

Elieser Schweid : Judentum als Kultur : eine moderne israelische Selbstdefinition und ihre (religions-)pädagogischen Implikationen

Autor(en): **Schröder, Bernd**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **54 (1998)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961186>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Elieser Schweid: Judentum als Kultur

Eine moderne israelische Selbstdefinition und ihre (religions-)pädagogischen Implikationen. Eine Skizze

von Bernd Schröder*

Israelis ebenso wie Beobachter ausserhalb des Landes sehen die israelische Gesellschaft der 90er Jahre im Zeichen einer fortschreitenden Polarisierung und der Auflösung ehemals verbindender zionistischer Ideale¹.

Geschuldet ist diese Entwicklung verschiedenen Faktoren, so dem Anwachsen der (ultra-) orthodoxen Bevölkerung, namentlich in Jerusalem und Teilen Tel Avivs, der Einwanderung von äthiopischen und vor allem russischen Juden, die ihr Judentum auf andere, weniger integrationsbereite Art leben als frühere *Alijot* es taten, dem Mehrheits- und Bedeutungsverlust der aschkenasischen 'Elite' zugunsten sephardischer Juden² sowie schliesslich auch der Ausdifferenzierung jüdischer Praxis in der Mehrheit der Bevölkerung über das überkommene Schema 'weltlich' – 'traditionell' – 'orthodox' hinaus³.

Angesichts dieser Lage verdienen Überlegungen Beachtung, die sich den identitätsstiftenden Elementen der israelischen Gesellschaft und einem modernen Verständnis des Judentums widmen, das nicht nur der Tradition, sondern auch der Wirklichkeit eben dieser Gesellschaft gerecht werden kann. Von Umfang und Anzahl der Publikationen sowie ihrem Stellenwert in der innerisraelischen Diskussion her ist diesbezüglich die Position Elieser Schweids, Professor für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte (*Machschévêt Jisrael*) an der Hebräischen Universität Jerusalem, von ausgewiesener Bedeutung. Zudem zeichnen sich seine theoretischen Überlegungen dadurch aus, dass sie konkretisiert werden – und zwar in einem Feld, dem gemeinhin für die Zukunft wachsende Bedeutung zugebilligt wird, dem der Bildung.

Die zahlreichen Arbeiten Schweids, von denen hier nur eine kleine Zahl aufgegriffen werden kann, sind nahezu ausschliesslich auf Hebräisch erschienen und infolgedessen im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Der vorliegende

* Dr. Bernd Schröder, Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Münster, Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik, Universitätsstrasse 13-17, D – 48143 Münster/W.

1 Vgl. unter den deutschsprachigen Beiträgen beispielsweise Yoram Kaniuk, Gott schütze uns vor den Religiösen!, in: *Die Zeit* (14. August 1997) 34, sowie Moshe Zimmermann, *Wende in Israel*, Berlin: Aufbau 1996.

2 Vgl. Näheres im *Israel Yearbook and Almanac*, Jerusalem: IBRT Translation/Documentation, z.B. 51 (1997).

3 Shlomit Levy/Hanna Levinsohn/Elihu Katz, *Beliefs, Observances and Social Interaction among Israeli Jews*, Jerusalem: The Louis Guttman Israel Institute of Applied Social Research 1993.

Aufsatz geht auf diejenigen Studien Schweids, die wichtige Vertreter moderner jüdischer Geistesgeschichte interpretieren, nur am Rande ein; er will stattdessen die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser lediglich auf einige grundlegende Überlegungen Schweids lenken, die seine Sicht der israelischen Gesellschaft und ihres Schulwesens erhellen. Insofern Schweid dabei insbesondere die Wandlungsdynamik des modernen Israels und die Pluralisierung des dortigen kulturellen Lebens fokussiert, also Phänomene, mit denen sich mutatis mutandis auch das Christentum in Westeuropa auseinandersetzen muss, scheint mir die Beschäftigung mit Schweids Philosophie ein lohnendes Feld für ein christlich-jüdisches Gespräch zu sein, das die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit und deren Herausforderungen für christliches und jüdisches Leben nicht aus dem Blick verlieren will.

1. Was ist Judentum?

Das Ausgangsproblem und seine pädagogischen Konsequenzen

“Seit Beginn des Zeitalters der Emanzipation in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts steht das jüdische Volk vor der Herausforderung einer weltlichen Kultur.”⁴ Dies gilt in einem doppelten Sinne: Einerseits wurde das Judentum vor allem in den europäischen Staaten zusehends mit der sog. Säkularisierung seiner Umgebung konfrontiert und andererseits sah es sich jedenfalls zu Teilen vor der Aufgabe, sich selbst in nicht religiös-orthodoxer Weise zu verstehen und zu organisieren⁵.

Dabei war die Entkirchlichung in den westeuropäischen Staaten Bedingung für die modernen Aufbrüche innerhalb des Judentums: Sie ermöglichte erst die rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung der Juden und damit die Lösung Einzelner aus dem orthodox bestimmten Ghetto⁶.

Aufgrund dieses Kausalgefüges definiert Schweid “Säkularisierung als ein Eindringen der umfassenden, nicht-religiösen allgemeinen Kultur in das kulturelle Leben des Volkes Israel, und die Entstehung eines Kontrastes ... zwischen dem orthodox-religiösen Fokus der eigenen Kultur und dem nicht-religiösen Charakter der umgebenden Kultur”⁷

4 Eliezer Schweid, *HaJahadut wehaTarbut hachilonit (Das Judentum und die weltliche Kultur)*, Tel Aviv: Ha-Kibbuz Ha-Meuchad 1981, 9.

5 Vgl. Eliezer Schweid, *Israel at the Crossroads*, Philadelphia: Jewish Publication Society 1973, 9-42. Im Englischen bildet sich dies in einem unterscheidenden Sprachgebrauch ab: ‘Jewishness’ bezeichnet Jüdisch-sein im weitesten Sinne, ‘Judaism’ hingegen ist auf religiöse Auffassungen des Judentums beschränkt (vgl. aaO 113).

6 Eliezer Schweid, *Liqrat Tarbut jehudit modernit (Auf dem Weg zu einer modernen jüdischen Kultur)*, Tel Aviv: ‘Am Oved 1995, 9f.

7 So Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 15 im Blick auf das Judentum; vgl. Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 9 und 29ff (wo er von der Verinnerlichung [*Hafnama*] des westlich-modernen kulturellen Ideals seitens der Juden redet).

Bis zum Beginn der Neuzeit (und damit auch der – zeitlich etwas später anzusetzenden – jüdischen Neuzeit) galt demgegenüber weithin fraglos das (Selbst-) Bild des Judentums, das namentlich in rabbinischer Zeit, also grob gesagt: im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung, geprägt worden war. Von der Frage der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk bis hin zu Problemen des Lebenswandels sowie – in gewissem Sinne – der religiösen Überzeugungen liessen sich aufgrund der rabbinischen Spielregeln halachischer (oder haggadischer) Art im Entscheidungsfall eindeutige, verbindliche Antworten finden⁸.

Im Zuge der Modernisierung wurde diese Fraglosigkeit und Eindeutigkeit schrittweise aufgehoben zugunsten einer internen Pluralisierung und Abkehr vom orthodoxen Verständnis des Judentums, die einerseits zwar zur weiteren schöpferischen Entfaltung befreite und von Begrenzungen durch eine Juden-diskriminierende Umwelt und “eine strenge Einhaltung des halachischen Lebensstils” löste⁹, andererseits aber die Spezifika und Kennzeichen des Judentums unscharf werden zu lassen drohte¹⁰.

Gilt dies für das Diasporajudentum, so ist das markierte Problem auch im 1948 gegründeten Staat Israel keineswegs gelöst. Vielmehr wird es vor allem dann gut sichtbar und zugespitzt, wenn im Rahmen juristischer Streitfragen eine der Vernunft einsichtige und eindeutige Klärung erforderlich ist¹¹ oder wenn in Erziehungsfragen wegweisende Ziele und Prinzipien für weite Teile der Gesellschaft vereinbart werden müssen. Um diese letztgenannte, in der Regel wenig beachtete Problemdimension soll es im folgenden gehen.

In der Schulwirklichkeit des Staates Israel stellt sich die Aufgabe, zu klären, was heutiges Judentum ausmache, nachdrücklich für den sogenannten ‘allgemeinen’, sprich: nicht religiös-orthodoxen Zweig des Schulsystems, der knapp zwei Drittel der jüdischen SchülerInnen Israels ausbildet. Im Unterschied zum religiös-orthodoxen Zweig des staatlichen Schulwesens und den sogenannten unabhängigen Schulen normiert hier nicht die orthodoxe Halacha und Weltanschauung den Unterricht und das Schulleben. Verbindlich ist im Blick auf das jüdische Moment dieser Schulen lediglich eine basale zionistische Orientierung wie sie im grundlegenden Erziehungsgesetz von 1953 fixiert wurde¹²: Von welchem Selbstverständnis ausgehend und auf welche jüdische Identität hin SchülerInnen

8 Vgl. Arthur Hertzberg, *Jewish Identity*, in: *Encyclopedia Judaica* X (1972), 53-65 sowie Schweid 1973 (s.o. Anm. 5), 9f.

9 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 18.

10 Zu dieser Zweischneidigkeit (*Du-‘Achijut*) bzw. doppelten Bedeutung (*Maschma‘ut kfula*) der Säkularisierung Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 10 sowie 1981 (s.o. Anm. 4), 18 und 20.

11 Vgl. beispielsweise die Diskussion um die Frage ‘Wer ist Jude?’, die in der Arbeit Zalman Abramovs, *Perpetual Dilemma*, *Jewish Religion in the Jewish State*, Cranbury/London: Associated University Press 1976, 270-320, in grundlegender Weise dokumentiert und erläutert wird.

12 Vgl. den Text des Abschnittes 2 in deutscher Übersetzung bei Shlomo Nachmias, *Erziehungsgesetze*, in: Walter Ackerman u.a. (Hg), *Erziehung in Israel*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, 333-345, hier 339f.

darüber hinaus erzogen werden, ist seit Mitte der 50er Jahre – als erstmals eine Debatte über das zu vertiefende ‘Jüdische Bewusstsein’ (*Toda‘a jehudit*) aufbrach – strittig¹³.

Die primäre Verantwortung für den einschlägig relevanten Teil der schulischen Erziehung liegt bei den sogenannten ‘Fächern des Judentums’ (*Limmude* oder *Miqzo‘ot haJahadut*). Mangels eines eigenen Studienfaches an Universitäten und Lehrerseminaren, das alle Teilfächer dieser Gruppe umfasst, – Lehrer/innen studieren neben einem weiteren Fach in der Regel Pädagogik und *eines* der ‘Fächer des Judentums’ – gibt es kaum eine institutionalisierte akademische Reflexion über diese Fragen.¹⁴ Dieser Nachteil wird dadurch aufgewogen, dass VertreterInnen unterschiedlicher Fächer und Gesellschaftsschichten an der Debatte Anteil nehmen – nicht zuletzt Elieser Schweid.

2. Zur Person

Schweid wurde 1929 in Jerusalem geboren und dort von seinen Eltern im Sinne jüdisch-nationaler und sozialistischer Ideale erzogen¹⁵.

Nach eigenem Bekunden haben Erziehung und weiterer Lebensweg auch sein Denken entscheidend beeinflusst: So wird er schon im Elternhaus mit den Werken der Personen vertraut gemacht, auf die er sich auch später wesentlich bezieht, Achad Ha-Am (1856-1927), Aaron David Gordon (1856-1922), Chaim Nachman Bialik (1873-1934). Er erlebt ein Verhältnis zu jüdischer Religion, das sich auch in seiner Theorie widerspiegelt: “Obwohl meine Eltern mir keinen Glauben an Gott und kein Bewusstsein der Pflicht zur Erfüllung der Mizwot weitergaben, empfing ich doch von ihnen ein Gefühl der Wertschätzung für das Volk, für das der Glaube an Gott und die Treue zu den Geboten der Geist war, der es lebendig machte und seinen Weg bestimmte.”¹⁶

13 Vgl. das seinerzeit verabschiedete Erziehungsprogramm *Strengthening Jewish Consciousness in the State Schools: Directives and Syllabi* (*Ha‘amaqat haToda‘a hajehudit beBet-haSefêr hamamlachti: Hanchajot weTochniot Limmudim*), Jerusalem 1959 sowie aus den 90er Jahren den Bericht der sogenannten Shenhar-Kommission: “‘Am we‘Olam”. *Tarbut jehudit be‘Olam mischtana. Hamlazot haWa‘ada leBediqat Limmude haJahadut baChinnuch hamamlachti* (*Volk und Welt. Jüdische Kultur in einer veränderten Welt. Die Empfehlungen der Kommission zur Evaluierung jüdischer Fächer in der staatlichen Erziehung*), Jerusalem: Ministerium für Erziehung, Kultur und Sport 1994.

14 Vgl. zur Struktur des Schulwesens und der Theorie jüdischer Erziehung Bernd Schröder, Jüdische (religiöse) Erziehung und ihre Theorie in Israel, in: *International Journal of Practical Theology* (1998) 2, 281-307.

15 Diese biographischen Angaben folgen Elieser Schweid, *Lihjot ben ha‘Am hajehudi* ([*Was es heisst*] *Ein Sohn des jüdischen Volkes [zu sein]*), Tel Aviv: Ekev 1992, v.a. 5-27. Vgl. auch den knappen Artikel über ihn in der *Encyclopedia Judaica* (1971) 14, 1031.

16 AaO 9.

Nach dem Abitur (in Schulen der Arbeiterströmung), dem Engagement in der Jugendbewegung 'Gordonia' und der Teilnahme am Befreiungskrieg wird er Mitbegründer eines Kibbuz, verlässt diesen aber alsbald zugunsten seines Studiums am Fachbereich für jüdische Philosophie und Kabbala der Hebräischen Universität. Ab 1961 wird er dort in der Lehre tätig.

Von grösster Bedeutung für seine Überlegungen zum Judentum in der Moderne wurde der Sechs-Tage-Krieg 1967.

In seinem Aufsatz "Tage der Rückkehr" hat er 1968 dessen Bedeutung für die israelische Gesellschaft – und damit indirekt wohl auch für die eigene Person – reflektiert. Der unerwartete Sieg liess demnach *das* Ziel des Zionismus "die Rückkehr ins Land der Väter um des Erhalts des Volkes willen" (*Schiva le'Érêz haAvot leschem Binjan ha'Am*) unverhofft und in kürzester Zeit zur realistischen Möglichkeit werden. Unter anderem konnte der Staat Israel dadurch wieder zum geistigen Zentrum des Judentums werden; viele (säkulare) Israelis vermochten sich aufgrund der Ereignisse erstmals mit der Geschichte und Tradition ihres Volkes zu identifizieren und sogar – dies spiegelt sich deutlich in Schweids eigenen Überlegungen – die religiöse Basis ihrer jetzigen nationalen Erfahrung anzuerkennen. Nachdrücklich neu stellten sich existentielle Fragen, u.a. derjenigen nach der Berufung (*Ji'ud*) der Israelis als Teil des jüdischen Volkes¹⁷.

3. Judentum als Kultur – Grundzüge einer israelischen Konzeption

Schweids Überlegungen widmen sich in geistesgeschichtlich-philosophischer Perspektive der Frage nach der Identität des israelischen Judentums unter modernen Bedingungen. Dabei interessiert ihn weniger die *empirische* Beschreibung der Phänomene, u.a. Individualisierung und Pluralisierung jüdischer Selbstverständnisse, als vielmehr die gedankliche Verarbeitung dieser Umbrüche. Seine Vorstellungen zielen auf eine jüdische Identität, die "die angemessene Balance" wahrt "zwischen gültigen und verpflichtenden Inhalten der Tradition und den positiven Inhalten moderner Weltlichkeit"¹⁸. Genauer noch geht es ihm um "die Schaffung des Judentums als neue Kultur, einzigartig von seinen historischen Quellen her, aber verwoben mit der modernen Kultur des Westens"¹⁹. Aufgrund seiner zionistischen Überzeugungen konzentriert er sich dabei auf das Judentum im Staat Israel.

Gegenüber den früheren nicht orthodox-religiösen Versuchen jüdischer Selbstdefinition legt Schweid mit Nachdruck Wert auf die Integration auch der

17 Vgl. Eliezer Schweid, Jeme Schiva. 'Al 'haMemad hadati' schêl Chawajat haNizachon wehaSchichrur (Tage der Rückkehr. Über die 'religiöse Dimension' des Erlebens von Sieg und Befreiung), in: *Petachim* (1968) 1, 9-23, 13.15.20.17.

18 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 22.

19 Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 11.

religiösen Traditionselemente in eine weltlich-jüdische Identität²⁰. Mehrfach weist er deshalb auf die Fragwürdigkeit und Begrenztheit des Begriffs 'Weltlichkeit' (*Chilonijut*) hin²¹.

Der Grund dieses Insistierens auf der Aufnahme religiöser Elemente sind geschichtliche Erfahrungen. Zum einen: Wer die grössten Krisen der Geschichte des jüdischen Volkes untersucht – dazu zählt Schweid ausser dem Übergang in die Moderne die Zerstörungen des ersten und zweiten Tempels²² – wird feststellen, "dass das Geheimnis des Zusammenhaltes [des jüdischen Volkes und seiner Kultur] inmitten des umfassenden Wandels im Festhalten an der Autorität der Quellen besteht, ...: der Bibel, der Mischna, der rabbinischen Midraschim, der Talmude. Solange die Autorität der ersten Quellen nicht angetastet wurde, konnten spätere Überlieferungen Wandlungen bewältigen ohne das Bewusstsein des (inneren) Zusammenhaltes zu zerstören."²³ Zum anderen: Selbst der erklärtermassen weltliche Flügel des Zionismus konnte und kann nicht ganz auf religiöse Bezüge verzichten – vor allem, weil seine Inhalte in der religiösen Tradition wurzeln und von ihnen ihre Legitimation und ihren Tiefgang gewinnen²⁴.

Allerdings: Das Angewiesensein und die Bezugnahme auf ursprünglich religiöse Inhalte impliziert nicht deren Übernahme als *religiöse* Autorität.²⁵

Schweids Konzeption des Judentums²⁶ reduziert dieses nicht auf Weltlichkeit, gibt es also nicht der Assimilation preis, will es aber auch nicht mit Ortho-

20 Vgl. insgesamt zu seiner eigenen Verortung in der jüdischen modernen Geistesgeschichte Schweid 1981 (s.o. Anm. 4) und 1995 (s.o. Anm. 6); speziell im Blick auf pädagogische Konzeptionen E. Schweid, Views on 'General' Jewish Education (Gischot leChinnuch jehudi 'kelali'), in: *Gesher. Journal of Jewish Affairs (Gêschêr. Ketav 'Et le 'Injanim jehudiim)* (1979) 96/97, 22-30.

In diesen Werken wird deutlich, dass Schweid sich – neben Achad Ha-am und Chaim N. Bialik – besonders Nachman Krochmal und den Gründervätern der 'Wissenschaft des Judentums' verpflichtet fühlt – so Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 61-92, v.a. 92, 93ff, v.a. 95.

21 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 223.

22 So Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 21.

23 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 21.

24 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 221f. Hinzu kommen noch politische Notwendigkeiten: Ohne die religiösen Kräfte waren weltliche Zionisten selten handlungs- bzw. regierungsfähig (221). Aus allen diesen Gründen befindet sich der weltliche Zionismus bzw. das weltliche Judentum im "Zirkel eines unfruchtbaren Konfliktes: Zurückdrängen religiöser Inhalte einerseits, Unfähigkeit und Unwille, sich von ihnen zu trennen andererseits."

25 Anschaulich und lebenspraktisch greifbar wird dies an der Interpretation der jüdischen Feste; vgl. E. Schweid, *Zionism in a Post-Modernistic Era (HaZionut schêach-are haZionut)*, Jerusalem: HaSifria haZionit/Publishing House of the World Zionist Organization 1996, 240-257.

26 Der von mir hier eingeführte Begriff 'Konzeption' kennzeichnet Schweids Überlegungen als konsistente Theorie; er steht nicht für ein etwaiges Postulat der Uniformität.

doxie identifizieren. Demgegenüber verdeutlicht Schweid die Akzente seiner Auffassung anhand zweier Termini, nämlich anhand der Rede von der 'humanistischen Weltlichkeit' (*Chilonijut humanistit*)²⁷ und von der 'jüdischen Kultur' (*Tarbut jehudit*)²⁸. Bisweilen verknüpft er sie zu dem einen Leitbegriff 'jüdisch-humanistische Kultur' (*Tarbut jehudit-humanistit*).

Das Attribut 'humanistisch' verweist auf das Erfordernis, "den Horizont der weltlichen Kultur durch deren Sich-Öffnen für Inhalte, die jenseits ihrer selbst liegen, zu erweitern". "Man muss um die Bedeutung der transzendenten Dimension wissen und diesem Bewusstsein gedanklichen, emotionalen und praktischen Ausdruck verleihen."²⁹ Jedes weltliche Selbstverständnis muss sich seiner "wesentlichen Begrenztheit" und der "Verantwortung, die dem Menschen als freiem Geschöpf in den Beziehungen zwischen sich und seiner Umwelt auferlegt ist"³⁰, bewusst sein. Quelle dieser Art des Humanismus ist namentlich die Bibel – und auf deren Auslegung bleibt sie verwiesen³¹.

Der Begriff 'jüdische Kultur' nimmt Überlegungen aus der zionistischen Frühzeit, vor allem aus den Werken Achad Ha-ams und Chaim Nachman Bialiks auf³². Er zielt auf solche Elemente jüdischen Selbstverständnisses und Lebensstils, die allen (israelischen) Juden und Jüdinnen (potentiell) gemeinsam sind und somit eine Brücke zwischen Weltlichen und Orthodoxen schlagen könnten, also vor allem "Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und Verantwortung für sein Schicksal, Verbundenheit mit dem Land Israel, nicht nur als nationales Eigentum ..., sondern auch als Symbol nationaler Geschichte, die hebräische Sprache ..., Kenntnisse der Quellenschriften ..., Kenntnis und emotionale Identifikation mit der jüdischen Geschichte als Geschichte eines Volkes, das um den Erhalt seiner geistigen Besonderheit ringt."³³ Hinzu kommt als notwendige Grundlage eines öffentlichen jüdischen Lebens die Etablierung und Anerkennung eines (Rechts-) "Systems verpflichtender Normen" (*Ma'arêchêt haNormot hamechajevot*)³⁴.

Im Unterschied zur monolithischen jüdisch(-orthodox)en Kultur der Vergangenheit soll diese integrative "neue jüdische Kultur" (*Tarbut jehudit cha-*

27 Zum Beispiel Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 228.232.

28 Zum Beispiel Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 244ff.

29 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 233.

30 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 228.

31 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 234; 1995, 15. Selbstredend weist Schweid auch auf die römisch-griechischen Wurzeln des europäischen Humanismus hin.

32 Vgl. Schweid 1973, 26ff.69-83; Schweid 1981, 25-67 und 244; Schweid 1995, 121ff. 182ff.

33 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 244.

34 So Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 244 (ff). Seines Erachtens sollte die Grundlage dessen eher die Halacha bzw. der *Mischpat 'ivri* sein als europäische Rechtstraditionen (246). Trotz der Notwendigkeit von Reform der Halacha, z.B. im Blick auf die Gleichstellung der Frau, lehnt Schweid deren grundsätzliche Modernisierung im Sinne einer Anpassung an moderne Lebensverhältnisse ab (245).

dascha)³⁵ vielgesichtig (*rabat-Panim*) und in sich durchaus widersprüchlich (*rabat-Niggudim*) sein – allerdings auf der Basis der Toleranz und wechselseitigen Anerkennung der Legitimität verschiedener Konzeptionen des Judentums³⁶.

Mit dem Terminus ‘Kultur’ ist zudem angezeigt, dass ein so verstandenes Judentum eine spezifische Spielart unter prinzipiell gleichrangigen anderen Kulturen darstellt³⁷.

Trotz der mehrfach betonten Offenheit für Elemente orthodoxer Religion und des Bezuges dieser Kultur zur Tradition ist Schweid sich der Tatsache bewusst, dass diese Einordnung und allein schon der Begriff ‘jüdische Kultur’ eine von der Orthodoxie abgelehnte Alternative zu deren Verständnis des Judentums als “göttliche Weisung” (*Tora elohit*) darstellt³⁸.

Trotz der grundsätzlichen Kompatibilität kulturellen Judentums mit der Moderne hält Schweid umgekehrt auch daran fest, dass “a positive attitude towards the supreme values of Jewish culture postulates criticism of modern culture, particularly of the idolatrous social ethic which characterizes it.”³⁹

Schweids Definition des Judentums zielt folglich auf die Zusammenschau der in der Geschichte des Judentums vorfindlichen polaren – orthodox-religiösen, kulturellen, nationalen – Selbstverständnisse: “Being a Jew means belonging to the most inclusive national structure out of loyalty to the Jewish religion, or open-mindedness toward Judaism on the basis of affiliation with the national framework, and participation from both directions in a culture which aims at encompassing all areas of social and intellectual creativity of the entire Jewish community.”⁴⁰

Einer solchen Konzeption, die sich zugunsten des Leitbegriffs Kultur sowohl von der Assimilation als auch von der traditionellen Orthodoxie abgrenzt, könnte – trotz aller Schwierigkeiten, sie genau zu definieren – grosse Bedeutung für das israelische Judentum zukommen. Erforderlich wäre dafür allerdings eine Änderung des Standpunktes (*Schinui ‘Amada*) bzw. eine Erneuerung (*Chiddusch*) sowohl der weltlichen als auch der orthodoxen Juden – sowohl im Blick auf ihr eigenes Selbstverständnis als auch im Blick auf die Wahrnehmung der jeweiligen Gegenseite⁴¹.

35 Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 11.

36 Schweid 1981 (s. o. Anm. 4), 22; vgl. 240.

37 Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 9; vgl. seine allgemeine Definition von Kultur als “Gesamtheit der materialen und geistigen Schöpfungen ..., die durch eine Gemeinschaft von Menschen hervorgebracht und bewahrt werden” (7); zur Begriffsbestimmung auch 13-16.

38 Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 8f.

39 Eliezer Schweid, *Judaism as a Culture*, in: ders./Zwi Adar, *Judaism as a Culture: Confrontation*. Jerusalem: World Zionist Organization 1980, 1-34, 32.

40 Schweid 1973 (s.o. Anm. 5), 41.

41 So Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 241 und – den Zielpunkt seines Buches zusammenfassend – 247.

4. Pädagogisch-didaktische Konsequenzen

“Culture rests upon its transmission from generation to generation.”⁴² Diese schlichte Überlegung führt Schweid dahin, die Linien seiner Überlegungen im Blick auf das israelische Schulwesen auszuziehen.

Als Ausgangsproblem markiert er – im Einklang mit einschlägigen Studien und Vorschlägen des Erziehungsministeriums – den weit verbreiteten Mangel an ‘jüdischem Bewusstsein’ unter Schülerinnen und Schülern vor allem des staatlich-allgemeinen Schulzweiges. Dieser Mangel schlage teilweise sogar um in eine “feindselige Haltung gegenüber Themen, die mit dem Judentum zu tun haben”⁴³. Pädagogisch zu bearbeiten gilt es somit die “Entfremdung des jungen Menschen, der im Staat Israel erzogen wird, von den Quellen [des Judentums]”⁴⁴, also Bibel, mündlicher Tora usw., “und sogar von den Quellen der humanistisch-hebräischen Kultur, wie sie im Zionismus [der Zeit] vor der Staatsgründung entstanden (Achad Ha-am, Bialik, Tchernichowski, Berdyczewski, Gordon, Berl Katznelson, Agnon, Scholem, Buber u.a.)”⁴⁵.

Diese Entfremdung ist vorderhand – in (gesellschafts-) politischer Perspektive – problematisch, insofern sie die ideologischen Grundlagen und den Charakter des Staates Israel in Frage stellt; in einem noch elementareren Sinn ist sie jedoch aus pädagogischen bzw. humanistischen Überlegungen unerträglich: Unter dem Gesichtspunkt von Würde und Wert des Lebens als solchem (*miNequdat haReut hapnimit schêl ‘Êrêch haChajim ‘azmam*) gefährdet der Bezugsverlust zum geistigen Erbe die volle menschliche Entfaltung, auf die hin zu erziehen ist (*Schlemut enoschit schêliqrata jesch lechannech*)⁴⁶.

Verschärft und verkompliziert wird das Phänomen der Entfremdung durch die Tatsache, dass das Leitbild ‘jüdischen Bewusstseins’ und die Forderung nach Rückbezug auf die Quellen des Judentums zwar als solche konsensfähig, inhaltlich jedoch strittig sind. Hier wird die Frage nach dem, was ‘Judentum’ ausmacht, unmittelbar für das Schulwesen relevant, denn: “Ein Bewusstsein von

42 Schweid 1980 (s.o. Anm. 39), 2.

43 Schweid 1996 (s.o. Anm. 25), 152.

44 Eliezer Schweid, Horaat Miqzo‘ot haJahadut beBet-Sefêr hatichon beMedinat Jisrael (Unterricht in den ‘Fächern des Judentums’ im Gymnasium des Staates Israel), in: *Petachim* 21 (1972), 6-18. 6; siehe auch 8. Vgl. ganz ähnlich Schweid 1980 (s.o. Anm. 39), 28: “... cultural Judaism did not succeed in passing on to future generations the content from which it was nourished nor did it pass on the content which itself created.”

Der schulische Befund indiziert dabei nur das gesamtgesellschaftliche Problem, das geschichtlich in der Anti-Diaspora-Position (*Schelilat haGola*) der zionistischen Bewegung angelegt und ausgeprägt war (vgl. Schweid 1995 [s.o. Anm. 6], 295; das folgende Zitat dort 309): “Der hebräischen Kultur, die im Land Israel entstanden ist, gelang es nicht, ein Bewusstsein für den Sinnzusammenhang zwischen ihr und dem traditionall-orthodoxen Erbe des jüdischen Volkes zu stiften.”

45 So Schweid 1996 (s.o. Anm. 25), 150.

46 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 6.

Jüdisch-Sein ... gibt es ausschliesslich in Verbindung mit bestimmten Inhalten, an denen der Träger jenes Bewusstseins teilhat."⁴⁷ Faktisch sind im Staat Israel – Ausdruck moderner Pluralität – verschiedene jüdische Strömungen mit entsprechend unterschiedlichen inhaltlichen Akzenten zu erkennen.

Schweid unterscheidet dabei eine religiös-orthodoxe (*dati*), eine ethische (*musari*) und eine nationale (*leumi*) Linie. Er selbst favorisiert – wie skizziert – eine integrative vierte Position des jüdischen Humanismus, der es versteht, "aus dem Felsen des religiösen Denkens [der jüdischen Tradition] lebendiges Wasser eines weltlichen Humanismus zu gewinnen, ohne ihm seinen 'jüdischen Charakter' zu nehmen"⁴⁸.

Diese Konstellation erfordert einen gesellschaftlichen Klärungsprozess über die Wichtigkeit der *Überlieferung*, die die Kultur der israelischen Gesellschaft als *jüdische* Kultur erkennbar macht. In pädagogischen Zusammenhängen betrifft dieser Prozess sowohl Fragen der Didaktik als auch den Stellenwert und Auftrag der Schule.

Erstens stellt sich die Frage nach den Fächern, die in angemessener Weise die Thematik des Judentums und jüdischer Identität aufgreifen können, sowie nach den Unterrichtsstoffen, die in der Lage sind, das jüdische Bewusstsein inhaltlich zu füllen.

Schweid optiert(e) angesichts der Mängel der Fächergruppe 'Studien des Judentums', die in den staatlich-allgemeinen Schulen vor allem Bibel, Geschichte des jüdischen Volkes sowie Hebräische Literatur und Sprache umfasst, für die Verstärkung des Faches 'Mündliche Tora' (*Tora schêbe 'al pê bemuvna harachav*).

Gegenstand dieses Faches sollen – im weiten Sinne des Begriffs – Halacha und Haggada, Midrasch und Mussar-Literatur, religiöses, kabbalistisches und philosophisches Denken sein (*Halacha we Haggada, Midrasch uFarschanut Musar weHagut datit qabbalit uFilosofit*)⁴⁹. Erst mit dieser Weite kann und sollte dies Fach einen Eindruck vom Gesamtzusammenhang und Vielfältigkeit jüdischen Geisteslebens verschaffen und – hier macht sich Schweids Konzeption des Judentums als humanistische Kultur geltend – auch jüdische Religion als Grundbestandteil jüdischer Kultur insgesamt angemessen einbeziehen⁵⁰. Nicht zuletzt kann nur die Verankerung in den gemeinsamen geschichtlichen Quellen die Kommunikationsfähigkeit bzw. Einheitsstiftung unter den sehr verschieden geprägten und Subkulturen bildenden Juden in Israel gewährleisten⁵¹.

Der Terminus 'Mündliche Tora', der seinen Sitz im Leben als Bezeichnung der postbiblischen rabbinischen Literatur hat, bezeichnet damit ein Fach, das – so Schweids Leitbild – Judentum als Geisteskultur (*Tarbut ruchanit*) vermitteln soll. Glaube bzw. Religion ist dafür – selbst wenn sich das Judentum als säkular

47 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 7.

48 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 8; vgl. 1973 (s.o. Anm. 5), 21ff.

49 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 13.

50 Schweid 1981 (s.o. Anm. 4), 242.

51 Schweid 1995 (s.o. Anm. 6), 313f (h) mit 312 (b).

begreift – Prägefaktor und Inspirationsquelle. Verzicht auf die Auseinandersetzung mit und den Rückgriff auf die jüdische Religion ist nur möglich um den Preis, sich selbst abzutrennen von den Wurzeln der Kultur und ihrer geistigen Bedeutungsfülle.

Eng zusammen mit den Fächern und ihren potentiellen Inhalten hängt *zweitens* das Problem einer kriterienbewussten Auswahl der Unterrichtsstoffe. Im Blick darauf will Schweid vor allem zwei Kriterien geltend machen: Klassizität (*'Iqqaron haQlasiut*) und Relevanz für die Lernenden (*'Iqqaron haMufanut*)⁵².

Drittens verlangt Schweid von den Lehrenden in den Fächern des Judentums sich weder fraglos mit den Stoffen der Tradition zu identifizieren noch sich um eine persönlich verantwortete Positionalität (*commitment*) zu drücken⁵³. Vielmehr bedürfe es einer Haltung der Authentizität (*Joschêr*), die die Schüler zur Auseinandersetzung drängt und ihnen zugleich Raum lässt für Kritik und Ausbildung persönlicher Standpunkte⁵⁴.

Viertens aber geht es um die Aufgabenbestimmung der Schule in der modernen Gesellschaft. Faktisch sieht diese sich zusehends unter dem Druck, SchülerInnen differenziert auf ein Leben bzw. Arbeit in einer modernen Gesellschaft vorzubereiten: “berufliche Fertigkeiten” (*Mejummanuiot miqzo 'iot*) und “Fachwissen“ (*Meda' miqzo 'i*) werden von Schüler/innen und Schule erwartet. Bildung jüdischer Identität zählt in dieser Hinsicht kaum zu den Schlüsselqualifikationen, sondern wird stets mit der Frage danach konfrontiert, wozu sie überhaupt nötig sei.

Für Schweid ist die Hilfe zur Ausbildung einer Weltanschauung unverzichtbare Aufgabe der Schule⁵⁵ – angesichts der faktischen Entwicklung zielen seine Überlegungen zur jüdischen Identitätsbildung in der Schule folgerichtig letztlich auf eine Reform von Schule insgesamt: Zu stoppen sei die weitere Auflösung des für alle Schüler verbindlichen Kanons derjenigen Fächer, die die Bildung einer jüdischen Identität ermöglichen; zu begrüßen sei die Aufwertung der Fächer, die eine emotionale Identifikation ermöglichen.

Schweids Vorschläge wollen den schulischen Beitrag zur Bildung jüdischer Identität fördern. Dabei weiss er um die dreifache Begrenztheit dieses Beitrages: Zum einen kann Schule nicht das gewünschte Bewusstsein schaffen, sondern nur das erforderliche kognitive Wissen beisteuern (... *Hanchala haJedi'a welo 'Izzuv haToda'a*), zum anderen ist Schule nur eine unter mehreren Sozialisationsinstanzen⁵⁶ und gerade im Bereich der Daseins- und Wertorientierung nicht die

52 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 15. Die Relevanz der Lerninhalte ist insofern eine potentielle, als sie sich keineswegs direkt im faktischen Interesse der SchülerInnen widerspiegelt (16). Letztlich obliegt es den Lehrenden, im Blick auf ihre SchülerInnen die angemessenen Inhalte auszuwählen (14).

53 So zuletzt Schweid 1996 (s.o. Anm. 25), 154.162; vgl. u.a. 1980, 29.

54 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 14.

55 So die These eines Beitrages in Schweid 1996 (s.o. Anm. 25), 195, insgesamt 188-197.

56 Schweid 1972 (s.o. Anm. 44), 8 und 7.

einflussreichste, zum dritten aber steht Schule in einem Verhältnis der Wechselwirkung mit der Gesellschaft: Sie spiegelt diese in erster Linie und vermag sie – selbst bei einmütigen Absichten – nur bedingt zu verändern. Die israelische Gesellschaft ihrerseits befindet sich auf dem Wege der Anpassung “an das pragmatische Ethos, und sodann an das individualistisch-konkurrenzbezogene ‘postmodernistische’ Ethos” (*leEtos hapragmati weachar kach leEtos ha‘post-modernisti’ haindividualisti-tacharuti*) amerikanischer Prägung⁵⁷.

5. Perspektiven und Anfragen

Schweids Verständnis des Judentums steht explizit in Auseinandersetzung und Wechselwirkung mit der ‘Modernität’ des Staates Israel. Insofern spiegelt sein Denken Problemkonstellationen, denen sich auf ihrem Feld auch christliche Theologie stellen muss. Wo er seine Überlegungen auf das Feld der Erziehung und des Schulwesens auszieht, schimmern vielfach (religions-) pädagogische Lösungsansätze durch, die in anderer sprachlicher Gestalt und mit anderen Begründungszusammenhängen auch im deutschsprachigen Raum anklingen.

Über diese sachliche Relevanz hinaus entbehrt Schweids Werk nicht der Faszination, insofern seine Arbeiten als solche bereits ein Beitrag sind, die beklagten Defizite der jüdischen Kultur Israels zu beheben. So stellen sie der Geschichtslosigkeit (im staatlich-allgemeinen Schulwesen) die ausführliche kritische Rezeption jüdischer Geistesgeschichte gegenüber; der Verwässerung der hebräischen Sprache deren differenzierten, stil- und anspruchsvollen Gebrauch.

Von daher lohnt sich die eingehendere Beschäftigung mit Schweids Philosophie ebenso wie deren sprachliche und gedankliche Übersetzung.

Seine Überlegungen provozieren nicht zuletzt gewiss auch kritische Nachfragen. Sie betreffen beispielsweise die Verwendung des Begriffs der ‘jüdischen Kultur’: Er hat einerseits fraglos die von Schweid gewünschte integrative Kraft, enthält jedoch andererseits als solcher noch keine Kriterien, um Einheitsmomente jüdischer Identität zu markieren. Dieses Anfrage auf der Ebene der Theorie spiegelt sich auf der Ebene der Praxis: Angesichts der Polaritäten der israelischen Gesellschaft in den verschiedensten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens (Politik, Religion, Bildung) erscheint die Realitätsnähe der Schweidschen Forderung nach einer integrativen Bestimmung jüdischer Identität fraglich. Vertiefter Beschäftigung bedürfte zudem das bei Schweid Verwendung findende hermeneutische Modell, näherhin das Prozedere der Zusammenschau geistesgeschichtlich-normativer Einsichten mit den empirischen Gegebenheiten der israelischen Gesellschaft in handlungsorientierender Absicht. Schweid selbst schliesslich versteht Fragen der Bildung und des Schulwesens gewissermassen als Nagelprobe für die Tragfähigkeit seiner ideellen Konzeption, ohne originär pädagogischen Überlegungen eigens Raum zuzubilligen.

⁵⁷ Schweid 1996 (s.o. Anm. 25), 157.

Trotz – oder auch wegen – der unterschiedlichen Kontexte vermögen Schweids Reflexionen das eigene Problembewusstsein im Blick auf das Verhältnis zwischen Christentum bzw. Judentum und Moderne sowie im Blick auf die pädagogisch reflektierte Weitergabe der jeweiligen Kultur zu schärfen. Vor die ‘Übersetzung’ und Einschätzung der Theorie Schweids müsste im Rahmen christlicher Theologie (bzw. Religionspädagogik) das vertiefte Studium seiner Schriften und die Beschäftigung mit jüdischer Erziehung und ihrer Theorie im gegenwärtigen Israel rücken.