeaduse) arengutest, ideaalidest ja püüdlustest leida oma koht ülikoolide õppekavades ning selle osalisest täitumisest Tartus. Teisalt võimaldab see pilguheitu oma aja kontekstis omapärase ja kogu oma olemusega teadusele pühendunud teadlase mõttemaailma, milles leiduvad ideed on kohati veel tänapäevalgi aktuaalsed või pakuvad ammu unustatud vana näol uudse vaatenurga nii keeleteaduse kui ka juuditeaduse ning eriti hassidismiuuringute jaoks. Lisaks aitab Gulkowitschi elu ja mõtteloo uurimine anda kindla aluse ka aegamööda Tartu Ülikoolis (küll usuteaduskonnas) taas pead tõstvale tegelemisele judaismi kui uurimisobjektiga.

Seetõttu väärivad ja vajavad Gulkowitschi elu ning töö kajastamist ja ajakohast kriitilist hinnangut, ulatuslikku ülevaadet, mille najalt oleks hiljem võimalik suunduda üksikute eriuuringuste juurde. Sealjuures on oluline silmas pidada, et samamoodi nagu Gulkowitschi õpetus on süntees erinevatest teadusharudest ja vaadeldav vaid terviku ning selle aluseks oleva läbiva idee ja eesmärgi kontekstis, on ka tema roll ja eriline koht juudi mõtteloos mõistetav ainult ajastuloolise konteksti taustal. Üksnes nii on võimalik leida vastus küsimustele, milles peitus Gulkowitschi õpetuse tuum, milliseid mõjusid seal näha võib, kuhu see teaduses paigutub ning mis on selle põhjuseks, et Gulkowitschi nimi pikemaks ajaks suuresti unustusse vajus.

### **Gulkowitschi elu ja tegevus**

Peamisteks allikateks Gulkowitschi elukäigu kohta, mida on senistes uurimustes (S. Hoyer, K. Lindroos, T. Schor, U. Nõmmik, H. Wassermann) ehk kõige põhjalikumalt käsitletud, on eelkõige tema enda koostatud elulood ning erinevad arhiividokumendid. Lazar Gulkowitsch sündis 20. detsembril 1898 Žirinis Minski kubermangus Venemaal (praegu Valgevene). Olles saanud traditsioonilise juudi hariduse ning õppinud Miris asunud talmudikoolis ning sooritanud ühtlasi ka gümnaasiumi lõpueksamid, asus ta 1919. a sügisel Königsbergi Albertuse Ülikooli arstiteadust õppima. Üsna pea selgus, et tema eelistusteks kujunesid siiski filoloogia, filosoofia ja religioonilugu. Gulkowitschi õpetajate hulka Königsbergis, mis oli tuntud oma ratsionalistliku ja

uuskantiaanliku lähenemise poolest, kuulusid nt vanatestamentlane ja rabi Felix Perles (1874–1933) ning filosoofiaprofessor Albert Dietrich Goedeckemeyer (1873–1945). Enim mõjutas teda seal aga vanatestamentlane Max Löhr (1864–1931), kes tundis sügavat huvi juuditeaduse vastu ning oli ühtlasi iseseisvate juuditeaduse õppetoolide rajamise eestseisja.

Nimelt tekkis juba 19. saj alguses Euroopas uus teadusharu – *Wissenschaft des Judentums*, mille eesmärgiks oli objektiivne ja ajaloolis-kriitiline tegelemine juudi kultuuri, religiooni ja ajalooga. Judaismile oluliste tekstide sisu ja mõtet püüti anda edasi Euroopa teadusliku sõnavara abil ning uurimisobjekti ehk judaismi käsitleti süstematiseeritult, asja enda pärast, mitte lähtuvalt senistest teoloogilistest või apologetilistest huvidest. Juba selle uudse lähenemise esimesed esindajad Leopold Zunz (1794–1886), Abraham Geiger (1810–1874) ja Moritz Steinschneider (1816–1907) leidsid, et sellel uuel teadusharul peaks akadeemilise distsipliinina olema oma koht mitte juudi teoloogilistes seminarides, vaid riiklikes ülikoolides ning just filosoofiateaduskonna juurde kuuluvate omaette õppetoolide näol, kus see oleks vaba religioossetest ja rahvuslikest eelhoiakutest. Paraku ei kandnud need püüdlused vilja. Ühelt poolt seisid sellele vastu ülikoolid, kus ei nähtud vajadust juuditeaduse kui iseseisva distsipliini loomiseks ning heebrea Piibli järgse judaistliku kirjandusega tegeldi nii nagu juba varem edasi usuteaduskondades, kus huvi judaismi vastu oli ajendatud soovist õppida tundma konteksti, milles tekkis kristlus, või selleks, et teha juudimisjonit. Ning samas oli ka juudi kogukonnas neid, kes nägid juuditeaduses ohtu traditsioonilise judaismi püsijäämisele. Nii jäi juuditeadus ikkagi pikaks ajaks distsipliiniks, millega tegeldi vaid juudi õppeasutustes (nt juudi teoloogiline seminar Breslaus) ja üksikutes ülikoolides erakorraliste professuuride raames (nt Martin Buber (1878–1965) Frankfurdis) või usu-teaduskondade juures (nt Leipzigi ülikooli *Institutum Judaicum*).

Võib arvata, et just Löhri mõjul ja lähtuvalt oma taustast valis Gulkowitsch aastal 1922 oma doktoritöö teemaks „Kabbala olemus ja teke“, mis tõi talle *Doctor Philosophiae* kraadi. Aastal 1924 kutsuti Gulkowitsch aga Leipzigi Ülikooli, et ta võtaks sealse usuteaduskonna juures üle heebrea, aramea ja talmudi teaduste lektoraadi. Kuigi temas nähti siin eelkõige kristlikele teoloogidele vajalikku eksperti piiblijärgse juudi kirjanduse alal, jätkas Gulkowitsch õpetamise kõrvalt oma teaduslikku tööd ning õppis ühtlasi ka ise oma kolleegide islamiuurija ja arabist August Fischeri (1865–1949), semitist ja assürioloog Heinrich Zimmerni (1862–1931), semitist ja assürioloog Benno Landsbergeri (1890–1968), vanatestamentlase Albrecht Alti (1883–1956), religiooniloolase Hans Haasi (1868–1934), filosoofiaprofessor Theodor Litti (1880–1962) jt juures. Haasi toetusel ja Landsbergeri keeleteaduslikust lähenemisest religiooniloole mõjutatuna habiliterus Gulkowitsch vaatamata mõningatele probleemidele esimese omataolise tööga „Hassidism religioonilooliselt uurituna“. Aastal 1932 sai temast kolleegide toetusel hilise judaismi erakorraline professor Leipzigi Ülikooli filosoofiateaduskonnas. Kuid juba aastal 1933 pidi Gulkowitsch, nagu ka paljud teised juudi õpetlased, natsionaalsotsialistide võimuletuleku ja kehtestatud riigiametnike seaduse tõttu

ülikoolist lahkuma. Saatuse tahtel avanes Gulkowitschil aga just nüüd võimalus tegelda juudi teadustega kujul, millest olid unistanud selle teadusharu rajajad.

Nimelt avati samal ajal Eestis, kus elas toona vaid 4500 juuti, juuditeaduse edendamiseks Tartu Ülikoolis loodud ühingu pikaajaliste ettevalmistuste tulemusel ning nii Eesti (J. Kõpp, H. B. Rahamägi) kui välismaa õpetlaste (I. Elbogen, J. Guttmann, M. Buber, S. Dubnow, A. Einstein) toetusel Tartu Ülikooli filosoofiateaduskonna juures juuditeaduse õppetool, mis kujutas endast ainulaadset nähtust kogu omaaegses Mandri-Euroopas ning mille juhatajaks valiti just Lazar Gulkowitsch, tänu kellele ei saanud uuest õppeasutusest järjekordset õpetajakoolituse keskust, vaid *Wissenschaft des Judentums*'i ideaalile vastav teadusasutus. Tartus esitatud soovituskirjad oma Saksa kolleegidelt kirjeldavad Gulkowitschit kui andekat õpetajat ja suure teadmispagasiga teadlast, kes ühendab endas traditsioonilised teadmised judaismist saksa teadusliku metodoloogiaga. Lisaks nähtub Gulkowitschi kirjavahetusest autoriteetse juudi õpetlase Martin Buberiga, et viimane oleks teda näinud meelsasti ka oma kavandatavas õppeasutuses, mille rajamine aga venis.

Tartusse saabununa pühendas Gulkowitsch end nii õpetamisele kui ka teadustööle. Lisaks sellele pidas ta pärast Eesti kodakondsuse saamist aastal 1937 külalislektorina loenguid nii Rootsis, Inglismaal kui ka USA-s. Samas võib Gulkowitschi kirjavahetusest tuntuks juudi õpetlase Martin Buberi (1878–1965), antropoloog Franz Boase (1858–1942), rabi ja orientalist Immanuel Löwi (1854–1944), judaist Isaac Heinemanni (1876–1957) ja teoloog Erling Eidemiga (1880–1972) välja lugeda, et suurema osa ajast pidi ta võitlema nii õppetooli majanduslike raskustega, mis takistasid ka edasist teadustööd, kui ka vaimse isolatsiooniga. Tartu pakkus küll oma aja kontekstis rahuliku varjupaiga juuditeadusega tegelemiseks, kuid teisalt oli see piisavalt perifeerne, nii et siinsete teadlaste hääl ei kostnud kuigi kaugele. Vaatamata sellele, et Gulkowitsch käis Tartus elades läbi Eesti kultuuriloo oluliste tegelastega, nagu näiteks A. V. Bulmerincq, U. Masing, P. Ariste, P. Nurmekund, W. Anderson, G. Suits jt, tundis ta puudust mõttekaaslastest.

Gulkowitschi tegevusele saabus lõpp, kui Nõukogude okupatsioonivõimud tema juhatava õppetooli 1940 sulegesid ning ta ise ühes oma naise Frieda ja tütarde Lea-Riwka ning Sulamitiga aastal 1941 seoses saksa natsionaalsotsialistide sissetungiga Eestis hukati. Teine maailmasõda ja sellega kaasnenud tragöödiad andsid juuditeadusele valusa löögi mitte üksnes Eestis, vaid kogu Euroopas, ent samas ka uue suuna – tähelepanu keskmesse tõusid uued küsimused, uued rõhuasetused ning paljud varasemad *Wissenschaft des Judentums*'i esindajad, sealhulgas Gulkowitsch, vajusid unustuse hõlma.

## Gulkowitschi mõttelooline pärand

Gulkowitschi surmaga katkes ka tema teadustöö, millest annavad aimu kokku 24 monograafiat ja artiklit, täiendavad käsikirjalised materjalid ning tema enda koostatud uurimisprogramm, mida on võrreldes Gulkowitschi elulooga tundu-

valt vähem käsitletud. Lisaks sellele piirnevad olemasolevad käsitlused sageli ainult Leipzigi või Tartu perioodil avaldatud teostega, mis võib viia ekslike järeldusteni. Kogu Gulkowitschi looming on osa tema terviklikust ja sünteesilisest arusaamast ning lähtub tema arusaamisest keele ja ajaloo olemusest. Gulkowitsch on ühtaegu nii keeleteadlane, keelefilosoof, religiooniloolane kui ka kitsamalt hassidismiuurija.

Gulkowitschi teoste uurimine näitab, et need kõik – nii keeleteaduslikud kui hassidismi-alased religiooniloolised kirjutised – lähtuvad ühestainsast kontseptsioonist, milleks on kogu vaimse metafüüsiline üksolemine (*Einheit des Geistigen*), kusjuures see vaimne eksplitseerub ajaloos oma struktuuriüksuste kaudu, milleks on mõisted. Mõisted, mis on oma olemuselt dünaamilised, mitte olevad (*Seiende*), vaid millekski saavad (*Werdende*), astuvad sõnade läbi olemisest (*Sosein*) olemasolemisse (*Dasein*) – seega on vaim, mõtlemine ja keel omavahel lahutamatu seotud, mõiste ja sõna, kultuur ja keel on identsed. Seega on kogu ajalugu Gulkowitschi jaoks põhimõtteliselt ideede ajalugu ehk mõttelugu (*Begriffsgeschichte*) ning ühtlasi on ka keele ajalugu ja keeleteadus samastatav kultuuriteadusega.

Sellest põhimõttest lähtuvalt huvitab Gulkowitschi, kuidas üksikud kesksed mõisted üksteist ja tervet kultuuri kujundavad, millised on nende vastastikmõju seaduspärasused ja milline on mõistete areng ehk eksplitseerumine ajas. Neile küsimustele vastamiseks kasutab Gulkowitsch mõisteloolist meetodit (*begriffsgeschichtliche Methode*), mille abil ta üritab ühelt poolt jõuda juudi religioosse kultuuri tuumani ja teisalt anda uus alus keeleteadusele, mis peaks tema meetodi kohaselt lähtuma keele sisust, mitte vormist, ning mistõttu näiteks heebrea keele grammatika peaks lähtuma mõisteklassidest, mitte sõna kujust. Sellest meetodist on lähemalt juttu tema teostes “Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte” (1931) ja “Zur Grundlegung einer Begriffsgeschichtlichen Methode” (1938).

Oma meetodi rakendatavuse uurimiseks võtab Gulkowitsch vaatluse alla juudi kultuuri, mille ajalugu on tema jaoks katkematu idee ja elu, doktriini ning reaalsuse vahelise koosmõju lugu, kus kord domineerivad müstilised ja kord jälle ratsionaalsed hoiakud ning liikumised. Gulkowitsch valib uurimisobjektiks ühe judaismi jaoks keskse mõiste *hassiid* (*chasid* hbr k vaga) ning kirjeldab judaismis oluliste tekstide najal, mis hõlmavad nii heebrea Piiblit kui ka *maasijot* kirjandust, selle mõiste arengut läbi vastastikmõju teiste oluliste mõistetega nagu *ime*, *palve*, *seadus*, *prohvet*. Vastav uurimiskäik ja -tulemused leiavad kajastamist tema teostes “Die Entwicklung des Begriffes Hasid im AT” (1934), “Die Bildung des Begriffes Hasid in der Gattung der Ma<sup>a</sup>sijjot. Hasid und Wunder” (1935), “Die Bildung des Begriffes Hasid in der Gattung der Ma<sup>a</sup>sijjot. Hasid und Gebet” (1935), “Das Charisma des Gebetes um Regen nach der talmudischen Tradition” (1938).

Laiemalt aga huvitab teda ka 18. sajandil Ida-Euroopas rabi Israel ben Eliezeri ehk Baal Šem Tovi (Bešt) (u 1700–1760) ümber tekkinud müstiline liikumine – hassidism. Just hassidismis jõudis Gulkowitschi arvates mõiste *hassiid* dialektiline areng lõpule ning üheks lühikeseks hetkeks saavutati idee ja



reaalsuse ideaalne kooskõla. Kuigi on autoreid (G. Scholem, H. Wassermann), kes väidavad, et Gulkowitsch oli oma hoiakult läbinisti ratsionalist ning eitas igasugust müstikat, ei saa sellega päris nõus olla. Tõepoolest toonitas Gulkowitsch nii judaismi puhul laiemalt kui ka hassidismi puhul kitsamalt nende ratsionaalset hoiakut ja optimistlikku maailmajaatavat ning siinpoolsusele orienteeritud hoiakut, kuid tõdeb samas, et ajaloos ei ole ühtegi puhtakujulist liikumist. Ta tõdeb, et keskses juudi müstilises voolus, kabbalas, on olemas nii teosofiiline kui ekstaatiline pool. Tõdemus, mida veelgi süvendatumalt esindab tänapäeval nt müstikaurija Moshe Idel.

Hassidismil, sellisena nagu Gulkowitsch seda näeb, ei ole midagi pistmist tänapäeval eksisteerivate hassiidlike kogukondadega. Gulkowitschit huvitas vaid nn tõeline hassidism, see idee, mis eksplitseerus Bešti õpetuses ning mis sellisena kujutas tema jaoks kõige rikkamat ja elavamalt liikumist judaismis, milles judaismi põhimõtted kõige selgemal kujul esile kerkisid. Tõeline hassidism ühendas kogu kultuurilise antuse, kogu ajaloo oma tervikus ühe konkreetse keske religioosse idee alla ning asetas kompromissitu judaismi õnnestunult ajaloolisesse kompromisside maailma. Samas sai see, olles kooskõlas elava kultuuri/religiooni “suremise” põhimõttega, kui idee on realiseerunud, leida aset üksnes hetkeks. Bešti surmale järgnenud hassiidlik liikumine eemaldus Gulkowitschi arvates oma juhi algsest ideest ning mõiste *hassiid* taandus tsaddiiki (*zaddik* hbr k õiglane) ees. Gulkowitschi olulisemateks hassidismiteemalisteks uurimusteks on Leipzigi kirjutatud “Der Chassidismus religionswissenschaftlich untersucht” (1927) ja Tartus ilmunud “Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals” (1938/40), “Das kulturhistorische Bild des Chassidismus” (1938/39) ja “Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem” (1940).

Gulkowitschi jaoks pole hassidismi uurimine eesmärk omaette, vaid see lähtub tema keeleteaduslikust ja -filosoofilisest küsimuse püstitusest. Samas ühendab ta sel moel omavahel üheks tervikuks nii keeleteaduse, keele- ja kultuurifilosoofia kui ka religiooniloo ning judaistika ja loob sünteetilise ning võrdleva lähenemisviisi, milles on esindatud nii ajaloolis-kriitiline kui ka fenomenoloogiline element, juudi traditsiooni tundmine ning teaduslikud meetodid. Samas jäi kogu tema teadustöö peamiseks lähtepunktiks alati keeleteaduslik eesmärk ning heebrea keele grammatika uuendamine, mille juurde, nagu selgub tema kirjadest ja käsikirjalisest materjalist, soovis ta pärast hassidismiteemalisi uuringuid tagasi tulla – eesmärk, mis jäi Gulkowitschi surma tõttu tema parimais loomeaastais täitmata.

## **Gulkowitschi asend ja mõju teaduses**

Süntees, mida Gulkowitschi õpetus endast kujutab, muudab selle ühelt poolt küll omanäoliseks, ent raskendab teisalt tema paigutamist erinevate teadusharude konteksti ning aitab mõista tema ideede leviku vähesust. Näib, et keeleteadlaste jaoks jäi Gulkowitsch judaistikaks ning juuditeaduse esindajate

jaoks oli tegu jällegi keeleteadlasega. Lisaks sellele ei jõudnud tema suuremas osas Tartus avaldatud tööd ajastuloolistel põhjustel (ärev olukord Euroopas, paljude juudi teadlaste emigreerumine Palestiinasse või USAsse) laiema publikuni. Nii leidsid tema kaasajal, aga ka hiljem kajastamist peamiselt tema Leipzigi kirjutatud teosed “Der Chassdismus religionswissenschaftlich untersucht” (1927) ja “Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte” (1931), eriti esimene neist, mille alusel Gulkowitschit on seatud ühte ritta selliste kuulsate hassidismiuurijatega nagu S. Dubnow, P. Levertoff ja M. Buber, aga samas ka maha tehtud (Wassermann). Nagu öeldud, on objektiivse hinnangu andmiseks vaja arvesse võtta kogu Gulkowitschi mõttepärand ja ka sel juhul on küsitav, kuivõrd see ühe või teise teadusvaldkonna alla paigutub.

Samas võib kindlalt väita, et Gulkowitsch oli selgelt *Wissenschaft des Judentums*’i esindaja – tema lähtepunktiks teadustöös, mille uurimisobjektiks olid semiidi keeled ja judaism, oli objektiivsus ja puhas teaduslikkus. Gulkowitschi lähenemises metafüüsikale ja ajaloole on tunda neokantiaanluse ning hegeliaanluse mõju, ilma milleta ei oleks tõenäoliselt tekkinud ka juuditeadust kui sellist, samas on ta mõjutatud Leipzigi religiooniloolise koolkonna keelekesksest lähenemisest. Keeleteadlasena kuulus ta nende uurijate hulka, kes lähtusid keele sisust ja mitte vormist. Oma tervikliku lähenemisega sarnaneb ta E. Cassireriga, samas võib näha paralleele samuti W. Wundti psühholoogilise ja K. Vossleri mõtteloolise keelekäsitluse kui ka J. Riesi, A. Marty ja H. Ammani teooriatega. Kuid enim mõjutatud näib ta olevat siiski W. v. Humboldti arusaamast keelest kui elavast organismist ja mõtte ning keele samasusest. Metodoloogilises plaanis kasutab Gulkowitsch nagu F. de Saussure nii diakroonset kui sünkroonset lähenemist, vaadeldes keelt üheaegselt nii onomasioloogilisest, kuid eelkõige semasioloogilisest vaatepunktist. Just keele sisust lähtumise osas on Gulkowitsch üks keeleteaduse pioneere, kes räägib keele sisust lähtuma pidavast grammatikast palju varem kui nt Leo Weisergerber, kes taolise lähenemise 1950ndatel kuulsaks tegi.

Gulkowitschi koha leidmine hassidismiuuringute raames, millega teda samuti selgelt seostada saab, on veelgi raskem. Siin on pika aja vältel tooni andnud peamiselt diskussioon kahe hassidismi uurimise seisukohalt keskse teadlase Gerschom Scholemi ja Martin Buberi lähenemise ümber. Kui hassidismis teoreetilistest kirjutistest lähtuv Scholem oli selgelt ajaloolis-kriitilise hoiakuga, siis Buberi hassidismikäsitlus põhines pigem hassiidide jutustustel ning hassidismi kogemuslikul küljel. Pika aja vältel oli mõõtuandvaks just Scholemi seisukoht, kes muuhulgas oli *Wissenschaft des Judentums*’i nagu ka Gulkowitschi suhtes kriitilise hoiakuga. Gulkowitschit ei saa aga kummagi lähenemise alla paigutada – Buberi oma on selleks liiga teaduskauge ning Scholemi oma liialt müstikas kinni. Samas sobituks Gulkowitschi sünteetiline ja avaram hoiak kokku pigem tänapäevasemate uurimissuundadega (mida esindavad nt Moshe Idel, Kerome Gellmann), mis on oma olemuselt fenomenoloogilisemad ja võrdlevamad.

Teadusajaloo taustal võib öelda, et Gulkowitschi õpetuses esinevad seisukohad ei ole iseenesest uudsed, uudne on pigem viis, kuidas ta juuditeadused ja keeleteaduse omavahel üheks ühtseks tervikuks seob ning seeläbi uue aluse heebrea keele ja selle läbi ka judaismi olemuse mõistmiseks pakub. Isegi kui Gulkowitschi panus teaduse ajalukku võib olla küsitav, seisneb tema oluline roll *Wissenschaft des Judentums*'i ideaali täitmisel kas või lühikeseks ajahetkeks ning Tartus peaaegu tühjale kohale rajatud ja omal ajal Mandri-Euroopas ainulaadsele juuditeaduse õppetoolile oma näo andmises väljaspool kahtlust. Ühtlasi peaks tema elu ja mõttepärand ning sellega tegelemine olema ka tulevastele üliõpilastele julgustuseks jätkama oma õpinguid Tartu Ülikoolis just judaistika alal.



# PERSONENREGISTER

(Das Register bezieht sich auf Personennamen, die im Text und nicht in Anmerkungen vorkommen. Aus dem Register fehlt der Name Lazar Gulkowitsch, da die ganze Arbeit um ihn handelt)

## A

Aaslava, Siegfried..... 85  
Aescoly-Weintraub, Aaron Zeev ..... 43, 211  
Alt, Albrecht ..31, 32, 37, 40, 45, 48, 54, 72,  
278  
Altmann, Alexander ..... 182  
Amitan-Wilensky, Ella ..... 58  
Amman, Henry ..... 194, 197, 233, 282  
Anderson, Walter.....67, 70, 73, 75, 81, 200,  
279  
Ariste, Paul ..... 83, 94, 279  
Assaf, David ..... 212

## B

Baal Schem Tob ...148–151, 153, 156, 212–  
214, 216, 217, 227, 228, 234  
Baeck, Leo..... 52, 69  
Balachsan, Boaz ..... 6  
Beer, Georg ..... 175  
Ben-Amos, Dan ..... 212  
Ben-Shlomo, Joseph ..... 224  
Berdyczewsky, Micha Josef ..... 211  
Bergsträßer, Gotthelf ..... 48  
Berkley, George..... 193  
Bershadski, Sergei ..... 209  
Bersner, Miriam..... 77  
Biale, David..... 224  
Bloch, Marc ..... 126, 176  
Blumenfeld, Jakob ..... 48, 66–69, 72, 188  
Boas, Franz 9, 11, 14, 20, 21, 23, 79, 85, 89,  
96, 198, 205, 96, 205, 235, 243–246,  
259  
Braun, Theodor..... 72  
Bretano, Franz ..... 193  
Brodnitz, Julius..... 78  
Brody, Heinrich ..... 68  
Bräunlich, Erich..... 45, 48  
Buber, Martin .9, 12, 14, 20, 21, 23, 40, 50,  
52, 53, 68, 73, 78, 90, 96, 103, 146, 176,  
208, 210, 212, 215, 218–220, 222, 223,  
227, 234, 235, 240, 258, 278, 279, 282  
Bulmerincq, Alexander von.. 35, 49, 56, 65,  
67, 70, 73, 84, 85, 200, 279  
Büchler, Adolf..... 48

## C

Cassirer, Ernst ..... 195, 230, 233  
Chelm, Salomo..... 145  
Chomsky, Noam ..... 198  
Cohen, Hermann ..... 189, 207  
Conradi, Paul ..... 44  
Cordero, Mosche ..... 225

## D

Dalman, Gustav..... 31  
Dan, Joseph ..... 182, 212, 213, 222  
Dauzat, Albert ..... 193  
Delitzsch, Franz ..... 31, 36  
Delitzsch, Friedrich..... 31  
Dietrich, Karl ..... 99  
Dinur, Ben-Zion ..... 210–212, 218  
Dohrn, Verena ..... 61, 62  
Dow Bär ..... 148, 151, 153, 157, 213, 214  
Dreyer, Karl ..... 44  
Du Bois-Reymond, Emil ..... 194  
Dubnow, Simon .. 68, 87, 89, 145, 147, 176,  
210, 212, 213, 218, 222, 279, 282  
Dürr, Lorenz..... 48

## E

Eidem, Erling ..... 9, 11, 20, 21, 88, 96, 235,  
242, 259, 279  
Einstein, Albert ..... 68, 279  
Elbogen, Ismar ..... 68, 187, 279  
Elior, Rachel ..... 5, 208–210, 212, 227, 228  
Emden, Jaakob ..... 145  
Etkes, Immanuel ..... 212, 216

## F

Faienstein, Morris M. .... 215  
Fiebig, Paul ..... 37, 48, 55, 56, 72, 99  
Fischer, August ..... 36, 41, 48, 175, 278  
Frank-Kamenetzki, J. G. .... 42  
Frick, Heinrich ..... 175  
Fridrichsen, Anton ..... 88  
Friedenthal-Haase, Martha ..... 52

## G

Gadamer, Hans-Georg.....	191
Gardt, Andreas.....	196
Geiger, Abraham.....	183, 278
Gellmann, Kerome.....	282
Genss, Inna.....	59
Genss, Julius.....	59
Genss, Nosson.....	75, 91, 98
Gerson, Hermann.....	52
Gipper, Helmut.....	194, 204, 230, 233
Goedeckemeyer, Albert Dietrich....	28, 29, 48, 278
Goldmann, Felix.....	28, 38, 47, 54, 72
Goodman, Paul.....	70
Goren, Aba.....	93
Gottlober, Abraham Baer.....	145
Graetz, Heinrich.....	209
Green, Arthur.....	212, 216
Gressmann, Hugo.....	71, 187
Gries, Zeev.....	208, 212
Gross, Andres.....	6
Grätz, Heinrich.....	145
Grözinger, Karl.....	212, 221
Gulkowitsch, Frieda (geb. Rabinowitz)..	30, 258, 279
Gulkowitsch, Joel.....	23
Gulkowitsch, Lea-Riwka.....	42, 279
Gulkowitsch, Sara (geb. Zenowski).....	23
Gulkowitsch, Sulamit.....	82, 279
Guttmann, Julius.....	68, 87, 279

## H

Ha'am, Achad.....	187
Haas, Hans.....	27, 32, 33, 37, 40, 44, 45, 48, 55, 72, 175, 278
Halamish, Moshe.....	212
Haliste, Pärtel.....	81
Hamann, Johann Georg.....	193
Handleman, Susan.....	224
Harling, Otto.....	32
Harnack, Adolf.....	31
Hass-Zumkehr, Ulrike.....	196
Hauck, Albert.....	32
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.....	189
Heiler, Friedrich.....	33
Heimholz, Hermann von.....	194
Heinemann, Isaak... ..	42, 82, 87, 96, 235, 279
Heinisch, Paul.....	175
Heinrici, Georg.....	32
Hempel, Johannes.....	48
Herbst, Salomon.....	81
Hertz, Joseph Herman.....	87
Heschel, Abraham Jehoshua.....	212, 228

Hirsch, Otto.....	52, 53, 78
Hirschmann, Kalmann.....	77, 88
Hitler, Adolf.....	46
Holtzmann, Oscar.....	175
Horodetzky, Shmuel Aba.....	145, 147, 211, 212, 220, 223
Hoyer, Siegfried .	16, 26, 30, 34, 40, 45, 46, 47, 89, 98, 277
Humboldt, Wilhelm von.	15, 195, 196, 198, 200, 202, 230, 233

## I

Idel, Moshe ....	212, 224–228, 234, 281, 282
Ihmels, Ludwig.....	32

## J

Jacobs, Louis.....	228
Jakobsohn, Jakob-Aaron.....	66
Jauß, Robert.....	192
Jeremias, Alfred.....	37
Jeremias, Joachim.....	99
Jespersen, Otto.....	194
Jokton, Kopl.....	60, 61
Jost, Isaak Marcus.....	145
Junker, Heinrich.....	45

## K

Kahan, Israel.....	29, 31, 32, 34, 35
Kahana, Abraham.....	211
Kahana, David.....	209
Kant, Immanuel.....	110, 172, 189, 230
Karpeles, Gustav.....	146
Kasemaa, Kalle.....	5
Katz, Jacob.....	210–212, 218
Katz, Simon.....	62
Kieckers, Ernst.....	67, 70, 73, 81, 200
Kiivit, Jaan.....	85
Kittel, Gerhard.....	48, 99
Kittel, Rudolf.....	27, 31, 32, 34, 37
Kleinert, Adolph Friedrich.....	65
Kliiman, F. E.....	94
Koerrenz, Ralf.....	52
Kokla, Jürnas.....	6
Kolovsky, Mark.....	66
Koort, Alfred.....	92
Korzybski, Alfred.....	202
Koselleck, Reinhart.....	192
Kropmann, Boris.....	66
Köpp, Johan.....	64, 68, 70, 279

## L

Laidoner, Johan .....	91
Lampe-Wilhelmson, Margarete .	44, 76, 206
Lamprecht, Karl.....	32
Landsberger, Benno...37, 38, 45, 48, 72, 95, 172, 233, 278	
Leibniz, Gottfried Wilhelm .....	193
Leipoldt, Johannes.....32, 34, 37, 48, 55, 56, 72, 99, 100, 185	
Levertoff, Paul...31, 146, 175, 176, 211, 282	
Lévi, Israel.....	71
Levin, Isidor .17, 23–25, 62, 77, 88, 90, 95, 190, 195, 200, 205, 229	
Lewinsohn, Isaak Baer .....	209
Lewkowitz, Albert.....	43
Liebes, Yehuda .....	212
Liebman, Abe .....	76, 81
Lindroos, Katri .....	17, 277
Litt, Theodor.....	37, 41, 278
Littmann, Enno .....	27, 84
Locke, John .....	193
Luria, Isaac .....	214, 225
Löhr, Max.....26–28, 34, 37, 40, 74, 79, 95, 99, 147, 178, 180, 183, 231, 278	
Löw, Immanuel .... 9, 11, 14, 20, 21, 74, 80, 87, 96, 235, 241, 258, 279	
Löwe, Heinrich.....	48, 68

## M

Magid, Shaul .....	212, 219, 222
Mahler, Raphael .....	210, 212
Maimon, Salomon .....	189
Maimonides.....19, 80, 123, 168, 173, 226	
Manger, Itzik .....	5
Marek, Pesach .....	209
Marr, Nikolai .....	194, 203–205
Marty, Anton .....	194, 197, 233, 282
Masing, Uku .....	75, 84, 279
Matthes, Paula .....	193
Mauthner, Fritz.....	193
Meillet, Antoine.....	193, 198
Meissner, Bruno .....	84
Mendes-Flohr, Paul .....	181
Meyer, Rudolf .....	44, 56, 75
Michelsohn, Dina .....	77
Michelson, Nicholas.....	79
Mieses, Judah Leib .....	209
Mildenberg, Leo .....	75, 76
Mintz, Jerome.....	212
Mittwoch, Eugen .....	68
Mostowsky, Abraham.....	92
Motzkin, Leo .....	68
Müller, Werner .....	44

## N

Nachman von Brazlaw ...	147, 153, 215, 216
Nigal, Gedaliah .....	212
Nodel, Jankiel .....	63, 65–67
Nurmekund, Pent .....	84, 279
Nömmik, Urmas.....	5, 17, 23, 98, 103, 104, 173, 202, 206, 229, 255, 277
Nöldeke, Theodor .....	27

## O

Oras, Ants .....	93
Orshanski, Ilya .....	209
Otto, Rudolf .....	33

## P

Paul, Hermann.....	196, 198, 199
Peretz, Isaac Leib .....	211
Perl, Joseph .....	209
Perles, Felix .....	27, 28, 48, 122, 278
Pick, Hermann.....	68
Piekraz, Mendel .....	212
Polster, Gottfried.....	44, 104
Pourshirazi, Katja.....	176
Puukko, Antti Filemon.....	85
Pölenik-Schweiger, Ave.....	6
Päts, Konstantin .....	49, 73, 91

## Q

Quell, Gottfried.....	48
Quente, Annett .....	6

## R

Rahamägi, Hugo Bernhard.....	65, 70, 279
Ramul, Konstantin .....	70
Rapoport-Albert, Ada.....	212, 213
Rickert, Heinrich.....	193
Ries, John.....	197, 233, 282
Rist, Kersti .....	6
Roelcke, Thorsten .....	196
Rohtmets, Priit .....	6
Rosenzweig, Franz.....	183, 187
Rosman, Moshe.....	212, 216, 218
Rosmarin, Aaron .....	45
Rotenstreich, Nathan.....	224
Rust, Hans.....	28
Ruubel, P.....	94
Rühl, Franz.....	27

## S

Salumaa, Elmar .....	90, 94, 190
Saussure, Ferdinand de ..	194, 198, 233, 282
Schaeder, Hans Heinrich .....	38, 48, 55, 72, 172, 201
Schahhovskaja, Tatjana .....	104
Schatz-Uffenheimer, Rivka .....	212
Schechter, Salomon .....	146, 209
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph .....	193
Schlegel, Friedrich .....	193
Scholem, Gershom .....	12, 21, 43, 145, 176, 178, 179, 187, 207, 208, 211, 212, 217, 220–224, 227, 234, 258, 281, 282
Schomerus, H. W. ....	175
Schomerus, Petrus .....	65
Schor, Tatjana .....	17, 76, 77, 188, 277
Schorr, Moshe .....	48, 87, 176, 200
Schultze, Christoph .....	5
Schweid, Eliezer .....	224
Schäfer, Peter .....	224
Seesemann, Otto E. ....	35
Sellin, Ernst .....	84
Sepp, Hendrik .....	77
Shavit, Yaacov .....	35
Silberstein, Laurence J. ....	220
Silberstein, Leo .....	75, 94
Silver, Abba Hillel .....	43
Sobernheim, Moritz .....	68
Staerk, W. ....	175
Steindorff, Georg .....	37, 45, 99
Steinschneider, Moritz .....	74, 183, 278
Suits, Gustav .....	83, 279
Söderblom, Nathan .....	32

## T

Tarvel, Peeter .....	83
Teichmüller, Gustav .....	191
Teitelbaum, Joel .....	212
Thiel, Winfried .....	5
Tillich, Paul .....	38
Tishby, Isaiah .....	212, 227
Torczyner, Harry .....	48
Trier, Jost .....	198
Täubler, Eugen .....	183

## W

Wach, Joachim .....	33, 37
Wagner, Andreas .....	198, 199
Wassermann, Henry ..	16, 34, 35, 46, 54, 98, 106, 175, 177–179, 185, 207, 234, 277, 281, 282
Weber, Max .....	151
Weil, Gustav .....	68
Weisgerber, Leo .....	198, 199, 202, 230, 233, 282
Weiss, Joseph .....	212, 214, 224
Wellhausen, Julius .....	27
Wenschkewitz, Hans .....	44
Weski, Johan W. ....	83
Whitehead, Alfred North .....	193
Wieselgren, Per .....	94
Wilhelmson, Maria .....	92
Wise, Stephen .....	87
Wohlwill (Wolf), Immanuel .....	182
Woloschin, Hajjim .....	146
Wreszinski, Walter .....	28, 48
Wundt, Wilhelm .....	194, 198, 233

## V

Volck, J. C. W. ....	35
Vossler, Karl .....	194, 196, 198, 233
Vulf, Zilla .....	77

## Y

Yahuda, Abraham Schalom .....	71
Ysander, Thorsten ..	176, 211, 218, 221, 229

## Z

Zaks, Abram .....	92
Zalman, Schneur .....	147, 152, 153, 215
Ziegler, Moshe .....	86
Zimmern, Heinrich .....	36, 37, 41, 175, 278
Zunz, Leopold .....	27, 74, 183, 278
Zweifel, Eliezer .....	146, 209



# CURRICULUM VITAE

## Anu Põldsam

Sünniaeg ja -koht: 1. märts 1981, Pärnu  
Kodakondsus: Eesti  
Aadress: Ahaste tee 18, 88306 Pärnumaa  
E-post: anu.poldsam@gmail.com

### Haridus

2006–2011 Tartu Ülikool, usuteaduskond, doktoriõpe  
2006 Tartu Ülikool, usuteaduskond, *magister theologiae*  
2004 Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond, *magister artium*  
konverentsitõlkes  
2003 Tartu Ülikooli, usuteaduskond, *baccalaureus artium*  
1999 Pärnu Sütevaka Humanitaargümnaasium

### Teenistuskäik

2010 Tartu Ülikool, usuteaduskond, lektor (*Sissejuhatus judaistikasse*)  
2008–2009 Potsdami Ülikool, religiooniteaduste instituut ja juudi teaduste  
intsituut, külalislektor  
2008 Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond, tõlkekeskus, assistent  
(0,25)  
2007–2008 Tartu Ülikool, usuteaduskond, lektor (*Heebrea keel A ja B*)  
2007–2010 Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaartinstituut, külalislektor  
2007–2011 EELK Usuteaduse Instituut, külalislektor  
2006 Tartu Ülikool, välisüliõpilastalitus, Põhja-Ameerika ülikoolide  
teabekeskus, spetsialist-nõustaja (0,5)  
2004–2011 vabakutseline tõlk (eesti-saksa-eesti) ja tõlkija (eesti-  
saksa/inglise-eesti)

### Publikatsioonid

Põldsam, Anu (2010). „Lazar Gulkowitschs Streben nach dem Ideal der Wissenschaft des Judentums (geschichtlich betrachtet im Lichte seines Briefwechsels mit Franz Boas und Martin Buber)“. *Judaica: Beiträge zum Verstehen des Judentums*, 66(4), 348–365.  
Põldsam, Anu (2010). „Sõjast ja rahust Heebrea Piiblis“. *Eesti Akadeemilise Orientaalseksi aastaraamat*, 2009/2010, 85–90.  
Põldsam, Anu (2010). „Lazar Gulkowitsch – juuditeaduste edendaja Eestis“. Elektrooniline artikkel, avaldatid Eesti Juudi Muuseumi kodulehel eesti Juutluse Arhiivis 2010: [http://eja.pri.ee/Culture/Gulkovitsch\\_es.html](http://eja.pri.ee/Culture/Gulkovitsch_es.html)  
[http://eja.pri.ee/Culture/Lazar\\_Gulkowitsch\\_Poldsam.pdf](http://eja.pri.ee/Culture/Lazar_Gulkowitsch_Poldsam.pdf)

- Pöldsam, Anu (2008). „Leib und Seele in Bahja ibn Paqudas „Herzenspflichten““. *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* (FARG), 42, 187–197.
- Pöldsam, A. (2008). „Judaistliku ja mittejudaistliku ainese vahekorra Bahja Ibn Paquda *Südamekohustuste juhtimise raamatus*“. *Akadeemia*, 6, 1305–1327.

# CURRICULUM VITAE

## Anu Põldsam

Geburtsdatum und -ort: 1. März 1981, Pärnu  
Staatsangehörigkeit: estnisch  
Anschrift: Ahaste tee 18, 88306 Pärnumaa, Estland  
E-Mail: anu.poldsam@gmail.com

### Bildungsgang

2006–2011 Universität Tartu, theologische Fakultät, Doktorstudium  
2006 Universität Tartu, theologische Fakultät, *magister theologiae*  
2004 Universität Tartu, philosophische Fakultät, *magister artium* im  
Konferenzdolmetschen  
2003 Universität Tartu, theologische Fakultät, *baccalaureus artium*  
1999 Pärnu Sütevaka Humanitaargümnaasium (Gymnasium)

### Beruflicher Werdegang

2010 Universität Tartu, theologische Fakultät, Lektorin (*Einführung  
in die Judaistik*)  
2008–2009 Universität Potsdam, Institut für Religionswissenschaft,  
Gastlektorin  
2008 Universität Tartu, philosophische Fakultät, Dolmetschzentrum,  
Assistentin (0,25)  
2007–2008 Universität Tartu, theologische Fakultät, Lektorin (*Hebräisch  
A und B*)  
2007–2010 Universität Tallinn, Institut für Geisteswissenschaften,  
Gastlektorin  
2007–2011 Theologisches Institut der EELK, Gastlektorin  
2006 Universität Tartu, Studieninformations- und Beratungszentrum  
der Nordamerikanischen Universitäten, Beraterin (0,5)  
2004–2011 freiberufliche Dolmetscherin (estnisch-deutsch-estnisch) und  
Übersetzerin (estnisch-deutsch/englisch-estnisch)

### Publikationen

Põldsam, Anu (2010). „Lazar Gulkowitschs Streben nach dem Ideal der  
Wissenschaft des Judentums (geschichtlich betrachtet im Lichte seines  
Briefwechsels mit Franz Boas und Martin Buber)“. In: *Judaica: Beiträge  
zum Verstehen des Judentums*, 66(4), 348–365.

- Põldsam, Anu (2010). „Sõjast ja rahust Heebrea Piiblis“. In: *Eesti Akadeemilise Oriantaalseltsi aastaraamat*, 2009/2010, 85–90.
- Põldsam, Anu (2010). „Lazar Gulkowitsch – juuditeaduste edendaja Eestis“. Elektroonischer Artikel auf dem Homepage des Estnischen Jüdischen Museums: [http://eja.pri.ee/Culture/Gulkovitsch\\_es.html](http://eja.pri.ee/Culture/Gulkovitsch_es.html)  
[http://eja.pri.ee/Culture/Lazar\\_Gulkowitsch\\_Põldsam.pdf](http://eja.pri.ee/Culture/Lazar_Gulkowitsch_Põldsam.pdf)
- Põldsam, Anu (2008). „Leib und Seele in Bahja ibn Paqudas „Herzenspflichten““. In: *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* (FARG), 42, 187–197.
- Põldsam, A. (2008). „Judaistliku ja mittejudaistliku ainese vahekorra Bahja Ibn Paquda *Südamekohustuste juhtimise raamatus*“. In: *Akadeemia*, 6, 1305–1327

## DISSERTATIONES THEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Tarmo Kulmar.** Die Theologie der Kraft-, Götter- und Seelenvorstellungen der ältesten Schicht der estnischen Urreligion. Tartu, 1994, Autorreferat, 45 S.
2. **Toomas Paul.** Die Geschichte der estnischen Bibelübersetzung, I Teil (XVI–XIX Jahrhundert). Tartu, 1994, Autorreferat, 27 S.
3. **Kalle Kasemaa.** Semitistikat ja poeetikat. Tartu, 1997, 131 lk.
4. **Arne Hiob.** Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned. Tartu, 2000, 186 lk.
5. **Riho Altnurme.** Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949. Tartu, 2000, 326 lk.
6. **Pille Valk.** Eesti kooli religiooniõpetuse kontseptsioon. Tartu, 2003, 209 lk.
7. **Peeter Roosimaa.** Uue Testamendi eestikeelsetest tõlgetest ja tõlkimist toetavast eksegeesist. Tartu, 2004, 242 lk.
8. **Einike Pilli.** Terviklik elukestva õppe kontseptsioon Eesti protestantlike koguduste kontekstis. Tartu, 2005, 265 lk.
9. **Lea Altnurme.** Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Tartu, 2005, 329 lk.
10. **Aira Võsa.** Johann Georg Gichtel – teosoofilise idee kandja varauusaegses Euroopas. Tartu, 2006, 311 lk.
11. **Veiko Vihuri.** Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939. Tartu, 2007, 364 lk.
12. **Kaido Soom.** Täiskasvanute leeritöö Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus ja selle arengustrateegia koostamine. Tartu, 2007, 242 lk.
13. **Meelis Friedenthal.** Tallinna Linnaarhiivi *Tractatus moralis de oculo*. Tartu, 2008, 206 lk.
14. **Andrei Sõtšov.** Eesti Õigeusu Piiskopkond Nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964. Tartu, 2008, 208 lk.
15. **Jaan Lahe.** Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis. Tartu, 2009, 412 S.
16. **Roland Karo.** Eros & Mysticism. Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response? Tartu, 2009, 237 p.
17. **Olga Schihalejev.** Estonian young people, religion and religious diversity: personal views and the role of the school. Tartu, 2009, 256 p.
18. **Ingmar Kurg.** Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis: missioloogiline ja religioonisotsioloogiline uurimus. Tartu, 2010, 354 p.
19. **Peeter Espak.** The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology. Tartu, 2010, 284 p.
20. **Piret Lotman.** Heinrich Stahli pastoraalne tegevus Rootsi Läänemere provintsidel 17. sajandi esimesel poolel. Tartu, 2011, 180 p.

21. **Kaarina Rein.** Arstiteadus rootsiaegses Tartu gümnaasiumis ja ülikoolis aastatel 1630–1656. Meditsiinilased disputatsioonid ja oratsioonid ning nende autorid. Tartu, 2011, 198 p.
22. **Ain Riistan.** Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis. Tartu, 2011, 301 p.
23. **Ringo Ringvee.** Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991–2008. Tartu, 2011, 234 p.
24. **Atko Remmel.** Religioonivastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990. Tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus. Tartu 2011, 324 p.