



Erziehung im Kibbutz – Ein Überblick für Pädagogen in der postsowjetischen Ukraine¹

Götz Hillig

Philipps-Universität Marburg

Abstract

The Israeli kibbutzim – egalitarian and socialist communities within a capitalistic society – especially during the pre-state period, played a major role in agricultural development, land reclamation, border defense and the pioneering of new forms of human settlement. Each member should be involved in the kibbutz according to his capabilities; everybody receives from the kibbutz according to his needs. The program of communal education practiced there until the 1980s is considered the most comprehensively explored educational system worldwide. The most significant characteristic of kibbutz education was the communal sleeping arrangement, i.e. the children slept not in the home of their parents, but with their peers in the children's houses where nurses (metaplot) took care of them. The collective as a whole felt responsible for the upbringing of the children. That system was regarded as the best prerequisite for preparing them for communal life.

This paper, originally written for a Poltava pedagogical journal, describes and analyzes the development and changes of the system of kibbutz education. For ideological reasons the Ukrainian reader in Soviet times had no possibility to become acquainted with the world of the kibbutz. It must not be forgotten that the collective principle of this community is connected to the principle of voluntary participation. In that way life in the kibbutz is fundamentally different from life in the so-called socialist countries. The article presented here is based on the international specialist literature on this topic. In addition, some source materials which in the field of kibbutz research have been unknown up to now could be utilized for the first time.

1 Einleitung

Über die israelischen Kibbutzim, jene sozialistischen Inseln im kapitalistischen Meer, und die dort praktizierte Gemeinschaftserziehung konnte man aus der sowjetischen Presse, politisch-ideologisch bedingt, so gut wie nichts erfahren. Der einzige mir bekannte Artikel zu diesem Thema, eine Reportage des Journalisten Il'ja Konstantinovskij in der illustrierten Wochenschrift „Ogonek“, erschien bezeichnenderweise erst während der Perestrojka (Frühjahr 1990). Vorangegangen war drei Jahre zuvor ein ausführlicher Bericht in der Regierungszeitung „Izvestija“ über die Reise einer Delegation des Sowjetischen Friedenskomitees nach Israel, die sich auch kurz in einem

Kibbutz aufgehoben und dort eine prosperierende Wirtschaft vorgefunden hatte.² Dem Terminus selbst – in der Bedeutung „Wehrdorf“ und dabei mit unterschiedlicher Schreibweise („kibbutz“, „kibuc“) – konnte man erstmals Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre in Meldungen über die Gründung derartiger Siedlungen in den von Israel okkupierten Gebieten begegnen.³

In der Pädagogik wurde und wird von jenem ungewöhnlichen Experiment aber auch in postsowjetischer Zeit keine Notiz genommen. So sucht man in der zweibändigen „Rossijskaja pedagogičeskaja enciklopedija“ (Moskau 1993, 1999) vergebens nach Stichworten wie „Kibuc“ oder „Kibucnoe vospitanie“ (Kibbutzerziehung); und diese Kommune und das dort praktizierte originelle Erziehungssystem wird in dem maßgeblichen Nachschlagewerk auch innerhalb des Artikels „Izrail“ mit keinem Wort erwähnt. Bei dem ersten *allgemeinen* Lexikon aus einem der GUS-Staaten, das einen Beitrag über den Kibbutz enthält, handelt es sich übrigens um das einbändige ukrainische „Universal’nyj slovnyk-enciklopedija“ (Kiew 1999).

Ich selbst hatte bereits zu Beginn meines Studiums an der Universität Frankfurt/Main im Jahre 1959 erstmals Gelegenheit gehabt, während der Semesterferien als freiwilliger Erntehelfer in einem Kibbutz zu arbeiten. Das war noch vor dem offenen Ausbruch des israelisch-arabischen Konflikts und auch noch vor meiner Bekanntschaft mit dem Werk A.S. Makarenkos, die dann meinen beruflichen Lebensweg bestimmen sollte. Seither habe ich diese Gemeinschaft nicht aus den Augen verloren. Ich halte den Kibbutz nach wie vor für ein auch pädagogisch lehrreiches kommunitäres Experiment. Und deshalb stelle ich seit einigen Jahren im Rahmen meiner Lehrtätigkeit an der Universität Marburg – innerhalb eines 3-semesterigen Zyklus – als eines von drei Beispielen der Gemeinschaftserziehung auch den Kibbutz vor. Bei den beiden anderen Modellen handelt es sich um Makarenkos Gor’kij-Kolonie sowie um den Bruderhof der *Hutterer*, jener Täufergemeinschaft, deren Mitglieder auf ihrer langen Reise durch die Geschichte mehr als hundert Jahre lang in der heutigen Ukraine gesiedelt hatten, bevor sie zwischen 1874 und 1879 nach Amerika weiterzogen. Die Lebensweise, das Wirtschaftssystem und auch die Erziehungsmethoden der Hutterer und Makarenkos zeigen übrigens gewisse Ähnlichkeiten mit denen der Kibbutzim.

Die genannten Beispiele sind für unsere heutigen Pädagogikstudenten, die nicht nur aus der alten BRD und der ehemaligen DDR, sondern auch aus dem Ausland (darunter aus Nachfolgestaaten der UdSSR) stammen, allesamt recht „exotisch“. Um so mehr überrascht es, dass derartige Versuche einer *Gemeinschaftserziehung* bei den Studierenden dennoch auf großes Interesse stoßen – wohl auch deshalb, weil sie auf diese Weise alternative Modelle zu der ihnen vertrauten Welt der individuellen Erziehung und generell des Aufwachsens in der Familie kennen lernen. Das ungewöhnliche Echo zeigen die Teilnehmerzahlen an den Seminaren sowie die daraus hervorgehenden Hausarbeiten und mündlichen Prüfungen. In ganz besonderer Weise gilt das für den Kibbutz. Und da diese Kommunen, wie es in der Einleitung zu einem 1982 erschienenen Buch mit dem Titel „Das Kibbutz-Modell“ heißt, „eines der bestuntersuchten Gesellschaftssysteme der Erde darstellen“ (Heinsohn 1982: 7), steht unseren Studenten in Marburger Bibliotheken dazu eine umfangreiche Literatur in englischer und deutscher Sprache zur Verfügung.

2 Ein Kibbutz – was ist das?

Der Kibbutz – der Begriff kommt von dem hebräischen Wort „*kvutza*“ (Gruppe) – stellt eine ursprünglich ländliche Siedlung dar, die sich als *sozialistische Produktionsgenossenschaft* versteht. Inzwischen können die über das ganze Land verstreuten Kibbutzim auf eine mehr als 90-jährige Geschichte zurückblicken. Gegenwärtig gibt es etwa 260 derartige Kommunen⁴ mit ca. 115.000 Bewohnern (100–2.000 pro Siedlung), die knapp 2% der jüdischen Bevölkerung Israels ausmachen. Der Beitrag der Kibbutzim zur landwirtschaftlichen und industriellen Produktion des Landes ist jedoch bedeutend höher – 1998 waren es 33% bzw. 8,4% (s. Madar & Seeligmann 2000: 3). Und so überrascht es nicht, dass der Lebensstandard in den heutigen Kibbutzim über dem durchschnittlichen Niveau der israelischen Bevölkerung liegt, auch wenn viele dieser Gemeinschaftssiedlungen seit einigen Jahren an den Folgen einer ökonomischen Krise leiden (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 10).

Der Artikel „Kibbuc“ in „Ogonek“ steht in einer Reihe von Beiträgen, mit denen das auflagenstarke Magazin versuchte, den sowjetischen Lesern ein objektives Bild von Israel zu vermitteln. Unter ihrem neuen, 1986 ernannten Chefredakteur, dem liberalen ukrainischen Publizisten Vitalij *Korotič*, hatte sich die traditionell konservative Zeitschrift in einen „Vorreiter von Glasnost“ und Perestrojka“ (M. Gorbačev) verwandelt (Bruch 1999: 48). Für Konstantinovskij (1990: 21) ist der Kibbutz „der einfache und offenkundige Beweis für die Richtigkeit der kommunistischen Idee, ihrer uneingeschränkten Realisierbarkeit“.

Der Moskauer Korrespondent, dem sich auf seiner „futuologischen Exkursion“ durch verschiedene Kibbutzim der Vergleich mit den heimischen Kolchosen geradezu aufdrängte, unterstrich dabei „den hohen Stand der Technik, die rationelle Organisation aller Arbeiten und die erzielten Resultate, vor allem in der landwirtschaftlichen Produktion“ (pro Kuh zehn- bis elftausend Liter Milch pro Jahr (s. Konstantinovskij 1990: 21) – gegenüber, könnte man ergänzen, dreieinhalbtausend in der UdSSR). Beeindruckt war er aber auch von der schönen Anlage der Wohnhäuser der Kibbutzniks inmitten von Gärten voller subtropischer Bäume und Blumen sowie der modernen Ausstattung der Wohnungen mit Badewannen und anderen funktionierenden sanitären Einrichtungen (s. ebd.: 20 f.). Darüber hinaus berichtet er ausführlich vom humanen Umgang mit älteren Menschen im Kibbutz, die sich auch nach dem Ausscheiden aus dem Arbeitsprozess bis ins hohe Alter sinnvoll beschäftigen können und sich auf diese Weise nicht überflüssig vorkommen (s. ebd.: 24). So überrascht es nicht, dass der Korrespondent seine Gewährsleute in den von ihm besuchten Siedlungen fragte, warum sich nur so wenige Menschen – damals waren es immerhin noch 3% der Bevölkerung – für das Leben in einem solchen Paradies entschieden haben und weshalb deren Zahl nicht ständig zu-, sondern abnimmt (s. ebd.: 21, 24).

Der Rückgang des Anteils der Kibbutzniks an der jüdischen Bevölkerung Israels von drei Prozent im Jahre 1990 auf inzwischen weniger als zwei Prozent erklärt sich übrigens durch die „*große Alija*“ (Einwanderungswelle) aus der UdSSR bzw. GUS seit 1989⁵. Die nun nach Israel gekommenen „Russen“ zeigten aufgrund der unsäglichen Erfahrungen mit dem in ihrer Heimat praktizierten „realen Sozialismus“ wenig Interes-

se, sich erneut einem „linken“ Experiment wie dem Kibbutz auszusetzen. Sie wollten endlich den ihnen lange vorenthaltenen realen *Kapitalismus* kennen lernen und ließen sich dementsprechend vor allem in Städten nieder. Allerdings nahmen die Kibbutzim – im Rahmen eines entsprechenden Regierungsprogramms, das ihnen ganz unerwartet zusätzliche Einnahmen erschloss – zahlreiche Neueinwanderer aus den GUS-Staaten mit ihren Familien für ein Jahr probeweise auf, um das Einleben in die ihnen unbekannte israelische Gesellschaft zu erleichtern und Grundkenntnisse der hebräischen Sprache zu vermitteln (s. Madar & Seeligmann 2000: 13). Doch von diesen, provisorisch z.T. in Containern untergebrachten „Probanden“ entschieden sich nur ganz wenige, Mitglied eines Kibbutz zu werden – die Ressentiments der früheren Sowjetmenschen gegen jedwede Form von sozialistischer Gemeinschaft waren einfach zu groß.

Vorbehalte gegenüber diesem Personenkreis gab und gibt es allerdings auch in den Kibbutzim selbst. Das spiegelt sich in einer russischsprachigen Informationsbroschüre wider, die vom israelischen „Absorptionsministerium“ herausgegeben wurde und die mir in zwei Auflagen vorliegt (1993, 1998). Dort ist ausdrücklich davon die Rede, dass über die Aufnahme eines Interessenten – nach Absolvierung der Probezeit – die Siedlungen selbst entscheiden, aber auch von falschen Erwartungen der Aspiranten aus dem Kreis der Immigranten, die, wie in Israel alle jüdischen Zuwanderer, offiziell als „Repatriierte“ (in ihre historische Heimat Zurückgekehrte) gelten. Wörtlich heißt es dazu: „Die Motive, nach denen sich viele Juden aus der GUS repatriieren lassen, sowie ihre Hoffnungen entsprechen nur wenig der Idee des Lebens im Kibbutz: Die Repatriierten zieht es zur städtischen Kultur, sie wollen ihr berufliches Potential verwirklichen, trachten nach Unabhängigkeit und größtmöglichem materiellen Erfolg. Ihnen erscheint es unmöglich, diese Erwartungen in einem Kibbutz mit seinem Kollektivismus und dörflichen Charakter zu erfüllen. Das Etikett ‚kommunal’ščina‘ [Unterbringung in einer ‚kommunal’ka“ – Gemeinschaftswohnung; G.H.], das sich im Bewusstsein dieser Repatriierten tief eingepägt hat, drückt ihre Gefühle gegenüber der eigenen Vergangenheit aus, einer Vergangenheit, von der sie sich ja lösen wollen“ (Kibuc 1993: 20; vgl. Kibuc včera, segodnja, zavtra 1998: 67). Sieht man einmal davon ab, dass sich in der zweiten Auflage dieser Broschüre generell eine Tendenz zur Abschwächung einzelner Aussagen ausmachen lässt, enthielt die erste Auflage darüber hinaus auch deutliche Worte an die Adresse kollektiv-geschädigter Zuwanderer. Dort heißt es, dass jene Kibbutzim, die sich an dem oben erwähnten Programm zur Eingliederung der „Repatriierten“ aus der früheren Sowjetunion beteiligen, diese zwar „willkommen heißen, Bewerbungen [um die Mitgliedschaft; G.H.] vorab jedoch gründlich prüfen. Es ist doch so, daß nicht ein jeder über einen Charakter verfügt, der es ihm erlaubt, in einem Kollektiv zu leben“ (Kibuc 1993: 19).

3 Die Ideologie der Kibbutzbewegung

Dabei waren „Expansions“-Überlegungen, wie sie der „Ogonek“-Korrespondent anstellte, den ersten Kibbutzniks seinerzeit durchaus nicht fremd gewesen: Die Gründung kleiner herrschaftsfreier, genossenschaftlich organisierter Zellen werde, so ihre Erwartung, dazu führen, dass sich alle „Proletarier“ im Land jenen Gemeinden, die

den „Austritt aus dem Kapitalismus“ bereits vollzogen haben, freiwillig anschließen und auf diese Weise eine sozialistische Gesellschaft entsteht – Schritt für Schritt, ohne eine mehr oder weniger gewaltsame Revolution und ohne einen zentralistischen Staat als Herrschaftsinstrument.

Derartige Gedanken waren von dem deutschen Anarchisten Gustav Landauer (1870–1919) entwickelt worden, der später als Mitglied der Münchener Räteregierung ermordet wurde. Landauer hatte sich dabei u.a. von dem bekannten russischen Anarchisten Petr Kropotkin (1842–1921) inspirieren lassen. Bezüglich der Bedeutung körperlicher landwirtschaftlicher Arbeit, der „Rückkehr zur Scholle“, ja der „Erlösung durch Arbeit“ war der maßgebliche Vordenker auf diesem Gebiet, der aus Russland stammende Aharon David Gordon (1856–1922), von den *Narodniki* und von Tolstoj beeinflusst worden (s. Liegle 1977: 27; Fölling-Albers & Fölling 2000: 29, 33). Und das Russische Reich war auch das Herkunftsland der Mehrheit der ersten jüdischen Siedler in Palästina. Doch von den etwa zweieinhalb Millionen Juden, die zwischen 1880 und 1914 ihre russische Heimat verließen, bildeten diese nur eine verschwindend kleine Minderheit – ca. 98 Prozent von ihnen emigrierten nach Amerika bzw. Westeuropa.

Die Gründung der ersten Kibbutzim erfolgte noch in der Zeit des Osmanischen Reiches durch Gruppen von Juden aus Russland sowie aus Galizien, das damals zu Österreich gehörte. Diese jungen, bereits säkular gebildeten Menschen, die im Zuge der 2. *Alija* (1904–1914) nach Palästina kamen, verstanden sich als Zionisten und Sozialisten (s. Liegle & Bergmann 1994: 175; Fölling-Albers & Fölling 2000: 10).

Zionismus (benannt nach Zion, dem Tempelberg in Jerusalem) bedeutete: nationale Befreiungsbewegung einer immer wieder verfolgten, zerstreut lebenden Minderheit mit dem Ziel des Aufbaus eines eigenen Staates. Als Territorium zur Errichtung einer „nationalen jüdischen Heimstätte“, wie sie der Wiener Journalist und Schriftsteller Theodor Herzl in seiner 1896 erschienenen programmatischen Schrift „Der Judenstaat“ gefordert hatte, war bereits ein Jahr später auf dem Baseler Zionistenkongress Palästina („*Erez Israel*“) deklariert worden. Ziel des Zionismus war die Wiedererrichtung – nach zweitausend Jahren – eines eigenständigen jüdischen Staates. Durch die Auswanderung aus dem Russischen Reich wollten die künftigen Kibbutzgründer, unter ihnen zahlreiche Gymnasiasten und Studenten, zugleich der Tyrannei des Zarismus und den Pogromen – vor allem nach der gescheiterten Revolution von 1905, an der sich viele von ihnen beteiligt hatten – entkommen, aber auch dem durch eine patriarchalische Familienstruktur und strenge religiöse Vorschriften geprägten Leben im Shtetl.

Bei der Gestaltung von Arbeit und Leben in den kollektiven Ansiedlungen orientierte man sich an dem *sozialistischen*, nach Marx und Engels („Kommunistisches Manifest“) sogar kommunistischen Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten und jedem nach seinen Bedürfnissen“. Das bedeutete: produktive körperliche Arbeit, und zwar „Selbstarbeit“ (*avoda azmit*), d.h. Verbot von Lohnarbeit (Ausbeutung), „Vergesellschaftung“ der Produktionsmittel wie überhaupt Abschaffung von privatem Eigentum, Verzicht auf Entlohnung für geleistete Arbeit, „Pioniergeist“, freiwillige Mitgliedschaft, allgemeine Egalität einschließlich Gleichheit der Geschlechter, Solidarität, eine

basisdemokratische Selbstverwaltung, gemeinsamer Konsum und nicht zuletzt ein umfassendes Konzept der Gemeinschaftserziehung.

Oberstes Organ der Selbstverwaltung eines Kibbutz ist die *Vollversammlung*, die bis in die 80er Jahre allwöchentlich einberufen wurde, jetzt aber in vielen Siedlungen nur noch einige Male im Jahr zusammentritt. Auf ihr werden prinzipielle Entscheidungen getroffen: Verabschiedung des Haushalts, Bestätigung der Aufnahme neuer Mitglieder sowie Bildung von Ausschüssen, die sich mit den Fragen der Produktion, der Finanzen, des Wohnungsbaus, des Gesundheitswesens, des Erziehungs- und Bildungswesens, der Kultur u.a. befassen. Das Exekutivkomitee des Kibbutz ist das *Sekretariat*, das sich aus den Vorsitzenden der Ausschüsse, dem Kibbutzsekretär und dem Schatzmeister zusammensetzt (s. Madar & Seeligmann 2000: 6).

In Verbindung damit unterstrich Konstantinovskij für die sowjetischen Leser als das „Hauptprinzip der Verwaltung – die absolute Gleichheit aller Mitglieder der Kommune“, wie er in allen Kibbutzim zu hören bekommen hatte. Und er fragte sich: „Kann ich denn die Erfahrung und die Praxis des ‚realen Sozialismus‘ einfach vergessen?“ Also erkundigte er sich bei seinen Gesprächspartnern nach „den Privilegien der Koordinatoren [des Sekretärs, der Vorsitzenden der Ausschüsse; G.H.] und anderer ‚leitender‘ Personen des Kibbutz“, womit er jedoch auf Unverständnis stieß. Schließlich sah er sich gezwungen, „auf alle Analogien zu verzichten und zuzugeben, daß sich die Welt des Kibbutz mit den mir bekannten Welten nicht vergleichen läßt. Sie unterschied sich vor allem dadurch, daß sie auf strikter Freiwilligkeit beruhte, auf der Möglichkeit, sie jederzeit wieder verlassen zu können“ (Konstantinovskij 1990: 21).

Bei der Verfolgung der oben angeführten sozialistischen Prinzipien befand sich der Kibbutz im Laufe seiner Geschichte immer in einem gewissen Widerspruch zur nicht-sozialistischen Umgebung, was wiederholt zu Krisen führte und Veränderungen erzwang. Allerdings lassen sich dabei unterschiedliche Gewichtungen ausmachen. Während der Kibbutz in der Zeit des britischen Mandats mit Hilfe der mehr oder weniger legalen Praxis der Landnahme („Eroberung des Bodens durch Arbeit“) eine entscheidende Rolle für den Aufbau, die Gestaltung und Sicherung des *vorstaatlichen* jüdischen Gemeinwesens in Palästina (*Yishuv*) gespielt hatte, büßte er *nach der Staatsgründung (1948)* sowie im Verlauf der weiteren Entwicklung seine Pionierfunktionen mehr und mehr ein.

Zunächst jedoch hatten Kibbutzniks als Mitglieder der linken Parteien noch zahlreiche wichtige politische Führungspositionen innegehabt – bis 1969 stellten sie 15–20% der Knesset-Abgeordneten und an die 40% der Regierungsmitglieder (s. Busch-Lüty 1989: 117). Dabei bleiben die betreffenden Politiker weiterhin Mitglieder ihres heimatlichen Kibbutz, wo sie gewöhnlich auch die Wochenenden und Feiertage verbringen. Von einer solchen „Verknüpfung der Zugehörigkeit zu einem Kibbutz mit politischer und diplomatischer Arbeit“ berichtet der „Ogonek“-Korrespondent in Zusammenhang mit einem Kibbutznik, der „bereits zweimal Botschafter Israels in zwei verschiedenen Ländern war“ und – unvorstellbar in Bezug auf einen aus einer Kolchose stammenden sowjetischen Politiker – „in den Zeiten zwischen seinen diplomatischen Einsätzen jeweils in seinen heimatlichen Kibbutz zurückgekehrt war, Arbeits-

kleidung angezogen hatte und wieder ein ebensolcher Kibbutznik wie alle anderen geworden war“ (Konstantinovskij 1990: 22).

Als dann 1977 die Regierung in Israel erstmals nicht mehr von den Arbeiterparteien gebildet wurde, führte das zur Streichung der den Kibbutzim zuvor großzügig gewährten finanziellen Unterstützung – die entsprechenden Subventionen dienten nun der Errichtung jüdischer Siedlungen in den okkupierten Gebieten (s. Madar & Seeligmann 2000: 20) –, aber auch zu einer wesentlichen Zunahme des Einflusses der umgebenden Gesellschaft auf den Kibbutz, vor allem auf die junge Generation. In ganz besonderer Weise war davon das Erziehungssystem betroffen.

4 Die Entstehung der Kibbutzerziehung

Das klassische, in den Kibbutzim bis in das letzte Jahrhundertdrittel praktizierte Modell der *Gemeinschaftserziehung* hatte sich in den 20er Jahren auf der Basis verschiedener Elemente herausgebildet, die situativ, ökonomisch und ideologisch bedingt waren. In ihrer Anfangsphase lässt sich die Kibbutzbewegung durch eine radikale Abkehr von der Familie, einen ausgeprägten *Antifamilialismus*, charakterisieren – in Ehe und Familie sah man/frau eine Gefahr für die Identifikation mit der Gemeinschaft, und selbst feste Zweierbeziehungen waren nicht gern gesehen. Die Pioniere verstanden sich zudem als revolutionäre Avantgarde, als Elite einer neu entstehenden, andersartigen Gesellschaft, in der traditionelle und „bourgeoise“ Werte vom Ideal der Gemeinschaft abgelöst werden sollten (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 59, 125 f.).

Als dann die ersten Kinder geboren wurden, musste sich der Kibbutz mit dem Problem ihrer Versorgung und Erziehung auseinandersetzen. Zunächst wechselten sich die Frauen (insbesondere die Mütter) bei der Tagesbetreuung der kleinen Kinder, die bei ihren Eltern schliefen, gegenseitig ab. Das Modell der Gemeinschaftserziehung mit der Übernachtung der Kinder in eigens für sie errichteten *Kinderhäusern*, das spätere „pädagogische Aushängeschild der Kibbutz-Bewegung“ (Fölling-Albers 1988: 98), wurde in jenen Siedlungen entwickelt, die im Zuge der 3. *Alija* (1919–1923), also unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, entstanden waren. Die Pioniergesellschaft benötigte für den Arbeitsprozess *alle* verfügbaren Personen, Männer wie Frauen, und konnte es sich nicht leisten, die Mütter für die Betreuung ihrer Kinder freizustellen. Das wäre auch nicht im Sinne dieser „Kameradinnen“ (*chaverot*) gewesen, die, wie man zeitgenössischen Zeugnissen entnehmen kann, einen ausschließlichen Einsatz in Küche und Wäscherei ablehnten und stattdessen in der Landwirtschaft „ihre Frau“ stehen wollten.

In der Anfangsphase der Kibbutzbewegung fanden eigene *Frauenkonferenzen* statt, auf denen die beschriebenen Probleme diskutiert wurden. Auf der ersten dieser Beratungen, 1914, beklagten sich die Delegiertinnen „bitterlich über die Verachtung ..., die ihre männlichen Kameraden (*chaverim*) der Arbeit in den Dienstleistungsbereichen entgegenbrachten. Sie forderten, daß die Frauen eine Ausbildung in der Landwirtschaft erhalten und ihnen ein Status sowie Arbeitsbedingungen zugestanden werden sollten, die denen der Männer entsprechen“ (Porat 1985: 32; vgl. Fölling-Albers 1988: 94 f.). Angesichts dieser Identifizierung der Kibbutzfrauen mit der produktiven Arbeit, die es

ihnen nicht erlaubte, sich voll und ganz um ihre Kinder zu kümmern, ihnen also eine gute Mutter zu sein, überrascht es nicht, dass es damals – und zwar von Seiten der „Kameradinnen“ – Überlegungen gab, für die Kinderbetreuung Frauen von außerhalb einzustellen, die von derartigen ambivalenten Gefühlen frei sein würden (s. Fölling-Albers 1988: 94).

Zur Einführung der gemeinsamen Übernachtung der Kinder – in der englischsprachigen Literatur als „*communal sleeping arrangement for the children*“ bezeichnet – war es eher zufällig gekommen: Als 1919 in Galiläa die Bewohner eines Kibbutz für den Zeitraum von acht Monaten vorübergehend in eine andere jüdische Siedlung evakuiert werden mussten, es dort aber keine Möglichkeit gab, die Kinder bei ihren Eltern übernachten zu lassen, wurden sie in einem eigenen Haus untergebracht, was ihnen außerordentlich gut gefiel (s. Porat 1985: 59; Near 1992: 237). Aufgrund dieser Erfahrung erschien es sinnvoll, alle Kinder einer Siedlung fortan aus Sicherheitsgründen in deren Zentrum *gemeinsam* unterzubringen und zu betreuen. Man darf nicht vergessen, dass die Kibbutzniks damals größtenteils noch in Zelten lebten und das Kinderhaus oft das einzige gemauerte Gebäude darstellte.

Das dann von fast allen Kibbutzim übernommene System der *Gemeinschaftserziehung* bedeutete, dass die Kinder von Geburt an nicht bei ihren Eltern, sondern in speziellen Kinderhäusern lebten und dort auch übernachteten. Dabei war eine Betreuerin, die *Metapelet*, für sie zuständig. In den ersten Wochen und Monaten, vor allem während der Stillzeit, hatte die Mutter – unter Anleitung der Metapelet – ihr Kind noch selbst versorgt. Mit zunehmendem Alter wechselten die Kinder vom Säuglingshaus in das Kleinkinderhaus (Kindergartenhaus), von dort in das Grundschulkindergartenhaus und danach, im Sekundarschulalter, in die Häuser der Jugendlichen über, wobei stets auch die Metapelet wechselte (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 107). Zusammen mit dieser nahmen die Kinder und Jugendlichen in ihrem jeweiligen Haus auch die Mahlzeiten ein – sogar an den arbeitsfreien Tagen, also dem Sabbat und den Feiertagen, wenn sie sich tagsüber bei ihren Eltern aufhielten. Und gemeinsam mit den Altersgefährten verbrachten die kleineren Kinder auch den Mittagsschlaf.

Werktags waren die Kinder mit ihren Eltern und Geschwistern nur nachmittags zwei bis drei Stunden zusammen. Nach der gemeinsam verbrachten Zeit gaben die Eltern, in der Regel die Mütter, ihre Sprösslinge an der Tür des Kinderhauses bei der Metapelet wieder ab, die sie dann ins Bett brachte. Diese Praxis wurde bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg recht rigide gehandhabt – zusätzliche Besuche der Eltern in den Kinderhäusern wie auch das zusätzliche Füttern der Babys durch ihre Mütter waren nicht selten strikt untersagt.

Die fast ausschließliche erzieherische Verantwortung lag bei dem vom Kibbutz hierfür eingesetzten Personal: der Metapelet sowie der Kindergärtnerin, dem Lehrer und dem Jugendleiter. Maßgebend für die gemeinsame Unterbringung der Heranwachsenden waren – zumindest seit den 40er Jahren – nicht ökonomische Erwägungen oder eine soziale Notlage (wie z.B. in den Waisenhäusern), sondern die Vorstellung, auf diese Weise eher einen „*neuen Menschen*“, einen „*neuen Juden*“ schaffen zu können, der – in Absetzung von dem für das Leben im Shtetl bezeichnend gewesenen Typ des nicht durch Landwirtschaft mit dem Boden verbundenen, sondern sich mit Handwerk

und Handel irgendwie durchschlagenden „*Luftmenschen*“⁶ – die Lebensform des Kibbutz wie selbstverständlich annehmen würde und dem es deshalb auch ein inneres Anliegen sein müsste, dieses soziale Modell später fortzuführen. Vorrangig war dabei der Wunsch, die nachfolgenden Generationen zu „*guten Kibbutzniks*“ zu erziehen. Mordechai Segal, einer der Begründer dieses Erziehungssystems, hat das wie folgt formuliert: „We have conducted our education in line with our kibbutz aims: first of all, to raise a kibbutz type of man, who will be – as a result of his education – fit to go with kibbutz life“ (ebd.: 109).

Die Vorstellung, mit Hilfe harter körperlicher Arbeit und eines asketischen Lebens einen „neuen Menschen“ schaffen zu können, hat auch einen nicht unproblematischen antiintellektuellen und antiaufklärerischen Aspekt. Die Mitglieder der ersten Generation der Kibbutzniks, von denen viele in ihrem Elternhaus eine klassische bürgerliche Bildung erhalten hatten, mussten nun beobachten, wie ihre Kinder und Enkel zu Landwirten bzw. Technikern und Ökonomen wurden, die eher pragmatisch orientiert waren und an bildungsbürgerlicher Kultur und philosophisch-ideologischen Reflexionen kaum noch Interesse zeigten. So hatte Ludwig Liegle bereits in seiner ersten Veröffentlichung über die Kibbutzerziehung (1971: 34, s. auch 1977: 166) formuliert: Es sei „häufig beobachtet worden, daß es der im Kibbutz geborenen und erzogenen Jugend an jener geistig-seelischen Differenziertheit fehlt, die für die europäischen Juden der Gründergeneration der Kibbutzim charakteristisch war“. Und ein Pädagoge, ebenfalls aus der ersten Generation, äußerte sich dazu in den 70er Jahren – gegenüber Maria Fölling-Albers und Werner Fölling (2000: 297) – wie folgt: „Wir haben unsere Kinder zu Arbeitern und Bauern erzogen. Und sie sind tüchtige Arbeiter und Bauern geworden. Das macht uns auch etwas traurig.“

Beschlüsse zum Aufbau einer „gemeinschaftlichen Kindererziehung“ – zunächst noch in Form der Tagesbetreuung – waren auf der fünften Frauenkonferenz, 1918, gefasst worden (s. Fölling-Albers 1988: 95). Allerdings hatte es auch weiterhin Widerstand gegen die Gemeinschaftserziehung gegeben. So war es auf der ersten Versammlung aller jüdischen kommunitären Gruppierungen, 1923, zu einer heftigen Kontroverse über das Für und Wider des „communal sleeping arrangement“ gekommen. Dabei wurde deutlich, wie sehr die Erziehungsfrage das Selbstverständnis der Siedlungen berührte. In der gemeinsamen Unterbringung der Kinder sahen die Befürworter einen ersten Schritt zur Befreiung der Frau von einer Pflicht, die allgemein als ihre ureigentliche und alleinige Aufgabe galt. Auf derselben Veranstaltung wurde diese Praxis aber auch einer scharfen Kritik unterzogen, und zwar von einem *Mann*, Yiitzhak Tabenkin, dem „Chefideologen“ eines Kibbutzverbandes (s. Porat 1985: 69). Ein Jahr später bekräftigte dieser seinen Standpunkt wie folgt: Das System der Gemeinschaftserziehung habe dazu geführt, dass das Familienleben zerstört und das Leben der Frauen zerbrochen worden sei, weil diese ihrem natürlichen Bedürfnis nach Zusammensein mit ihren Kindern und Fürsorge für sie nur unzureichend nachkommen könnten. Das Wohl des Kindes und die Mutterschaft dürften nicht der Frauenemanzipation geopfert werden. Tabenkin formulierte das in Form einer Frage: „Can we liberate the woman by liberating her from her child, or by sacrificing her child for her liberation?“ (ebd.: 70).

Die ambivalenten Gefühle, die die Gemeinschaftserziehung bei den Betroffenen auslöste, brachte eine ehemalige Metapelet in dem israelischen Fernsehfilm über fünf Pionierinnen der Kibbutzbewegung „Anu Banu – Töchter der Utopie“ (1982) rückblickend wie folgt zum Ausdruck: „Ich habe oft schlaflose Nächte verbracht aus Angst, etwas falsch gemacht zu haben. Wir waren hart zu den Kindern. Und wir waren hart zu uns selbst. Vielleicht mußte das so sein, sonst wäre hier nie etwas entstanden. Die Mütter haben oft geweint, sie hätten die Kinder gern bei sich behalten. Aber sie akzeptierten das Gesetz, weil es so sein musste“ (Fölling-Albers 1988: 97).

Aber nicht nur „Täter“, sondern auch „Opfer“ der Gemeinschaftserziehung meldeten sich zu Wort. So wurde in der angesehenen israelischen Zeitung „*Haaretz*“ im ersten Halbjahr 2001 eine heftige Debatte über das Erziehungssystem der Kibbutzim geführt – ausgelöst durch zwei Beiträge über bisher ignorierte, ja tabuisierte Themen: Vorfälle „kollektiver Bestrafung“ (29. Dezember 2000) bzw. sexueller Belästigung von Mädchen in Kinderhäusern, in erster Linie durch dort zur Nachtwache eingesetzte männliche Kibbutzmitglieder (19. Januar 2001). Bei den Leserbriefschreibern handelte es sich mehrheitlich um inzwischen erwachsene „Kinder des Kibbutz“.⁷ Die jetzt bekannt gewordenen Vorkommnisse sind derart gravierend, dass man nicht nur das System der Gemeinschaftserziehung, sondern auch den Kibbutz als solchen in Frage stellen könnte.

Das Befinden eines im Kinderhaus Aufgewachsenen spiegelt sich auch in dem ungewöhnlichen Gedicht „Der neue Mensch“ – verfasst von einem Betroffenen, Ali A. – wider (s. Liban 1998: 155):

Mutter ist nicht Mutter
Vater ist nicht Vater
Familie ist nicht Familie
Zuhause ist nicht Zuhause
Ich bin nicht ich.

5 Die geistigen Väter der Kibbutzerziehung

Nach keineswegs programmatischen, sondern eher „pragmatischen Anfängen“ (Liegler 2001) hatte die Gemeinschaftserziehung seit den 30er Jahren eine *theoretische Grundlage* in Gestalt der Psychoanalyse erhalten, deren zentrale Erkenntnisse für die eigenen Bedürfnisse nutzbar gemacht wurden. Dabei war man jedoch selektiv, gewissermaßen kibbutzspezifisch, vorgegangen, d.h. es wurden nur solche Elemente übernommen, die in das eigene Konzept passten. Wenn, nach Freud, die bürgerliche Kleinfamilie mit ihren spezifischen Auswirkungen des Mutter-Kind-Verhältnisses und der Geschwisterbeziehungen (Ödipus-Komplex, Penisneid, Geschwisterrivalität usw.) verantwortlich ist für die typischen Erwachsenenneurosen, dann – so die Schlussfolgerung seiner gelehrigen Schüler im fernen Palästina – bietet die radikale Veränderung des Aufwachsens durch Abschaffung der traditionellen Familienform die beste Voraussetzung für die Entwicklung einer psychisch gesunden Persönlichkeit (s. Fölling-Albers 1988: 98).

Shmuel Golan (1901–1960), der wohl profilierteste Theoretiker der Kibbutzerziehung – er war 1920 als Mitglied der sozialistisch-zionistischen Jugendorganisation

„Hashomer Hatzair“ (Der junge Wächter) aus Galizien nach Palästina eingewandert, wo er in den späten 20er sowie ab Mitte der 30er Jahre in Schulen des linken „Kibbutz Artzi“-Verbandes unterrichtete und seit Mitte der 40er Jahre dessen Erziehungsressort leitete – hatte sich 1929 bis 1933 am Psychoanalytischen Institut in Berlin zum Analytiker ausbilden lassen (s. Liegle & Konrad 1989: 225).

Von seinen ersten Erfahrungen als Lehrer in einem Kibbutz sprach Golan später als von einem „Pädagogischen Poem‘ eigener Art“ (Liegle 1971: 16, 1977: 41), womit er auf A.S. Makarenko und dessen bereits frühzeitig ins Hebräische übersetztes Hauptwerk hinwies, das 1941 in der „Arbeiterbücherei“ (*Sifriat Poalim*), dem Verlag des genannten Kibbutz-Verbandes, publiziert worden war. Hierbei handelte es sich übrigens um die erste vollständige Ausgabe aller drei Teile dieses Werkes außerhalb der UdSSR, die zudem unter dem Titel des Originals erschien: „Hapoemah hapedagogit“. Zu Makarenkos Lebzeiten war dort nur Teil 1 des „Poems“ publiziert worden, und zwar – unter dem Titel des erfolgreichen sowjetischen Tonfilms „Putevka v žizn“ (Der Weg ins Leben) – auf Englisch (1936 in London – „Road to Life“), Holländisch (1938 in Amsterdam – „De weg naar het leven“) und Französisch (1939 in Paris – „Le chemin de la vie“). Wie der israelische Historiker Meir Buchsweiler (1994) ermittelte, wurden von der hebräischen Übersetzung des „Pädagogischen Poems“ in Palästina bzw. Israel bis 1953 insgesamt vier Ausgaben mit der (bezogen auf die Zahl der jüdischen Bewohner des Landes) relativ hohen Gesamtauflage von ca. 5.000 Exemplaren veröffentlicht. Später erschienen in verschiedenen israelischen Verlagen auch alle anderen wichtigen Werke des sowjetischen Pädagogen.

Makarenko wird von Zeitzeugen gelegentlich als einer der „Väter“ der Kibbutzerziehung bezeichnet (s. Konrad 1999: 91 f.), und in einem Gespräch des Verfassers mit Lehrern des „Kibbutz Artzi“, 1993, nannten diese das „Pädagogische Poem“ sogar „unsere Bibel“. Über den konkreten Einfluss von Makarenkos Konzeption der Kollektiverziehung auf die Gemeinschaftserziehung des Kibbutz ließ sich bisher jedoch nichts Genaues ermitteln. Dass Makarenko in der Kibbutz-Literatur praktisch nicht mehr erwähnt wird, hängt möglicherweise mit der unheilvollen Bindung des „Kibbutz Artzi“ (seit den 30er Jahren) an die Sowjetunion zusammen, in der man nach Hitlers Machtübernahme in Deutschland einen „Leuchtturm des Antifaschismus“ und generell einen Verbündeten im Aufbau des Sozialismus gesehen hatte. Wie in den „Volksdemokratien“ war dieses blinde Vertrauen von Kommunisten in den „großen Bruder“ auch in Palästina und später in Israel mit einem ausgeprägten Stalin-Kult verbunden gewesen.

Wie die Kibbutzniki um das Schicksal des Sowjetlandes und seiner Bevölkerung bangten, zeigen die 1991 erschienenen Erinnerungen von Shaul Knas. Dort wird berichtet, dass man die neuerdings als „Stalinkinder“ bezeichneten Zöglinge der Siedlungen des „Kibbutz Artzi“ während des Zweiten Weltkrieges veranlasste, vor dem Schlafengehen in ihrem Kinderhaus Fotoalben mit Aufnahmen anzusehen, die zeigten, „wie die Rote Armee die bösen Deutschen besiegt. Es gibt dort Bilder von Moskau in der Nacht, mit Scheinwerfern, die den Himmel beleuchten, Bilder der heldenhaften Soldaten. Wer also beschützt uns in der Nacht, im Kinderhaus? Nicht der Mann und

nicht die Frau, die Nachtwache haben. Die Rote Armee wacht über alle Kinder“ (Liban 1998: 156).

Eine erste Erschütterung erlitt die ideologische Bindung dieser Kibbutzim an die Sowjetunion durch die Prozesse gegen „Kosmopoliten“ Ende der 40er/Anfang der 50er Jahre in Moskau sowie den so genannten Slánský-Prozess in Prag (1952), in den auch ein prominenter Vertreter des „Kibbutz Artzi“, Mordechai Oren, verwickelt war, den man in der Tschechoslowakei unter der Beschuldigung des „Titoismus“ und der Spionage für Großbritannien verhaftet hatte (s. Near 1992: 220). Diese Ereignisse, vor allem aber der 20. Parteitag der KPdSU mit Chruščëvs Geheimrede über Stalins Verbrechen (1956) bewirkten schließlich, dass jener tonangebende Kibbutzverband sich von der KP und der UdSSR distanzierte.

Wie viele Intellektuelle seiner Zeit standen Golan und andere Vertreter der Kibbutzerziehung bereits seit den 20er Jahren unter dem Einfluss der internationalen, vor allem der deutschen und amerikanischen Reformpädagogik sowie des Gedankengutes der deutschen Jugendbewegung und der Vorstellungen von Gustav Wyneken (Deutschland) und Siegfried Bernfeld (Österreich) von einer von Familieneinflüssen befreiten „autonomen Jugendkultur“ (s. Liegle 1971: 16, 2001; Porat 1985: 51).

Besonders hervorzuheben ist dabei der erst in den vergangenen Jahrzehnten nachgewiesene Einfluss von Bernfeld. Der Wiener Psychologe und Pädagoge, der 1919 ein Kinderheim für jüdische Waisen (Baumgarten) gegründet hatte, veröffentlichte in demselben Jahr eine programmatische Schrift mit dem Titel „Das jüdische Volk und seine Jugend“, in der er die spätere Kibbutzerziehung modellhaft skizzierte. Diese Publikation war damals zwar auch in Palästina zur Kenntnis genommen, jedoch nicht im eigentlichen Sinne rezipiert worden – möglicherweise, so M. Fölling-Albers und W. Fölling (2000: 63), weil ihr Autor sich seinerzeit für die Auswanderung in die USA und nicht nach Palästina entschieden hatte. Auf jeden Fall war Bernfeld von der Kibbutzforschung lange Zeit nicht beachtet worden. Es ist das Verdienst von Willi Hoffer, einem Mitstreiter und Nachfolger Bernfelds im Kinderheim Baumgarten, 1965 auf diesen wichtigen Protagonisten und seine Bedeutung für die Kibbutzerziehung hingewiesen zu haben (s. Liegle & Konrad 1989: 158; Liegle 2001), so dass Bernfeld heute ganz zu recht als deren eigentlicher „geistiger Vater“ gilt (s. Melzer 1988: 68).

Von der erziehungshistorischen Forschung wurde bisher allerdings völlig außer acht gelassen, dass nicht nur Bernfeld, sondern auch Makarenko auf Wynekens Erfahrungen in dessen „Freier Schulgemeinde Wickersdorf“ und den daraus gezogenen Schlussfolgerungen aufbaute. So teilte der sowjetische Pädagoge Wynekens Kritik an Schule und Familie und vertrat mit Nachdruck dessen These (allerdings ohne seinen deutschen Kollegen zu erwähnen), dass die Kindheit eine eigenständige Lebensphase darstellt. 1932 formulierte Makarenko in dem Artikel „Pädagogen zucken die Achseln“: „... unser Kollektiv will auf gar keinen Fall ein Leben führen, daß nur Vorbereitung auf irgendein zukünftiges Leben ist, es will keine ausschließlich pädagogische Erscheinung sein, es will vollberechtigt am gesellschaftlichen Leben teilnehmen wie jedes andere Kollektiv auch“ (Makarenko 1976: 41). Und bis ca. 1927 verwendete er – in deutlicher Absetzung von dem sowjetischen Terminus „Kollektiv“ – Wynekens Begriff „Gemeinde“ (obščina), so dass letzterer gewissermaßen als der „Stammvater“

der damals in der Sowjetukraine (Gor'kij-Kolonie) und in Palästina (Kibbutz) entwickelten Konzeptionen der Gemeinschaftserziehung gelten kann.

Golan, der sein Konzept der Kibbutzerziehung seit Mitte der 30er Jahre zu Papier brachte, verwendete in englischsprachigen Publikationen nicht den Terminus „*communal education*“ (so die wörtliche Übersetzung des Hebräischen „*chinuch meshu-taf*“), sondern „*collective education*“ (Liegler 1977: 42). Dementsprechend ist auch in der deutschen Kibbutzliteratur fast durchgängig von *Kollektiverziehung* statt *Gemeinschaftserziehung* die Rede – von Ludwig Liegles erster Quellenedition „Kollektiverziehung im Kibbutz“ (1971) bis zur jüngsten Monographie zu diesem Thema „Kibbutz und Kollektiverziehung“ von Maria Fölling-Albers und Werner Fölling (2000).

6 Das System der Erziehung im Kibbutz

Das System der Gemeinschaftserziehung im Kibbutz beruhte auf dem Konzept *zweier emotionaler Zentren*, die nicht nur lokal getrennt waren, sondern für das Kind auch unterschiedliche Funktionen haben und deshalb emotional jeweils anders besetzt sein sollten (s. Fölling-Albers 1988: 98 f.).

Das erste Zentrum, das *Kinderhaus* mit der Metapelet als emotional neutraler Bezugsperson sowie der „peer group“, sollte eher aufgabenorientiert sein – die Interessen der Gruppe der Gleichaltrigen hatten hier Vorrang. Dabei sollten vor allem solche Sozialisationsaufgaben geleistet werden, die unter traditionellen familiären Bedingungen die Eltern-Kind- und insbesondere die Mutter-Kind-Beziehung belasten: die Reinlichkeitserziehung, das Antrainieren von Essensgewohnheiten, die Trieberziehung, die Vermittlung sozialer Verhaltensweisen, wie teilen oder abgeben können usw.

Die Altersgruppen wurden von Geburt an von beiden Geschlechtern gebildet und blieben bis zum 18. Lebensjahr zusammen, „was sozialisatorisch weit über die Koedukationseffekte im Rahmen einer Klassengruppe hinausgeht“ (Fölling-Albers & Fölling 2000: 171). Bis in die 60er Jahre waren die Mitglieder einer „peer group“ – zunächst in den Siedlungen des „Kibbutz Artzi“, dann jedoch auch in den anderen Kibbutzim – in gemeinsamen Schlafräumen untergebracht (s. Bettelheim 1969: 322), und Jungen und Mädchen duschten auch zusammen. Zur Verteidigung des „Gemeinschaftsduschens“ (an dem man festhielt, solange Golan lebte) wurden pädagogische Tagungen veranstaltet und eine thematische Broschüre veröffentlicht. „Überlebende der Gemeinschaftserziehung“ (Liban 1998: 119), also Betroffene, äußerten sich zu dieser Praxis jedoch sehr kritisch, sie sprachen „von tiefer Scham, von dem unerträglichen Gefühl öffentlicher Nötigung, der Verletzung infolge des Zwangs, sich vor den anderen entblößen zu müssen“ (ebd.: 141).

Dass auch Golan gegen Ende seines Lebens gewisse Zweifel an der von ihm so nachdrücklich vertretenen Erziehungskonzeption kamen, ist einem Brief (in deutscher Sprache) an seinen langjährigen Mitstreiter Menachem Gerson von 1951 zu entnehmen. Dort heißt es: „Auch in der Erziehung sind viele Dinge, die einem die Ruhe rauben. Dinge entwickeln und ändern sich, fordern Revision und Änderung von festen Einsichten. ... Ernsthaftige intellektuelle Arbeit ist nötig im Bemühen um Integrierung alter, veralteter Weltbilder und ihre Anpassung an eine neue Realität. Man muß eine

neue Sprache formulieren, und eine neue Terminologie, für zahlreiche Probleme hin zur soziologischen Realisierung der Gemeinschaftserziehung“ (Liban 1998: 168).

Das wohl spektakulärste – und in der Literatur kontrovers diskutierte – Ergebnis des gemeinsamen Aufwachsens der Mitglieder einer „peer group“ ist „die Entwicklung von geschwisterähnlichen Beziehungen, was das Vermeiden sexueller Kontakte und auch von Heiraten untereinander einschließt“ (Fölling-Albers & Fölling 2000: 171). So ging aus einer Studie des israelischen Soziologen Joseph Shepher (1977) über die Heiratsgewohnheiten von im Kibbutz aufgewachsenen jungen Menschen hervor, dass es keine Eheschließungen zwischen zwei Personen gibt, die derselben „peer group“ angehört hatten. „Die enge Gruppenbindung scheint wie ein Inzest-Tabu zu wirken“ (Fölling-Albers 1988: 119). Andererseits ist, wie eine in den 70er Jahren durchgeführte Untersuchung ergab, die Intimität mit dem besten Freund bzw. der besten Freundin bei den Heranwachsenden im Kibbutz weniger intensiv als bei Kindern aus der Stadt (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 188).

Die Altersgefährten stellten für das Kibbutzkind eine bedeutende Konstante dar, die bewirkte, dass sich immer jemand in seiner Nähe befand, den es als Baby im Nachbarbett beobachten und mit dem es später spielen konnte, so dass es praktisch niemals allein war (s. Bettelheim 1969: 88). Durch das ständige Zusammenleben von frühester Kindheit an entwickelte sich ein zwillingsartiges Dasein, und so wies die „peer group“ typische psychologische Merkmale auf, wie sie für Zwillingspaare charakteristisch sind. Die Altersgefährten fühlten sich stark voneinander abhängig und verließen sich in allen Lebenslagen aufeinander. Ein Kibbutzkind äußerte einmal gegenüber einem ausländischen Besucher, nur die aus seiner Altersgruppe könnten es „wirklich verstehen“ (ebd.: 87).

Das zweite emotionale Zentrum, das *Elternhaus*⁸, sollte in erster Linie für die Zärtlichkeitsbedürfnisse der Kinder, für ihre emotionale Entwicklung zuständig sein. Hierbei ging man davon aus, dass nach der „Auflösung der väterlichen Autorität“ (Liegle 1971: 18) die innerfamilialen Beziehungen vor allem von positiven, weitgehend konfliktfreien Gefühlen geprägt sein müssten. Indem die Eltern mit ihren Kindern nur fröhliche Stunden verbringen sollten, hofften die Theoretiker der Kibbutzerziehung offenbar, dass sich die für die ödipale Situation charakteristische Ambivalenz von Liebe und Abneigung vermeiden lässt. Die Eltern sollten während der täglichen Familienstunden für eine gesunde Atmosphäre sorgen, ohne die Kinder dabei zu verwöhnen. In der elterlichen Wohnung standen ihnen eigene Spielsachen zur Verfügung, was im Kinderhaus nicht erlaubt war. Die Stunden im Elternhaus wurden also wirklich zu etwas Besonderem. Und da die Eltern aufgrund der kollektiv organisierten Dienstleistungen (Wäscherei, Speisesaal etc.) kaum Zeit für den eigenen Haushalt aufwenden mussten, konnten sie sich während der Besuchszeit auch ganz ihren Kindern widmen. Den erzieherischen Effekt dieser gemeinsamen Freizeitbeschäftigung beschreibt L. Liegler (ebd.: 18) wie folgt: „Dem Kind eröffnet sich hier eine eigene Welt von Eindrücken, die es zusammen mit den Eltern erobert; das gemeinsame Erleben, nicht als diffuse Beziehung wie im Kinderhaus, sondern als ständige, durch nichts zu ersetzende emotionale Beziehung erfahren, fördert die Identifikation mit den Eltern und die Bindung an sie.“

Golan selbst führt zur Rolle des Elternhauses in der Kibbutzerziehung aus: „Es ging nicht darum, wie dieses Band [zwischen Eltern und Kind; G.H.] zu lockern sei, sondern vielmehr darum, wie es zu einer stabileren und dauerhafteren Quelle der Sicherheit gemacht werden kann und es mit der Erziehung zum gemeinschaftlichen Leben noch vereinbar ist“ (vgl. Liegle 1977: 37; Fölling-Albers 1988: 99). Und an anderer Stelle heißt es bei Golan: Die Kollektiverziehung „hofft, die negativen Einflüsse der Eltern auf das Kind auf ein Minimum zu reduzieren und gleichzeitig zu garantieren, daß die Eltern ihren Kindern jenes Maß an Liebe und Zuwendung schenken können, das ein Gefühl der Sicherheit und eine normale Entwicklung gewährleistet, aber die Wirkung von übertriebener Fürsorge einerseits oder von Vernachlässigung und Mangel an Liebe andererseits möglichst klein hält“ (vgl. Fölling-Albers 1988: 99). Golan sah dabei durchaus die Gefahr, dass Eltern, um die Harmonie der Familienstunden nicht zu gefährden, den Kindern in allem nachgeben, sich von ihnen tyrannisieren lassen und auf jeden erzieherischen Einfluss verzichten – in dem Bewusstsein, dass die Kinder ja im Kinderhaus erzogen werden. Dazu führt er aus: „Bei manchen Eltern zeigt sich die Neigung, in der Kollektiverziehung einen Ersatz für das eigene erzieherische Handeln zu sehen.“ Und er leitet daraus die Forderung ab: „Wir dürfen die Eltern nicht von der Erziehung ihrer Kinder freistellen“ (vgl. Liegle 1971: 19).

Seit Beginn der 50er Jahre kam es bei der Betreuung der Kinder zu wesentlichen inhaltlichen und organisatorischen Veränderungen. Die Kinderhäuser wurden geöffnet, d.h. die Eltern konnten nun praktisch zu jeder Zeit, wann immer die Arbeit es zuließ, ihre Kinder besuchen und durften die Babys auch zusätzlich füttern. Sie brachten die Kinder jetzt in der Regel selbst ins Bett, wobei die Metapelet ihnen allenfalls half. Zugleich wurde das jahrzehntelang praktizierte Übernachtungssystem mehr und mehr in Frage gestellt.

7 Das Für und Wider der gemeinschaftlichen Übernachtung

In der Kontroverse um das „sleeping arrangement“ wurden, wie Wolfgang Melzer und Georg Neubauer (1988: 29) herausgearbeitet haben, sowohl organisatorische als auch ideologische Gründe angeführt. Die Befürworter einer Beibehaltung der *kollektiven* Regelung wiesen vor allem darauf hin, dass die Praxis der gemeinschaftlichen Übernachtung ein integraler Bestandteil des egalitären Wertesystems des Kibbutz sei und zur Tradierung von Werten entscheidend beitrage. Außerdem ermögliche es die Emanzipation der Frau von ihrer herkömmlichen Rolle als Hausfrau und Mutter, schaffe die Voraussetzung für eine gesellschaftlich-politische Partizipation *beider* Elternteile und führe durch die Professionalisierung der Erzieher im Ergebnis zu einer pädagogisch qualifizierteren Betreuung der Kinder.

Wenig bekannt ist die Tatsache, dass auch Makarenko, von dem 1937 ein „Buch für Eltern“ erschien, bis Mitte der 30er Jahre der Erziehung durch fachlich ausgebildete Pädagogen im Kinderheim den Vorzug gegenüber der „unqualifizierten Erziehung in der Familie“ gegeben hatte. So führt er in der Schrift „Die Kinderverwahrlosung und ihre Bekämpfung“ (1931) aus: „Schon jetzt steht vor uns allen die Frage nach der neuen Lebensweise, aber diese erfordert in erster Linie, der Familie das Recht zur

stümperhaften Erziehung des Kindes zu entziehen.“⁹ „Niemand wird die Frau dort völlig frei sein, wo die Familie als eine pädagogische Institution gilt.“

Die Befürworter der *Familienübernachtung* verwiesen auf das Bedürfnis des kleinen Kindes und der jungen Mutter nach Zusammensein vor allem in der Zeit des Einschlafens und während der Nacht. Für ein Abrücken von der Gemeinschaftsunterbringung machten sie auch gravierende Mängel bei der nächtlichen Betreuung der Kinder durch eine überforderte Metapelet und täglich oder wöchentlich wechselnde Wächter geltend – wiederholt sei es vorgekommen, dass Kinder, die sich in der Dunkelheit fürchteten, das Kinderhaus verließen, um nach ihren Eltern zu suchen. Außerdem seien die Familien mit ihren im Durchschnitt 3–4 Kindern durch das ständige Abholen und Zurückbringen derselben überlastet. Durch die Trennung von Eltern und Kindern sei zudem eine intensive Erfahrung der Elternschaft unterbunden, eine enge Beziehung zwischen ihnen werde verhindert und die Einheit der Familie geschwächt. Außerdem könne im Kollektivsystem den individuellen Entwicklungsbedingungen des Kindes zu wenig Rechnung getragen werden. Und die Neigung von Müttern zu pädagogischem Fehlverhalten (z.B. Ängstlichkeit) werde durch die langen Trennungszeiten eher noch verstärkt. Für die Kinder, so die Argumentation der Anhänger der Familienübernachtung, erweise sich die gemeinschaftliche Erziehungspraxis geradezu als *schädlich*: viele von ihnen litten häufig unter Ängsten, Nervosität und Konzentrationsmangel.

„Schützenhilfe“ erhielten diese Kritiker durch das Buch von Anna Freud und Dorothy Burlingham über Kriegskinder in Großbritannien, die in Heimen aufgewachsen waren – hiervon erschien 1949 auch eine hebräische Ausgabe, die Golan zu einer Erwiderung veranlasste, in der er vehement auf die Unterschiede zwischen jenen Heimen und den Kibbutz-Kinderhäusern hinwies (s. Liban 1998: 117 f.). 1954 berichtete Anna Freud auf einem psychoanalytischen Symposium in New York über einen besonders extremen Fall emotionaler Vernachlässigung eines im Kinderhaus aufgewachsenen Kibbutzkindes, das psychoanalytisch behandelt werden musste: Ein kleines Mädchen, dessen Mutter im Kuhstall arbeitete, hatte deren Aufmerksamkeit und Liebe dadurch zu gewinnen versucht, dass es sich mit den von der Mutter versorgten Tieren identifizierte, „ihre menschlichen Fähigkeiten, Interessen und Verhaltensweisen aufgab und in allen Bewegungen, Handlungen und Gewohnheiten zur Kuh wurde“, d.h. sich auf allen Vieren bewegte und nur noch muhte. Weiter heißt es in A. Freuds Diskussionsbeitrag: „Ihre Beziehung zur Mutter verschlechterte sich, begleitet von wachsender Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen, und blieb in der gänzlich pathologischen Form ihrer identifikatorischen Nachahmung der Tiere fixiert“ (Freud 1987: 1362).¹⁰

Ein Schwachpunkt der Kibbutzerziehung war zweifellos die *Metapelet*, deren Funktion sich Außenstehenden, so auch Besuchern aus dem Ausland, nur schwer vermitteln ließ. M. Fölling-Albers und W. Fölling (2000: 119) sehen in der von dieser Bezugsperson erwarteten „emotionalen Neutralität“, die sich als kaum realisierbar erwiesen habe, „eher ein Konstrukt der männlichen Erziehungstheoretiker“. Anna Freuds „Gewährsfrau“ für den oben geschilderten Fall war übrigens die nach Palästina emigrierte Wiener Psychoanalytikerin Aliza Weiss-Stadthagen, mit der sie im Briefwechsel stand. Dabei hatte diese Anna Freud 1947 von drei- bis vierjährigen Kibbutz-

kindern aus ihrer Praxis berichtet, die bereits 15 (!) Metaplot „hinter sich haben“ (Liban 1998: 190). Zu der Zeit war Metapelet noch kein Ausbildungsberuf; dazu wurden Frauen, die man als geeignet erachtete (in der Regel Mütter), von der Kibbutzgemeinschaft ernannt. Erst in den 50er Jahren erhielten die Metaplot eine entsprechende Qualifikation – zunächst in einer 2–6wöchigen und später 1–2-jährigen Ausbildung (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 120).

Noch mehr Aufmerksamkeit als Anna Freuds Mitteilungen erregten in den Kibbutzim Studien im Umkreis der *Hospitalismusforschung* (René Spitz u.a.) über von ihren Müttern getrennte Kinder, die Anfang der 50er Jahre von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) veranlasst worden waren und in die man auch die Kibbutzim einbezogen hatte. Obwohl es dabei zu keiner Gleichsetzung der Kibbutzerziehung mit der herkömmlichen Heimerziehung kam, wurden doch gewisse Verhaltensweisen (Deprivationserscheinungen) wie Wutausbrüche, Daumenlutschen, Nägelkauen und Bettnässen, die häufig auch bei Kibbutzkindern beobachtet werden konnten, als problematisch angesehen und mit der Praxis der Gemeinschaftserziehung – mangelnde mütterliche Zuwendung – in Verbindung gebracht (s. Fölling-Albers 1988: 88; Fölling-Albers & Fölling 2000: 121 f.).

8 Ein Blick von außen

Mit diesen Fragestellungen beschäftigte sich auch der bekannte amerikanische Psychiater und Pädagoge Bruno Bettelheim, der 1964 sieben Wochen in einem Kibbutz gelebt und außerdem noch einige andere Gemeinschaftssiedlungen besucht hatte, in seinem weitverbreiteten Werk „The children of the dream“ (1969). Bettelheim plädiert dafür, „die im Kibbutz praktizierte Erziehungsmethode sorgfältig und unvoreingenommen zu untersuchen, um daraus etwas über das Aufwachsen von Kindern und die Persönlichkeitsbildung zu erfahren“ (ebd.: 61). Sein Buch, dessen deutsche Ausgabe – „Kinder der Zukunft“ – den programmatischen Untertitel „Gemeinschaftserziehung als Weg einer neuen Pädagogik“ trägt, wird von meinen Studenten immer gern und mit Gewinn gelesen; es enthält interessante Beobachtungen, Interpretationen und Schlussfolgerungen.¹¹

Innerhalb der Kibbutzbewegung war Bettelheims Buch, wie eine in Israel erschienene Dokumentation von Stellungnahmen zeigt, allerdings sehr kritisch aufgenommen worden (s. Liban 1998: 186). So hatte die Behauptung des Autors, die seines Erachtens unzureichende Koordinierung der Einflüsse von Eltern und Metapelet führe bei einigen Jugendlichen zu „*seelischen Störungen*“ (emotional disturbance; s. Bettelheim 1969: 187–192), seinerzeit einen Sturm der Entrüstung ausgelöst (s. Liban 1998: 150). Ein Ärgernis bildete auch Bettelheims These, dass die Kibbutzniks aufgrund der ungenügenden Vorbereitung auf ihre Rolle als Kolonisatoren gezwungen gewesen seien, „die abgeschlossene Welt des Shtetl noch einmal zu errichten, auf ganz andere Weise zwar, aber aus ähnlichen Gründen: um in einer prinzipiell feindseligen Umgebung zu überleben“ (Sutton 1995: 366; vgl. 1996: 472¹²). Darin sahen die Kibbutzgründer einen Angriff auf ihre Vision vom „neuen Juden“ (s. Sutton 1995: 368; vgl. 1996: 474). So habe sich auch kein Verleger gefunden, der zur Veröffentlichung einer hebräischen

Übersetzung von Bettelheims Buch, von der große Teile innerhalb der Kibbutzbewegung zirkulierten, bereit gewesen wäre (s. Sutton 1996: 457, 475).

Auffällig ist der große zeitliche Abstand zwischen Bettelheims Reise nach Israel und dem Erscheinen des Buches. Wie seine Biographin Nina Sutton anhand von Zitaten aus Briefen aufzeigt, die Bettelheim während des Kibbutzaufenthaltes Ruth Marquis, seiner amerikanischen Lektorin, geschrieben hatte, war er von den Eindrücken vor Ort eher enttäuscht gewesen. Dort heißt es z.B., er habe zwar glückliche Menschen kennen gelernt, „die begeistert von ihren Hühnern oder ihren Karpfen erzählten, von der letzten Ernte oder einer neuen Fabrik, die sie bauen wollten“, aber auch sehr viele, „die mürrisch dreinblicken, mit niemandem sprechen, ihre Arbeit erledigen und nicht gestört werden wollen. In den Großstädten wären sie Treibgut, wenn nicht Schlimmeres. Hier sind sie nützliche Mitglieder ihrer Gemeinschaft. Doch davon abgesehen sind sie unglücklich, wie sie es andernorts auch wären.“ Und Bettelheim kommt „zu dem Schluß, daß der Kibbutz gut ist für die sehr Starken, die ihn führen und dominieren, sowie für die Schwachen, die in jeder Beziehung von der Gemeinschaft beschützt und umsorgt werden. Doch sehr schwierig ist er für die *vielen in der Mitte*, die das aushalten müssen, ohne sich selbst helfen zu können, und die zahlen dafür mit Erschöpfung, einer Zerstörung ihrer Persönlichkeit, weil sie soviel verdrängen müssen“ (Sutton 1995: 361; vgl. 1996: 466). In einer anderen, uns wohlbekannten Gesellschaftsform, möchte man entgegenen, leiden dagegen gerade die Starken, die Menschen mit Initiative, während die Mittelmäßigen, die „Farblosen“, sich auf deren Kosten entfalten. Und in einem weiteren Brief resümiert Bettelheim seine Eindrücke in einer kaum nachvollziehbaren Radikalität wie folgt: „Der Kibbutz ist, denke ich, ein ganz hervorragendes Experiment (a most noble experiment) – er hatte seine großen Momente, aber jetzt ist er ein Anachronismus“ (ebd. 1995: 363; vgl. 1996: 469). Der hohe Blutzoll der Kibbutzim im Sechstagekrieg (1967) veranlasste Bettelheim schließlich zu einer Korrektur seiner Position. Wie er in der Einleitung des Buches (1969: 17) ausführt, stellten die Kibbutzniks damals einen ungewöhnlich großen Anteil der Offiziere, die zudem, teilweise mit Sonderaufgaben betraut, oft an der vordersten Front zum Einsatz gekommen waren (mit 25% aller gefallenen Israelis bei nur 4% – entsprechend dem damaligen Bevölkerungsanteil – der Armee-Angehörigen). Und so legte Bettelheim mit seinem erst Jahre später abgeschlossenen Buch, bei aller Kritik im Detail, eine engagierte und recht überzeugende Verteidigung des Erziehungssystems der Kibbutzim vor.

Von großer Bedeutung für die sich seinerzeit in den Gemeinschaftssiedlungen anbahnenden Veränderungen war auch die von Seiten der Theoretiker der Kibbutzerziehung erfolgte Adaption des Modells der psycho-sozialen Identitätsentwicklung des amerikanischen Psychologen Erik Erikson mit seiner Betonung der Herausbildung von *Urvertrauen* (basic trust) in der ersten Lebensphase des Kindes (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 69, 123). Die damit verbundene Beständigkeit könne allerdings, so Bettelheim (1969: 108), nicht nur von der Mutter, sondern auch von der „peer group“ gewährt werden.

Trotz aller Bedenken wurde in den weitaus meisten Kibbutzim zunächst noch am „communal sleeping arrangement“ festgehalten – in Siedlungen des „Kibbutz Artzi“ (durch Golan und dessen Anhänger) vor allem aus ideologischen Gründen, generell

aber auch wegen der mit einer Umstellung verbundenen hohen Kosten. Doch schließlich kam es in einzelnen Kibbutzim zu einer „Abstimmung mit den Füßen“, d.h. ein Teil der Eltern behielt ihre Kinder abends einfach zu Hause (s. Melzer & Neubauer 1988: 29). Und so wurde die gemeinsame Übernachtung seit dem Ende der 60er Jahre, in erster Linie aufgrund des Votums der Mütter, nach und nach auch offiziell abgeschafft – zuletzt in den Siedlungen des „Kibbutz Artzi“. Seit dem Beginn der 90er Jahre (auch unter dem Einfluss des Golfkrieges mit Raketenbeschuss aus dem Irak) wohnen und schlafen die Kinder jetzt überall bei ihren Eltern (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 107).

Dabei hatte es bei Pädagogen und Psychoanalytikern innerhalb der Kibbutzbewegung durchaus auch Zweifel am Konzept des „communal sleeping arrangement“ gegeben; „doch sie behielten ihre Meinung für sich oder äußerten sich höchstens in privatem Kreis“, wo sie bekannten, dass sie „heftige Kritik an der Gemeinschaftserziehung vorzubringen hätten“. So gestand z.B. Lucy Rosenberg, Dozentin an pädagogischen Seminaren des „Kibbutz Artzi“ und „eine enge Vertraute Golans“, ihrem Mann, es sei „eine Dummheit, das Kind seiner Mutter, deren Wärme es benötige, wegzunehmen und der Verantwortung einer Erzieherin im Kinderhaus anzuvertrauen“ (Liban 1998: 481). Von derartigen Bedenken ist in ihren zahlreichen Beiträgen in der Kibbutzpresse allerdings nichts zu finden.

Eine separate Unterbringung der Kinder hatten übrigens auch die *Hutterer* an ihrem ersten Zufluchtsort in Mähren im 16. Jahrhundert praktiziert. Diese aus ökonomischer Notwendigkeit eingeführte, sehr bald jedoch auch religiös und pädagogisch begründete Internatserziehung wurde ebenfalls nach einem halben Jahrhundert – und zwar aufgrund äußerer Umstände (Flucht aus Mähren bei Ausbruch des Türkenkrieges) – wieder aufgegeben.

9 Die Kibbutzerziehung als Forschungsobjekt

Das Erziehungskonzept und die Erziehungseinrichtungen des Kibbutz sind in den vergangenen fünfzig Jahren von zahlreichen israelischen und ausländischen Wissenschaftlern intensiv untersucht worden. Dabei wiesen jedoch die oftmals kleineren Einzelstudien besonders in den ersten Jahrzehnten häufig methodische Schwächen auf. Nach der Publikation der äußerst kritischen Berichte der WHO über Heimkinder begannen die Kibbutzim schon bald *eigene Forschungszentren* einzurichten, um selbst Untersuchungen vornehmen zu können – wohl auch zur Legitimation gegenüber den eigenen Mitgliedern, insbesondere den Müttern. Zahlreiche dieser Forschungen, gerade auch die größeren empirischen Studien über die Erziehung im Kibbutz und deren Auswirkungen auf die Entwicklung der Heranwachsenden, wurden von „kibbutzeigenen“ Wissenschaftlern in Kooperation mit Nicht-Kibbutzern durchgeführt (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 141).

Im Zentrum des Interesses standen dabei die psychische Entwicklung des Kindes sowie die Qualität der Mutter-Kind-Beziehung, außerdem die Herausbildung sozialen Verhaltens und moralischen Bewusstseins im Rahmen der Gemeinschaftserziehung im Vergleich zur traditionellen Erziehung in der Familie. Noch nicht untersucht wurde

meines Wissens die Entwicklung der Konfliktfähigkeit¹³ – einer Kompetenz, die man in überschaubaren geschlossenen Gemeinschaften ganz offensichtlich als nicht erforderlich erachtet und die dementsprechend auch von der Kibbutzerziehung vernachlässigt wurde. Dasselbe lässt sich übrigens auch bezüglich der *sowjetischen* Internatserziehung sagen, wo man die Zöglinge nicht darauf vorbereitete, Konflikte zu lösen bzw. sich generell unter neuen Lebensbedingungen zu orientieren.

Nachdem zahlreiche Kibbutzim die familiäre Übernachtung eingeführt hatten, war es von den 80er Jahren an auch möglich, innerhalb eines Kibbutz Vergleichsgruppen zu bilden und Kinder und Jugendliche, die weiterhin in den Kinderhäusern wohnten und schliefen, mit denen zu vergleichen, die bereits in ihren Familien übernachteten. Außerdem wurden Kontrollgruppen aus Moshavim (das sind dem Kibbutz vergleichbare, auf der Grundlage der Familienwirtschaft und des Familienhaushalts organisierte genossenschaftliche ländliche Siedlungen) und Städten sowie aus nicht-israelischen Populationen herangezogen. Ein detaillierter Überblick über diese Studien wird in dem bereits mehrfach zitierten Buch von M. Fölling-Albers und W. Fölling (2000: 142–150, 185–196) gegeben, auf das ich mich hier stütze.

1. *Psychische Entwicklung.* Albert I. Rabin, ein psychoanalytisch orientierter Psychologe aus den USA, hat seit den 50er Jahren mehrere Untersuchungen über die Entwicklung von Kibbutzkindern im Vergleich zu Moshavkindern bzw. Kindern aus der Stadt durchgeführt, darunter auch zur Eltern-Kind-Beziehung. So untersuchte er 1955 Angehörige verschiedener Altersgruppen: Kleinkinder (Durchschnittsalter 13,4 Monate), Zehnjährige und Siebzehnjährige, und stellte bei den Kibbutz-Kleinkindern nicht nur einen leichten Entwicklungsrückstand im lokomotorischen Bereich (z.B. bei der Auge-Hand-Koordination) sowie im sozialen Reaktionsverhalten fest. Diese Kinder schienen auch ein weniger starkes Urvertrauen aufgebaut zu haben, was Rabin als „*partielle Mutterentbehrung*“ (partial maternal deprivation) bezeichnete und auf den Mangel an Kontinuität bei den Bezugspersonen in der Praxis der Gemeinschaftserziehung zurückführte. Der relative Entwicklungsrückstand, den Rabin bei den gut einjährigen Kindern festgestellt hatte, war aber bei den Zehnjährigen nicht mehr vorhanden. Die Tatsache, dass der Ödipus-Komplex bei Kibbutzjungen in schwächerer Form auftrat als bei Jungen aus der Vergleichsgruppe, sah er zum einen darin begründet, dass die Beziehungen des Kibbutzkindes zu seinen Eltern zeitlich und inhaltlich begrenzt waren, und zum anderen darin, dass Sanktionen nicht von Vater und Mutter, sondern in der Regel von der Metapelet verhängt wurden, während die Eltern sich gewöhnlich freundlich, nicht-straftend und nicht-drohend verhielten. Insgesamt ergaben Rabins Untersuchungen jedoch, dass im Kibbutz *positive Eltern-Kind-Beziehungen* herrschten, was in Studien einer amerikanischen Forschergruppe aus den 70er Jahren (E.C. Devereux et al.) im Wesentlichen bestätigt wurde. Dasselbe gilt für die Annahme, dass Kibbutzeltern bedeutend weniger Disziplinierungs- und Kontrollmaßnahmen ausübten als Eltern in der Stadt.

2. *Mutter-Kind-Beziehung.* Seit den 70er Jahren wurden mehrere Untersuchungen über das *Bindungsverhalten* von im Kibbutz aufgewachsenen im Vergleich zu familial erzogenen Kindern sowie von Kibbutzkindern zu ihrer Mutter und zu ihrer Metapelet durchgeführt. Letztere ergaben, dass auch bei „doppelzentrisch“ aufgewachsenen Kin-

dern der Kontakt zur Mutter in der Regel intensiver war als der zur Metapelet. Und aus Studien von Abraham Sagi und Mitarbeitern (1988/89) geht hervor, dass Kinder aus Kibbutzim mit traditioneller gemeinsamer Übernachtung im Vergleich zu solchen aus „familiarisierten“ Kibbutzim bedeutend geringere Bindungsrepräsentationen aufwiesen: Nur 48% der Kleinkinder – gegenüber 80% in der Familiengruppe – zeigten eine sichere Bindung zu ihren Müttern. Entsprechend der Interpretation der Autoren stellte die Erfahrung, dass die Mütter für diese Kinder in der Nacht nicht verfügbar und erreichbar waren, das zentrale Defizit in der Mutter-Kind-Beziehung dar. Unterstützt wird diese Annahme durch eine Studie von M. Scharf (1997), die Kibbutzjugendliche hinsichtlich der internalen Repräsentationen ihrer frühen Bindungsbeziehungen und der Muster ihrer emotionalen Ausdrucksformen untersucht hat. 33 Jugendliche aus Kibbutzim mit gemeinsamer Übernachtung wurden verglichen mit ebenso vielen, die bei ihren Eltern wohnten und schliefen, sowie 34 Jugendlichen, die vor dem Alter von sechs Jahren einen Wechsel vom kommunitären zum familialen Übernachtungssystem erfahren hatten. Auch hier waren die Bindungsrepräsentationen bei den kollektiv aufgewachsenen Jugendlichen mit 43,7% erheblich geringer als bei den in der Familie erzogenen mit 69,7%. Ein vergleichbares Ergebnis (67,7%) zeigten aber auch diejenigen Jugendlichen, die einen Wechsel des Übernachtungssystems erfahren hatten, woraus sich folgern lässt, dass viele Kinder offenbar imstande sind, unter veränderten Bedingungen einige Mängel der ersten Lebensjahre zu kompensieren.

3. *Soziales Verhalten.* Durch empirische Studien zu den Auswirkungen der Kibbutzerziehung und -sozialisation, die von Rabin in den 60er und Yechezkel Dar in den 90er Jahren durchgeführt wurden, konnte bei Jugendlichen eine Reihe spezifisch ausgeprägter sozialer Einstellungen und Verhaltensmustern festgestellt werden. Verallgemeinernd lässt sich sagen: Funktionierende Gemeinschaftserziehung scheint eine Art *soziales Sicherheitsgefühl* zu bewirken, das nicht nur durch die Elternbindung, sondern darüber hinaus auch durch die unterstützende Altersgruppe und das schützende Milieu der Kibbutzgemeinschaft erreicht wird. Im Einzelnen ergaben diese Untersuchungen: ein hohes Toleranzniveau, Altruismus, soziale Verantwortlichkeit, Kooperationsfähigkeit, Bereitschaft zum Teilen sowie Befürwortung einer egalitären sozialen Gerechtigkeit. Die Jugendlichen aus den Kibbutzim erwiesen sich *mehr sozial orientiert* und *weniger egozentrisch* als ihre Altersgenossen aus den Moshavim und den Städten. Sie zeigten eine höhere Fähigkeit zur Selbstkritik, eine größere Sensibilität gegenüber ihrer Umwelt und auch eine höhere Arbeitsethik.

4. *Moralisches Bewusstsein.* Besonders beeindruckend sind die Ergebnisse einer interkulturell angelegten Langzeitstudie zur Entwicklung des moralischen Bewusstseins nach dem Stufenmodell von Lawrence Kohlberg, die auch US-amerikanische und türkische Vergleichsgruppen einbezog. Diese im Zeitraum 1974 bis 1983 durchgeführte Untersuchung ergab bei Kibbutzniks eine deutliche, kontinuierliche Höherentwicklung des moralischen Bewusstseins. Das nach Kohlberg höchste Niveau, die „6. (postkonventionelle) Stufe“, die in ländlichen Räumen gewöhnlich seltener und zudem stark verzögert anzutreffen ist, wurde dabei häufiger und früher als in den Vergleichsgruppen erreicht. Ein interessantes Detail dieser Studie: Bei moralischen Urteilen zeigten sich zwischen jungen Männern und jungen Frauen aus Kibbutzim keine Unterschiede,

ganz offensichtlich aufgrund ihrer *weniger geschlechtsspezifischen* Erziehung und Sozialisation.

Neuere Untersuchungen deuten allerdings darauf hin, dass die erwähnten Charakteristika des sozialen Verhaltens, als Konsequenz der Familialisierung des Kibbutz, bei den dort aufgewachsenen Jugendlichen schwächer werden und insgesamt eher eine Annäherung an die Einstellungen der Altersgenossen aus der städtischen Mittelschicht stattfindet (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 192). Ob das auch für die moralische Urteilsfähigkeit zutrifft, wurde meines Wissens noch nicht überprüft, ist allerdings zu vermuten.

10 Die Krise der Kibbutzbewegung

Eine verstärkte Familienorientierung, wie sie die Forschung als zentrales Merkmal des sozialen Wandels des Kibbutz schon für die 60er Jahre konstatiert (s. Liegle & Bergmann 1994: 124), zeigt sich nicht nur im „Siegeszug der Familienübernachtung“ (ebd.: 165), sondern auch in einer Verlagerung einzelner Versorgungsleistungen, insbesondere der Mahlzeiten, vom kollektiven Haushalt (Großküche, Speisesaal) in die Einzelfamilienhaushalte der Familien¹⁴ und verbunden damit: in der Einrichtung von persönlichen bzw. Familienbudgets zum Erwerb von Waren und Dienstleistungen nach individuellen Bedürfnissen, außerdem in einem Anstieg der Geburtenrate – fünf Kinder und mehr waren in der zweiten Generation keine Seltenheit – sowie in einer zunehmenden Einflussnahme von Eltern auf den Lebensweg ihrer Kinder, deren berufliche Platzierung, gegebenenfalls auch außerhalb des Kibbutz (s. ebd.: 124).

Mitte der 80er Jahre war es in Israel durch eine extrem inflationäre Finanzpolitik der Regierung Begin zu einer Wirtschaftskrise gekommen. Das wirkte sich insofern auch auf die Kibbutzim aus, als diese sich durch Kreditaufnahmen stark verschuldeten – aufgrund der Änderung des Übernachtungssystems der Kinder mussten die Wohnungen um zusätzliche Schlafräume und eine Küche erweitert werden. Auf diese Weise trug die Familialisierung auch zu der damals einsetzenden *ökonomischen Krise* des Kibbutz bei. Um überleben zu können, öffneten sich die Siedlungen für ihre Umgebung, was zu einer Vernetzung, einem zunehmenden Austausch von Menschen und Dienstleistungen geführt hat,¹⁵ wobei sich allerdings zeigte, dass der Kibbutz den kapitalistischen Einflüssen nicht gewachsen ist und sich von seinen ursprünglichen sozialistischen Zielen immer mehr entfernt.

In den Kibbutzim machte sich auch eine *ideologische Krise* bemerkbar. Das betraf nicht nur die Frage der Identifizierung mit dem durch das sowjetische Herrschaftssystem diskreditierten Sozialismus, sondern auch die Gefährdung des „inneren Friedens“ der Siedlungen durch das Fernsehen, das seit den 60er Jahren zunächst in hierfür bestimmte Gemeinschaftsräume, dann aber mit aller Macht in die einzelnen Wohnungen der Kibbutzniks eindrang und ihnen den Blick in die „böse Welt“ (so nennen das die Hutterer) freigab. Bei der mittleren und jungen Generation breitete sich eine weitgehende *Entideologisierung*, eine Abschwächung der Pionierideale und sozialistischen Werte aus (s. ebd.: 50, 76), d.h. eine Absage an die Kibbutzideologie als solche. So werden in den Kibbutzim – allerdings nicht erst im Zuge von deren Industrialisie-

rung – zunehmend Lohnarbeiter beschäftigt, was natürlich einen eklatanten Verstoß gegen das Prinzip der „Selbstarbeit“ darstellt. Andererseits ging das Interesse, sich an der Selbstverwaltung aktiv zu beteiligen, in den vergangenen Jahren deutlich zurück, zumal die Vollversammlungen inzwischen vielerorts per kibbutzeigenem Telekanal in die Wohnungen übertragen werden. Aufgrund der erforderlich gewordenen Spezialisierung in einzelnen Arbeitsbereichen kam es zu einer Abschwächung der Rotation, zur Fixierung beruflicher Positionen und zur Herausbildung gewisser Funktionseliten (s. Liegle 1977: 30). Als Ergebnis dieser Entwicklung ist die Basisdemokratie – ein traditionelles Grundprinzip des Kibbutz, das ihn vom Pseudosozialismus der „Volksdemokratien“ immer so grundlegend unterschieden hatte – im Bereich der wirtschaftlichen Mitbestimmung inzwischen zugunsten einer Verstärkung der Vollmachten der einzelnen Betriebsleiter weitgehend außer Kraft gesetzt (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 86).

Darüber hinaus kam es in den Kibbutzim, bedingt durch die Familialisierung, zu einer *pädagogischen Krise*, einer Art „Erziehungsvakuum“: Eltern, die selbst gemeinschaftlich aufgewachsen waren und vehement für die Übernachtung ihrer Kinder bei sich gekämpft hatten, wussten nun plötzlich mit diesen nichts anzufangen und setzten sie zu Hause vor den Fernseher, d.h. sie hatten große Probleme mit ihrer neuen erzieherischen Rolle (s. ebd.: 161). Als es dann zu Beginn der 90er Jahre unter den Kibbutzjugendlichen zu Verweigerung, Vandalismus, Diebstahl und auch Drogenkonsum kam, wurde als Ursache dieser Delinquenz die Aufweichung des traditionellen Erziehungssystems in den 80er Jahren ausgemacht, speziell des Status des Erziehers bzw. Lehrers, der Metapelet und des Jugendleiters – die Familie hatte die neuen Erziehungsaufgaben und die soziale Kontrolle nur unzureichend übernommen gehabt (s. ebd.: 197–200). Der israelische Psychologe und Kibbutzforscher Michael Nathan wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es vielen Eltern schwer falle, ihren Kindern Grenzen zu setzen (ebd.: 162). Zur pädagogischen Krise in den Kibbutzim hatten natürlich auch der zunehmende Einfluss der Gesellschaft auf die Siedlungen und der Wegfall ihrer Pionierfunktionen beigetragen. Bereits während seines Israelaufenthaltes im Jahre 1964 war Bettelheim in einem seiner Briefe an R. Marquis zu dem ernüchternden Fazit gelangt: „Das Erziehungssystem funktioniert, weil die Kinder in einer geschlossenen Gesellschaft aufwachsen, die sich, wie alle utopischen Gesellschaften, der übrigen Welt weit überlegen fühlt“ (Sutton 1995: 360 f., vgl. 1996: 465).

Hinzu kam eine *Individualisierung* im Sinne der Betonung individueller Interessen und Bedürfnisse, einschließlich der Suche nach Unabhängigkeit, mehr Privatleben ohne soziale Kontrolle, nach Selbstverwirklichung und Herausforderung, was sich nur außerhalb einer weitgehend geschlossenen Gemeinschaft wie dem Kibbutz realisieren lässt (s. Liegle & Bergmann 1994: 50, 75 f.). Von einer „Flucht aus der einzigen ihnen bekannten Welt“ wagten die Heranwachsenden zu Bettelheims Zeiten noch nicht einmal zu träumen, da man ihnen eingeredet hatte, „die schnell wachsende Nation um sie herum“ sei „eine Gesellschaft voller Ungerechtigkeit und Ungleichheit“ oder gar „das Böse schlechthin“ (Sutton 1995: 368 f.; vgl. 1996: 475 f.). Das änderte sich jedoch, wie bereits erwähnt, mit dem Eindringen des Fernsehens und der anderen Medien. So überrascht es nicht, dass heutzutage ein Großteil der Jugendlichen den Kibbutz verlässt

– Mitte der 80er Jahre waren das bereits 65% eines Altersjahrgangs (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 173), und inzwischen ist davon auszugehen, dass es schon ca. 75% oder mehr sind. Diese Abwanderungstendenz konnte bislang auch nicht durch besondere Maßnahmen gestoppt werden wie Einführung eines „freien Jahres“ vor Beantragung der Mitgliedschaft, in dem die Jugendlichen gewöhnlich als Rucksacktouristen eine Weltreise unternehmen bzw., um Geld zu verdienen, im Ausland arbeiten (s. ebd.: 181 f.) – vergleichbar mit den „wilden Jahren“ bei den Hutterern vor deren Entscheidung für die Taufe – oder Finanzierung eines Fach- oder Hochschulstudiums nach freier Wahl – bis in die 70er Jahre war das noch völlig am Bedarf des Kibbutz orientiert gewesen (s. ebd.: 183 f.).

Bereits erwähnt wurde die ungebrochene Tendenz zu einer *geschlechtsrollentypischen Arbeitsteilung*, zur Separierung in „männliche“ und „weibliche“ Berufe sowie der Abwendung der Frauen von den „Männerberufen“, trotz formaler und materieller Gleichstellung. Der Anteil der in der Landwirtschaft tätigen Frauen war im Laufe der Zeit ständig zurückgegangen – 1955 arbeiteten bereits 66% in so genannten femininen Berufen (s. ebd.: 68). Die Frauen hatten also, obwohl sie – wie Untersuchungen zeigen – ihre Tätigkeit im Dienstleistungssektor als minderwertig empfanden, wieder ihre traditionelle Rolle übernommen und begnügten sich bezüglich der ausgeübten Berufe mit *Gleichwertigkeit* statt Gleichheit, nicht zuletzt, weil sie sich mehr ihren Kindern widmen wollten. Deshalb auch ihr Kampf (z.T. gegen die eigenen Männer) für die Familienübernachtung. Die ursprüngliche revolutionäre Entwicklungstendenz im Kibbutz zur Befreiung der Frau hatte sich – so der namhafte amerikanische Anthropologe und Kibbutzforscher Melford E. Spiro 1979 – in eine „*Konterrevolution*“ der bereits kollektiv erzogenen Frauen verwandelt ... Nathan hatte daraufhin 1983 die Frage aufgeworfen, ob es sich da nicht eher um eine „*counterrevolution without revolution*“ handle (s. Fölling-Albers 1988: 111; Fölling-Albers & Fölling 2000: 104–106). Seine Schlussfolgerung: Eine entsprechende Veränderung, also ein Nachholen der verpassten „*Revolution*“, sei nur dann zu erwarten, wenn die Zahl der Kinder pro Familie deutlich zurückginge (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 106).

Und genau das ist inzwischen eingetreten: Seit dem Ende der 80er Jahre ist das Heiratsalter der Kibbutz-Frauen deutlich angestiegen und die Geburtenrate deutlich zurückgegangen – letztere bereits unter den Durchschnitt der jüdischen Bevölkerung Israels, so dass – auch angesichts der vergleichsweise hohen Lebenserwartung in den Kibbutzim sowie der hohen Abwanderungsrate junger Leute – von einer signifikanten Überalterung, ja einer „demographischen Krise“ gesprochen wird (s. Madar & Seeligmann 2000: 25 f.).¹⁶ Und nicht zuletzt wegen der unsicheren Zukunft des Kibbutz erwerben Frauen nun Qualifikationen, die ihnen auch in anderer Umgebung ein erfülltes Leben ermöglichen.

Über die Zukunft des Kibbutz als soziales, ökonomisches und pädagogisches Phänomen gibt es unterschiedliche Vorstellungen. Allgemein wird davon ausgegangen, dass nur ein kleiner Teil der heutigen Siedlungen auch weiterhin als Kibbutz bestehen bleiben kann. 1947, als den Kibbutzim innerhalb des jüdischen Gemeinwesens in Palästina noch eine bedeutende Aufgabe zukam, hatte der bekannte Religionsphilosoph und Pädagoge Martin Buber dazu recht optimistisch bemerkt: „Der Kibbutz ist ein

vorbildliches Nichtscheitern. Das ist zwar kein Erfolg, aber eine vorbildliche Nicht-Niederlage“ (Zit. nach: Kibuc včera, segodnja, zavtra 1998: 14). Und Chaim Seeligmann vom Forschungsinstitut der Kibbutzbewegung in Yad Tabenkin, der langjährig im Erziehungsbereich Verantwortung trug, äußerte in Verbindung mit der „Haaretz“-Diskussion (2001) – in Anspielung auf den Titel von Bettelheims Buch – gegenüber dem Verfasser: „Die ‚Kinder des Traumes‘ sind erwacht, und viele Träume wurden zu Alpträumen.“¹⁷

11 Versuch einer Bilanz

Die Kibbutzerziehung lässt sich in die lange Reihe pädagogischer utopischer Entwürfe und Projekte von Plato bis zu den Reformpädagogen einordnen (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 300). Die geistigen Väter dieser *Erziehungsutopie* hatten versucht, eigene und fremde praktische Erfahrungen mit den progressivsten pädagogischen und psychologischen Theorien ihrer Zeit zu verbinden, sie schöpferisch weiterzuentwickeln und auf die Mikrogesellschaft des Kibbutz zu übertragen. Durch die Organisierung eines einheitlichen Systems von Wohngruppen aus Kindern, entsprechend ihrer Altersstufe, wurde eine weitgehende „*Vergesellschaftung*“ der *Erziehung* erreicht, wie das wohl nur in einer überschaubaren, wenig komplexen Gemeinschaft möglich ist (s. Liegle 1971: 17). Der entscheidende Beitrag der Eltern, speziell der Mutter, zur Entwicklung des Kleinkindes wurde dabei jedoch unterschätzt.

In dem Maße, wie der Kibbutz die utopischen Ziele der Gemeinschaftserziehung („neuer Mensch“, „neue Gesellschaft“) aufgab, gewann die *persönliche Identität des Einzelnen* mehr und mehr an Bedeutung. Entscheidend für diese Kurskorrektur waren Vorwürfe von Müttern aus der zweiten Generation sowie der Wandel des gesellschaftlichen Umfeldes. Ein anderer wichtiger Aspekt: Nach dem Ende des Stalinismus kehrte man auch im zeitweilig Moskau-orientiert gewesenen „Kibbutz Artzi“ zu einem ethischen Sozialismus zurück, von dem die Anfänge der Kibbutzbewegung bestimmt waren.

Ihre ureigenste Aufgabe, die nachfolgende Generation an den Kibbutz zu binden und damit dessen Existenz für die Zukunft zu sichern, konnte die Gemeinschaftserziehung nicht erfüllen. Sie hat langfristig keinen „neuen Menschen“ geschaffen, der bereit und imstande ist, die politisch-ideologischen Vorgaben der „geistigen Väter“ und deren Wertesystem in einer Gemeinschaft zu tradieren, der nach der Gründung des Staates Israel keine gesellschaftlichen Aufgaben und Herausforderungen geblieben sind und die sich nolens volens immer mehr an das kapitalistische Umfeld anpasst – somit könnte man das Erziehungsexperiment Kibbutz als *gescheitert* ansehen. Es hat jedoch, nicht zuletzt aufgrund der Gruppenbindung und der Gemeinschaftsorientierung der Heranwachsenden, bei den sozialen Einstellungen und der moralischen Urteilsfähigkeit positive Resultate erzielt – insofern ließe sich sagen, dass dieses Experiment (solange sich das Kinderhaus gegenüber dem Elternhaus behaupten konnte) *erfolgreich* war. Die Moral von der Geschichte: Der Erziehungsprozess erfolgt immer in einem Spannungsverhältnis zwischen der Familie und der Gemeinschaft sowie der Ge-

sellschaft. Dabei kommt der Gemeinschaft als vermittelnder Einheit auch weiterhin eine bedeutende Rolle zu.

12 Ein Modell der antiautoritären Erziehung

Die Erforschung der Kibbutzbewegung wird weltweit überwiegend von jüdischen Wissenschaftlern getragen. Eine Ausnahme bildet dabei die Bundesrepublik, wo sich mit diesem Thema fast ausschließlich Wissenschaftler nicht-jüdischer Herkunft beschäftigen. Ihr Interesse war und ist vom Bemühen um eine objektive Auseinandersetzung mit der Geschichte des jüdischen Volkes nach dem von Deutschland ausgegangenen Holocaust bestimmt.

Im Gefolge der Ereignisse von 1968 (Revolte der Studenten in Paris sowie in West-Berlin und West-Deutschland), in einer Atmosphäre des Interesses an alternativen Lebens- und Erziehungsformen, hatte das Kibbutzmodell in der BRD nicht nur in studentischen Kreisen beachtliche Resonanz gefunden. Das betraf das Zusammenleben der Heranwachsenden in eigenen Kinder- und Jugendhäusern, das veränderte Verständnis von Familie und die Bedeutung der Gemeinschaft, des „Kollektivs“ für die Erziehung. Inzwischen findet die Kibbutzerziehung in der deutschen pädagogischen Öffentlichkeit, so Wolfgang Melzer, jedoch kaum noch Beachtung.

Und das gilt in Deutschland, jenseits aller pädagogischen Überlegungen, ganz generell für den Kibbutz als Modell einer selbstorganisierten großen Gemeinschaft. So war in den 80er Jahren in der alten BRD bei den Grünen und auch bei den Sozialdemokraten – den beiden mehr oder weniger linken Parteien, die später einen „staatstragenden“ Kurs einschlugen und inzwischen gemeinsam die Regierung des vereinigten Deutschland bilden – gefordert worden, autonome Initiativen und Projekte zu entwickeln, die vom traditionellen „Staatssozialismus“ weg- und zu mehr Genossenschaftlichkeit, Selbstorganisation und Selbsthilfe *hinführen*. Hierüber gibt es, wie niemals zuvor, eine breite Akzeptanz in linken Kreisen in Deutschland. Dabei wird jedoch, wie der Berliner Politologe und Kommuneforscher Fritz Vilmar (1989: 9) es formulierte, tunlichst vermieden „das real existierende Vorbild Kibbutz beim Namen zu nennen“. Sein Resümee: Unter den Linken verbiete es „der dogmatische Antizionismus, durch dessen Verdikt der Kibbutz ideologisch zum ‚Wehrdorf‘ herabgewürdigt wird ..., hier zu lernen“. Das betrifft, auch wenn Vilmar dies nicht konkret benennt, prosperierende westdeutsche Gemeinschaften, wie die Luttergruppe bei Braunschweig und die Kommune Niederkaufungen bei Kassel, die in den 80er Jahren gegründet wurden und – ganz im Sinne des bekannten Leitspruchs der Benediktiner „Ora et labora!“ – auf einer entsprechenden Ideologie („linkes Politikverständnis“) sowie produktiver Arbeit beruhen.

Der damit von F. Vilmar angesprochene Wechsel bei der westdeutschen Linken in der Einschätzung des Kibbutz hängt mit dem Wechsel ihrer Parteinahme im israelisch-palästinensischen Konflikt zusammen (s. Kriener 1994: 8). Hatten deren Sympathien bis 1967 dem existenziell gefährdeten Staat Israel gegolten (s. Liegle & Bergmann 1994: 20 f.), so traten mit dem Anhalten der Besetzung der im Sechstagekrieg eroberten Gebiete bei den meisten Linken die Palästinenser an dessen Stelle. Und an dieser

Einschätzung hat sich auch in der Folgezeit nichts geändert – trotz des Engagements der überwältigenden Mehrzahl der Kibbutzim in der Bewegung „Friede jetzt!“ und deren Weigerung, sich an der jüdischen Besiedlung der okkupierten Gebiete zu beteiligen.

13 Auf der Suche nach dem Paradies

Abschließend möchte ich noch auf ein weniger bekanntes Detail aus der Geschichte der Kibbutzbewegung eingehen – die Rückkehr der Mitglieder des linken Flügels der 1920 gegründeten zionistischen Arbeitslegion „*Gdud avoda*“ in die UdSSR. Diese „Legionäre“, die zunächst auf eine feste Ansiedlung verzichtet hatten, zogen zur Übernahme verschiedener Arbeiten in den Bereichen Landwirtschaft, Industrie, Straßen- und Wohnungsbau in Palästina von Ort zu Ort. Dabei verfolgten sie, entsprechend den Vorstellungen G. Landauers von einer sozialistischen Siedlung, die Idee einer großen Kommune, die weit größer sein sollte als der relativ kleine Kibbutz, der damals noch als „Kvutza“ bezeichnet wurde (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 44–46). Die schwierige soziale und wirtschaftliche Situation im Lande, aber auch ideologische Auseinandersetzungen innerhalb der Arbeitslegion führten schließlich dazu, dass deren kommunistische Fraktion im Januar 1927 ausgeschlossen wurde, während die Mehrheit (ca. 600 Personen) sich Ende jenes Jahres der Kibbutzbewegung anschloss (s. Naor 1998: 144). Die israelische Historikerin Anita Shapira, Autorin einer Geschichte des „*Gdud avoda*“ (1990), vertritt die These, dass die Gründer der ersten Kibbutzim (Kvutzot) wie generell die Siedler der zweiten Alija vom Scheitern der Revolution von 1905 geprägt waren. Dagegen pflegten die Angehörigen der jüngeren Generation, die mit der dritten Alija ins Land gekommen waren, darunter auch die Mitglieder der Arbeitslegion, das Ethos der erfolgreichen Revolution von 1917 und hatte somit auch einen anderen Bezug zur Sowjetunion.

Die ausgeschlossenen Linken, die sich vom Zionismus losgesagt hatten, übersiedelten 1927/28 in die „Heimat des Weltproletariats“. „Unter dem Eindruck der Aussichtslosigkeit, in Palästina ein sozialistisches Leben zu organisieren“ (Heller 1931: 308), hatten sie die sowjetische Regierung um Erlaubnis zur Ansiedlung auf der Krim gefragt, wo es bereits einen jüdischen nationalen Rayon gab, und eine zustimmende Antwort erhalten. Als erster verließ ihr Anführer, Mendel (Menahem) Elkind – entsprechend P. Merchav (1972: 58) geb. 1899 – mit Frau und zwei Söhnen Palästina, und zwar im Oktober 1927 (s. Shapira 1990: 201). Die Hauptgruppe im Umfang von ca. 70 Personen folgte im Sommer 1928 – sie fuhren mit einem sowjetischen Schiff von Jaffa nach Odessa (ebd.). Über ihre Ankunft veröffentlichte die Moskauer Zeitschrift „*Tribuna*“, das Organ des Zentralen Vorstandes der Gesellschaft für Bodenbewirtschaftung werktätiger Juden und der „jüdischen sowjetischen Öffentlichkeit“¹⁸, im Juli 1928 unter der Überschrift „Aus Palästina in die UdSSR“ die folgende Meldung: „In Odessa traf die palästinensische Kommune *Gdud Avoda* ein, der zur Ansiedlung die Parzelle Nr. 13 im Rayon Evpatorija zugewiesen wurde. Da die Kommune völlig mittellos eintraf, erteilte der Zentrale Vorstand der Gesellschaft die telegrafische An-

weisung, der Kommune bis zur ersten Ernte einen Kredit zu gewähren. Die Kommune besteht aus 27 Familien“ (V central'nom pravlenii OZET 1928: 17).

Die Rückkehrer aus Palästina hieß man in der Sowjetunion willkommen. Einige Monate später berichtete der Odessaer Korrespondent der „Tribuna“, dass die Gruppe der Übersiedler aus dem Fonds der Krimer Gesellschaft für Bodenbewirtschaftung werktätiger Juden 1.300 ha Land für den Aufbau einer landwirtschaftlichen Kommune erhalten habe. „Sie alle“, heißt es in dem Artikel, „hatten 7–8 Jahre in Palästina gelebt, jedoch die Hoffnung aufgegeben, daß sie sich dort einigermaßen einrichten könnten, und kommen nun in Gruppen in die UdSSR zurück“ (K.I. 1928: 22). Der Name der Kommune wird dabei noch nicht erwähnt.

Ausführlichere Informationen über die organisatorischen und wirtschaftlichen Grundlagen der Siedlung enthält ein Artikel von El'kind (gezeichnet mit „M. El'kin“), der im Juli 1929 in der „Tribuna“ erschien (El'kin 1929: 25). Dort wird auch, und zwar gleich in der Überschrift, erstmals der Name der Kommune erwähnt – „*Voja Nova*“; dabei handelt es sich um eine Verballhornung der Esperantoform „*Vojo Nova*“ (Neuer Weg), so die ursprüngliche Eigenbezeichnung der Siedlung (s. Shapira 1990: 202). Wörtlich heißt es in dem Beitrag: „Die Kommune wurde vor einem Jahr von Rückkehrern aus Palästina gegründet, ehemaligen Mitgliedern des ‚Gdud avoda‘ (einer großen palästinensischen Kommune mit 600–700 Mitgliedern). Zum gegenwärtigen Zeitpunkt hat die Kommune 75 Bewohner, davon sind 55 Arbeiter und 20 Kinder.“ Im Verlauf dieses einen Jahres hatten die Remigranten, wie aus diesem Artikel hervorgeht, eine starke Wirtschaft aufgebaut und dabei auch an den Besonderheiten ihrer früheren Lebensweise festgehalten. Voller Stolz vermerkt „M. El'kin“: „Die große Mehrheit der Mitglieder der Kommune sind altgediente Kommunarden mit einer 5–8-jährigen Arbeitspraxis in einer Kommune (in Palästina), die über Erfahrungen in organisatorischen Fragen der kollektiven Lebensweise und Routine im kollektiven Arbeiten verfügen.“ Es besteht kein Zweifel, dass es sich bei den Übersiedlern um echte „Legionäre“ bzw. Kibbutzniks handelte. Die Aktivisten warben neue Mitglieder an, wobei sie allerdings tunlichst vermieden, „sich von der Masse der [inersowjetischen; G.H.] jüdischen Umsiedler und der Bevölkerung in der Umgebung als Gruppe von ‚Ausländern‘ zu isolieren“. Die Aufnahme neuer Kommunarden erfolgte nicht formal und auch nicht „massenhaft“, wie bei der zwangsweisen Kollektivierung der Landwirtschaft, sondern anhand eines Auswahlverfahrens, entsprechend den Prinzipien des Gemeinschaftslebens. „Die Aufnahme neuer Genossen“, betont der Autor, „wurde schrittweise vorgenommen, und zwar auf der Grundlage einer praktischen Überprüfung der Eignung eines jeden Bewerbers für das kollektive Arbeiten und Leben während der Kandidatur.“ Somit diente die Probezeit auch der Bewahrung der spezifischen Lebensweise der Übersiedler aus Palästina.

Das System der Organisation der Arbeit, des Alltags und der Erziehung in der Kommune „*Voja Nova*“ erfuhr zwar, verglichen mit dem der Arbeitslegion bzw. der Kibbutzim, unter den Bedingungen der sowjetischen Wirklichkeit einige Veränderungen, doch an den grundlegenden Prinzipien konnte zunächst noch festgehalten werden. In der Kommune wurde keinerlei Entlohnung für die geleistete Arbeit gezahlt, und es gab auch nicht die für die sowjetischen Kolchosen charakteristische strikte Aufteilung

in Brigaden mit entsprechenden „Kommandeuren“ (Brigadiers). „Jeder gibt der Kommune das“, heißt es dazu in einer der hier ausgewerteten Veröffentlichungen, „wzu er fähig ist, und jeder Kommunarde erhält das, was für das Existenzminimum erforderlich ist“ (Tomilin 1930: 17).

Im ersten Halbjahr 1930, als die „vollständige Kollektivierung“ der sowjetischen Landwirtschaft ihren Höhepunkt erreichte und die privaten bäuerlichen Höfe faktisch liquidiert wurden, konnte die Kommune „Voja Nova“ noch Züge ihrer Selbständigkeit bewahren. „Vorbildlich für die Bauern in der Umgebung“, heißt es in der bereits zitierten Meldung in der Zeitschrift „Tribuna“, „erweist sich die folgende Tatsache: Die Frauen in der Kommune sind völlig freigestellt von der Sorge um den familiären Haushalt. Um die Kinder in der Kommune kümmern sich Kinderfrauen und Erzieherinnen, die aus dem Kreis der Mitglieder der Kommune dafür ausgewählt wurden. Für die Kinder ist das schönste Gebäude bestimmt“ (ebd.).

Eine anschauliches Bild von der Situation der Kommune im Sommer 1930 vermittelt der österreichische marxistische Journalist Otto Heller in seiner Analyse des „Judenproblems“ und dessen „Lösung durch den Sozialismus“ – also nicht in Palästina, sondern in der UdSSR. Dort heißt es: Die Remigranten aus Palästina – „55 Leute (sie brachten zwanzig entzückende Kinder mit)“ – „warben für ihre Kommune 100 Neukolonisten an, um von den jüdischen Massen der Krim nicht isoliert zu sein. Das Verhältnis zwischen den Rückwanderern und den Neukolonisten war nicht immer ein gutes, auch jetzt noch ist eine gewisse Scheidung zwischen den zwei Gruppen zu beobachten.“ Nach „anfänglichen großen Schwierigkeiten“ nehme die Wirtschaft der Kommune (Schafzucht, Hühnerzucht, Milchwirtschaft) nun einen „raschen Aufschwung“. „Größtes Mißfallen“ bei dem Berichtersteller erregten die „Baulichkeiten“ sowie deren Möblierung. „Hingegen war der Zustand des Kinderheims ein ausgezeichneter. Die Kinder sind dort, da es sich um eine Kommune handelt, sobald die erste Stillperiode vorbei ist, dauernd untergebracht. Die Mütter halten abwechselnd Pflegerinnendienst, außerdem haben sie selbstverständlich jeden Tag ausreichend Möglichkeit, ihre Kinder zu besuchen oder die größeren zu sich zu holen. Es zeigte sich gerade in Woja Nowa, wie wohltätig diese Art von Lebensorganisation ist. Während die Eltern schwer arbeiten, die Unterkünfte noch beengt sind und jene Sauberkeit unter den Erwachsenen noch nicht herrschen kann, die notwendig wäre, sind die Kinder all diesen Schwierigkeiten und Fährlichkeiten entrückt. Sie sind sauber, leben abseits von allen Sorgen und Nöten ihr Kinderdasein, sind aber doch schon auf das engste verbunden mit der Gesamtheit. Sie spielen, lernen, sie erhalten auch eine viel bessere Verpflegung als die Erwachsenen. Ich habe nicht gehört, daß sich eine einzige Mutter über diesen Zustand, der ja die Aufhebung der überkommenen Form der Familie bedeutet, auch nur im leisesten beklagt hätte.“ (Heller 1931: 308 f.).

Die Gründer „einer großen Kvutza, die auf demokratischen Prinzipien beruhte, sich von unten nach oben organisierte, ihre Leiter und Verwalter selbst wählte“, deren Mitglieder „untereinander Hebräisch sprachen und auch ihre Kinder in dieser Sprache unterrichten wollten“, waren dem sowjetischen Regime „von Anfang an politisch verdächtig“ (Shapira 1990: 201). Zunächst gelang es den Bewohnern der Kommune „Voja Nova“, dieser Insel im Ozean der Kolchosen, jedoch noch, einzelne Elemente der in

der UdSSR praktizierten „neuen sozialistischen Lebensweise“ von sich zu weisen. So wurde dort 1931 eine vorbildliche Wirtschaft geführt, es gab auch eine Komsomol- und eine Parteizelle, allerdings – was kritisch vermerkt wurde – keine Alphabetisierungseinrichtung („Lesehütte“) und auch keine Parteischule, und die Lautsprecheranlage zur Übertragung von Rundfunksendungen sowie das Kino waren nicht in Betrieb. „An Sport verschwendet man keinen Gedanken. Antireligiöse Propaganda wird überhaupt nicht durchgeführt. Und es gibt auch keinen politischen Zirkel“, hieß es einige Jahre später in der „Tribuna“ (Perestroit‘ kul’tmassovuju rabotu 1937: 12–13).

An den Prinzipien des Kollektivismus in Arbeit und Leben festzuhalten, wie sie für die „Legion“ und den Kibbutz charakteristisch waren, gelang den Aktivisten von „Voja Nova“ jedoch nicht lange. Bereits im Jahre 1930 verließ „ein Teil der alten Kommunarden“ die Siedlung (Asin 1932: 20), darunter auch Elkind, der mit seiner Familie zunächst nach Leningrad und später nach Moskau übersiedelte, wo er als Redakteur in dem jiddischen Verlag „Emes“ arbeitete.

Laut A. Shapira (1990: 203) wurde Elkind Mitte 1938 der Spionage bezichtigt und verhaftet – kurz nach der Geburt und Beschneidung seines dritten Sohnes. Zunächst nahm man an, dass er zum Tode verurteilt und erschossen worden sei, ihn also ein ähnliches Schicksal ereilt habe wie z.B. Zwi Colton, Mitglied der Palästinensischen Kommunistischen Partei, der 1936 von den Briten ausgewiesen und 1938 in der Sowjetunion hingerichtet worden war (s. Merchav 1972: 64, 79). A. Shapira (1990: 204) favorisierte allerdings die These, dass man Elkind nicht zum Tode, sondern zu einer Haftstrafe verurteilt habe und er gegen Kriegsende im Krankenhaus eines sibirischen Lagers an Lungenentzündung gestorben sei. Eine entsprechende Anfrage des Verfassers an das Zentrale Archiv des Sicherheitsdienstes der Russischen Föderation (über das Moskauer Zentrum „Memorial“) wurde am 30.08.2001 im Sinne der Information von P. Merchav beantwortet. Laut dieser Auskunft gibt es in den Beständen des genannten Archivs folgende Akte: „Strafsache El’kind, Mendel‘ Solomonovič, geb. 1897 in der Stadt Berislav, Gebiet Cherson (bis zur Festnahme – Student des Moskauer Instituts für die Mechanisierung der Landwirtschaft), am 2. Dezember 1937 verhaftet und am 19. Februar 1938 vom Militärkollegium des Obersten Gerichtshofs der UdSSR zu Erschießen verurteilt. Dieses Urteil wurde an demselben Tag in Moskau vollstreckt. Durch Beschluß des Militärkollegium des Obersten Gerichtshofs vom 4. November 1958 wurde M.S. El’kind rehabilitiert.“ Die Rehabilitierung könnte, wie das in der Zeit des „Tauwetters“ erstmals möglich war, aufgrund eines entsprechenden Antrags der Witwe erfolgt sein. Ein beigefügtes Foto des Verhafteten aus dessen Akte zeigt große Ähnlichkeit mit einer von M. Naor (1998: 148) publizierten Aufnahme noch aus Palästina: „Menachem Elkind mit seiner Familie“.

Das Schicksal der übrigen Kommunarden war ebenfalls wenig ermutigend. So hatten 87 Personen „Voja Nova“ im Jahre 1930 bereits wieder verlassen, d.h. mehr als die Gesamtzahl der ersten Siedler. Der Grund für diese „Flucht“ aus der Kommune sei, wie es dazu 1932 in der „Tribuna“ heißt, „in erster Linie in deren schlechtem Zustand“ zu suchen. Die Bibliothek und der Klubraum waren nicht mehr in Betrieb, und zur Aktivierung dieser Einrichtungen sollte nun eine bezahlte ständige „Kulturarbeiterin“ von außerhalb eingestellt werden (s. Asin 1932: 20). Offenbar lag der Hauptgrund für den

„Exodus“ jedoch nicht in organisatorischen oder wirtschaftlichen Problemen, zumal die Kommune als mustergültig galt, sondern in ideologischen: dem unaufhaltbaren Verlust ihrer Eigenständigkeit und der Verwandlung in eine gewöhnliche sowjetische Kollektivwirtschaft. Mitte der 30er Jahren gab es bereits keine Kommune mehr, sondern eine – nicht mehr ausschließlich von Juden geführte (s. Shapira 1990: 201) – Kolchose „Vojonova“ (s. Zs. „Tribuna“ 1937: 9, 3–7).

Die meisten Remigranten aus Palästina, die im Sommer 1928 auf die Krim gekommen waren, hatten ihre Siedlung bereits nach etwa zwei Jahren wieder verlassen. Einige von ihnen fuhren zu den Baustellen des Fünfjahrplanes, ein Teil der Kommunarden mit Familie blieb in der Kolchose, doch die jüngeren zogen weiter in den Fernen Osten – in das 1928 gegründete Jüdische autonome Siedlungsgebiet Birobidschan, um dort an der Errichtung eines „sowjetischen Palästina“ mitzuwirken (s. Lišvakov 1937: 3–7).

PS. *Semantisch* kommt das Wort „Kibbutz“ – worauf mich Shifra Kuperman aufmerksam machte¹⁹ – nicht von „Kvutza“, sondern fungiert als selbständiger *chassidischer* Terminus, was den ersten Kibbutzniks sicherlich bewusst war. Als „Kibbutz“ bezeichneten die Chassiden aus Braclav (heute: Gebiet Vinnica) ihre am Neujahrstag (Rosh Hashana) durchgeführte, dem Gedenken an Rabbi Nachman (1771–1810) gewidmete Versammlung an dessen Sterbeort, der Stadt Uman‘ (s. Almog 1997: 352). Bei diesem Rabbiner handelte es sich um einen der Begründer des Chassidismus, einer volkstümlichen religiös-mystischen Bewegung innerhalb des Judentums, die im 18. Jahrhundert in Podolien entstanden war. Der von Frömmigkeit und Frohsinn bestimmte Chassidismus begann als eine oppositionelle Bewegung gegen den formalen Judaismus, in erster Linie gegen das Rabbinat. Somit könnte man die Kibbutzbewegung auch als eine Art Protestbewegung verstehen, die ihre Wurzeln in der Ukraine hat.

Anmerkungen

1. Deutsche Fassung eines russischsprachigen Beitrags für die Zeitschrift des Poltavaer Instituts für Lehrerfortbildung „Postmetodika“, der dort seit November 2001 (Nr. 3) in Fortsetzungen erscheint. Originalüberschrift: „Vospitanie v kibbuce. Maloizvestnyj opyt formirovanija ‚novogo čeloveka‘“ (Erziehung im Kibbutz. Ein kaum bekannter Versuch der Schaffung eines „neuen Menschen“). Bei der Transkription hebräischer Buchstaben wird hier die im Englischen bzw. Amerikanischen übliche Schreibweise verwendet, die sich in der deutschsprachigen Forschung durchgesetzt hat – somit auch „Kibbutz“ statt (lt. Duden) „Kibbuz“. Im Falle einer Revision der Übersetzung englischer Zitate sind die entsprechenden Verweise auf die deutsche Literatur durch „vgl.“ gekennzeichnet.
2. Gejvandov, K.: Komandirovka v Izrail‘. Po tu storonu bližnevostočnogo konflikta. In: Izvestija, 1987, Nr. 44 (21851), 13.02., S. 5; Nr. 45 (21852), 14.02., S. 6.
3. Siehe die entsprechenden Nachweise in: Novye slova i značenijsa. Slovar‘-spravočnik po materialam pressy i literatury 70-ch godov. Pod red. N.Z. Kotelovoj. Moskva: „Russkij jazyk“, 1984, S. 265.
4. Für Ende 1998 wird die Zahl der Kibbutzim mit 267 angegeben (s. Madar & Seeligmann 2000: 3), für Mitte 2001 mit 260 (s. Peter Dudzig, Kibbutzbewegung am Ende. ARD, Welt-Spiegel, 10.06.01).
5. Noch in sowjetischer Zeit war Angehörigen von drei Nationalitäten die Ausreise gestattet worden: Juden, Armeniern und Deutschen. Ausschlaggebend für die massenhafte Emigration von Ju-

- den aus der UdSSR/GUS war der in Zusammenhang mit der Gründung der nationalistischen Gesellschaft „Pamjat“ stark angestiegene Antisemitismus mit Gerüchten über bevorstehende Pogrome. Zur „Repatriierungsfrage“ s. Bade & Troen 1993.
6. Der jiddische Begriff „Luftmensch“, bezogen auf die Bewohner des Shtetl, wird – so auch in der deutschen Kibbutzliteratur (z.B. Liegle & Konrad 1989: 87, 241) – irrtümlich dem Zionisten Max Nordau (1849–1923) zugeschrieben. Dieser Terminus lässt sich jedoch, worauf mich Frank Grüner (Heidelberg) aufmerksam machte, bereits in dem 1865 in Warschau erschienenen Werk „Der Wunschring“ des Schriftstellers Mendele Mojcher Sforim nachweisen. Um die Jahrhundertwende – aus dieser Zeit stammt die Erzählung „The luftmensch“ von Israel Zangwill (1864–1926) – galt er als Synonym für verarmte Juden, denen nichts als die Luft zum Atmen blieb. Auf dem 5. Zionistenkongress 1901 in Basel bezeichnete Nordau den „Luftmensch“ als „einen spezifisch jüdischen Typus“. Eine Rettung für diese verarmte Bevölkerungsschicht sah er einzig und allein in der Bereitstellung von Grund und Boden in einem zukünftigen eigenen Staat (s. Schwara 2000: 156–158).
 7. Diesen Hinweis verdanke ich Shifra Kuperman (Basel). Inzwischen erschien von dem zweiten Artikel auch eine deutsche Übersetzung, worauf mich Chaim Seeligmann (Yad Tabenkin/Israel) aufmerksam machte: V. Levy-Barzelai, All die unglücklichen Familien. Sexuelle Übergriffe auf Mädchen und Frauen im Kibbutz. In: Israel & Palästina – Zeitschrift für Dialog. Themenheft 64 („Ende einer Illusion: Frauen in Israel“), Juli 2001, 27–34.
 8. Hier folgt der Verf. dem – an den Theoretikern der Kibbutz-erziehung (Golan, Segal u.a.) orientierten – „Ranking“ von Maria Fölling-Albers (1988: 98 f.). In deren neuester Veröffentlichung (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 115, 118) wird das Elternhaus allerdings zum ersten und das Kinderhaus zum zweiten emotionalen Zentrum erklärt und entsprechend interpretiert, wohl auch aufgrund von Befragungen Betroffener durch die Autoren, die ergaben, dass „die Kollektiverziehung in den Kinderhäusern von der Gründergeneration zu sehr idealisiert worden“ sei (ebd.: 160).
 9. Die unter dem Namen von Makarenkos Frau, G. Sal’ko, publizierte ukrainischsprachige Schrift „Bezprytul’nist’ ta borot’ba z neju“ wurde erstmals in Bd. 1 der „Marburger Makarenko-Ausgabe“ (Ravensburg: Otto Maier Verl., 1976) nachgedruckt. Die jüngste Moskauer Makarenko-Edition („Pädagogische Werke in 8 Bänden“) enthält eine stark gekürzte und teilweise nicht korrekt ins Russische übersetzte Fassung dieses Textes (Bd. 5, 1985). Von den Schwierigkeiten, die die sowjetische Forschung mit der antifamilialen Position des frühen Makarenko hatte, zeugt der Umgang mit der hier wiedergegebenen Textstelle. Ukr. „pozbavyty sim’ju prava ...“ (der Familie das Recht ... zu entziehen; russ. lišit’ sem’ju pravo ...) ist dort wie folgt übersetzt (S. 316): „umenšit’ u sem’i pravo ...“ (bei der Familie das Recht ... einzuschränken).
 10. Den Hinweis auf diese Publikation verdanke ich einer meiner Studentinnen – Brigitta Curtius.
 11. Nicht ganz korrekt ist m.E. der Umgang mit Bettelheims Buch in der neuesten deutschsprachigen Monographie über den Kibbutz (Fölling-Albers & Fölling 2000: 140). Dort wird nicht nur die „dürftige empirische Basis“ der Untersuchung beanstandet, sondern auch der Umstand, dass ihr Autor „kein Hebräisch sprach“. Auf dieses „ärgerliche Handikap“ im Umgang mit jüngeren Kibbutzniks weist Bettelheim übrigens selbst hin (1969: 324), wobei er allerdings auch ausführt, dass er ansonsten mit seinen Sprachkenntnissen, um die ihn einige seiner Kollegen aus der internationalen Zunft der Kibbutzforscher hätten beneiden können, recht gut zurechtkam.
 12. Trotz des Vermerks im Impressum der deutschen Ausgabe der Bettelheim-Biographie von N. Sutton (Paris: Editions Stock 1995), dass „für die vorliegende Übersetzung ... die von der Autorin überarbeitete englische Fassung hinzugezogen wurde“ (Sutton 1996: 4), enthält jene, wie eine stichprobenartige Überprüfung ergab, gravierende Übersetzungsfehler. Bei der Wiedergabe der hier zitierten (im Original: englischen) Briefstellen wurde deshalb die britische Ausgabe (London: Duckworth 1995) zugrunde gelegt.
 13. Den Hinweis auf diese Fragestellung verdanke ich Ursula Nebe-Rikabi (Leipzig).

14. Von 218 im Jahr 1999 befragten Kibbutzim waren bereits 62% zu einer Anrechnung der im Speisesaal eingenommenen Mahlzeiten übergegangen und 63% der Siedlungen boten dort nur noch Frühstück und Mittagessen an, während 8% der an der Umfrage beteiligten Kibbutzim das gemeinschaftliche Essen im Speisesaal generell abgeschafft hatten (s. Madar & Seeligmann 2000: 30).
15. Das betrifft auch die hier nicht berücksichtigte, von reformpädagogischen Vorbildern beeinflusste *Schule* im Kibbutz mit ihrem Prinzip der „Einheit von Leben und Lernen“, die sich auf Verlangen der Eltern den staatlichen Lehrplänen angepasst und das Abitur eingeführt hatte. Aber auch aus ökonomischen Gründen öffnete sie sich nun für Kinder aus der Umgebung. Aufgrund der Tatsache, dass diese Einrichtungen nach wie vor weniger wettbewerbsorientiert sind als staatliche Schulen und es dort auch deutlich mehr extra-curriculare Angebote gibt, genießen die Schulen der Kibbutzim auch weiterhin hohes Ansehen (s. Fölling-Albers & Fölling 2000: 244–254).
16. Lt. Angaben des Forschungsinstituts der Kibbutzbewegung in Yad Tabenkin hat sich das Durchschnittsalter der Bevölkerung in den Siedlungen zwischen 1988 und 1998 um 2,9 Jahre (der Gesamtbevölkerung Israels um 1,8 Jahre) erhöht, während die Zahl der Kinder im Alter bis zu 4 Jahren um 30% ab- und diejenige der über 65-jährigen Kibbutzmitglieder um 10% zunahm (s. Madar & Seeligmann 2000: 26).
17. Brief v. 12.09.01.
18. Die Auswertung dieser Zeitschrift übernahm dankenswerterweise Vasyl' Maročko (Kiew).
19. Brief v. 12.07.01.

Literatur

- Almog, O. (1997). *The Sabra – A Profile* (hebr.). Tel Aviv: Am Oved Publishers.
- Asin (1932). Slovo za šefom. (Krym. kommuna Voja Nova). *Tribuna* (Moskva), 5–6, 20.
- Bade, K.J. & Troen, S.I. (1993). (Hrsg.). *Zuwanderung und Eingliederung von Deutschen und Juden aus der früheren Sowjetunion in Deutschland und Israel*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Bettelheim, B. (1969). *The children of the dream*. London: Collier-Macmillan Ltd.
- Bruch, Ch. (1999). *Die Sowjetunion in der Zeit der Perestrojka und die Juden. Die Entwicklung des sowjetischen Verhältnisses zu den Juden und zum Staat Israel und ihr publizistischer Niederschlag am Beispiel des Magazins „Ogonek“*. Magisterarbeit, Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.
- Buchsweiler, M. (1994). Die Übersetzung des „Pädagogischen Poems“ ins Hebräische – geistiger Hintergrund. In G. Hillig & S. Weitz (Hrsg.), *Stand und Perspektiven der Makarenko-Forschung. Materialien des 6. Internationalen Symposiums (28. April – 2. Mai 1989)* (S. 280–288). München: Minerva.
- Busch-Lüty, Ch. (1989). *Leben und Arbeiten im Kibbutz. Aktuelle Lehren aus einem achtzigjährigen Experiment*. Köln: Bund-Verl.
- El'kin, M. (1929). „Voja Nova“. *Tribuna* (Moskva), 13, 25.
- Fölling-Albers, M. (1988). Erziehung und Frauenfrage im Kibbutz. In W. Melzer & G. Neubauer (Hrsg.), *Der Kibbutz als Utopie* (S. 88–120). Weinheim: Beltz.
- Fölling-Albers, M. & Fölling, W. (2000). *Kibbutz und Kollektiverziehung. Entstehung – Entwicklung – Veränderung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Freud, A. (1987). Der wachsende Indikationsbereich der Psychoanalyse. Diskussion (1954). In: *Die Schriften der Anna Freud. Bd. V. 1954–1956. Psychoanalyse und andere Schriften* (S. 1349–1367). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Heinsohn, G. (1982). Einleitung des Herausgebers. In G. Heinsohn (Hrsg.), *Das Kibbutz-Modell. Bestandsaufnahme einer alternativen Wirtschafts- und Lebensform nach sieben Jahrzehnten* (S. 7–16). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Heller, O. (1931). *Der Untergang des Judentums. Die Judenfrage / Ihre Kritik / Ihre Lösung durch den Sozialismus*. Wien: Verlag für Literatur und Politik.
- K.I. (1928). Čto rasskazyvajut palestinskie rejemigranty. (Ot našego Odesskogo korrespondenta. *Tribuna* (Moskva), 18, 22.
- Kibuc (1993). Ierusalim: Otdel informacii i publikacii Ministerstva absorbcii i Otdela alii i absorbcii Evrejskogo agenstva.
- Kibuc včera, segodnja, zavtra (1998). Ierusalim: Otdel informacii i publikacii Ministerstva absorbcii i Otdela alii i absorbcii Evrejskogo agenstva.
- Konrad, F.-M. (1999). Paths in Utopia. Kibbutz education and international progressive education at the beginning of the 20th century. In W. Fölling & M. Fölling-Albers (Eds.), *The Transformation of Collective Education in the Kibbutz. The End of Utopia?* (pp. 81–95). Frankfurt a.M.: Lang.
- Konstantinovskij, I. (1990). Kibbutz. *Ogonek*, 17, 20–24.
- Kriener, T. (1994). Einführung. In W. Fölling & T. Kriener, *Kibbutz-Leitfaden*. (2. überarb., aktualisierte u. erw. Aufl.) (S. 7–11). Frankfurt a.M.: Haag und Herchen.
- Liban, A. (1998). *Freuds Einwanderung nach Erez Israel. Die Aufnahme der Psychoanalyse in Palästina*. (Übers. aus dem Hebr.). Diss. Psych. Fak. der TU Berlin (Mikrofiche).
- Liegle, L. (1971). Kollektiverziehung: Das Modell Kibbutz. *betrifft: erziehung*, 1, 15–21; 2, 29–34.
- Liegle, L. (1977). *Familie und Kollektiv im Kibbutz. Eine Studie über die Funktionen der Familie in einem kollektiven Erziehungssystem* (4., erg. Aufl.). Weinheim: Beltz.
- Liegle, L. (2001). Sozialismus-Zionismus, Reformpädagogik und die Entwicklung der Erziehung im Kibbutz. *Tertium Comparationis*, 7 (1), 74–83.
- Liegle, L. & Bergmann, Th. (1994). *Krise und Zukunft des Kibbutz. Vom Wandel einer genossenschaftlichen Wirtschafts- und Lebensform*. Weinheim: Juventa.
- Liegle, L. & Konrad, F.-M. (Hrsg.). (1989). *Reformpädagogik in Palästina. Dokumente und Darstellungen zu den Versuchen einer „neuen“ Erziehung im jüdischen Gemeinwesen Palästinas (1918–1948)*. Frankfurt a.M.: dipa-Verlag.
- Lišvakov, M. (1937). Čto bylo razoblačeno v SLO. *Tribuna* (Moskva), 9, 3–7.
- Madar, G. & Seeligmann, Ch. (Hrsg.). (2000). *Kibbutz – Ein Überblick*. Ramat Efal (Israel): Forschungsinstitut Yad Tabenkin.
- Makarenko, A. (1976). Pädagogen zucken die Achseln. In: *A. Makarenko, Gesammelte Werke. Marburger Ausgabe. Bd. 7: Kleinere Veröffentlichungen 1932–1936* (S. 36–47) (bearbeitet von G. Hillig, S. Weitz & I. Wiehl). Ravensburg: Otto Maier.
- Melzer, W. (1988). Die Bedeutung von Utopien für die Genese der Kibbutzim und ihre Erziehungsarrangements. In W. Melzer & G. Neubauer (Hrsg.), *Der Kibbutz als Utopie* (S. 38–69). Weinheim: Beltz.
- Melzer, W. & Neubauer, G. (1988). Was ist ein Kibbutz? Theoretischer Anspruch und Wirklichkeit – erfahren im Kibbutz Ayeleth Hashahar. In W. Melzer & G. Neubauer (Hrsg.), *Der Kibbutz als Utopie* (S. 17–34). Weinheim: Beltz.
- Merchav, P. (1972). *Die israelische Linke. Zionismus und Arbeiterbewegung in der Geschichte Israels*. (Übers. aus dem Engl.). Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Naor, M. (1998). *Eretz Israel. Das 20. Jahrhundert*. (Übers. aus dem Hebr.). Köln: Könemann.
- Near, H. (1992). *The Kibbutz Movement. A History, Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Perestroit' kul'tmassuju rabotu. (Informatija kul'trabotnikov evrejskich kolchozov Savskogo rajona Krym. ASSR). (1937). *Tribuna* (Moskva), 11, 12–13.
- Porat, R. (1985). *The History of the Kibbutz: Communal Education, 1904–1929*. Norwood, PA: Norwood Edition.
- Schwara, D. (2000). „Luftmenschen“ – Leidtragende des Verarmungsprozesses in Osteuropa im 19. Jahrhundert. In S. Jersch-Wenzel, Guesnet, F., Pickhahn, G. et al. (Hrsg.), *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa* (S. 149–165). Köln: Böhlau.
- Shapira, A. (1990). *Walking along the Horizon* (eigentl.: *Visions in Conflict*; hebr.). Tel Aviv: Am Oved Publishers.

- Sutton, N. (1995). *Bruno Bettelheim. The Other Side of Madness*. London: Duckworth.
- Sutton, N. (1996). *Bruno Bettelheim. Auf dem Weg zur Seele des Kindes*. (Übers. aus dem Französ.). Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Tomilin, V. (1930). Živoj agitator. *Tribuna* (Moskva), 16, 17.
- V central'nom pravlenii OZET (1928). *Tribuna* (Moskva), 13, 17.
- Vilmar, F. (1989). Kommune wagen. *Trafik. Internationales Journal zur libertären Kultur und Politik*, 22, 7–16.