



Ulrike Pilarczyk

Gemeinschaft in Bildern

Jüdische Jugendbewegung und zionistische
Erziehungspraxis in Deutschland und
Palästina / Israel

Ulrike Pilarczyk
Gemeinschaft in Bildern

Hamburger Beiträge
zur Geschichte der deutschen Juden
Für die Stiftung Institut für die Geschichte der deutschen Juden
herausgegeben von
Stefanie Schüler-Springorum und Andreas Brämer
Bd. XXXV



Ulrike Pilarczyk

Gemeinschaft in Bildern

Jüdische Jugendbewegung
und zionistische Erziehungspraxis
in Deutschland und Palästina/Israel

Unter Mitarbeit von Ulrike Mietzner,
Juliane Jacobi und Ilka von Cossart



WALLSTEIN VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2009

www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond

Umschlaggestaltung: Basta Werbeagentur, Steffi Riemann

Umschlagbild unter Verwendung zweier Abbildungen:

Unbek. Privatfotograf/in, Blau-Weiß-Gruppe ca. 1924

(Archiv Giwat Hayyim Ichud, Israel)

Hanan Bahir, Jugend-Alija in Giwat Brenner, 1935/36

(Archiv Giwat Brenner, Israel)

Reproduktionen: SchwabScantechnik GmbH, Göttingen

Druck: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-8353-0439-0

Inhalt

Einleitung	7
----------------------	---

I. Auf dem Weg zu jüdischer Gemeinschaft in Deutschland

1. Angriff von außen, Entfremdung von innen – zur Lage der Juden in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg . . .	13
1.1 Frühe zionistische Bildkunst im Spannungsfeld von jüdischer Renaissance und politischem Zionismus	18
2. Jugendbewegung als Erziehungsbewegung.	26
2.1 Exkurs: Martin Buber, Lehrer und »geistiger Führer« (Juliane Jacobi)	28
2.2 Jugendvereine und Jugendbünde	42
2.3 Das Erlebnis als »bewegende Mitte«	48
3. Ikonografie einer Jugendgemeinschaft	59
3.1 Fotografische Praxis in jugendbewegtem Alltag	59
3.2 Fahrt, Rast, Gruppe – fotografische Selbstzeugnisse 1924-1934	61
3.3 Mädchen in der jüdischen Jugendbewegung (Ulrike Mietzner)	84

II. Transformationen jüdischer Gemeinschaftserziehung nach 1933

4. Jüdische Jugendbünde nach 1933 (Ilka von Cossart und Ulrike Pilarczyk)	100
4.1 Gemeinschaft und Selbsthilfe	100
4.2 Zum Aufbau des Hachschara-Werkes	106
5. Chaluziut in Deutschland – Hachschara und Jugend-Alija . . .	115
5.1 Wege zur »Verwirklichung«	115
5.2 Erziehung und Ausbildung in landwirtschaftlichen Hachschara-Stätten	120
5.3 Chaluzim – Bilder »neuer« Juden in Deutschland	128
6. Jugend im Übergang	145
6.1 »Zukunft wie, wo, was????«	145
6.2 Leben auf Hachschara	151

7.	Epilog: Das Ende der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland (Ilka von Cossart und Ulrike Pilarczyk)	164
----	---	-----

III. Lebens- und Erziehungsgemeinschaften – Erinnerung und Tradition in Palästina

8.	Die »deutsche Alija«	171
8.1	Giwat Brenner und Hasorea – Bilder eines Anfangs	172
8.2	Das nationale Aufbauwerk als visuelles Erziehungsprogramm	183
8.3	Von der Gemeinschaft zur Chewra – Selbstbilder	200
9.	Die zweite Generation – Aufwachsen im Kibbuz	218
9.1	»My Village in Israel«	218
9.2	Pädagogische Räume	225
10.	Wandering Images	243
10.1	Ashod Jaakov und Giwat Brenner – 1941	244
10.2	»Ein halbes Jahrhundert« – Giwat Brenner 1978	246
10.3	Ein Ausblick	254

Dank	261
----------------	-----

Literatur	262
---------------------	-----

Abkürzungen	272
-----------------------	-----

Glossar	273
-------------------	-----

Einleitung

Wenn ich aus der Entfernung von Jahrzehnten
den Stufen meiner Reife im Rahmen der Jugendbewegung
nachgehe, zeichnet sich ein konsequenter Weg
vom Zusammensein der Jugendgruppe
zur gemeinschaftlichen Gesellschaft des Kibbuz in Israel ab,
die mehrere Generationen umfasst.¹

Der Weg vom jüdischen Jugendbund zum Kibbuz war weder geradlinig noch zwangsläufig – etwa einer inneren Logik jüdischer Jugendorganisationen folgend. Dass jüdische Jugendgruppen ab Ende der 20er Jahre und verstärkt nach 1933 in die kollektiven Siedlungen in Palästina zogen, war Ergebnis eines vielschichtigen und widerspruchsvollen Transformationsprozesses, der durch innerjüdische, politische und soziale Entwicklungen vor und nach dem Ersten Weltkrieg angestoßen wurde. So erwuchs das Streben nach Gemeinschaft aus vielgestaltigen lebensreformerischen Bewegungen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Den Glauben an den Jugendbund als Faktor gesellschaftlicher Erneuerung teilte die gesamte deutsche Jugendbewegung der Weimarer Republik. Erst durch die aggressiv antisemitische Politik des deutschen Staates ab 1933 gewann dieser Prozess eine eindeutige zionistische Richtung. Zentrales Element des Wandels war die Erziehung zu jüdischer Gemeinschaft: Dabei wurden bündisch inspirierte Erziehungsvorstellungen und -formen zunehmend von zionistischen Organisationen in Dienst genommen, um möglichst viele jüdische Jugendliche auf ein kollektives, sozialistisches Leben in Kibbuzim in Palästina vorzubereiten; diese Praxis rettete in der NS-Zeit vielen das Leben. Das Fortleben jugendbewegter Erziehungsvorstellungen lässt sich bis in die Gestaltung der pädagogischen Praxen und Räume der nächsten, im Kibbuz geborenen Generation hinein beobachten.

Kontinuitäten dieser Entwicklung, aber auch ihre Brüche in unterschiedlichen Perspektiven darzustellen ist Anliegen der vorliegenden Publikation. Sie präsentiert Quellen, die in diesem Umfang für die Rekonstruktion historischer Erziehungsverhältnisse so noch keine Verwendung fanden – nämlich Bilder.² Im Bildlichen manifestieren sich Vorstellungen und Ideen von Gemeinschaft und Erziehung; im kommunikativen Gebrauch, der von den Bildern gemacht wird, konstituieren sich soziale und erzieherische Verhältnisse. Das Buch bündelt Ergebnisse bildanalytisch orientierter, erziehungshistorischer Untersuchungen³, und zwar sowohl der über die Bildlichkeit transportierten Gemeinschaftsvorstellungen als auch der gemeinschaftstiftenden Funktionen des Bildgebrauchs selbst. Der hier verwendete Bildbegriff gründet sich auf den »Doppelsinn der Bilder«⁴, in dem er sich auf die äußeren, medialen Bilder (Fotografien) ebenso wie auf innere mentale bezieht und ein

permanentes Wechselverhältnis einschließt. Der größte Teil des Bildmaterials, mehr als 18.000 analoge und digitale Reproduktionen von Fotografien aus Privatbesitz, Kibbuz- und staatlichen Archiven, wurde seit 2001 während zahlreicher Forschungsreisen nach Israel gesammelt.⁵

Die Arbeit gliedert sich in drei Abschnitte. Nach der Vorgeschichte der jüdischen Gemeinschaftsidee und -erziehung im Umfeld der deutschen Lebensreform und der Pädagogik Martin Bubers (Kap. 1 und 2) stehen im Zentrum des ersten Teils Bildanalysen bündischer Jugendfotografien nach dem Ersten Weltkrieg bis zum politischen Umbruch 1933/34 (Kap. 3). Hier wird nach der prägenden Kraft der Jugendbewegung und den erzieherischen, gemeinschaftsbildenden Funktionen privater fotografischer Praxis gefragt. Dafür werden Dimensionen des Erlebnisses »Jugendbewegung« und der Gemeinschaftserfahrung auch in geschlechtsspezifischer Differenz rekonstruiert.

Der zweite Teil ist auf die Jahre 1933-1938 in Deutschland konzentriert, in denen sich die jüdischen Jugendbünde, die zunächst großen Zuspruch hatten, unter dem Druck der politischen Verhältnisse zusammenschlossen, ideologisch einheitlich ausrichteten und zu zionistischen Erziehungsorganisationen entwickelten. Dabei erwies sich die *Hachschara* als die zentrale Institution zur *effektiven* geistig-körperlichen und ideologischen Vorbereitung auf ein Leben in der Kibbuz-Gemeinschaft (Kap. 4). Die erzieherischen Maßnahmen wurden bis 1938 durch mediale Bildentwürfe in der jüdischen Presse, Publizistik und im zionistischen Film begleitet, die körperliche Arbeit heroisierten und den »neuen« Juden (weniger die »neue« Jüdin) in raum-zeitlich entrückten Inszenierungen modellierten (Kap. 5). Während sich daran thematisch und stilistisch auch Fotografien von Jugendführern anschlossen, drückte sich in den privaten Fotografien der Jugendlichen selbst eine persönliche Neuorientierung lediglich in einer stärkeren Gewichtung des Themas Arbeit aus. Der angebotene elitäre Gestus wurde von ihnen nicht aufgenommen (Kap. 6), sondern ihre Fotografien zeigen das unmittelbare Lebensumfeld und den Alltag in der Gruppe. Sie vermitteln so vielmehr den offensichtlichen Wunsch nach Normalität. Auch in autobiografischen zeitgenössischen Texten zeigt sich Ambivalenz: Einerseits boten die Zugehörigkeit zu einem Jugendbund und mehr noch zu einem *Hachschara*-Lager Schutz vor dem allgegenwärtigen Antisemitismus, Orientierung in einer unübersichtlich gewordenen Lebenssituation und reale Lebensperspektiven. Andererseits erzeugten die zionistische Ausrichtung der Bünde und die tendenziell eher rigide *Hachschara*-Erziehung einen Druck zur ideologischen Anpassung und Einordnung in ein stark reglementiertes Gemeinschaftsleben. Dadurch und durch die restriktive Zertifikatvergabe für die Ausreise (bzw. die Einreise) nach Palästina wurde der Druck auf die Jugendlichen, die ohnehin unter der sozialen Ausgrenzung und Verfolgung der Juden im NS-Staat litten, zusätzlich verstärkt.

Die drei Kapitel des letzten Teiles wenden sich Entwicklungen der Gemeinschaftsidee in Palästina zu – mit einer noch stärkeren Konzentration auf Bildquellen und in größerer Differenzierung der Bildsorten. Zunächst wird am Beispiel von zwei jugendbewegten Amateurfotografen gezeigt, wie ju-

gendliche Kibbuzgründer aus Deutschland Anfang der 30er Jahre die völlig neue, existenzielle Erfahrung ästhetisch zu bewältigen suchten – und scheiterten (Kap. 8.1). So genannte »Bilder vom Anfang«, über die dieser komplette Umbruch ihrer Lebenssituation als Neuanfang jüdischen Lebens in Palästina gedeutet und vermittelt werden konnte, gelangen tatsächlich erst nach Jahren. Diese Bilder, in denen sich die jungen Leute dann selbst als *Chaluzim*, als Erbauer einer jüdischen sozialistischen Gemeinschaft, stilisierten, gehörten alsbald zur nationalen Bildsprache und Symbolik des *Jischuw*. Diese zionistische Aufbaufotografie wurde zeitgleich landesweit vor allem von deutschsprachigen, teilweise auch jugendbewegten Berufsfotografen geschaffen, die in den 30er Jahren immigrierten – und zwar fast ausnahmslos im Auftrag vorstaatlicher zionistischer Agenturen. Die Bildentwürfe einer »neuen« Gemeinschaft fungierten fortan als nationales, relativ geschlossenes visuelles Erziehungsprogramm, das die jungen Immigrant/inn/en in den 30er und 40er Jahren umfing (Kap. 8.2). Es war wirkungsvoll, weil es den Jugendlichen, ihrer Herkunft enturzelt und in der Mehrheit noch nicht des Hebräischen mächtig, eine klare, visuell vermittelte Identität bot. Fotografie, die seit den 20er Jahren weltweit als *das* Ausdrucksmittel der Moderne galt, war offenbar geradezu dafür prädestiniert, das Entstehen eines modernen, säkularen jüdischen Staates in Israel zu propagieren und Identität zu stiften.⁶

Zugleich sind auch hier Ambivalenzen unübersehbar: Der Druck zur Anpassung an das Kibbuz-Leben und die Kibbuz-Gemeinschaft war enorm, gefordert war nicht weniger als die vollständige Loslösung von den eigenen kulturellen Wurzeln. Die angestrebten Versuche Jugendlicher, dem alternativlos propagierten Modell zu entsprechen, es zu verinnerlichen und sich selbst in der neuen zionistischen Bildsprache zu entwerfen, manifestieren sich auch eindrucksvoll in fotografischen Bildern und deren Arrangement im Foto-Album (Kap. 8.3). Die Wirksamkeit der darüber vermittelten kollektiven Vorstellungen lassen sich schließlich auch bis in jene Bilder hinein verfolgen, die bereits für die Erziehung der nächsten Generation bis etwa zur Staatsgründung entworfen wurden (Kap. 9). In den abendländisch geprägten Bild- und Erziehungshorizonten ebenso wie in den europäischen Symboltraditionen waren das arabische Leben in der Nachbarschaft und auch die sephardisch-jüdischen Traditionen für den Bereich der Kinder- und Jugenderziehung vollständig ausgeblendet.

Das abschließende Kapitel (Kap. 10) wendet sich den Tradierungen der Kibbuz-Gemeinschaftsidee bis in die Gegenwart am Beispiel des Umgangs mit den historischen Bildern in Kibbuz-Chroniken zu. Im Fortleben der Gemeinschaftsbilder im kollektiven Gedächtnis, in den Neuformulierungen und Umdeutungen sowie im Umgang mit den »vergessenen« Bildern zeigt sich das kreative und innovative Potential, Gemeinschaft immer wieder neu zu denken und herzustellen.

Der Focus der vorliegenden Darstellung richtet sich also zum einen explizit auf einen allgemein und erziehungs-historisch wenig beachteten Bereich deutsch-jüdischer Geschichte, zum anderen werden implizit durch die Wahl

der Quelle zentrale Fragen einer historischen, erziehungs- und sozialwissenschaftlichen Bildforschung angesprochen. Deren Legitimation steht und fällt mit der Beantwortung der Frage, ob ein Wissen aus den Bildquellen zu gewinnen ist, das jenes übersteigt oder wesentlich ergänzt, das wir auf parallelen Wegen – etwa durch Analyse und Interpretation textförmiger Quellen – gewinnen. Inwieweit dies erreicht werden konnte bzw. inwieweit die im Folgenden gegebenen konkreten Antworten überzeugen, muss den Leser/inne/n überlassen werden.

Für das Verständnis des hier gewählten Forschungsansatzes und auch der Art und Weise, wie die Ergebnisse präsentiert sind, scheinen aber einige grundsätzliche Anmerkungen zum Quellenwert der Fotografie notwendig.⁷ Die Fotografie hat sich im 20. Jahrhundert als basales (Bild-)Trägermedium moderner Mediensysteme etabliert. Aufgrund der technischen Entwicklung sind die Bilder leicht zugänglich, und Fotografie ist zu einem massenhaft und weltweit genutzten Mittel individuellen und kollektiven Ausdrucks geworden. Während die öffentliche Bildproduktion, etwa künstlerische, Werbe- und Pressefotografie, auch als Forschungsquelle immer größere Beachtung findet⁸, bleibt die alltägliche Bildproduktion als Quelle von den Sozial- und Erziehungswissenschaften weithin unbeachtet. Dabei hat sich bereits nach dem Ersten Weltkrieg eine vielseitige kommunikative Praxis entwickelt, innerhalb derer gerade Heranwachsende ihre visuelle Umgebung aktiv mitgestalten. Die in einem permanenten Bildaustausch zwischen öffentlichen, institutionellen und privaten Perspektiven zur Sprache gebrachten Themen und Inhalte sind Teil des gesellschaftlichen Erziehungsdiskurses. Bei den hier vorgelegten bildanalytischen Untersuchungen geht es also nicht um die Rekonstruktion des singulären ästhetischen Ausdrucks durch vertiefende Einsicht in künstlerische Produktion, sondern eben um die in ästhetischen Massenprodukten eingeschriebene kulturhistorische Situation jugendlicher Weltwahrnehmung und -gestaltung. Über das Bild sind Zugänge zu Erfahrungsschichten möglich, die anders kaum erschlossen werden können: über raum-zeitliche Verortungen, körperliche Modellierungen und Atmosphärisches im jugendlichen Selbstausdruck ebenso wie über entsprechende Zuschreibungen und Verortungen durch Erwachsene und Erziehungsinstitutionen, auf die die Jugendlichen wiederum reagieren.

Um dies nachvollziehbar zu machen, stützt sich das methodische Vorgehen hier auf Standards der seriell-ikonografischen Fotoanalyse (Pilarczyk/Mietzner) und erweitert deren methodisches Setting durch Textquellen. Zur thematischen und motivischen Typisierung wurden insbesondere serielle Analysen verwendet, die vertiefende Erschließung spezifischer Bildgehalte geschah hingegen durch ikonografisch-ikonologische Einzelbildinterpretationen.⁹

Allerdings bleibt am Ende der sprachliche Transfer bildlichen Wissens, auf den wissenschaftliche Reflexion angewiesen ist, unvollkommen. Und so wird es wohl auch bleiben, denn sowohl der Bedeutungsüberschuss des ästhetischen Produkts wie auch die Präsenz des Fotografischen sind sprachlich nicht

einholbar. Die »ikonische Differenz«, die die bildhafte von einer sprachlichen Logik unterscheidet, ist nicht aufhebbar. Vielmehr verleiht die Logik des Zeigens dem Ikonischen eine eigene Evidenz, denn »Bilder erschöpfen sich nicht darin, das Reale visuell zu substituieren, sie bringen ein Zeigen eigenen Rechts zustande«. ¹⁰ Bild und Text, Zeigen und Sagen transportieren also nicht nur Informationen, die sich nur mit Mühe in den jeweils anderen Modus übertragen lassen, sondern das Bild operiert auch mit Übergängen, Schwebendem und Atmosphärischem, für die es in einer sprachbasierten Logik kein Äquivalent gibt. ¹¹ Für das fotografische Bild ist Weiteres spezifisch: Es verdankt seine besondere energetische Kraft und Faszination der Fähigkeit der Fotografie, Sichtbares abzubilden, einer Art »Emanation des Referenten« ¹², die den Blick des Betrachters mit der Spur einer vergangenen Wirklichkeit verbindet. Die Fotografie vermittelt ein Erlebnis von Präsenz, das auch dann erhalten bleibt, wenn man sich klarmacht, dass natürlich auch hier bildhafte Realitäten konstruiert werden und sie Orte diskursiver Zuschreibungen sind.

Um den Quellenwert der Bilder angemessen darzustellen, wurde für die Publikation eine Gestaltungsart gewählt, die der Quelle gerecht werden soll. Das den Bildern eigene Zeigen und die Präsenz der Fotografie sollen durch ein zum Text gleichberechtigtes Zeigen der fotografischen Bilder erfahrbar werden. Dort, wo es möglich war, sind sie daher so angeordnet, dass Text und Bild parallel erscheinen, sich also inhaltlich ergänzen, ohne dass der Text das Bild dominiert bzw. das Bild lediglich als Illustration zum Text erscheint. Die für die Kapitel ausgewählten Bilder aus sehr viel umfangreicheren Serien fungieren hier also nicht nur als bildliche Belege der Interpretation, sondern eröffnen neben dem Text einen eigenständigen Zugang zu einer vergangenen Bildwelt: zu den Imaginationen von Gemeinschaft.

Berlin im März 2009

Ulrike Pilarczyk

Anmerkungen

- 1 Asher Benari, ehemals Arnold Löwisohn, Jugendfotograf und Mitglied des jüdischen Wanderbundes Kameraden/Werkleute im Vorwort zu seinen Lebenserinnerungen 1986, S. IV.
- 2 Einen umfassenden Überblick über die Verwendung von Bildquellen in der historischen Forschung gibt Gerhard Paul, *Von der Historischen Bildkunde zur Visual History*, 2006, von visuellen Quellen in der bildungshistorischen, erziehungs- und sozialwissenschaftlichen Forschung u.a. Hägele, *Foto-Ethnographie*, Tübingen 2007; Ehrenspeck/Schäffer, *Film- und Fotoanalyse*, 2003; Friebertshäuser/Felden/Schäffer, *Bild und Text*, 2007.

- 3 Sie sind hauptsächlich im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes »Wandering Images – Die Darstellung jüdisch/israelischer Gemeinschaftserziehung auf Fotografien aus Deutschland und Israel von 1920 bis 1970« geleistet worden. In dem Projekt, das Juliane Jacobi an der Universität Potsdam 2001-2006 leitete, waren ich und für die ersten Jahre auch Ulrike Mietzner Mitarbeiterinnen.
- 4 Zum Doppelsinn der Bilder und zur anthropologischen Dimension der Bildfrage siehe Belting, Bild-Anthropologie, 2001; ders., Blickwechsel mit Bildern, 2007, S. 49-75.
- 5 Dieser Bestand, der Jugend-, Presse- und Kibbuz-Fotografien von den 20er Jahren an bis zur Jahrtausendwende aus Deutschland und Palästina/Israel umfasst, wurde im Archiv »Jüdische Jugendbewegung in Deutschland« an der Universität Potsdam verschlagwortet und archiviert. Dazu gehören ebenso Reproduktionen aus zeitgenössischen Publikationen und ein fotografischer Vergleichsbestand von ca. 1500 privaten Fotografien aus Gruppenalben der nichtjüdischen bündischen Jugend aus dem Archiv der Jugendbewegung Burg Ludwigstein.
- 6 Was Klaus Honnert nach der enzyklopädischen Anlage der israelischen Foto-Archive vermutete, dass dort der Fotografie zumindest in der Gründungszeit des jüdischen Staates die Funktion einer identitätsstiftenden Macht zugefallen sei, kann nach unseren Analysen für den Erziehungsbereich bestätigt werden, siehe ders., Fremde in der Welt, 1997, S. 20.
- 7 Sie schließen an die bereits geleisteten grundsätzlichen Darstellungen zum Quellenwert der Fotografie an, insbesondere Pilarczyk/Mietzner, Das reflektierte Bild, 2005, S. 51-109.
- 8 Z.B. Müller, Grundlagen der visuellen Kommunikation, 2003.
- 9 Vgl. Pilarczyk/Mietzner, Das reflektierte Bild, 2005.
- 10 Boehm, Wie Bilder Sinn erzeugen, 2007, S. 43.
- 11 Vgl. ebd.; zu ikonischen Epistemen vgl. auch Boehm, Das Paradigma Bild, 2007, S. 77-82.
- 12 Roland Barthes, Die helle Kammer, 1989, S. 90.

I. Auf dem Weg zu jüdischer Gemeinschaft in Deutschland

Industrialisierung, Urbanisierung, Landflucht und Proletarisierung führten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu großen sozialen Verwerfungen. Sie waren von grundlegenden Auseinandersetzungen um Kultur, Religion und Nation begleitet und riefen neue soziale, politische und kulturelle Bewegungen hervor, wozu auch der gesamte Komplex der Lebensreform gehört, zu der wir auch die Jugendbewegung zählen. Zwar waren diese Entwicklungen nicht auf Deutschland beschränkt – auch Lebensreform und Jugendbewegung sind internationale Phänomene –, doch haben sie in Deutschland eine eigene Ausprägung erfahren. Insbesondere die jüdische Jugendbewegung ist so eng mit der Stellung der Juden und ihrer Geschichte in Deutschland verknüpft, dass eine gesonderte Betrachtung der jüdischen Gemeinschaftsvorstellungen und der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland geboten erscheint. Denn die jüdische Jugendbewegung war auch Ausdruck eines neu erwachten Bedürfnisses nach jüdischer Gemeinschaft, das sich unter dem Druck des wachsenden Antisemitismus in der christlichen Mehrheitsgesellschaft und einer als bedrohlich empfundenen inneren jüdischen Entfremdung am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte. Dieses Gemeinschaftsstreben war sowohl durch den innerdeutschen Diskurs um Gemeinschaft und Gesellschaft als auch durch die politischen Zielsetzungen der zionistischen Bewegung gekennzeichnet.

In den folgenden zwei Kapiteln sollen grundlegende Entstehungsbedingungen ohne Anspruch auf erschöpfende Behandlung skizziert und erzieherische Implikationen des neuen jüdischen Gemeinschaftsdenkens umrissen werden, die für die Erziehungskonzeptionen der jüdischen Jugendbewegung relevant wurden. Sie dienen der kultur- und erziehungshistorischen Einordnung der bildanalytischen Untersuchungen eines umfangreichen Bestandes von Fotografien aus der jüdischen Jugendbewegung der Weimarer Zeit, die im Zentrum des ersten Teiles dieser Publikation stehen.

1. Angriff von außen, Entfremdung von innen – zur Lage der Juden in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg

Zumindest bis zum Ersten Weltkrieg war für die jüdische Minderheit in Deutschland charakteristisch, dass sie einerseits ihre Integration vorantrieb – insbesondere durch aktive Teilnahme am kulturellen Leben in den städtischen Zentren –, andererseits aber ihre Gruppenmerkmale und Verschiedenheit beibehielt. Von einer schrittweisen Assimilation¹ der gesamten jüdischen

Bevölkerung kann daher für diese Zeit keine Rede sein. Die Komplexität und Widersprüchlichkeit des Integrationsprozesses zeigte sich in der Praxis eher in einer »Mischung von Integration und Isolation, Assimilation und Dissimilation«.² Diese Mischung erfuhr im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine deutliche Akzentuierung durch das Erwachen eines neuen jüdischen Gemeinschaftsdenkens. Ursache dieser Entwicklung war zum einen der Antisemitismus, der den mit der Industrialisierung in Deutschland einhergehenden sozialen Wandel begleitete. Nach Volkov entwickelte er sich zu einem Verbindungsglied der allgemeinen Ideologie der Rechten, zum »kulturellen Code«, der eine weltanschauliche Alternative zu den anderen großen Ideologien der Zeit, insbesondere zu Sozialismus und Liberalismus darstellte.³

Weitere Ursachen waren innerjüdische Entwicklungen. Juden, die ohnehin einen höheren Verstädterungsgrad aufwiesen als die Gesamtbevölkerung Mitteleuropas, hatten im Übergang zum 20. Jahrhundert auch eine höhere städtische Zuwanderungsrate. 1910 lebte ein Drittel der jüdischen Bevölkerung in Großstädten, bis 1933 hatte sich mehr als die Hälfte in zehn Großstädten konzentriert, ein Drittel davon allein in Berlin.⁴ Fast überall, in der Stadt und auf dem Land bildeten die Juden eine gesicherte Mittelschicht, vor allem im Handel und in den so genannten Freien Berufen, im Übergang zum 20. Jahrhundert zunehmend auch im akademischen Bereich.⁵ Mit den Integrationsbestrebungen der Juden in die deutsche Gesellschaft vor allem in den Städten wurde ein Schwinden jüdischen Bewusstseins und Zusammengehörigkeitsgefühls sowie ein wachsender Mangel an jüdischem Wissen konstatiert. Taufen, Konversionen, Mischehen und sinkende Geburtenraten galten als äußere Zeichen einer inneren Entfremdung vom Judentum. Die Hochschätzung der jüdischen Familie, die für das Weiterbestehen der jüdischen Gemeinschaft in der Diaspora von jeher als zentral angesehen wurde, wich nach dem Ersten Weltkrieg der Klage über die Krise der jüdischen Familie, die man durch Geburtenrückgang, maßlose Überfürsorge einerseits oder die Gleichgültigkeit der jüdischen Mütter andererseits bzw. durch die Abwesenheit der Väter bedroht glaubte.⁶

Dabei schien nach fast 200 Jahren Kampf für die kulturelle, wirtschaftliche und politische Emanzipation der Juden in Deutschland ihr sozialer Aufstieg seit den späten 60er Jahren des 19. Jahrhunderts gesichert, und auch ihre rechtliche Emanzipation war vorangeschritten. Nachdem man die Juden jedoch für die wirtschaftliche Misere nach dem europaweiten Börsenkrach (1873) verantwortlich gemacht hatte, bekamen Unmut und Unzufriedenheit des bürgerlichen Mittelstandes mit Slogans wie »die soziale Frage ist die Judenfrage« eine eindeutig antijüdische Orientierung und schufen die Basis für die erste Welle eines militanten Antisemitismus.⁷

Der Kampf gegen antisemitische Angriffe von außen und wachsende Entfremdung von innen führte bereits Ende des 19. Jahrhunderts zu zahlreichen jüdischen Zusammenschlüssen⁸, die zugleich das Erwachen eines neuen jüdischen und solidarischen Gemeinschaftsgefühls anzeigten. Als wichtige jüdische Interessenvertretung ist vor allem der *Central-Verein deutscher*

Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV) zu nennen, der 1893 explizit als »Abwehrverein« gegen den Antisemitismus gegründet wurde und eine überparteiliche, richtungenübergreifende Vereinigung darstellte, die bald 12.000 Einzelmitglieder und auch Kollektivmitglieder wie Vereine, Verbände und Gemeinden zählte.⁹ Zu den ersten organisatorischen Versuchen zur Stärkung innerjüdischer Solidarität gehörten in den 1880er Jahren auch studentische Vereinigungen, die später als *Kartell jüdischer Studentenverbindungen* (K.C.) bekannt wurden.¹⁰

Nach dem Ersten Weltkrieg, in dem die Hoffnungen vieler deutscher Juden auf eine deutsch-jüdische Symbiose begraben wurden¹¹, artikulierte sich das neue Gemeinschaftsbedürfnis nachdrücklicher, wenn auch nicht einheitlich. Während Teile des liberalen jüdischen Judentums nun gerade auf ihrem Deutschsein bestanden, begeisterte sich die jüngere Generation für sozialistische oder kommunistische Ideen. Zugleich gab es unter ihnen auch ein wachsendes Interesse an Wieder- und Neuentdeckung der »jüdischen Wurzeln«, das u. a. durch die Erfahrungen jüdischer Frontsoldaten in Litauen, Polen und Weißrussland befördert wurde, denen im *Ostjudentum* uralte, zeitlose Werte des jüdischen Volkes verkörpert erschienen. Dieses verklärte Bild änderte allerdings wenig am negativen Image der jüdischen osteuropäischen Immigranten in Deutschland, schlicht *Ostjuden* genannt. Deren Anteil an der jüdischen Bevölkerung in Deutschland wuchs bis 1933 auf etwa ein Fünftel an.¹² Die osteuropäische Einwanderung gab der jüdischen Wohlfahrtspflege enormen Auftrieb, denn die Einwanderer waren als Subjekt wie als Objekt Mittelpunkt zahlreicher sozialfürsorgerischer und kultureller Aktivitäten, zugleich prägten sie die kulturelle Landschaft der *Weimarer Republik*.

Das Streben nach jüdischer Gemeinschaft, das sich auf verschiedene Ebenen erstreckte, folgte einem Diskurs, dessen Grundmuster von der deutschen Gesellschaft übernommen wurde und in dem sich u. a. die für Deutschland so spezifische Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft abzeichnete.¹³ Gegen die als bedrohlich empfundenen gesellschaftlichen Entwicklungen setzten die deutschen Juden eine vermeintlich ursprüngliche jüdische Gemeinschaftlichkeit. Michael Brenner verweist darauf, dass die Suche der deutschen Juden nach Gemeinschaft zu einem veränderten Selbstverständnis der liberalen Mehrheit der deutschen Juden führte, das sich allmählich von der Glaubensgemeinschaft hin zur Schicksals- und Herkunftsgemeinschaft verschob. Diese Veränderung war von einer Neubewertung des spirituellen jüdischen Erbes und einer stärkeren Hinwendung zu Mystik, Romantik und kollektivem Erleben in der Weimarer Republik begleitet. Dies entsprach dem allgemeinen lebensreformerischen Sehnen nach dem Natürlichen, dem Ursprünglichen und Ganzheitlichen.¹⁴ Zugleich führte das neue Selbstverständnis zu Veränderungen auf der Ebene der jüdischen Gemeinden, die sich nun mehr und mehr sozialfürsorgerischen, kulturellen Fragen und solchen der Erziehung und Bildung zuwandten.¹⁵

Für die politisch-ideologische Orientierung des neuen jüdischen Gemeinschaftsdenkens wurde nun auch das Auftreten einer neuen Idee wichtig, die

sich seit den 1890er Jahren zu einer weltweiten Revolution innerhalb des Judentums entwickelte: des politischen Zionismus mit seiner Vorstellung einer jüdischen Nation. Die Entstehung eines modernen Nationaljudentums ist insbesondere mit dem bereits 1882 in Berlin erschienenen Essay Leo Pinskers, in dem er die Juden zur Autoemanzipation aufrief und mit Theodor Herzls Aktivitäten zur Schaffung einer internationalen zionistischen Organisation verbunden. Der politische Zionismus war von dem romantischen Nationalgedanken geprägt¹⁶, der eine allen Juden gemeinsame Herkunft betonte und als Antwort auf die mit der Moderne gewachsene jüdische Entfremdung ein in »Sprache, Geschichte und kollektiven Institutionen geeintes jüdisches Volk vorsah«.¹⁷

Dem politischen Zionismus lag die Auffassung zugrunde, dass die Juden ein Volk im Sinne einer modernen Nation seien, und tatsächlich war die Schaffung einer »öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina« für das jüdische Volk seit dem ersten Zionistischen Kongress 1897 (in Basel) oberstes Ziel der Bewegung. In seinem epochalen Werk *Der Judenstaat* (1896) hatte Herzl die Vision eines modernen jüdischen Nationalstaates entworfen, sein Zionismus war genossenschaftlich-egalitär, sein *Judenstaat* sollte europäische Demokratien zum Vorbild haben. Die Entscheidung für das den Juden versprochene Land aus der Bibel, Palästina, war für ihn nicht ausschlaggebend, gehörte jedoch zu den Kompromissen, die u. a. mit den religiösen Zionisten aus Osteuropa geschlossen wurden, die Israel auch als spirituelles Ziel verstanden. Dass die Wahl schließlich auf Palästina fiel, hatte letztlich auch pragmatische Gründe, da dort bereits eine erste Auswanderungswelle, die *erste Alija* (1882-1903) aus Osteuropa, jüdische Siedlungen geschaffen hatte.¹⁸ Unter dem Einfluss zeitgenössischer lebensreformerischer und sozialistischer Strömungen verband sich die nationaljüdische Idee – einer Rückkehr nach Palästina – mit der Idee einer Rückkehr zum Ursprünglichen, zur Landwirtschaft und vermeintlich tief verwurzelter jüdischer Gemeinschaftlichkeit. Indem der politische Zionismus die religiöse und geistig-kulturelle Komponente der Judenfrage zu einer nationalen vereinfachte, hatte er es geschafft, die nationaljüdische Bewegung zu einer zunächst alle weltanschaulichen Gegensätze vereinigenden Organisation zu formen. Nach dem ersten Zionistischen Weltkongress in Basel wurde 1897 die *Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD)* gegründet. Obwohl die Zionisten bis zum Ersten Weltkrieg innerhalb des deutschen Judentums nur eine Minderheit darstellten, hatten sie es bis dahin auf 450 Ortsgruppen mit fast 10.000 Mitgliedern gebracht und einen wirkungsvollen Propagandaapparat aufgebaut.

Zeitgleich formierte sich Widerstand vor allem jüngerer Zionisten gegen den politischen Zionismus, der die Judenfrage weniger als ein soziales und politisches als vielmehr als ein geistig-kulturelles Problem betrachtete. Für die Jüngeren sollte das Judentum zu einer Lebens- und Gewissensfrage werden und der Zionismus zu einer kulturpolitischen und weltanschaulichen Angelegenheit. Führende Gestalten dieser jüdischen Erneuerungsbewegung waren Nathan Birnbaum, Achad Haam und Martin Buber. Die Kultur-Zio-

nisten, wie die Fraktion auch genannt wurde, wünschten eine geistige und kulturelle Erneuerung, eine *Renaissance*¹⁹ des jüdischen Kultur- und Volksbewusstseins vor und unabhängig von der Landesfrage, die auch nicht notwendig die Gründung eines jüdischen Staates zur Folge haben sollte.²⁰ So propagierte Martin Buber als Sprecher der kultur-zionistischen Fraktion auf dem fünften Zionistenkongress 1901 in Basel eine Erneuerung der jüdischen Kultur. Dafür standen zuerst die Förderung jüdischer Kunst, die publizistische Verbreitung moderner jüdischer Kultur, die Gründung eines Verlags für jüdische Literatur und die Modernisierung der jüdischen Wissenschaft auf dem Plan. Neben den Erziehungsfragen, die eine solche kulturelle Neuorientierung aufwarf und die ausführlicher an anderer Stelle diskutiert werden sollen, war die Frage nach einer (nationalen) jüdischen Kunst eine der Kernfragen des politischen und des Kultur-Zionismus. Denn es war die Frage nach kultureller Identität, die über die Existenz des jüdischen Volkes entschied.²¹ So war es nicht nur Martin Buber, in dessen Forderung nach einer *Jüdischen Renaissance* sich die Idee der Wiederbelebung jüdischer Tradition mit einem modernen Sinn für Ästhetik verband. Auch Theodor Herzl setzte die visuellen Medien ganz gezielt und innovativ ein, was sich unter anderem darin zeigte, welch großen Wert er auf die visuelle Präsentation der Zionistenkongresse legte.

Zwar entfaltete sich auch dieser Diskurs um die nationalen Funktionen einer jüdischen Kunst parallel zu dem um eine deutsche Nationalkunst²², doch hatte eine jüdische Kunst von Anfang an differente Funktionen, denn sie sollte auch heterogene Gruppierungen (der *Diaspora*) über Sprachbarrieren hinweg ansprechen. Das ist auch der Grund, warum die Entwicklung der jüdischen Kunst von Beginn an durch einen länder- und medienübergreifenden Bildtransfer gekennzeichnet ist, in dem sich (national)jüdische Symboliken in spezifischer Weise dynamisch transformierten.

Exemplarisch sollen im Folgenden an zwei Bildbeispielen aus dem Schaffen des Grafikers und Fotografen Ephraim Moses Lilien und ihrer Rezeptionsgeschichte Konstruktionsprinzipien deutlich werden, nach denen Vorbilder und nationale Symboliken für eine kulturelle Erneuerung aus zeitgenössischen Kunststilen und traditionellen jüdischen Motiven geschaffen und weitentwickelt wurden. Dieser Exkurs soll die gemeinschaftstiftenden Funktionen der Bild- und Symbolwelten in dieser frühen Phase veranschaulichen und Voraussetzungen für das Verständnis der Entwicklungen der zionistischen Fotografie in Palästina/Israel im dritten Teil schaffen. Denn diese setzte sich nach dem Ersten Weltkrieg auch mit der frühzionistischen Bildsprache auseinander und konstruierte nach ähnlichem Muster – unter Einbeziehung zeitgenössischer ästhetischer Strömungen in Europa – ein modernes Gemeinschaftsbild, das als visuelles Nationalerziehungsprogramm in Palästina/Israel mindestens zwei Generationen jüdischer Einwanderer aus aller Welt prägte.

1.1 Frühe zionistische Bildkunst im Spannungsfeld von jüdischer Renaissance und politischem Zionismus

Aufgrund seiner außerordentlichen Begabung gelangte der 1874 in Galizien geborene und in ärmlichen Verhältnissen aufgewachsene Ephraim M. Lilien schon als junger Mann in die Zentren der künstlerischen Avantgarde in München und Berlin. Er schuf zunächst Illustrationen für die Zeitschrift *Jugend* und, nachdem er sich von kosmopolitischen Positionen dem jüdischen Nationalismus zugewandt hatte²³, für das zionistische Journal *Ost und West*. Lilien war nicht nur mit Herzl, Buber und anderen zionistischen Führern dieser Zeit befreundet, sondern politisch selbst aktiv und Mittelpunkt einer jungen zionistischen Künstlerszene. Zusammen mit Martin Buber und Berthold Feiwel gründete er den *Jüdischen Verlag* in Berlin und war auch Mitherausgeber und Autor der ersten Veröffentlichung des Verlages, des *Jüdischen Almanachs 5663* (1902). Anlässlich des 5. Zionistenkongresses initiierte Lilien eine Ausstellung, bei der neben seinen eigenen u. a. auch Arbeiten von Hermann Struck und Lesser Ury gezeigt wurden. In Basel entstand auch eine Fotografie Herzls (siehe Abb. 1), die weltberühmt wurde.²⁴

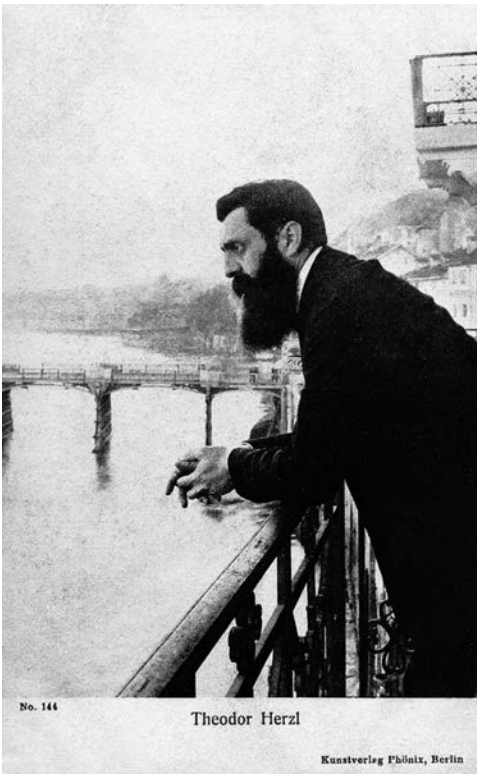


Abb. 1: Postkarte nach der Fotografie von E. M. Lilien, Theodor Herzl auf dem Balkon des Hotels Drei Könige in Basel

Sie zeigt den berühmten Zionisten sinnierend auf dem Balkon seines Hotels in Basel. Herzls königliche Pose vermittelt ebenso viel Macht und Selbstgewissheit wie Melancholie, als ob er neben einer Vision auch noch die Erinnerung an das schwere Los des jüdischen Volkes zu tragen hätte. Vielleicht gerade wegen dieser Ambivalenz wurde die Aufnahme außerordentlich populär und fand als Postkarte in zionistischen Kreisen weltweit Verbreitung. Gleichzeitig diente sie als Vorlage für viele Variationen künstlerischer Weiterverarbeitung – zunächst für Liliens grafische Arbeiten selbst.

Das Bild Herzls entwickelte sich in Liliens zeichnerischen Arbeiten zum grafischen Sinnbild des neuen jüdischen Mannes.²⁵ Oft nur knapp geschürzt, kräftig mit sorgfältig modellierten Muskeln lieferte das Motiv Herzl die Vorlage für biblische Engel, Moses und althebräische Herrscher.²⁶ Das Porträt Herzls inspirierte jedoch auch die zionistische Gebrauchskunst. In den zwei hier ausgewählten Arbeiten wurde das Motiv der Fotografie aus seinem ursprünglichen Hintergrund freigestellt.²⁷ Für den Entwurf einer Briefmarke kombinierte man Herzl mit einem neuen Hintergrund, der Ansicht des westlichen Hügels von Jerusalem mit dem *David-*

sturm, den eine Gruppe von Menschen erklimmt. Die neuen Bildelemente verbinden die stilisierten Strahlen einer aufgehenden Sonne.

Die visionäre Ausstrahlung der Person auf dem ursprünglichen Foto schafft hier in Kombination mit anderen Bildelementen einen prophetischen Zusammenhang. Eine Gestalt von biblischer Größe schaut auf sein Volk, das hinauf zum Jaffator zieht. Das gleiche Motiv, nur seitenverkehrt, fand etwa zeitgleich auch Verwendung für einen Wandteppich (Abb. 3).

Noch deutlicher als auf der Briefmarke beherrschen hier die Sonnenstrahlen den Bildzusammenhang, die in den Teppich mit goldenen Fäden eingewirkt sind. Die Sonne steht für den Orient wie der *Davidsturm* für die Stadt Jerusalem, zugleich steht sie als stark formalisiertes Zeichen für Erweckung, Erleuchtung und Ewigkeit, so wie der Tempelberg für Zion. In dieser bildhaften Formulierung ist Zion der ewige Ort, der gleichermaßen auf die biblische Tradition der Juden wie auf das neue *Erez Israel* verweisen soll. Während Lilien in seinen Arbeiten mit dem Bildnis Herzls vor allem eine mythische ort- und zeitlose Vergangenheit der Juden beschwört, in die er das Ideal des muskulösen jüdischen Mannes projiziert, stilisieren diese Arbeiten – auch wieder von der beeindruckenden körperlichen Präsenz Herzls ausgehend – den zionistischen Führer zum Propheten einer jüdischen Zukunft in Palästina und zum neuen König der Juden.

Auf für ihn typische Weise thematisiert Lilien jüdische Vergangenheit und Zukunft in einer seiner berühmtesten Zeichnungen (Abb. 4), die ebenfalls zum 5. Zionistenkongress in Basel entstand und weltweite Verbreitung als Postkarte fand.²⁸

Sie zeigt auf der linken Seite das Bild des alten gebeugten Juden des Exils, der, in Dornen gefangen, auf dem Boden sitzt und, auf einen Stock gestützt, sein Haupt und den Blick zum Boden senkt. Hinter ihm steht der Engel des Herrn mit Davidstern, der den Weg ins Morgenland – symbolisiert durch die aufgehende Sonne – weist. Dieser entgegen führt eine aufrechte, kräftige Gestalt einen Pflug, gezogen von zwei Ochs, am rechten Rand sprießen Weizenähren. Am unteren Rand, umfungen vom Flügel des Engels steht die hebräische Gebetszeile »Unsere Augen werden dich heimkehren sehen nach Zion in der Gnade des Herrn.«²⁹

Der pflügende Bauer erscheint als verjüngte Ausgabe des alten Juden, auf jeden Fall eine rüstige Gestalt, die fähig ist, den Pflug souverän zu führen, jugendlich ist er jedoch nicht. Das Bild des Pioniers, des jugendlichen (und



Abb. 2: Briefmarke des jüdischen Nationalfonds 1912, aus: Silver-Brody, Documentors of the Dream, 1998, S. 66



Abb. 3: Populärer Wandteppich, persisch oder palästinensisch, frühes 20. Jh., aus: Arbel, *Blue and White in Color*, 1997, S. 13

europäischen) Erbauers von *Erez Israel* war noch nicht geschaffen, es begann sich erst mit der zweiten *Alija*, die nach 1903 aus Osteuropa nach Palästina kam, zu entwickeln.³⁰

Doch sind zentrale Themen und Symbole der frühen zionistischen Bildkultur in den Arbeiten Liliens hier formuliert, die Sonne als ideales Ziel und Symbol für Zion, die Wiederkehr in das verheißene Land und Landarbeit als der vom Herrn gewiesene Weg der Erlösung des jüdischen Volkes.³¹ Damit knüpft Lilien auch an die mystischen Lichtgestalten der Lebensreformbewegung an, die etwas später vor allem durch das »Lichtgebet« des Malers Fidus populär wurden.³² Der Weizen steht zugleich für die sagenhafte Fruchtbarkeit des biblischen Landes. Der Erlösungsgedanke, und zwar sowohl im Hinblick auf das jüdische Volk durch *Alija* als auch auf das Land durch Bearbeitung und Besiedlung, wird künftig zentraler Bestandteil der zionistischen Forderungen nach Rückkehr der *Diaspora*-Juden nach *Erez Israel* bleiben. Er prägte die Idee des gemeinschaftlichen Bodenerwerbs ebenso wie die einflussreiche Ideologie Aaron David Gordons einer »Erlösung durch Arbeit«.³³ Die Ansiedlung der Juden in Palästina wurde als »Rückkehr« dorthin betrachtet bzw. als *Alija* (Aufstieg) und neben der Vision vom Aufbau einer neuen, gerechten, so-

zialistischen Gesellschaft durch die Schaffung von Kibbuzim wird auch später immer der »Wiederaufbau Zions« integraler Teil dieses Ziels sein.³⁴ In diesem Sinne wurden die Spenden für den jüdischen Nationalfonds »as your share in the redemption of our beloved land«³⁵ gegeben.

So finden wir in der zionistischen Bildkultur von Anfang an Symbole und Motive, die biblischen Ursprungs sind, die säkular umgedeutet und für die zionistische Propaganda funktionalisiert werden.³⁶ Daneben werden auch nichtjüdische Symbole national bzw. jüdisch umgedeutet. Was die Themen



Abb. 4: E. M. Lilien, 1901, Tinte mit Weißhöhung auf Papier 44 x 66 cm, aus: LeVitte Harten/Zalmona, Zionismus, 2005, S. 43

und Motive angeht, so begann der Zionismus in dieser frühen Phase seine Symbole aus der Vergangenheit zu beziehen, er vereinte also, wie Avieser Ravitzky betont hat, »in sich die charakteristischen Merkmale einer revolutionären Bewegung mit den typischen Zügen einer Rückkehr und Renaissancebewegung«.37 *Erez Israel* gewann in diesem Diskurs um die Heimat der jüdischen Gemeinschaft aller Juden eine doppelte Bedeutung, die sich auch in der sozialistischen Interpretation nicht völlig trennen ließ: zukünftige Heimstätte und Heiliges Land zugleich.38 Über diese Verschränkung fand die Traditionsbildung der neuen jüdischen (nationalen) Gemeinschaft statt, eine Tradition, die sich weniger auf ein reales Land bezog als auf ein ideales Gebilde, das als »Vorstellung von der transzendenten Welt« aufzufassen war.39

Was an diesen wenigen Bildbeispielen deutlich werden sollte, ist die enge Verflechtung dieser frühen künstlerischen Suche nach kultureller Identität mit den ästhetischen, kulturellen und politischen Strömungen der Länder, in denen die Künstler lebten. Gerade Liliens Persönlichkeit und Werk offenbarten die enge Verflechtung der zionistischen Ideen mit den politischen und kulturellen Strömungen des *Fin de Siècle* in Europa.40 Das Bildprogramm der zionistischen Bewegung entwickelte sich in einem relativ kurzen Zeitraum, es lässt sich nicht regional verorten, auch wenn kulturelle Einflüsse der jeweiligen Länder auf Stil und Motivik der Künstler eine große Rolle spielten. Die Motive, Symbole und Stile wanderten aus verschiedenen kulturellen Strömungen der Zeit ein, so auch der völkisch-rassistische Unterton der frühen kulturzionistischen Bewegung.41 Des Weiteren zeigen die Beispiele auch den unbekümmerten und kreativen Umgang mit den originären Bildentwürfen

auf der Ebene der Gebrauchskultur, die einen intermedialen Transfer von Bildthemen und -motiven in Gang gesetzt hatte. Die Künstler ließen diese Popularisierung nicht nur zu, sondern unterstützten tatkräftig die Entwicklung und Institutionalisierung einer zionistischen Alltags- und Gebrauchskultur. Ephraim Moses Lilien und Hermann Struck begleiteten aktiv die Gründungsphase der *Bezalel*-Kunstgewerbeschule in Jerusalem, die 1906 eröffnet wurde. Sie bestand aus einer Kunsthochschule, Werkstätten für die Produktion von *Bezalel*-Musterstücken und einem Museum für jüdische Kunst, in dem archäologische Funde sowie Flora und Fauna des Landes als Quellen für künstlerische Arbeiten und zur Erforschung der Pflanzenwelt in biblischen Zeiten gesammelt wurden. Lilien gehörte selbst zu den ersten Lehrern der Schule, bis er sich mit dem Gründer, Boris Schatz, einem Bildhauer litauischer Herkunft, überwarf. Den Initiatoren der *Bezalel*-Schule ging es um die Errichtung eines »geistigen Zentrums« in *Erez Israel*, was ganz den Intentionen der kulturzionistischen Bestrebungen entsprach und auch von diesen gewürdigt wurde. So rief Achad Haam während seines Palästina-Besuches 1912 explizit die jüdischen Künstler auf, Formen nichtjüdischer Kultur zu übernehmen und sie mit nationalen jüdischen Inhalten zu füllen.⁴² In der *Bezalel*-Schule sollten sich Stilrichtungen und Kunstauffassungen der aus Ost- und Mitteleuropa stammenden Künstler mit orientalischen Einflüssen zu einem neuen hebräischen Stil vermischen. Diese Hoffnungen erfüllten sich zunächst nicht, ziemlich unversöhnlich trafen modernistische Strömungen auf biblische Romantik, Orientalismus und den stilistischen Eklektizismus der Schule.⁴³

Zusammenfassend sei mit Rachel Arbel noch einmal betont, dass der Prozess der nationalen Bilderzeugung, des Vertriebs und des Gebrauchs durch einen lebendigen Bildtransfer gekennzeichnet war, der über die Ländergrenzen hinweg stattfand.

There was a constant dialogue between Eretz Israel and the Diaspora. Zionist images created in the Diaspora were brought to Eretz Israel by the immigrants, and were dispatched back again as part of the Zionist propaganda network, after adopting certain Palestinian features.«⁴⁴

Interessanterweise zeigt sich auch, dass das, was auf der Ebene der künstlerischen Intention Ausdruck einer Suche nach kultureller Identität war, sich auf dem Weg des weiteren Vertriebs und des Gebrauchs sowie der kunsthandwerklichen Weiterverarbeitung durchaus zu handfester politischer Propaganda entwickeln konnte. In diesem Zusammenhang ist auch eine der zentralen zionistischen Agenturen zu nennen, die anlässlich des 5. Zionistischen Kongresses gegründet wurde, der *Jüdische Nationalfonds, Keren Kajemet Leisrael (KKL)*, über dessen Propaganda-Abteilung ein wirkungsvolles Bildarsenal geschaffen wurde, das unter den Juden den Landerwerb in Palästina und die jüdische Besiedlung des Landes propagierte. Über Briefmarken, die bebilderte blaue Spendenbox des Fonds, Postkarten, die Baumspenden-

zertifikate, die reich illustrierten *Goldenen Bücher* des Fonds, in die sich honorige Spender eintragen lassen konnten, und vor allem über Fotografien in Zeitschriften und Büchern wurde ein umfassendes zionistisches Bildprogramm geschaffen, das weltweite Verbreitung fand.

Diese Weiterentwicklung der zionistischen Bildproduktion in Deutschland und Palästina mit der Konzentration auf Fotografie soll an anderer Stelle weiterverfolgt werden.⁴⁵

Anmerkungen

- 1 Ursprünglich war der Assimilationsbegriff positiv konnotiert und auf die soziale und kulturelle Integration der Juden im ausgehenden 19. Jahrhundert bezogen, danach wurde er vor allem in den Auseinandersetzungen um den Zionismus zunehmend polemisch gebraucht. Volkov sieht ihn für die wissenschaftliche Analyse auch deshalb als ungeeignet an, weil er sich gleichermaßen auf soziale, kulturelle und psychische Prozesse bezieht und dazu tendiert, die den Prozessen innewohnenden Wechselwirkungen zu verschleiern, Volkov, *Jüdische Assimilation*, 2000, S. 132 f., zum Begriff siehe Stanislawski, *Zionism and the Fin de siècle*, 2001, S. 6-15.
- 2 Volkov, *Die Juden in Deutschland*, 2000, S. 56.
- 3 Ebd., S. 53.
- 4 Am Beginn der Weimarer Zeit lebten in Deutschland ca. 550.000 Juden, sie machten etwa 0,9 % der Bevölkerung aus, dieser Anteil verringerte sich bis 1933 weiter auf 0,77 %. In Österreich lebten um diese Zeit 195.000, davon 90 % in Wien, wo sie 8 % der Bevölkerung ausmachten, während die 125.000 Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien 1,2 % der Bevölkerung stellten, davon lebten 28 % allein in Prag. In Deutschland, Böhmen und Mähren bestand der Großteil der Juden aus alteingesessenen Familien, während sich in Österreich, wo 1860 nur etwa 6.000 Juden lebten, die jüdische Bevölkerung durch Zuzug aus Böhmen, Mähren, Westungarn und Galizien enorm entwickelt hatte. Auch in Danzig war die Bevölkerung von 1910 bis 1924 auf 10.000 Juden gewachsen. Durch diesen stetigen Zuzug aus dem Osten wurde nicht nur das demografische und das soziale Profil, sondern auch das kulturelle und religiöse Leben der Wiener und der Danziger Judenheit wesentlich geprägt, siehe Barkai, *Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation*, 2000, S. 40f.
- 5 Zu den Besonderheiten der sozialen Schichtung der Juden auch Volkov, *Jüdische Assimilation*, 2000, S. 136f.
- 6 Prestel, *Die jüdische Familie in der Krise*, 2006, S. 105-122.
- 7 Volkov, *Die Juden in Deutschland*, 2000, S. 48.
- 8 In der Zeit zwischen 1870 und 1914 entstanden zumindest 25 überregionale jüdische Vereine und Verbände, Studentenverbindungen nicht mit einbezogen, siehe dazu Schatzker, *Jüdische Jugend*, 1988, S. 233.
- 9 Dazu Barkai, *Wehr Dich!*, 2002.
- 10 Rürup, *Ehrensache*, 2008.
- 11 Es war vor allem die so genannte Judenzählung, eine 1916 staatlich angeordnete statistische Erhebung, die den Anteil der Juden unter den deutschen Soldaten und ihre Beteiligung an Fronteinsätzen feststellen sollte, die den Glauben an die jüdische Emanzipation und Gleichberechtigung zerstörte. Die Ergebnisse der Erhebung, die nicht nur unter Juden Protest ausgelöst hatte, wurden jahrelang geheimgehalten und verfälscht. Propagandistisch ausgeschlachtet, führten sie zu einer neuen Welle des Antisemitismus, der sich nun auch staatlich legitimiert fühlen konnte, vgl. Rosenthal, »Die Ehre des jüdischen Soldaten«, 2007.

- 12 Die meisten der jüdischen Immigranten (90 %) stammten aus Osteuropa, sie konzentrierten sich in Berlin, im Ruhrgebiet und in Sachsen. 1910 machten sie 11 % aller Juden in Deutschland aus, 1933 fast 20 %. Angaben nach Barkai, Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation, 2000, S. 39 f. Zur Stellung der »Ostjuden«, vgl. Zimmermann, Die deutschen Juden, 1997, S. 22-25.
- 13 Für die Dichotomisierung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft wird vor allem die soziologische Untersuchung von Ferdinand Tönnies »Gemeinschaft und Gesellschaft« (1887) verantwortlich gemacht. Während es jedoch Tönnies um eine soziologische Analyse der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse ging, konstruierte er durch die Kontraststellung des vermeintlich organisch-gemeinschaftlichen Lebens gegen das entfremdet-gesellschaftliche eine säkulare Verfallsform von der traditionellen Gemeinschaft zur Gesellschaft. Er beschrieb den Zerfall eines im lebendigen Organismus der Familie, des Dorfes, der Religion verwurzelten Volkes hin zu einem mechanischen gesellschaftlichen Aggregat, das in der Großstadt, im Nationalstaat, in der Industrialisierung, der kosmopolitischen Öffentlichkeit und Wissenschaft agiert.
- 14 Mendes-Flohr, Im Schatten des Weltkrieges, 2000, S. 22 f.
- 15 Brenner, Jüdische Kultur, 2000, S. 17.
- 16 Im Unterschied zur aufklärerischen Idee der Nation, die, insbesondere durch die staatspolitischen Schriften Rousseaus befördert, im Zuge der Französischen Revolution wirksam wurde und sich als ein auf gleichen Rechten der Bürger beruhendes Zukunftsbündnis verstand, zu dieser Unterscheidung Brumlik, Kritik des Zionismus, 2007, S. 45 ff.
- 17 Ebd., S. 47.
- 18 Von Beginn an wurde die zionistische Bewegung auch von den Entwicklungen in Palästina vorangetrieben. Nach der ersten war es vor allem die zweite Alija (1903-1914), die einen neuen sozialistischen Pioniergeist mit nach Palästina brachte. Die vorwiegend jungen Einwanderer aus Osteuropa schufen eine gemeinsame landwirtschaftliche Siedlungsform (Kwuza) und gründeten 1909 den ersten Kibbutz, Degania. Mit der dritten Alija nach dem Ersten Weltkrieg entwickelten sich diese kollektiven Siedlungsprojekte zu einer beispielgebenden Kibbutzbewegung, die für die europäische jüdische Jugend eine außerordentliche Anziehungskraft entfaltete.
- 19 Den Begriff prägte Martin Buber mit dem Artikel »Jüdische Renaissance« in der Zeitschrift Ost und West 1 (1901) S. 7-10.
- 20 Insbesondere befürchteten sie auch, dass in Palästina eine ebenso berechnete arabische Nationalbewegung der jüdischen entgegentreten werde.
- 21 Vgl. Almog/Milchram, E.M. Lilien, 1998, S. 9.
- 22 Brenner, Jüdische Kultur, 2000, S. 35.
- 23 Wie im Übrigen auch andere führende Zionisten wie Max Nordau und Wladimir Jabotinsky, ebd., S. 73.
- 24 Die Fotografie wird in der einschlägigen Literatur unterschiedlich zugeordnet, bei LeVitte Harten/Zalmona wird das Foto auf 1903 datiert und nicht Lilien zugerechnet, siehe dies., Zionismus, 2005, S. 34. Auch Silver-Brody macht zum Fotografen keine Angabe, nimmt aber an, dass das Foto bereits zum Baseler Kongress 1897 entstand, siehe dies., Documentors of the Dream, 1998, S. 66. Ich folge hier den Angaben von Orna und Micha Bar-Am aus ihrem gründlich recherchierten Beitrag zum fotografischen Schaffen E.M. Liliens. Danach nahm Lilien das Foto während des 5. Zionistenkongresses 1901 in Basel auf, The Illustrator E.M. Lilien as Photographer, 1995, S. 198.
- 25 Der neue jüdische Mann war kräftig, Max Nordaus Ideen zur Schaffung eines »Muskeljudentums« wurden ab 1900 mit seinem Artikel in der »Jüdischen Turnzeitung« unter Juden populär.
- 26 Vgl. besonders Liliens Illustrationen zu »Die Bücher der Bibel«, Bd. 1 (1908).
- 27 Siehe auch Abbildungen der Arbeiten der Bezalel-Schule in Jerusalem im Beitrag von LeVitte Harten/Zalmona, Zionismus, 2005, S. 36, 37, 38 und einer Postkarte nach einer Zeichnung von S. Rohomowsky (1909) in: ebd., S. 51.
- 28 U.a. in einer Auflage von 10.000 zum Chanukka-Fest 1909, hrsg. vom Hauptbüro des KKL in Köln, als israelische Briefmarke 1977.
- 29 Stanislawski, Vom Jugendstil zum »Judenstil«, 1999.

- 30 Zeitgenössische Fotografien belegen, dass Lilien hier keine fiktive, evtl. sogar biblische Figur entwirft, sondern den jüdischen Farmertyp jemenitischer Herkunft im Sinn hatte, der zu dieser Zeit in Palästina häufig anzutreffen war, vgl. Silver-Brody, *Documentors of the Dream*, 1998, S. 47, Abb. 33 und S. 35, Abb. 7.
- 31 Für die jüdische Idee von Erez Israel ist die Verheißung im Buch Jeremia des Alten Testaments von besonderer Bedeutung, Gott spricht zu Jeremia: »Denn, wohlan Tage kommen, ist SEIN Erlauten, da lasse ich Wiederkehr kehren meinem Volk, Jisrael und Jehuda, hat ER gesprochen, lasse heimkehren sie zu dem Land, das ich ihren Vätern gegeben habe, sie sollens ererben.« Die Schrift, aus dem Hebräischen von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Bd. 3, S. 335.
- 32 Vgl. dazu Baader, *Heilige Körper*, 2001.
- 33 Gordon, *Erlösung durch Arbeit*, 1929.
- 34 Seeligmann/Madar, *Kibbuz*, 2000.
- 35 Zit. nach Arbel, *Blue and White*, 1997, S. 16.
- 36 So z. B. zahlreiche Bildmetaphern auf das Land, in dem Milch und Honig fließen (2. Mose, Kap. 33), ausführlich dazu Mietzner, *Religiöse Motive*, 2004.
- 37 Ravitzky, *Religiöse und Säkulare in Israel*, 1999, S. 153.
- 38 Vgl. ebd., S. 156f.
- 39 Eisenstadt, *Die Transformation*, 1992.
- 40 Stanislawski, *Vom Jugendstil zum »Judenstil«*, 1999, S. 82.
- 41 Vgl. Almog/Milchram, E.M. *Lilien*, 1998, S. 10.
- 42 Ebd., S. 120.
- 43 Die Arbeit der Schule wurde auch durch die Auseinandersetzungen zwischen Schatz und der zionistischen Führung in Berlin, die die modernistische Entwicklung favorisierte, überschattet. 1929 wurde die Schule geschlossen und 1935 unter neuer Führung und mit neuer Programmatik wieder eröffnet, vgl. Ofrat, *Bezalel*, 2005.
- 44 Arbel, *Blue and White*, 1997, S. 8.
- 45 Vgl. Kap. 8.

2. Jugendbewegung als Erziehungsbewegung

Die allgemeine Identitätskrise der bürgerlichen Jugend als Folge der Modernisierung aller Lebensbereiche seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde von der jüdischen (bürgerlichen) Jugend geteilt. Insbesondere litt man unter der Offenheit und Pluralität der normativen Horizonte, es fehlten die Vorbilder für eine akzeptable Identifikation, Orientierungslosigkeit war die Folge.

Die jüdische Jugend schien sogar in besonderem Maße davon betroffen, denn keine andere gesellschaftliche Gruppe hatte eine so rapide Urbanisierung mit all ihren Folgen erlebt wie die der deutschen Juden. Die jüdische Jugend in Deutschland kam zu ihrem überwiegenden Teil aus einem mittelständischen bürgerlichen Milieu, und sie war auch überwiegend Stadtjugend. Hinzu kam, dass die jüdische Familie sich intensiver und schneller modernisiert hatte als die nicht jüdische. Neben sinkenden Geburtenraten zeigte sich dies u. a. in der Mädchenerziehung. Die Frauenbildung war ein modernes Phänomen, in Berlin war ein Drittel aller Schülerinnen an höheren Schulen jüdischer Herkunft, in Frankfurt a. M. 24 %. Junge Jüdinnen fanden sich auch häufiger auf Universitäten und unter den Aktivistinnen der jüdischen und der allgemeinen Frauenbewegung.¹

Gehörten »Zerrissenheit und Unausgeglichenheit« zu den allgemeinen Krisensymptomen bürgerlichen Selbstgefühls, so war die besondere »seelische« Notlage eines Teiles der jüdischen Jugend bedingt durch Antisemitismus und Ausgrenzung, zugleich durch innere Entfremdung vom Judentum und auch durch einen schmerzhaft empfundenen Zwiespalt zwischen Deutschtum und Judentum. Diese mehrfache Krisenerfahrung beschäftigte prominente jüdische Intellektuelle vor, während und verstärkt nach dem Ersten Weltkrieg; dazu zählten die Zionisten Siegfried Bernfeld, Martin Buber, Siegfried Kanowitz, Ernst Simon, Georg Lubinski, Ludwig Tietz, aber auch der nichtzionistische Franz Rosenzweig.

Chaim Schatzker machte in seiner detaillierten Analyse der Situation der jüdischen Jugend in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg darauf aufmerksam, dass man von jüdischer Seite schon früh mit erzieherischen Einflussnahmen auf den Antisemitismus und die mit der Integration befürchteten Tendenzen zum Abfall vom Judentum zu reagieren versuchte.² Die Organisationen der jüdischen Minderheit ergriffen eine Reihe von Maßnahmen, die eine erneute Hinwendung zum Judentum und zur jüdischen Gesellschaft bewirken sollten, nachdem im Laufe des 19. Jahrhunderts vor allem gerade im deutschen Judentum alle nur denkbaren Anstrengungen unternommen worden waren, die Integration in die deutsche christliche Gesellschaft zu befördern.

Zu den Maßnahmen, die die »Rücksozialisierung« der jüdischen Jugend vorantreiben sollten, gehörten unter anderem Initiativen der Wiederbelebung der jüdischen Literatur, der Belletristik und der Publizistik, die Einrichtung

jüdischer Schülerbibliotheken, die Finanzierung von Religionslehrern, Aufrufe zur Bildung von »Akademischen Vereinen«, die Förderung von Vorträgen über das Judentum u.v.a.m. Diese Erziehung setzte – ganz in der Tradition des bürgerlichen deutschen Aufklärungsdenkens und der *Haskala* – auf die Hebung jüdischen Bewusstseins durch Wissenserweiterung. Überzeugend legt Schatzker für das Kaiserreich dar, wie die traditionellen jüdischen Sozialisationsagenturen versagten, während zugleich die deutschen (allgemeine Schulen, Literatur, Universität, Militär) einen zur erreichten Akkulturation gegenläufigen Prozess initiierten, weil die jungen Menschen dort über die Erfahrung von Andersartigkeit und Ausgrenzung auf ihre jüdische Existenz zurückgeworfen wurden.

Es wurde offenbar, dass das Assimilationsmodell der Väter der alteingesessenen deutschen jüdischen Familien sein Potential für neue Zukunftsentwürfe verloren hatte, die darüber aufbrechenden Generationskonflikte entzündeten sich daher oft an der Stellung zum Judentum, Zionismus und Sozialismus. Auch jüdische Töchter hegten vermehrt Zweifel an der Verbindlichkeit der Rolle, die ihnen von ihren Müttern vorgelebt wurde, alternative berufliche Rollen waren demgegenüber noch nicht genau definiert. Ein Teil der jüdischen Jugend war somit kritisch eingestellt gegenüber dem jüdischen Bürgertum, von dem sie selbst herstammte und beklagte ein sinnentleertes Judentum, das sie in den hohlen Formen des institutionellen Lebens der jüdischen Gemeinden erstarrt fanden.³ Der damit verbundene Generationenbruch war aufgrund der Minderheitenproblematik durch eine Schärfe gekennzeichnet, wie sie in den Generationskonflikten der nichtjüdischen Familien kaum zu finden war.⁴ Das betraf vor allem das bürgerlich-liberale deutsche Judentum. Die aus dem osteuropäischen Raum eingewanderten Familien hatten nach der Erfahrung von Verfolgung und Pogromen in ihren Herkunftsländern ohnehin weniger Hoffnungen auf Emanzipation oder gar Gleichstellung von Juden in der Diaspora. Sie pflegten oftmals ein engeres Verhältnis zum Judentum, das heißt, sie waren häufiger religiös bzw. lebten jüdisch traditionell, und sie waren auch mehr zionistisch orientiert als die so genannten assimilierten Juden Deutschlands.⁵ Die Elterngeneration der osteuropäischen Einwanderer mit zumeist kleinbürgerlichen Berufen musste in Zeiten dynamischen gesellschaftlichen Wandels die Erfahrung machen, dass die eigene Zukunft ebenso offen war wie die ihrer Kinder.

Da also weder Familie noch Schule grundlegende Orientierungsfunktionen übernehmen konnten, eröffnete der soziale und normative Wandel einen relativ offenen Lebens- und Handlungsspielraum, in dem die bürgerlichen Jugendlichen nun durch eigene Erfahrung und Auseinandersetzung eine Identität gewinnen und einen Lebensplan entwerfen mussten. Damit war einerseits ein Zuwachs an Autonomie und Eigenverantwortung verbunden, andererseits bedeutete dies aber auch Verunsicherung, Ungeborgenheit und Vereinzelung.⁶

Diese Spannung musste ausbalanciert werden, und sie war, was die jüdische Jugend betraf, eben nicht zu bewältigen mit einer rein kognitiven Kennt-

nis des Judentums, um z. B. einmal die erzieherischen Bestrebungen des *Verbandes Jüdischer Jugendvereine Deutschlands (VJJD)* auf einen einfachen Nenner zu bringen. Hingegen brachte die Jugendbewegung ein wesentlich neues Element ein, denn sie begegnete der »seelischen Notlage« der jüdischen Jugend mit einer emotional überhöhten »Erweckung eines jüdischen Bewusstseins als seelische Einstellung«. Eine Transformation des Gefühlserlebnisses und insbesondere die Art der Selbsterziehung in der Jugendbewegung sollten zum Judentum, zum jüdischen Bewusstsein führen. Gerade die Einsicht, diesen Prozess emotional zu gestalten und kollektiv zu verankern, zählt zu den Innovationen der jüdischen Jugendbewegung, und sie war ebenso Hintergrund ihres Entstehens als auch Gewähr ihres Erfolges zugleich.⁷

Eine bedeutende Rolle bei dieser »Wiedererweckung« eines jüdischen Selbstbewusstseins spielte der Religionsphilosoph Martin Buber, der bereits vor dem Ersten Weltkrieg als Autor, Herausgeber und Schriftsteller für den Zionismus eintrat. Persönliche Beziehungen zu Buber und intellektuelle Auseinandersetzung kennzeichneten das Leben vieler Führer unterschiedlicher Alterskohorten in der jüdischen Jugendbewegung in Österreich und Deutschland. Für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg kann von einer regelrechten *Bubermanie* gesprochen werden.⁸ Seinem Einfluss auf die jüdische Jugendbewegung, vor allem in der Zwischenkriegszeit, ist deshalb der folgende Abschnitt gewidmet, in dessen Zentrum zum einen Idee und Konstrukt von Gemeinschaftsbildung bei Martin Buber stehen, zum anderen deren Umsetzung anhand einer besonders gut dokumentierten persönlichen Beziehung zu einem der Jugendführer, Herrmann (Menachem) Gerson. Die Organisationsgeschichte der Jugendvereine und Jugendbünde und eine erste Annäherung an die Kategorie Erlebnis als zentralem Bezugspunkt der jugendbewegten Erziehungspraxis bilden den Abschluss dieses Kapitels.

2.1 Exkurs: Martin Buber, Lehrer und »geistiger Führer« (*Juliane Jacobi*)

Zu den von Schatzker als »Rücksozialisierung« bezeichneten Aktivitäten im Judentum gehörte auch der Kulturzionismus, den Martin Buber gemeinsam mit anderen jüdischen Intellektuellen wie dem späteren ersten Präsidenten des Staates Israel, Chaim Weizmann, und dem Schriftsteller Berthold Feiwel zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegen den politischen Zionismus Theodor Herzls vertrat. Er entwickelte per definitionem eine starke pädagogische Komponente. Es ging bei dem Projekt der nationalen Wiedergeburt um nicht weniger als die Erziehung des *Neuen Menschen*, dessen Identität sich aus den Wurzeln des Judentums speiste.⁹ Pädagogische Ideen mit einer solchen Zielsetzung setzten sich radikal von Formen der orthodoxen religiösen Erziehung des Exils ab. Zeitgemäße Aneignung der Tradition religiöser Erziehung durch den Einzelnen im Kontext der nationalen Wiedergeburt war das Konzept, das Buber vertrat. Religion wurde nicht als gelehrte dogmatische oder

konventionelle Überlieferung verstanden, sondern als erlebte religiöse Erfahrung beim Aufbau des jüdischen Volkes.

Durch seine ausgedehnte Vortragstätigkeit für die zionistische Bewegung, die bereits vor dem Ersten Weltkrieg begann¹⁰, erreichte Buber eine große Gruppe von kritischen jungen Menschen, und mit der 1916 gegründeten Zeitschrift *Der Jude*, finanziert durch zionistische Organisationen¹¹, schuf er zusätzlich ein einflussreiches Publikationsorgan für die jüdischnationale Neuorientierung der jüdischen Jugend. Führende junge Männer und Frauen aus der zionistischen Jugendbewegung, neben anderen Siegfried Bernfeld, Gerhard (Gershom) Scholem und Siegfried Lehmann zählten zu ihren Autoren.

Bubers genuin pädagogisches Interesse lag spätestens seit dem Ende des Ersten Weltkrieges auf dem Feld der Erwachsenenbildung. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die Erwachsenenbildung nach dem Ersten Weltkrieg als Adressaten vor allem junge Erwachsene hatte und dass insofern die Grenzen zwischen der Jugendbewegung und den neuen Formen der Erwachsenenbildung fließend waren. Volkserziehungskonzepte entstanden nicht nur im Zionismus, sondern waren sozusagen endemisch in den Kreisen ehemaliger jugendbewegter junger Erwachsener.¹²

In Bubers Reden und Aufsätzen überlagert sich deshalb die Aufgabenbestimmung von Jugendbewegung und Volksbildung. Die idealtypische Gestalt des *Chaluz*, des heroischen Siedlers, wird für ihn zur zentralen Zielvorstellung der zionistischen Volksbildung. Der *Chaluz* ist per definitionem ein junger Mensch und gehört insofern als Typus in das Repertoire der Jugendbewegung.¹³ Auch diese Überlagerung von Jugendbewegung und Volksbildung war nicht typisch jüdisch – einen engen personellen und ideellen Zusammenhang zwischen Jugendbewegung, Volksbildung und Siedlungsbewegung gab es auch sonst in der deutschsprachigen Reformpädagogik der Zwischenkriegszeit¹⁴ –, aber Teile der jüdischen Jugend suchten nach alternativen Lebensperspektiven außerhalb Deutschlands in Palästina. Der Zionismus Martin Bubers bot die politisch-ideelle Orientierung, nach der zionistische Jugendliche suchten, und Buber war insofern zum »geistigen Führer« prädestiniert, wie es die Jugendbewegung in ihrer eigenen Sprache ausgedrückt hat.¹⁵ Dass er diese Rolle nicht nur als Autor, sondern auch in der persönlichen Begegnung mit jüdischen Jugendführern und durch den Aufbau eines zionistischen Netzwerks in Deutschland suchte, wird vor allem in der Zwischenkriegszeit deutlich.

Allerdings liegen die Anfänge dieses Einflusses von Martin Buber auf die jüdische Jugend, wie bereits erwähnt, schon in der Vorkriegszeit. In den letzten Kriegsjahren und in den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg, in denen enorme politische und soziale Erschütterungen Mittel- und Osteuropa erfassten und in denen auch der Antisemitismus anstieg, entwickelte sich eine besondere Dynamik innerhalb des Zionismus. Zwei Reden, die Buber 1918 vor zionistischen Jugendversammlungen hielt, bildeten in den folgenden Jahren immer wieder einen ideellen Bezugspunkt für die jüdische und vor allem für die zionistische Jugendbewegung. Die Rede »Zion und die Jugend« hielt

Buber auf Bitten Siegfried Bernfelds auf dem Wiener Zionistischen Jugendtag (18.-20. Mai 1918) und wiederholte sie auf dem Berliner Nationaljüdischen Jugendtag (6.-8. Oktober 1918), zu dessen Organisatoren Siegfried Lehmann zählte. Für welchen Anlass »Cheruth« entstanden war, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. In beiden Reden geht es um die jüdische Identität. Durch die unauflösbare Verknüpfung von nationaler Zugehörigkeit, Religion und Gemeinschaft im Judentum sei das Judentum – so Buber – in eine besondere Krise infolge der Säkularisierung des 19. Jahrhunderts geraten. Während in den christlichen Mehrheitsgesellschaften Europas die Säkularisierung mit dem Aufkommen des Nationalbewusstseins Hand in Hand gehen konnte, bedeutete sie für die jüdische Minderheit ausschließlich Identitätsverlust. Die *jüdische Renaissance* muss nach dieser Analyse religiös und kulturell sein und kann deshalb nicht ausschließlich politisch generiert werden. Buber bot ein gänzlich anderes Judentum an, als die meisten jüdischen Eltern für ihre Söhne und Töchter bereithielten. Sein Programm, in dem die kulturelle Tradition für eine soziale Utopie aktualisiert wurde, erwies sich als attraktiv gegenüber einer rein konventionellen, persönlich wenig bedeutsamen Form der Religionsausübung für die nach Identifikationsangeboten suchenden jungen Männer und Frauen.¹⁶

Auch wenn die Behauptung, die Jugendbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts sei ein genuin deutsches Phänomen gewesen, unzutreffend ist¹⁷, so hat die deutsche Jugendbewegung zweifellos spezifische kulturelle Formen ausgebildet, und diese prägten auch die jüdische Jugendbewegung, zionistisch oder nichtzionistisch, in Deutschland und Österreich. Insofern entwickelten junge deutsche Zionisten und ihre Gruppen einen Stil und eine Ideenwelt, die sie von der mittel- und osteuropäischen jüdischen Jugendbewegung, die vor allem durch den Jugendbund *Haschomer Hazair* repräsentiert wurde, unterschied. Zu den Unterscheidungsmerkmalen der jungen Menschen, die aus Deutschland als überzeugte Zionisten nach Palästina auswanderten, gehörte auch die Prägung durch Martin Bubers Ideen.

Zunächst sollen zentrale Begriffe aus Bubers Werk im Kontext der Philosophie und Reformpädagogik des frühen 20. Jahrhunderts diskutiert werden, um dann am Briefwechsel mit Hermann (Menachem) Gerson, dem Führer einer der profiliertesten deutschen Jugendgruppen, die nach 1933 in Palästina siedelte, die Beziehung zwischen jüdischer Jugendbewegung und Martin Buber exemplarisch nachzuzeichnen.

Gemeinschaft und Erfahrung

Gemeinschaftsgedanke und *dialogisches Prinzip*, beide in der jüdischen Religion wurzelnd, werden von Ernst Simon als Schüler, Freund, Mitarbeiter und einem der legitimiertesten pädagogischen Interpreten als zentral für Bubers Denken herausgestellt. Ausgangspunkt der Buber'schen Philosophie sei die Anthropologie im Zeichen der subjektiven Gotteserfahrung.¹⁸ In »Ich und

Du«, der 1923 erschienenen philosophischen Hauptschrift, hat diese Überzeugung ihre abschließende religionsphilosophische Gestalt gefunden. Die Dualität der menschlichen Erfahrung in der Ich-Du-Beziehung und in der Ich-Es-(Welt)-Beziehung ist das Thema von Bubers Beitrag zur europäischen Existenzphilosophie – Gott erfahre ich in der Begegnung mit dem anderen als einer anderen Wirklichkeit.

Die Dualität der menschlichen Erfahrung bildet die anthropologische Grundlage in Bubers Verständnis von Wirklichkeit. Die Realisierung der Gotteserfahrung kann sich folglich immer nur je nach Lebenslage, Situation, Tradition und Herkunft des Einzelnen gestalten. Für Juden kann dies in eine zionistische Orientierung führen. Dabei handelt es sich dann um eine Spielart des Zionismus, für den die individuelle Aneignung – von Buber in den 20er und 30er Jahren oft als das »Sinai-Ereignis« bezeichnet – einerseits die einzig mögliche Form der Wiederentdeckung der religiösen Wurzeln des Judentums ist, in der andererseits die nationale Zugehörigkeit zum jüdischen Volk in der Gotteserfahrung enthalten ist. Da die Offenbarung am Sinai nicht mehr als historische Epiphanie stattfindet, sondern das Volk sozusagen virtuell unter dem Sinai steht, muss die Gotteserfahrung anders vermittelt werden. Dies kann durch Erziehung und Bildung als »nationbuilding« stattfinden. Erziehung ist insofern zugleich Topik wie Utopik.

Der politisch und religiös entscheidende Aspekt verbindet sich in der idealtypischen Figur des *Chaluz*, des jüdischen Siedlers in Palästina, zu dem junge zionistisch orientierte Jugendliche erzogen werden sollten. Deshalb firmiert die Nationalbildung in Bubers Texten vor der Einwanderung aus dem Exil nach Palästina auch unter dem Begriff »Volkserziehung«. Ziel und Weg der Erziehung ist die neue Gemeinschaft in Zion, an der der junge Mensch als *Chaluz* baut. Für die Kulturzionisten kann das jüdische Volk den Aufbau eines neuen Gemeinwesens nur meistern, wenn es sich auf die religiösen Wurzeln des Judentums beruft und auf dieser Grundlage im Prozess des nationalen Aufbaus den *Neuen Menschen* schafft.

Nun ist der *Neue Mensch* das Thema reformpädagogischer und lebensreformerischer Bestrebungen seit ihrem Beginn. Für Martin Buber ergibt sich daraus als Erziehungsaufgabe, den *Neuen Menschen* im Siedlungsgeschehen in Palästina zu formen. Innerhalb einer allgemeinen Volkserziehungseinrichtung soll er als der *Neue Jude* geformt werden, der die erneuerte Gemeinschaft des jüdischen Volkes bauen wird. Er ist der jüdische Landarbeiter in den Gemeinschaftssiedlungen Palästinas, der Mensch als lebendes Experiment. Die *Chaluzim* (Pl. von *Chaluz*) werden zu Trägern des weltverändernden »Funkens«. Erziehung bekommt so eine mystisch-revolutionäre Färbung, die auf den Einfluss des Anarchisten Gustav Landauer zurückgeht. Zwischen den beiden anderen politischen Heilslehren der Zwischenkriegszeit, dem »faschistischen Tatmenschen« und der »kommunistischen Vergottung der Idee«, entwickelt Buber das Bild des sich verwirklichenden Menschen in der arbeitenden und gerechten Gemeinschaft. Das Handeln dieses Typus ist bestimmt durch die Begriffe Bewährung, Standhalten, konkrete Si-

tuation. Zion ist nach Buber deshalb nicht nur ein territorialer Begriff, sondern ein Menschheitsexperiment.¹⁹

Das Problem der Gemeinschaftsbildung hat Buber seit dem Ersten Weltkrieg beschäftigt und wurde, wie oben dargelegt, zunächst im Hauptwerk »Ich und Du« religionsphilosophisch bearbeitet. In der Rede »Wie kann Gemeinschaft werden«, 1930 gehalten vor dem 8. Ordentlichen Delegiertentag des *Verbandes der jüdischen Jugendvereine (VJJD)* in München, thematisiert er es erstmalig systematisch im Kontext soziologischer Theoriebildung.²⁰ Er setzt sich kritisch von Max Webers Definition von Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung ab, indem er Vergemeinschaftung nicht als Gefühlsge-meinsamkeit – Weber spricht von »affektuel-ler und traditionaler Zusammengehörigkeit« – definiert, sondern als Lebensverband. Damit geht er auf die Unterscheidung zurück, die Ferdinand Tönnies eingeführt hat, der Gemeinschaft und Gesellschaft durch den Gegensatz von »real – fiktiv« charakterisierte. In diesem Sinn wird für Buber die Volksgemeinschaft zur Schicksals-gemeinschaft und die Religionsgemeinschaft zur Glaubensgemeinschaft als »reale« Gemeinschaft. Auf die Lage der jüdischen Jugend in Deutschland angewendet, konstatiert Buber, dass diese zwischen der durch die Emanzipation in West- und zunehmend auch in Osteuropa zerstörten Gemeinschaft und dem Aufbau der neuen zionistischen Gemeinschaft durch eine kleine Gruppe von Juden in Palästina stehe. Angesichts dieser Diagnose sei der Zionismus das einzige gegenwärtige gemeinsame Werk von Juden. Im Aufbau eines jüdischen Palästinas sieht Buber den Weg zu einer Gemeinschaft als Lebensverband. Diese Gemeinschaft kann nur in gemeinsamer Aufgabe und Arbeit entstehen. Von einer der deutsch-völkischen Ideologie, die sich auf eine ähnliche Vorstellung von Gemeinschaft versus Gesellschaft stützt, will sich Buber absetzen und eine eigenständige jüdische Gemeinschaftsvorstellung entwickeln. Der Vortrag »Wie kann Gemeinschaft werden«, in dem diese Gedankengänge entwickelt werden, wurde neben der bereits erwähnten Rede »Cheruth« zum wichtigsten Text für die jüdische Jugendbewegung in der Zeit ihres ideologischen Auseinanderdriftens Ende der 20er Jahre.²¹

Es liegt nahe, dass Buber angesichts dieser Sicht auf das jüdische Volk von George Mosse als Kronzeuge für »völkische« Positionen innerhalb der deutschen jüdischen Jugendbewegung benannt wurde. Dennoch, und dies hebt auch Mosse hervor, muss Bubers Position, als religiös begründet und nicht exklusiv argumentierend, von rassistischem völkischem Denken abgegrenzt werden.²² Dieses Volkskonzept wird auch als der jüdische Humanismus Bubers bezeichnet.

Auch in Bubers Werk spiegelt sich Herman Nohls Charakterisierung der Reformpädagogik und der Jugendbewegung in zwei Epochen wider, deren Zäsur im Ersten Weltkrieg lag, in eine an der »Persönlichkeit« orientierte Epoche und in eine, die sich der Erziehung zur Gemeinschaft widmete. Es ist nicht übertrieben, in Buber einen der herausragenden Theoretiker dieser Gemeinschaftsorientierung während der Weimarer Republik zu sehen, dies zunächst innerhalb des deutschsprachigen Judentums, aber auch darüber hinaus.²³

Gemeinschaft lebt durch die Beziehung der einzelnen Mitglieder. Hierarchien und Abhängigkeiten, Aufgaben und Rollen sind auch in Gemeinschaften konstitutiv. Buber hat diese Problematik unter anderem am Verhältnis von Schüler und Lehrer behandelt. Auch damit greift er ein Thema auf, das den »Zeitgeist« prägte. Allerdings erfährt dieses Thema des reformpädagogischen Diskurses der 20er und 30er Jahre durch den Rückgriff auf die jüdische Tradition des *Chassidismus* scheinbar eine völlig neue Färbung. In den Erzählungen der *chassidischen* Lehrer fand Buber Vorbilder für seine eigene Vorstellung vom erzieherischen Verhältnis. Für den Schüler des Baal Schem Tow, Rabbi Dow Baer, den Maggid von Mesritsch, ist die Welt eine Selbstanpassung Gottes an seinen kleinen Sohn, den Menschen, den er zart und behutsam erzieht. Dieses »pädagogische Grunderlebnis« prägt die Intensität, mit der der Rabbi auf jeden einzelnen Schüler eingeht.²⁴ So wird die religiöse Grundierung seiner Erziehungsvorstellungen unterstrichen und diese zugleich in seine Philosophie des *dialogischen Prinzips*, wie es in »Ich und Du« entwickelt wurde, eingebunden. Denn möglich ist die Erschließung des Ich nur im Dialog zwischen Lehrer und Schüler. Weil das *dialogische Prinzip* die pädagogische Beziehung konstituiert, gewinnt der Lehrer in Bubers pädagogischen Reflexionen eine sehr viel klarere Kontur als in den meisten reformpädagogischen Ansätzen der 20er Jahre. Die »Rede über das Erzieherische« (1925) nimmt diesen Grundgedanken in einer sehr expliziten Wendung gegen den herrschenden Topos der Reformpädagogik von der »Entfaltung der schöpferischen Kräfte des Kindes« auf.²⁵ Diese Rede gilt als eine der wenigen weiterführenden Differenzierungsleistungen innerhalb der pädagogischen Diskussion der Zwischenkriegszeit, »die – ähnlich wie Theodor Litts »Führen oder Wachsenlassen« – dem praktischen Elan und den theoretischen Unschärfen der damaligen pädagogischen Reformbewegung Grenzbestimmungen setzte, ohne deren Ertrag preiszugeben.«²⁶ Wiederum, wie bei den Überlegungen zur Gemeinschaftsbildung, bildet die philosophische Hauptschrift »Ich und Du« (1923) die Grundlage für diese Differenzierungsleistung. Die dort entwickelte Anthropologie, die das Menschsein aus der Begegnung versteht und diese Begegnung zugleich als den Ort der religiösen Erfahrung definiert, bildet auch die Voraussetzung für das Verhältnis von Lehrer zu Schüler. Bubers grundsätzliche Zurückweisung der reformpädagogischen These, dass die »schöpferischen Kräfte des Kindes« der Ausgangspunkt pädagogischen Handelns sind, und die dagegensetzte Aufwertung der Rolle des Lehrers waren dem Lehrerverständnis der radikalen Erziehungsreformer und -reformerinnen eher fremd. Sahen die meisten Reformpädagogen im Lehrer einen unterstützenden Begleiter des Kindes, so weist Buber ihm die Aufgabe zu, die Welt dem Kinde gegenüber zu repräsentieren. Eine solche Verantwortung für die stoffliche Seite der Erziehung und Bildung, also nicht nur die Beziehung von Ich und Du, sondern auch die Rolle bei der Begegnung des Zöglings mit dem Es (= der Welt, den Dingen etc., dem nicht Personhaften, dem Wissen) wird sonst in der Reformpädagogik dem Lehrer nicht unbedingt zugeschrieben. In der ausführlichen Erörterung der

Bedeutung von Eros und Machtwillen in der Erziehung stellt Buber kritisch fest, dass Eros die Gefahr ist, die in der neuen Erziehung liegt, Machtwillen die, die in der alten Erziehung lag. »Eros ist Wahl, Wahl aus Neigung. Erzieherheitum ist eben dies nicht.«²⁷

Dieses durchaus originelle Verständnis des Verhältnisses von Schüler und Lehrer prägte Bubers eigene Beziehung zu jungen Menschen, die er im Rahmen der zionistischen Bewegung und in individuellen Begegnungen realisierte. An Bubers zionistischem Netzwerk und an dem Briefwechsel mit dem Jugendführer Hermann (Menachem) Gerson soll diese dargestellt werden.

Das zionistische Netzwerk

Wie stark die zionistische Jugendbewegung gleich nach dem Ersten Weltkrieg von Bubers Gedankenwelt angezogen war, zeigt sich daran, dass Buber ein gefragter Redner auf den großen Kongressen der jüdischen und der zionistischen Jugendbewegung der Zwischenkriegszeit war. Er sprach, wie bereits erwähnt, 1918 in Wien und Berlin und auch in den späten 20er und frühen 30er Jahren immer wieder zu Versammlungen jüdischer Jugendverbände.²⁸

Dass er junge Menschen nicht nur vom einsamen Schreibtisch aus ansprach, belegt die aktive Anteilnahme an pädagogischen und sozialpädagogischen jüdischen Projekten. So unterstützte er 1916 die Gründung des *Jüdischen Volksheimes* durch eine Gruppe sozialpädagogisch engagierter bürgerlicher Jugendlicher um den Mediziner Siegfried Lehmann in der Berliner Dragonerstraße. Er verfolgte Lehmanns weitere Arbeit beim Aufbau eines jüdischen Kinderheims im litauischen Kaunas (Kowno) und blieb mit Lehmann schließlich auch nach dessen Einwanderung nach Palästina und Gründung des Kinderheims *Ben Shemen* in Kontakt.²⁹ Das *Jüdische Volksheim* entstand im Kontext einer allgemeinen sozialpädagogisch-volksbildnerischen Aufbruchsstimmung gegen Ende des Ersten Weltkrieges in Deutschland und Österreich. Die Aktivisten orientierten sich an der anglo-amerikanischen *Settlement-Bewegung*, deren bekannteste Einrichtung *Hull House* in Chicago war, gegründet von der Sozialreformerin und späteren Friedensnobelpreisträgerin Jane Adams.³⁰ Das jüdische Volksheim war nicht das einzige Projekt, an dem Buber in dieser Zeit lebhaften Anteil nahm. Auch das von dem Wiener Zionisten Siegfried Bernfeld gegründete *Kinderheim Baumgarten* fand sein Interesse. Die Kooperation mit Bernfeld, einem der kreativsten pädagogischen Köpfe der Zwischenkriegszeit, die ihren Ausgangspunkt in einer Aufforderung an Bernfeld nahm, in seiner Zeitschrift über das Erziehungsexperiment *Kinderheim Baumgarten* zu schreiben, bedeutete auch die Unterstützung von dessen Bemühungen um eine Vereinigung der zionistischen Jugendverbände in Wien am Ende des Ersten Weltkrieges.³¹ Schließlich übernahm Bernfeld für einige Monate die Redaktionsassistenten bei der Zeitschrift *Der Jude*. Bernfelds 1919 erschienene Schrift »Das jüdische Volk und seine Ju-



Abb. 1: 8. Ordentlicher Delegiertentag des Verbandes der Jüdischen Jugendvereine in München 1930, auf dem Podium links am Tisch Martin Buber (MBA, Jerusalem, Fotograf unbek.)

gend« verband die Jugendkulturtheorie des nichtjüdischen Reformpädagogen und Lebensreformers Gustav Wyneken mit Bubers zionistischen Gemeinschaftsideen. In dieser Schrift, die noch in den 20er Jahren ins Hebräische übersetzt wurde, entwirft Bernfeld die Utopie einer jugendgeführten Siedlungsgemeinschaft in Palästina. Bernfelds Hinwendung zum Marxismus und zur Psychoanalyse beendete die Zusammenarbeit mit Buber.³²

Aber nicht nur zu jungen Zionisten hielt Buber engen Kontakt, seine Verbindungen reichten auch weit in die reformpädagogische Bewegung hinein. Als Elisabeth Rotten, die rührige Aktivistin des *Weltbundes für die Erneuerung der Erziehung*, Ende der 20er Jahre ein Themenheft der Verbandszeitschrift *Das werdende Zeitalter* zu Palästina plante, beriet Buber sie ausführlich und steuerte schließlich auch den Einleitungstext bei.³³ Dieses Heft stellt eine unverzichtbare Quelle für die reformpädagogische Praxis des jungen Zionismus in Palästina dar. Siegfried Lehmann und Moses Calvary, ein Weggenosse Bubers aus den Anfängen der kulturzionistischen Fraktion und Gründungsmitglied des *Blau-Weiß*, publizierten hier. Auch Milek Goldschein, ein Aktivist des *Haschomer Hazair*, der um 1930 für einige Jahre in Berlin weilte, um am Psychoanalytischen Institut (an dem wiederum Siegfried Bernfeld tätig war) eine Ausbildung zu machen, gehörte zu den Autoren, die über reformpädagogische Projekte in Palästina berichteten. Bei Goldschein lernte Hermann Gerson als Vorbereitung auf die Auswanderung Hebräisch. Später wurden beide unter hebraisiertem Namen (Shmuel Golan und Menachem Gerson) zu einflussreichen Erziehungstheoretikern der lin-

ken Kibbuzbewegung des *Haschomer Hazair*. Aus den zahlreichen persönlichen Beziehungen, die Buber zu Mitgliedern der jüdischen zionistischen und nichtzionistischen Jugendbewegung entwickelte, sind hier nur einige besonders herausragende aufgeführt worden. Jede dieser Beziehungen hatte ihr eigenes Profil. Besonders gut dokumentiert ist die Beziehung zu dem Jugendführer der jüngeren Jugendbewegung, Hermann Gerson.³⁴ Die umfangreiche Korrespondenz, die von 1926 bis 1965 reicht, ist eine einzigartige Quelle zu Bubers Einflussnahme auf zionistische und jüdische Politik und zugleich zur Entwicklung eines jungen nichtzionistischen Juden zum zionistischen Jugendführer in den Jahren zwischen 1926 und 1933. Sie soll hier deshalb in wesentlichen Ausschnitten dokumentiert und kommentiert werden.

Der Briefwechsel wird von Gerson am 21.11.1926 eröffnet:

Sehr verehrter Herr Martin Buber!

Mein Name ist Hermann Gerson, ich bin stud. phil im zweiten Semester, hauptberuflich hier an der jüdischen Hochschule. Ich hatte den Plan, Rabbiner zu werden, bin mir aber wieder darüber unklarer geworden. Jedenfalls lerne ich hier. –

Erlauben Sie nun, daß ich Ihnen zunächst meinen Dank ausspreche für all das, was Sie in Ihrem Werk mir geschenkt haben! Als langjähriger Anhänger der deutschen Jugendbewegung, im deutsch-jüdischen Wanderbund »Kameraden«, als Wyneken-Schüler bekam ich zuerst die Einleitung zum »Großen Maggid« und die »Drei Reden« in die Hand, vor 2 Jahren, ohne sie damals natürlich ganz zu verstehen. Sie haben mich, der ich aus völlig unjüdischem Hause komme, dem Judentum zurückgegeben und mir damit den wesentlichsten Inhalt meines Lebens gegeben (nicht nur eine Betätigungsmöglichkeit in einer Partei). [...] und endlich – doch ist nur ganz zagend ausgesprochen: vielleicht bin ich durch Ihre Erweckung zu religiösem Erleben gelangt. Wenn Sie es sagen: Gott ist keine Idee oder Projektion des Menschengestes, – dann glaube ich dies fest. So sind Sie mir zum entscheidenden Führer geworden. – Wozu ich Ihnen all dies schreibe? – Ich durfte Sie Montag in Berlin zum ersten Mal sehen und hören. Da fühlte ich mich so ganz anders, so viel persönlicher, schicksalhafter angesprochen als bei einem nur »guten« Vortrage. Und so faßte ich den Mut, mich an Sie zu wenden und eine Frage an Sie zur richten. – Ich glaube, es geschieht bisweilen, daß ein Führer einem andren Lehre gibt – oder Thora [Im Sinne von Weisung – d. Verf.] ist. Nicht wissensmäßige Erweiterung allein meine ich damit, sondern etwas für den Beschenkten viel Lebensnotwendigeres, stärker Gestaltendes. Ich möchte nicht behaupten, so schlechthin Letztes von Ihnen empfangen zu haben; dies kann ich ja nicht von mir aus. Aber wenn Sie, nachdem Sie mich kennengelernt haben, von sich aus entscheiden könnten, und wenn ich dieser Prüfung standhalten könnte, – ich glaube sicher, das wäre für mich die Erfüllung. Also frage ich Sie danach, ob zu solcher Prüfung Ihrerseits vielleicht ein Wille besteht. Anders gefaßt heißt

das wohl, ob Sie auch bei Ihrer tiefen Schau an die Möglichkeit solcher – oben angedeuteten – letzten Mitteilung und Erfassens glauben und Wert darauf legen. Dies letztere wage ich eben zu hoffen, wenn ich an die Cheruth-Rede denke, und daher dieser Brief. Ich hoffe, es wird aus ihm deutlich, daß es sich nicht um das Anschwärmen einer »Größe« bei mir handelt. – Falls ich aber keine Antwort von Ihnen erhalte, werde ich doch meinem Bedürfnis Genüge getan haben, Ihnen zu danken für all das, was Sie uns, der erwachenden bündischen Jugend gegeben haben.

Auf diesen Brief antwortete Buber am 2.12.1926

Werter Herr Gerson –

Auf Ihre Frage kann ich Ihnen nur persönlich antworten, daß mein Sinn für Sie aufgeschlossen ist, daß also die Bereitschaft, der Sie nachfragen, besteht. Mehr als das läßt sich vorher nicht wissen.

Wenn Sie etwa in den Weihnachtsferien die Reise hierher (eine Bahnstunde über Frankfurt hinaus) machen wollen und können, werde ich Ihnen gern einen Vormittag widmen; – nur die Vormittage darf ich meiner Arbeit entziehen. Sie müßten sich eine Woche vorher ansagen.³⁵

Der Briefwechsel zwischen Buber und Gerson entwickelte sich in der Folgezeit in bemerkenswerter Dichte.³⁷ Gerson ging als Führer des nichtzionistischen jüdischen Wanderbundes *Kameraden* durch eine schwierige Zeit der Spaltungen des Bundes.³⁸ Für viele jüdische Jugendführer nahm der Druck, eine politische Identität zu finden, extrem zu. In zahlreichen Vorträgen und Texten aus den Jahren 1929-1932 hat Buber es als seine Aufgabe angesehen, die Situation dieser jungen Menschen zu verstehen und tragfähige Antworten auf ihre Fragen zu finden.³⁹

Entsprechend geduldig setzte er sich auch mit Gersons Fragen auseinander. Es ging ihm darum, Gerson und seine Anhängerschaft für den Zionismus zu gewinnen. Dieses Ziel zu verfolgen, ist ihm nicht immer leichtgefallen, wie man gelegentlichen Anfällen von Ungeduld entnehmen kann. Gerson schrieb sehr ausführlich, häufig fordernd in Bezug auf Bubers Meinung, Stellung etc. und nicht gerade leicht oder elegant. Der Stil des Berliner Jugendführers ist penibel, angestrengt, umständlich und gleichzeitig elitär.⁴⁰ Häufig bittet Gerson Buber in Angelegenheiten seiner Gruppe um Rat. Aber Gerson war auch für Buber wichtig. Durch sein Studium an der *Hochschule für die Wissenschaft vom Judentum* und die aktive Organisationsarbeit in der *Schule der jüdischen Jugend*, einer dem *Frankfurter Lehrhaus* nachgebildeten Einrichtung der Jugendbildung, die der Rabbiner Joachim Prinz 1928/29 gegründet hatte, hatte Gerson einen guten Überblick über die Verhältnisse in der relativ großen und sehr heterogenen Berliner jüdischen Gemeinde. So wurde er seit 1931 zu einer zentralen Kontaktperson Bubers in Berlin. Nach dem 30. Januar 1933 gewann Gerson als Ansprechpartner in Berlin für den Philosophen mit Wohnsitz in Heppenheim noch an Bedeutung.

Bubers Rolle als »geistiger Führer« in einer von seinem sehr viel jüngeren Korrespondenten als krisenhaft empfundenen Lage in den Jahren 1926-1931 stellt eine besondere Form der Lehrer-Schüler-Beziehung dar, die hier näher betrachtet werden soll. Wie bereits dargelegt, hatte Buber Kontakte ins völkische Lager, und die von ihm vorgenommene Abgrenzung von bestimmten völkischen Positionen war subtil. Sie bezog sich im Wesentlichen auf seine kritische Haltung gegenüber der Rolle des Staates und auf den universalistischen Anspruch des Judentums, an dem er gegen völkischen Partikularismus festhielt.⁴¹ Dennoch: Aus den gleichen antiliberalen Quellen gespeist, war der Zionismus ein Verwandter anderer europäischer völkisch geprägter Nationalismen. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass der jüdische Jugendführer Hermann Gerson eine enge Schülerschaft zu Buber anstrebte und mit diesem die Lesefrüchte aus Wilhelm Stapels christlich-völkischer Propagandaschrift »Antisemitismus und Antigermanismus« teilen wollte⁴²:

Ich schätze W. Stapel außerordentlich, finde in seiner Zeitschrift »Deutsches Volkstum« viel, was mir aus der Seele gesprochen ist: vor allem in seinem Kampf gegen die bürgerlich-liberalistische Haltung. Nun schreibt er im oben erwähnten Buch auch über die Sprache der deutsch-jüdischen Dichter und Schriftsteller, greift unter anderem die Schriftübersetzung scharf an. [...] Ich habe oft über die Stellung der Juden in Deutschland nachgedacht. Ich bin nie auf diese Fragestellung der Sprache ernsthaft eingegangen.⁴³

Buber weist Stapels Kritik an seiner eigenen literarischen Produktion entschieden zurück. Seine eigene Orientierung unterscheidet sich von Stapels Volksbegriff, weil das jüdische Volk durch ein geistiges Band, nämlich Schrift und Tradition und nicht durch Blut verbunden sei. Außerdem sei das Judentum zwar exklusiv, aber es habe eine universelle Bedeutung für die Menschheit.

Gerson fragt an, ob er Bubers Antwort an Stapel weiterleiten dürfe.⁴⁴ Beigefügt ist die Abschrift eines Briefes, den er selbst an Wilhelm Stapel geschrieben hat, in dem es heißt, »daß die Front nicht heißt: hier Juden – hier Deutsche, sondern daß es eine [...] Front hindurch durch die beiden Völker gibt, sagen wir: Völkische und Liberale«. Gersons nichtzionistische Orientierung wird durch den Antisemitismus der Völkischen auf eine harte Probe gestellt. Von Buber erwartet er Hilfestellung in dieser schwierigen ideologischen Situation. Knapp zwei Jahre später sind die Fronten, zwischen denen sich der Führer in der Jugendbewegung entscheiden muss, andere. Die verschiedenen Grüppchen im *Bund der Kameraden* lieferten sich, auch nachdem bereits 1927 der sozialistisch orientierte *Schwarze Haufen* ausgeschlossen worden war und der *Radikalsozialistische Kreis* austrat, weiterhin harte Fraktionskämpfe. Gersons *Kreis* kämpfte vor allem um ein Selbstverständnis als jüdische, religiös-sozialistische Gruppe um die zionistische Orientierung. So schreibt Gerson am 26.11.1930 an Buber ausführlich über seine Auseinander-



Abb. 2: Bibellektüre und -auslegung mit Martin Buber auf der ersten Überbündischen Führerschulungswoche in Lehnitz, 24.-30. Oktober 1934 (MBA, Jerusalem, Fotograf Herbert Sonnenfeld)

setzung mit dem Kommunismus: »Sowohl Kommunismus wie Chaluziuth [Siedlung in Palästina], würden unser Leben gänzlich umwerfen.« Er steht unter enormem Entscheidungsdruck, denn die Fraktionierungen spitzen sich zu.

Lieber Herr Buber, Sie merken es wohl, es sind viele kritische Fragen angerührt; Besonders die nach der Richtigkeit des Weges überhaupt und vor allem: die nach den Widerständen des Gemeinschaftsbaues. Ich wäre Ihnen sehr sehr dankbar, wenn sie mir umgehend antworten könnten. Wir unterhalten uns Sonnabend und Sonntag über all das. Es wäre so sehr wichtig, wenn ich bis dahin schon etwas von Ihnen hörte! Täusche ich mich – oder sind nicht wirklich diese unsere Fragen irgendwo auch Ihre Fragen?⁴⁵

Buber antwortet leicht enerviert: Er mag sich nicht unter Druck setzen lassen, schon gar nicht, wenn er überarbeitet ist: Es sei Rosenzweigs Jahrzeit, der erste Todestag und damit ein herausgehobener Tag der Trauer, und er würde überhaupt lieber sprechen als schreiben.⁴⁶ So antwortet er am 27.11.1930 nur kurz, weil er diese Fragen lieber mündlich mit »einem Kreis (nicht wieder Versammlung!) gründlich durchsprechen« möchte. Zwei Tage später wiederholt er, nun deutlicher werdend:

Lieber Herr Gerson – Mir scheint, Sie verwechseln Antwortwilligkeit mit Antwortfähigkeit. An der ersten hat es mir, meinem Bewußtsein nach, einer zuständigen Frage gegenüber (als solche habe ich ja die Ihren generell

anerkannt) nie gefehlt, seit ich begriffen habe, was Fragen und Antworten ist (das sind schon viele Jahre her). [...] Sie stellen sich eben den wirklich überanstrengten Menschen nicht unmittelbar genug vor, sonst würden Sie mich nicht so mißverstehen. ... für solche Fragen ist, so meine ich, noch besser ein Rundgespräch, daher mein Vorschlag. Ich bin aber natürlich, wenn Sie es vorziehen, bereit zu schreiben – so wie ich *kann*.⁴⁷

Das persönliche Gespräch, nicht der Brief oder gar die Versammlung sind die Formen, in denen Buber sich mitteilen möchte. Er lehnt die Rolle des Lehrers nicht ab, aber er möchte sie im Austausch realisieren.

Dafür sprechen auch andere Konstellationen in diesem Briefwechsel, in denen der Lehrer vom Schüler lernt. Gerson ist nicht erst nach 1933 auch Gesprächspartner, als sich die Gesamtsituation für die jüdische Minderheit in Deutschland dramatisch änderte. Am 2.11.1931 teilte Buber mit, dass er gerne so etwas wie einen Bund jüdischer religiöser Sozialisten gründen möchte. Am 4.11.1931 antwortet Gerson darauf ausführlich und legt seine Einwände gegen eine solche Unternehmung dar, für die Buber ihn offensichtlich als Sekretär gewinnen wollte. »Tillich, Heimann und Mennike«⁴⁸, die christlichen religiösen Sozialisten, zeichne im Gegensatz zu Buber aus, dass sie aktiv in der sozialistischen politischen Arbeit ständen. Ohne diese Verbindung habe der religiöse Sozialismus »etwas«, ... »das, glaube ich, gerade uns besonders fern liegen muß. Das Proletariat lehnt das zurecht ab«. Als weiteres Argument gegen eine solche Organisation führt Gerson ins Feld, dass ein anderes Verständnis der »menschliche(n) Verbundenheit bei der Arbeit« in der Orientierung von Buber und seinen Anhängern läge, was die sozialistischen Parteien nicht unbedingt wollten. Die Bemühung um eine nicht mehr »freidenkerische« geistige Begründung des Sozialismus könne nur von innen getan werden und es brauche keine Organisation für diejenigen, die diese Überzeugung teilten. Passender scheinen ihm gelegentliche Zusammenkünfte, um die Isolation der versprengten Einzelnen zu mildern, der »mit der Arbeit von einander Wissenden«. Buber antwortet auf diese Kritik am 21.11.1931 zustimmend, gibt aber seinen Plan noch nicht ganz auf. »Ihre Einwände von neulich lassen sich hören, es sind gesunde, wohlfundierte Lebensargumente, und ich hatte mir selber dergleichen entgegengehalten; dennoch kann ich darüber hinaus – mehr davon mündlich.« Er empfiehlt als Grundlagenliteratur in Sachen religiöser Sozialismus die Schriften von Leonhard Ragaz.⁴⁹ Die Beziehung zwischen den Korrespondenten, dem über 50-jährigen prominenten Religionsphilosophen und dem 23-jährigen Studenten verändert sich, sie wird symmetrischer.

Für die Geschichte der jüdischen Jugendbewegung aufschlussreich ist dieser Briefwechsel auch deshalb, weil der Weg der Gruppe aus den *Kameraden* zum *Kreis* und schließlich zum Zionismus der *Werkleute* nachvollziehbar wird. Gleichzeitig werden deren Vorstellungen von Gemeinschaft durch Bubers Ideen geprägt. Wenn die Gründungsmitglieder des Kibbuz *Hasorea* in Israel in Gesprächen und Interviews immer wieder betonten, es sei Bubers

Einfluss zu verdanken, dass sie bei allem Kollektivismus im Kibbuz nie den Einzelnen aus dem Auge verloren haben, so liegen die Wurzeln für dieses Selbstbild – über dessen Auswirkungen in der Realität des Kibbuz-Lebens gestritten werden mag – auch in der Beziehung zwischen Gerson und Buber begründet. Der Briefwechsel dokumentiert nicht nur, wie die Prinzipien des zionistischen Jugendführers Hermann (Menachem) Gerson geformt wurden, sondern auch die der anderen Gruppenmitglieder. Er dokumentiert auch die politische Dimension von Bubers Einfluss auf die jüdische Jugendbewegung.

Darüber hinaus beleuchtet er einen weiteren pädagogischen Aspekt der Geschichte der Jugendbewegung: Es entstand in den 20er Jahren eine neue Form der Beziehung zwischen den Generationen, die sich nicht mehr an den Generationen innerhalb der Familie orientierte. Die Briefe an und von Buber dokumentieren den Typus einer nichtsymmetrischen Beziehung, den die deutsche Jugendbewegung kreiert hat und der durch den Nationalsozialismus gründlich diskreditiert worden ist: den einer Beziehung zwischen einem Führer und einem Geführten. Es handelt sich um eine Beziehung zwischen einem älteren und einem jüngeren Mann, die keine Züge einer Vater-Sohn-Beziehung trägt. Dass das Vater-Modell in den jüdischen Familien kritisch geworden war, ist bereits vor dem Ersten Weltkrieg in Franz Kafkas *Brief an den Vater* literarisch zum Ausdruck gebracht worden, es durchzieht die Literatur der Weimarer Republik.⁵⁰ Aber was für Formen gab es dann für die Beziehung zwischen Älteren und Jüngeren? Zwischen Buber und Gerson entstand auch keine Freundschaftsbeziehung zwischen gleich gestimmten Seelen, wie sie in der Romantik entwickelt wurde. Ihre Beziehung zwischen Führer und Geführten war männlich geprägt (es gibt keine vergleichbaren Briefwechsel mit jungen Frauen im Martin Buber-Archiv), und sie war hierarchisch; dennoch, und das macht das Spezifische aus, sie war nicht autoritär strukturiert. Ein Grund dafür mag im Judentum und in der Form seiner Tradierung liegen. Die jüdische Religion wurde seit zwei Jahrtausenden von Lehrern an Schüler weitergegeben. Die Beziehung zwischen dem Lehrer und seinen Schülern war vom Lernen her gedacht. In dem oben zitierten Brief vom 29.11.1930 liefert Buber selbst den Schlüssel für eine solche Interpretation der Beziehung zu Gerson: Es geht um Fragen und Antworten, die gemeinsam zu stellen und zu beantworten sind, und nicht um Lehrmeinungen oder unbefragte Traditionen. Insofern ist Bubers Faszination für und sein Einfluss auf mehrere Generationen jüdischer junger Männer durchaus plausibel. Die Beziehung zwischen diesen jüngeren und älteren Personen, die sich zwischen Berlin und Heppenheim an der jüdischen Lehr- und Lerntradition orientieren, ist modern. Bubers Judentum als *dialogisches Prinzip* bildete die spezifische Grundlage für die gleichzeitig moderne wie antimoderne Beziehung, die die Briefwechsel mit den Jugendführern dokumentieren.⁵¹

Zum Abschluss sei ein unverdächtiger Zeuge zitiert: Gershom Scholem schreibt in seiner Autobiographie in der Erinnerung an die erste Begegnung mit Buber im Jahre 1916:

[...] ich habe Buber, auch wenn ich in zahlreiche Differenzen mit ihm geriet, je weiter ich mich in die Originalquellen [der jüdischen Tradition – J.J.] vertiefte, stets als Person aufs höchste geachtet, ja verehrt. Er war völlig undogmatisch und hatte für andere Meinungen ein offenes Herz.⁵²

Will man über die prägenden Ideen der zionistischen Jugendbewegung urteilen, so sollte man dieses Urteil über einen ihrer bedeutendsten intellektuellen Führer immer mit bedenken, denn das Urteil über Bubers Beziehung zu den zionistischen Aktivisten aus der Jugendbewegung in Palästina war lange Zeit überschattet durch die Enttäuschung der jungen Siedler in Palästina. Buber ging erst 1938 nach Palästina, nachdem der Versuch, für die verfolgte jüdische Gemeinschaft identitätsstiftende Bildungsangebote in Deutschland zu organisieren, endgültig gescheitert war. Menachem Dormann, Mitbegründer der noch in Deutschland gegründeten zionistischen Kibbuzgruppe *Cherut*, von der noch zu sprechen sein wird, fasste dieses Urteil prägnant zusammen, als er auf die Frage, warum seine Generation nach der Einwanderung in Palästina sich in den 30er Jahren von Buber abgewendet habe, antwortete:

Weil er in Deutschland wohnen blieb, in seinem Elfenbeinturm in Heppenheim; weil er seine ungewöhnliche Begabung der Kultur des deutschen Volkes widmete, sich berufen sah, ihm eine neue Bibel anstelle der Bibel Martin Luthers in die Hand zu geben. Mit Recht oder Unrecht sagten wir uns: Buber straft seine Lehre Lügen; das ist keine Zionismus, kein Chassidismus.⁵³

2.2 Jugendvereine und Jugendbünde

Die jüdische Jugendbewegung teilte die allgemeinen Zielsetzungen der bürgerlichen Jugendbewegung. In ihrer Entstehungszeit existierten keine gesonderten jüdischen Wandervereine, sondern die jüdischen Jugendlichen organisierten sich ebenso wie die nichtjüdischen im *Wandervogel*. Angesichts der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbrüche, der zunehmenden Verstärkung und befürchteten Vermassung und Isolation des Einzelnen hatte sich ein Teil der bürgerlichen Jugend in Deutschland an der Wende zum 20. Jahrhundert die Idee »wahrer Gemeinschaft«, der Naturliebe und einer einfachen, gesunden Lebensweise auf die Fahnen geschrieben. Diesen reformerischen Teil der bürgerlichen Jugend einte über alle Ambivalenzen hinweg eine antikapitalistische Unterströmung, die charakterisiert war durch Empörung über die als verheerend empfundenen Wirkungen der Expansion von Industrie und Technik, den Verlust traditionaler sozialer Bindungen, und richtete sich allgemein gegen die Rationalisierung der Lebenswelt. Das Selbstbewusstsein, sich selbst als einen gesellschaftlichen Faktor wahrzunehmen, der angesichts dieser Verhältnisse handlungsfähig war, speiste sich aus den

lebensreformerischen Hoffnungen auf eine Erneuerung, die seit der Jahrhundertwende auf die Jugend, auf ihre Spontaneität und Unverdorbenheit, auf ihre Offenheit und moralische Unbedingtheit gerichtet waren.

Zur Gründung des ersten jüdischen Wanderbundes 1912 *Blau-Weiß* (in Breslau) führten verschiedene Entwicklungen. Einerseits waren die national-jüdischen und zionistischen Tendenzen in Europa und Deutschland einflussreich⁵⁴, andererseits sahen sich die Juden in der Jugendbewegung mit einem latenten und schon vor dem Ersten Weltkrieg offen zutage tretenden Antisemitismus konfrontiert.⁵⁵ Die Gründergeneration des *Blau-Weiß* waren zionistisch gesinnte Studenten, prominent z. B. Felix Rosenblüth, Walter Moses, Karl Glaser, Walter Preuss, die mit dem Wanderbund eine Identifikationsorganisation zunächst für Kinder ab zehn Jahren schaffen wollten. Der neue Bund traf auf Bedürfnisse jüdischer Jugendlicher, sofort nahmen ihn auch Ältere an – als Gemeinschaft Gleichgesinnter und als Ort kollektiven Erlebens.⁵⁶ Die jüdische Jugendbewegung übernahm zunächst Stile, Formen und Rituale der nichtjüdischen Jugendbewegung, die sie allmählich für die eigenen Bedürfnisse und Zielsetzungen transformierte.⁵⁷ So wurde von Beginn an auch der Kernbereich der Jugendbewegung, das Wandern, in spezifischer Weise in Dienst genommen. Während Hans Breuer 1911 bei der deutschen Jugend einen Wandertrieb als den deutschesten aller eingeborenen Triebe auszumachen glaubte⁵⁸, erkannte Max Nordau in der Geschichte der Juden einen ewigen Wandertrieb.⁵⁹

Allgemein war für die Entwicklung der deutschen Jugendbewegung charakteristisch, dass das, was die Jugendlichen dort suchten, sehr stark davon abhing, was die sie umgebende Gesellschaft ihnen bot oder vorenthielt, und zwar insbesondere im Hinblick auf die bereits beschriebene Spannung zwischen Emanzipation und Geborgenheit bzw. sozialer Integration. So erlebte sich die Wandervogelgeneration vor dem Ersten Weltkrieg als noch sehr stark in die Gesellschaft integriert, so dass sie ihr Interesse verstärkt auf Emanzipation bzw. Autonomie richtete. Nach dem Krieg, im Zuge einer Entwicklung, in der das gesellschaftliche System selbst zunehmend als offen und mehrdeutig begriffen wurde, von dem also auch wenig Orientierung und Geborgenheit zu erwarten war, versuchte die folgende bürgerliche Jugendgeneration diesen Mangel an Bindung durch den Bund oder eine Jugendorganisation zu kompensieren.⁶⁰ Mit anderen Worten: Die erstarrte Gesellschaft des Kaiserreiches, aus der die *Wandervögel* aufbrachen und Individualismus und Ungebundenheit pflegten, war eine andere als die krisengeschüttelte der *Weimarer Republik*, gegen die sich die Bünde straff formierten.

Die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges prägten nicht nur die Soldaten, sondern die gesamte Gesellschaft und wirkten in die neuen Formen der Jugend-Gemeinschaft hinein: Kameradschaft, Bund, paramilitärische Formen. Dementsprechend formierte sich parallel zur nichtjüdischen Jugendbewegung auch die jüdische Jugendbewegung nach dem Krieg in Bünden.⁶¹ Dem starken Bedürfnis nach Bindung schien insbesondere das Pfadfinderische zu entsprechen, wesentliche pfadfinderische Elemente: Einheitliche uniform-

ähnliche Kleidung, Scouting, Disziplin, setzten sich mehr oder weniger durch.

Wie für die nichtjüdische waren für die Entwicklung der jüdischen Jugendbewegung die Heterogenität der Kräfte und ideologischen Ausrichtungen charakteristisch. So sahen sich natürlich nicht alle in einer jüdisch-nationalen Bewegung, wie sie der *Blau-Weiß* vertrat, repräsentiert.

Die Gründung der *Kameraden* kann man daher als antizionistische Antwort auf den *Blau-Weiß* verstehen und alle anderen Neugründungen und Spaltungen danach wiederum als Reaktionen auf bereits bestehende Gruppierungen und personale Konstellationen. *Kameraden*-Gruppen formierten sich zunächst unabhängig voneinander in Schlesien 1916 und 1919 in Berlin und fusionierten bereits 1919 zum *Reichsverband der Kameraden, Verband jüdischer Wander-, Sport- und Turnvereine* mit Sitz in Berlin. Sie entwickelten sich in den nächsten Jahren zum zahlenstärksten Bund, der unter dem Motto »Treue dem Judentum, Treue dem Deutschtum« die in der *Meißner Formel* vertretenen Ideale der deutschen Jugendbewegung zu bewahren suchte.⁶²

Im *Blau-Weiß-Bund* wurden nach der *Balfour Erklärung* 1917, die das Recht der Juden auf den Aufbau einer »nationalen Heimstätte« in Palästina verbriefte, Berufsumschichtung, landwirtschaftliche Ausbildung und Einwanderung in Palästina zur bestimmenden Zielsetzung. In *Halbe* bei *Potsdam* und auf dem *Markenhof* bei Freiburg im Breisgau schufen *Blau-Weiß* Lehrgüter für die *Hachschara*, so hieß die landwirtschaftliche und handwerkliche Pionierausbildung als Vorbereitung auf die Arbeit in Palästina.⁶³ In der neuen Führung des *Blau-Weiß* setzte sich die Ansicht durch, dass es mit Wandern, Spielen und Singen allein nicht getan, sondern dass zur Erfüllung der zionistischen Zielsetzung eine Straffung und Zentralisierung des Bundes unabdingbar sei. Die daraus folgende Änderung des Programms kam im *Prunner Bundesgesetz* 1922 zum Ausdruck. Denn nun hatte jedes persönliche Interesse gegenüber den Erfordernissen des Bundes zurückzustehen. Der Totalität dieses »bedingungslosen Zionismus« vermochten sich nicht alle Mitglieder zu beugen, einige traten aus und gründeten ihren eigenen Bund, *Brit Haolim*. Die ersten Unternehmungen des *Blau-Weiß* in Palästina scheiterten, fast die Hälfte der 977 Auswanderer kehrte wieder nach Deutschland zurück. Grund war die gesellschaftliche Isolation der landsmannschaftlich organisierten Gruppen und Zwistigkeiten mit der Gewerkschaft *Histadrut*. Mit dem Ende der Projekte in Palästina war dann auch das Ende von *Blau-Weiß* in Deutschland besiegelt.

Parallel zu den explizit zionistischen Bewegungen und charakteristisch für die verzweigte Entstehungsgeschichte der jüdischen Jugendbewegung entwickelten sich vielfältige nicht eigentlich jugendbewegte Wanderaktivitäten unter dem Dach des 1909 gegründeten *Verbandes Jüdischer Jugendvereine Deutschlands (VJJD)*, die gerade in den Jahren nach dem Krieg immer mehr jüdische Jugendliche anzogen und dabei zumeist auch von ihren Eltern unterstützt wurden.⁶⁴ Typisch für die Zeit und die Sehnsucht vieler jüdischer Jugendlicher nach Identifikation, Orientierung und auch nach mehr Autono-

mie war die Tatsache, dass die Neutralität der Verbands-Gruppen bald nicht mehr als ausreichend empfunden wurde, zugleich zeigen diese Entwicklungen auch den engen Zusammenhang zwischen jugendpflegerischem Engagement und Jugendbewegung. VJJD-Wandergruppen aus München, Bamberg, Frankfurt, Bremen, Hannover und Chemnitz gründeten daher 1920 in Freudenberg den *Jung-Jüdischen Wanderbund (JJWB)*, der sich zunächst zwar nicht zionistisch, aber betont jüdisch profilierte.⁶⁵ Schon ein Jahr später bewog die Debatte um eine eindeutige zionistische Zielsetzung die Zionisten im Bund zum Austritt. Sie organisierten sich im *Blau-Weiß* bzw. in der *Brit Haolim*. 1922 trat schließlich der *Jung-Jüdische Wanderbund* aus dem *Verband Jüdischer Jugendvereine* aus und legte sich auf ein zionistisches Programm fest. Aus Mitgliedern des *Jung-Jüdischen Wanderbundes* und der zahlenmäßig kleineren *Brit Haolim* ging dann auch jene Gruppe hervor, die 1926 als erste ihre gemeinsame *Hachschara* in Hameln als Kibbuz-Projekt definierte und als Kibbuz *Cherut* 1928 zur Gründungsgeneration des Kibbuz *Givat Brenner* in Palästina gehörte.⁶⁶ Für die 20er Jahre sieht Schatzker drei große ideologische Strömungen der jüdischen Jugendbewegung⁶⁷:

Ein Teil der jüdischen Jugend war weiterhin auf der Suche nach einer deutsch-jüdischen Symbiose. Der prominenteste Jugendbund dieser Strömung war weiterhin der *Deutsch-Jüdische Wanderbund Kameraden*. Hier fanden sich vor allem die Kinder aus den so genannten *westjüdischen* assimilierten und liberalen jüdischen Elternhäusern, die Mehrheit also der jüdischen Minderheit in Deutschland. Von Beginn an hatten jedoch auch die *Kameraden* mit inneren Spannungen zu kämpfen, die durch verschiedene Strömungen im Bund entstanden.⁶⁸ Konflikte gab es insbesondere zwischen den Mitgliedern, die ihr Jüdischsein deutlicher akzentuieren wollten, und denjenigen, die ihre Identität primär deutsch definierten. Für andere war weder Deutsch noch Judentum ausschlaggebend, im *Radikal-Sozialistischen Kreis* und im *Schwarzen Haufen* setzte man sich zunehmend mit Fragen des Sozialismus und Kommunismus auseinander. Der *Schwarze Haufen*⁶⁹, geführt von Hans Litten⁷⁰ und Max Fürst⁷¹, wurde 1927 aus den *Kameraden* ausgeschlossen,

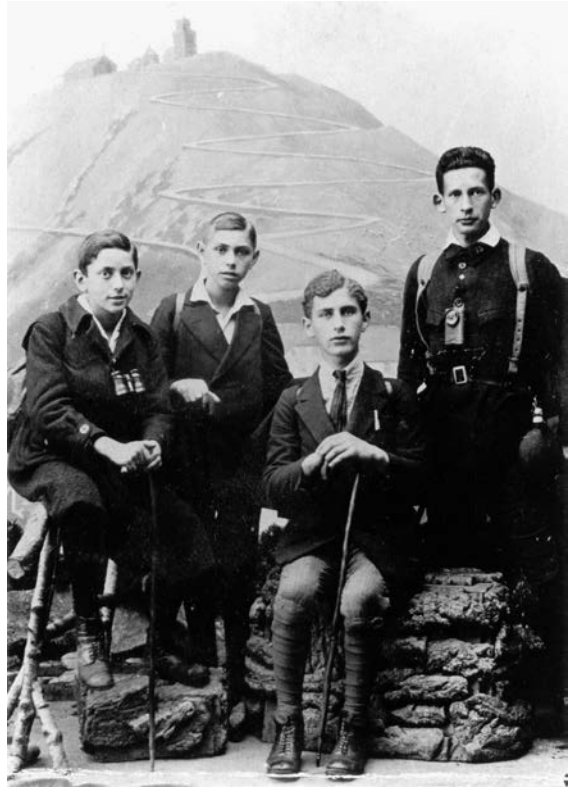


Abb. 3: Atelieraufnahme einer Kameraden-Wandergruppe aus der Gründungszeit (Gidal-Bildarch. d. Steinheim Inst. Duisburg)

ein Jahr später löste er sich auf, die meisten seiner ehemaligen Mitglieder fanden danach zu aktiver parteipolitischer Arbeit. Während sich die konservative deutsche Fraktion um Ernst Wolff aus Wiesbaden im *Ring* sammelte, fand die jüdische Richtung ihren prägnantesten Ausdruck in einer Gruppierung, die sich in Anlehnung an den im Bund verehrten Stefan George⁷² *Kreis* nannte, dessen Führer ebenjener Hermann (Menachem) Gerson war, der uns aus seiner Korrespondenz mit Martin Buber bereits bekannt ist.⁷³ Den Mitgliedern des *Kreises* ging es um eine neue Verwurzelung der jüdischen Jugend in jüdischer Tradition, Kultur und Geschichte, von der sie sich abgeschnitten fühlten.

Die inneren Spannungen führten 1932 zur Spaltung der *Kameraden* in drei Gruppierungen. Der weitaus größte Teil schloss sich unter der Führung Gersons mit dem *Kreis* zu einem neuen Bund zusammen – den *Werkleuten*, wie sie sich im Anschluss an einen Spruch des Rabbi Tarphon nannten. Der Name war programmatisch – man fand es an der Zeit, die Gemeinschaftsidee in Aktionen umzusetzen und soziale Verantwortung in Deutschland zu übernehmen, das Wort der Zeit dafür hieß »Verwirklichung«. Wenige Monate später wurde jedoch klar, dass es in Deutschland keine Verwirklichung mehr geben konnte. Mit Hermann Gerson vollzogen die *Werkleute* im Frühjahr 1933 den Wechsel zu eindeutig zionistischen Positionen, zur *Alija* und zum Kibbuz-Aufbau in Palästina, sie gründeten dort den Kibbuz *Hasorea*, dessen Geschichte uns hier noch beschäftigen wird.⁷⁴ Als zweite große Strömung innerhalb der jüdischen Jugendbewegung gab es allgemein national-jüdisch bzw. zionistisch ausgerichtete Bünde mit großer Sympathie für den Aufbau von *Erez Israel*, die sich aber zunächst nicht auf Auswanderung hin orientierten, sondern das jüdische Leben in der *Diaspora* bejahten. Dazu gehörten der *Jung-Jüdische Wanderbund* in seinen ersten Jahren und verschiedene Pfadfinderbünde, z. B. *Kadima*, in dem sich ab 1925 die versprengten Gruppen der jüngeren Mitglieder des ehemaligen *Blau-Weiß-Bundes* gesammelt hatten.

Im Verlaufe der späten 20er Jahre wurden die Strömungen *chaluzisch-zionistischer* Orientierungen stärker, die auf eine Verwirklichung jugendbewegter Ideale im palästinensischen Aufbauwerk, vor allem im Kibbuz-Leben drängten. Eindeutig zionistisch waren neben *Blau-Weiß* und *Brit Haolim* auch der Pfadfinderbund *Zofim*. Obwohl statistisch nicht eindeutig belegt, spricht vieles dafür, dass sich in diesen Bünden eher die jüdische Jugend aus kleinbürgerlich-proletarischem Milieu mit osteuropäischem (ostjüdischem) familiärem Hintergrund organisierte.⁷⁵ Die in der Zeit häufig gebrauchten Begriffe *ostjüdisch* bzw. *westjüdisch* sind erklärungsbedürftig, denn sie waren nicht eindeutig bestimmt. Als eindeutig *ostjüdisch* galten die Juden aus Polen, Litauen, Russland, als Westjuden jene Juden, die bereits seit mehreren Generationen in Deutschland bzw. Westeuropa lebten. Darüber hinaus gab es viele Jugendliche, die zwar in Deutschland geboren waren, aber deren Eltern beide oder einzeln aus Osteuropa gekommen waren, zumeist behielten die Eltern und damit auch die Kinder die Staatsbürgerschaft der Eltern. Gerade

in Berlin wollte der prominente Jugendführer des *Brit Haolim*, Wolfgang (Seew) Orbach, die meisten Juden nach dem Grad ihrer Assimiliertheit allenfalls um ein oder zwei Generationen unterscheiden – bedingt durch permanente Zuwanderung aus dem Osten. Nach seiner Auffassung »wirklich« *westjüdische*, alteingesessene Familien gäbe es vor allem in Süddeutschland.⁷⁶

Nach 1931 wurde in Deutschland auch die internationale zionistische Jugendorganisation mit sozialistischer Ausrichtung *Haschomer Hazair* aktiv, die ihre Mitglieder vorwiegend in ebenjungen Kreisen osteuropäischer Einwanderer gewann.⁷⁷ Schließlich entwickelten sich auch einige religiöse Jugendgruppen zu zionistischen Positionen. Der religiöse Bund *Zeire Misrachi*, der 1918 als ausgesprochen nichtzionistischer Bund gegründet worden war, bekannte sich Ende der 20er Jahre zur *Chaluziut*, und auch der religiös orthodoxe *Esra* wandte sich verstärkt dem Gedanken des Aufbaus in Palästina zu.

Am rechten äußeren Rand der jüdischen Jugendbewegung waren einige extrem nationalistisch (revisionistisch) ausgerichtete Gruppen der *Betar*-Jugend tätig.⁷⁸ Zahlenmäßig war jedoch der Einfluss des *Betar* gering, ebenso konnte der *Haschomer Hazair* in Deutschland keine mitgliederstarke Bewegung werden. Ohnehin war die jüdische Jugendbewegung keine Massenbewegung, bei nicht einmal einem Prozent jüdischem Bevölkerungsanteil konnte sie das auch nicht sein. Doch pflegte sie von sich aus wie die nichtjüdische Jugendbewegung ein elitäres Image, vor 1933 waren weniger als fünf Prozent der jüdischen Jugend in den Bünden organisiert. Weit mehr Jugendliche, manche parallel zu ihrer Mitgliedschaft im Bund, betätigten sich im zionistischen Sportbund *Makkabi*⁷⁹ oder im deutsch-nationalen *Schild*, andere waren Mitglied in einem der jüdischen Jugendvereine. Wie am Beispiel der Wanderaktivitäten des *VJJD*, aus denen sich dann der *Jung-jüdische Wanderbund* entwickelte, zu ersehen war, waren die Grenzen zwischen der von den jüdischen Gemeinden initiierten und unterstützten Jugendvereinsarbeit und den Aktivitäten der Jugendbünde fließend.⁸⁰ Beide nutzten bestimmte Formen des bündischen Lebens (auf Fahrt gehen, gemeinsame Symbole, Anstecknadeln, Wandern usw.), und ebenso erhielten die auf ihre Eigenständigkeit bedachten jugendbewegten Gruppen vielerorts auch finanzielle und materielle Unterstützung der ansässigen jüdischen Gemeinden – wenn sie z. B. die Gemeinderäume für ihre Heimabende nutzten.

Letztlich waren die Ausdifferenzierung der Bünde, die Spaltungen, Konsolidierungen und Neugründungen einerseits Reflexe auf die dynamischen und komplizierten politischen Entwicklungen der Weimarer Zeit, andererseits auf die schwierige Lage der jüdischen Bevölkerung und insbesondere der jüdischen Jugend, die in dieser Zeit um Selbstverständnis und neue Lebensperspektiven rang.

2.3 Das Erlebnis als »bewegende Mitte«

Während die Beschäftigung mit jüdischer Kultur bei den orthodoxen Gruppen religiös fundiert war und insofern eine Selbstverständlichkeit, war »Judentum« bei den anderen ein zu erreichendes Ziel der Jugendarbeit und zentraler Bestandteil ihrer Gemeinschaftserziehung.

Zumindest die Entwicklung der *chaluzischen* Gruppen war sehr durch die politisch-ökonomischen Verhältnisse in Palästina beeinflusst. Einig war man sich in der Ablehnung der Assimilation und althergebrachter Autorität, das betraf die Eltern ebenso wie die als hohl empfundenen noch vorhandenen jüdischen Rituale, das Lernen und den Gottesdienst in der Synagoge. Abgrenzungen untereinander gab es insbesondere in Fragen der Religion, des Sozialismus und Zionismus, der Eigenständigkeit des jüdischen Lebens in Deutschland bzw. der Ablehnung der *Galut* und der Proklamation des zionistischen Aufbauwerkes in Palästina. Oft gingen die ideologischen Strömungen abenteuerliche Mischungen ein, und die labilen Einigungen führten dann zu permanenten Streitigkeiten und Spaltungen der Gruppen.

Schon vor 1933 gab es bei den meisten Bündeln einen gemeinsamen Nenner – das Bekenntnis zur jüdischen »Volksgemeinschaft« und zur jüdischen Geschichte sowie zu einer »jüdischen Zukunft«. Ein Mitglied der *Werkleute* erinnert sich:

Wir begeisterten uns an einer aristokratischen Haltung, wie sie uns die neuromantische Dichtung eines Stefan George vorführte. Zur gleichen Zeit vertieften wir uns in die chassidischen Erzählungen des demütigen Rabbi Sussja von Tarnopol oder des geheimnisvollen Rabbi Nachmann von Brazlaw und anderer chassidischer Mystiker. Unter dem Einfluss von Gustav Landauer suchten wir einen eigenen Weg zur Verwirklichung eines humanen Sozialismus, immer das Versagen der deutschen Sozialdemokratie und die Auswüchse der bolschewistischen Revolution vor Augen. Wir wollten die Tatsache, dass wir als Juden geboren waren, mit Inhalt füllen, ohne zu wissen, wohin uns das führen würde; wir begannen, die hebräische Sprache zu lernen und uns mit modernen Bibelauslegungen zu beschäftigen. Wir waren vom Glauben erfüllt, dass die Gemeinschaft den einzelnen von der Entfremdung zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und All erlösen werde. Wir wagten zu hoffen, dass die Verwirklichung all der Dinge, an die wir glaubten, unserem Leben Sinn und Inhalt verleihen werde. »Die Gemeinschaft ist der Sinai der Zukunft«, sprachen wir in fast religiösen Eifer Martin Buber nach.⁸¹

In der gesamten Jugendbewegung war das Gemeinschaftsleben ein Gegenentwurf zu den als kritikwürdig empfundenen gesellschaftlichen Verhältnissen, das drückte sich in der demonstrativen Hinwendung zur Natur und zum Naturerleben, zu einem einfachen, traditionsverbundenen Leben aus. Das konkrete Gemeinschaftsleben in der Jugendbewegung, insbesondere das

Wandern, sollte die Funktion der Vermittlung zwischen den fiktiven, sehnsuchtsvoll gedachten gewesenen Gemeinschaften und einer ebenso fiktiven, sehnsuchtsvoll gedachten gemeinschaftlichen und besseren Zukunft übernehmen.

Gemeinschaftsvorstellungen der jüdischen Jugendbewegung, insoweit sie über die konkrete Gemeinschaft der Jugendlichen hinausreichten, setzten aber nicht bei den gegebenen politischen Verhältnissen an, sondern orientierten sich an utopischen Entwürfen, wobei diese Utopien entweder zeitlich zurückliegend jugendgemäße Identifikationsangebote aus geschichtlichen Epochen des jüdischen Volkes lieferten oder sich auf die Zukunft der Juden in Palästina bezogen. Das Sehnen nach dem historisch Fernen gewann für die Jugendlichen z. B. in den Legenden der *Makkabi*-Kämpfer und *Bar Kochba* bildhafte Gestalt, die vor allem durch ihre atmosphärische Ausstattung – Wüste, Palmen, Kamele usw. – eine Verbindung zum aktuellen Pioniertum in Palästina ermöglichten.

Tatsächlich schuf die Jugendbewegung für die Jugendlichen einen Lebensraum jenseits des Elternhauses, in dem sie ihre Pubertät bewältigen, den eigenen Handlungsspielraum erweitern, Selbständigkeit erproben und den sie für die Entwicklung eigener Zukunftsentwürfe nutzen konnten. Dies galt nicht nur für die männlichen Jugendlichen, auch die weiblichen nutzten die entstandenen Freiräume, auch wenn deren Probleme anders gelagert waren und die Mädchengemeinschaften vor anderen Herausforderungen standen.⁸²

Wie aber war dieser Lebensraum strukturiert, dass er gemeinschaftlich wirksam werden konnte?

Zum einen wurden Merkmale, die sich in historisch gewachsenen Gemeinschaften durch Zusammenleben über einen längeren Zeitraum herausbilden, z. B. eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Sitten, Gebräuche, Kleidung, Kultur, Formen des Umgangs und des Zusammenlebens, hier künstlich geschaffen und zu Merkmalen der Gemeinschaft stilisiert. Einzelne, die in die Gemeinschaft eintraten, konnten durch Anerkennen und Einverleiben der Merkmale – u. a. Schwur, Kluft, Begrüßung, Bundesnadel, Fahnen, Symbole, Essensvorschriften, Liedgut und Singen sowie der Zeitstruktur der Jugendbewegung – den Rhythmus der Bundeslager, Wander- und Trefffahrten, Heimabende in dieses spezifische Gemeinschaftsleben hineinsozialisiert und so selbst zum lebendigen Träger der Gemeinschaft werden. Zum anderen sicherte eine Hierarchisierung – Verteilung unterschiedlicher Verantwortungen und das Führer/innen-Prinzip – den Zusammenhalt der Gemeinschaftsform. Die Führer/innen übernahmen teilweise emotionale und orientierende Funktionen, die zuvor die Eltern gehabt hatten.

Im jugendbewegten Lebensraum gewann zunehmend das Jüdische an Gewicht, in der *Jüdischen Pfadfinderbewegung* und auch bei den *Kameraden* wurde in den 20er Jahren der *Oneg Shabat* gepflegt, *Purim* und *Sukkot* gefeiert, und in vielen Bünden legte man bei den Fahrten Wert auf ein rituell-jüdisches Abkochen, weil »dies das jüdische Solidaritätsgefühl der Kinder stärkt.«⁸³ Man lernte Hebräisch, las die Bibel (in der Übersetzung von Buber/

Rosenzweig) und informierte sich über jüdische Geschichte. Alle einte letztlich Schwärmerei fürs Ostjudentum und *chassidische* Geschichten. So wurde über den Alltag der Jugendbewegung jüdische Tradition wieder in jenen Teil der jüdischen Jugend hineingewoben, dessen assimilierte Elternhäuser diese lange aufgegeben hatte.

Gerade die Entwicklung der in den Bünden gebräuchlichen Lieder spiegelt die Transformation von Inhalten und eine zunehmende Eigenständigkeit der jüdischen Jugendbewegung gegenüber der allgemeinen wider. Schon 1914 erschienen das erste *Blau-Weiß*-Liederbuch, in dem mehr als die Hälfte aus dem *Wandervogel*-Liederbuch und dem *Zupfgeigenhansl* (1905) stammte, nur etwa ein Viertel der Lieder waren jiddisch oder hebräisch. Die zweite Auflage (1918) enthielt fast doppelt so viele spezifisch jüdische Lieder, und 1930 verkündete man im *Jüdischen Liederbuch* selbstbewusst:

Die Harf, die vor mehr als zweitausend Jahren an den Ufern des Euphrat verstummte, ertönt wieder von neuem. Unsere hebräischen Lieder sind erste Vorboten einer neuen Epoche jüdischer Geschichte. Durch sie strahlt das neuentstandene Erez-Israel die Glut seiner Empfindungen in die Judenheit der ganzen Welt aus. Von Mund zu Mund wandern diese Lieder in der Diaspora. Gruppen und Bünde nehmen sich ihrer an.⁸⁴

Zugleich zeugt die allgemeine Auswahl der tatsächlich in den Gruppen gesungenen Lieder von Kreativität und geringen Hemmschwellen hinsichtlich des jeweils transportierten ideologischen Gehaltes, man sang blutrünstige Landsknechtlieder, romantische Lieder vom fernen Palästina in hebräischer Sprache und russische Revolutionslieder, auch wenn man sie nicht übersetzen konnte, sowie deutsche und jiddische Volkslieder. Das Bauernkriegslied *Des Geyers schwarzer Haufen* galt vielen Gruppen als Wahlhymne.⁸⁵

Das Gefühl der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk sollte dadurch ebenso gestärkt werden wie der innere Gruppenzusammenhalt, denn man teilte diese Gemeinsamkeit gegen ein antisemitisches Umfeld. Die spezifischen jüdischen Gemeinschaftsrituale ließen sich problemlos mit den bei den Pfadfindern üblichen Gemeinschaftsformen einer imaginierten Stammesgeschichte verbinden: Zugehörigkeit zu einem (jüdischen) Stamm, Schlafen in Zelten (wie in der Wüste), Lagerfeuer und Initiationsriten, die zugleich ein antizivilisatorisches Gegenprogramm zur kritisierten Gesellschaft der Weimarer Zeit darstellten.

Ein zentrales Moment jugendbewegter Gemeinschaftserziehung war dabei, dass der Einzelne für sich selbst das konkrete Zusammensein der Gruppe (auf Fahrt, beim Heimabend) als höhere Form der Gemeinschaft erleben musste, damit sich das »jüdische Bewusstsein« in seinem Inneren entfalten konnte. In den Publikationen der Bünde (Bundes- und Führerblätter) und den Aufzeichnungen der Gruppenmitglieder (Zugbücher, Gruppenbücher, Fahrtenberichte) kann man beobachten, wie permanent ideelle Ziele in konkret umsetzbare übergeleitet und zum anderen eigentlich triviale Handlung

gen mit Sinn aufgeladen wurden: Auf diese Weise transformierte das Wandern und Zusammenleben an den Wochenenden zur Keimzelle neuer Gemeinschaft und das Lagerfeuer in der Mitte zum Symbol des Bundes. Diese Sinnstiftung sollte auch durch die Behandlung jüdischer Themen an den Heimabenden, durch das Erzählen *chassidischer* Geschichten, Bibelkunde, gemeinsames Spiel sowie durch die gezielte Unterrichtung (Hebräisch, jüdische Geschichte, Palästinakunde) und persönliche Gespräche stattfinden. Die Heimabende galten von Anfang an als das »wichtigste Mittel unserer Erziehung«⁸⁶, sie fanden in der Wohnung der Führer/innen, in Stadt- oder Landheimen oder in gemieteten Räumen statt. Kennzeichnend war die große persönliche Nähe der Mitglieder und Übereinstimmung in ihren Anschauungen, man »lag auf einer Wellenlänge«. Diese Übereinstimmung konnte insbesondere durch die begrenzte Zahl der Mitglieder einer Gruppe und durch das permanente Gespräch miteinander hergestellt werden. Die Mitglieder der Gruppen erlebten in der Jugendbewegung eine Potenzierung der eigenen Kräfte und Anschauungen, Geborgenheit, Gleichklang, Entlastung von individuellen Problemen, Halt, Orientierung und Sinnhaftigkeit.

Der Erfolg der Gemeinschaftserziehung in der Jugendbewegung verdankt sich allerdings weniger der gezielten Beeinflussung von Gruppenmitgliedern, ebensowenig der besonders geschickten oder tiefgründigen Behandlung von wichtigen Themen an Heimabenden, denn Gemeinschaften entstehen nicht per Proklamation. Vielmehr musste das Gemeinschaftwerden und das Gemeinschaftsein, das Einschwingen auf den Gleichklang von den Mitgliedern auf vielen Ebenen tatsächlich intensiv erfahren werden. Das galt für die gesamte Jugendbewegung und wurde von einem ehemals Jugendbewegten treffend auf die Formel gebracht: »Die bewegende Mitte der Jugendbewegung ist ein Erlebnis.«⁸⁷

Diese Dimension der Gemeinschaftserziehung, meist eng verbunden mit dem Naturerlebnis, ist immer mitzudenken, obgleich sie sich wissenschaftlicher Beobachtung weitgehend entzieht.

Natürlich lässt sich schlecht nachvollziehen, was in den jungen Menschen vorging, wenn sie sich einem Bund anschlossen. Auch über persönliche Motive, die sie zu dieser oder jener Handlung trieben, lässt sich im historischen Abstand und generationenübergreifend nicht viel sagen. Allerdings gibt es Grund zu der Annahme, dass die vielbeschriebene Unmittelbarkeit und Spontaneität, die diese Erlebnisdimension ausmachte, ebenso als Teil planvoller Formung und Erziehung in der Jugendbewegung gewertet werden muss wie etwa die systematische Belehrung am Heimabend.

Denn das unmittelbare Gefühlserlebnis ist Fiktion, es gehörte zu den Strategien der Selbststilisierung und Mystifizierung der Jugendbewegung, tatsächlich haben wir es hier mit einer Rationalisierung höheren Grades zu tun. Gerade die erziehungstheoretische Relevanz von Natur und Gemeinschaft zeigt sich insbesondere im Blick auf die sich zeitgleich zur Jugendbewegung entfaltende vielgestaltige pädagogische Bewegung, die uns im Begriff der Reformpädagogik überliefert ist. Die Jugendbewegung teilt mit der Reformpäd-

agogik anthropologische Grundanschauungen, aus denen sich Ansprüche auf freie Entfaltung der natürlichen Anlagen ableiteten. Im Mittelpunkt ihres Wirkens standen gleichermaßen das Bekenntnis zu Natur, Natürlichkeit und Gemeinschaft. Viele Pädagogen erblickten in der Jugendbewegung eine quasi »naturwüchsige« Gemeinschaft, deren Gemeinschaftserziehungskonzept sie gerade deshalb faszinierte, weil es den Anschein hatte, als ob sich hier eine natürliche Erziehung ganz von selbst verwirklichte. Eine Quelle energetischer Kraft schien zu sprudeln, die geeignet war, auch die pädagogische Reformkraft zu speisen. So entlehnte die reformpädagogische Bewegung nicht nur bestimmte Formen, die das jugendbewegte Leben hervorbrachte: Schulkluft, Schülerfahrten, Schullandheime. Sie teilte auch die Überzeugung, dass sich die bestehende Gesellschaft durch Gemeinschaftserziehung zu wahrer, höherer Gemeinschaft verändern lasse.⁸⁸ Nicht vergessen werden darf, dass Jugendbewegung und Reformpädagogik auch auf personaler Ebene verwoben waren. Den reformerischen pädagogischen Bemühungen war, so Herman Nohl, »die Krise unserer Kultur« gemeinsam und ebenso ihr Ziel, denn »sie suchen die neue Paideia unseres Volkes als ein einheitliches höheres geistiges Leben in einer erhöhten Gemeinschaft«.⁸⁹

So lässt sich wohl auch der Gemeinschaftsgedanke der jüdischen Jugendbewegung charakterisieren, wobei Jugend selbst für einen noch unverdorbenen Anfang stand und als Erneuerungskraft jüdischer Gemeinschaft gesehen wurde, als ewige »Glückschance der Menschheit«⁹⁰, wie es Martin Buber 1918 formulierte.

Der »naturwüchsigen« Jugendgemeinschaft sollte die Befreiung von gesellschaftlichen Zwängen, das Ablegen des zivilisatorischen Ballastes zufallen, sie war das Heilmittel gegen Dekadenz und Vermassung gleichermaßen – in der Begegnung mit der Natur und mit dem anderen unter Gleichen sollte der Mensch zu sich selbst zurückfinden, wobei insbesondere die Körper in Anspruch genommen wurden. Spätestens nach dem Ersten Weltkrieg war der Gemeinschaftsbegriff der Jugendbewegung derart hoch gestimmt, und er konnte ebenso wie der Naturbegriff auf empirischen Gehalt verzichten, denn Natur und Gemeinschaft fungierten gleichermaßen als zivilisationskritische Setzungen. Während Natur die »ewigen« Ansprüche des Individuums auf freie Entfaltung zum Ausdruck brachte, war Gemeinschaft geeignet, die sozialen Defizite des modernen, entwurzelten, atomisierten Subjekts aufzunehmen und in einer idealen Gemeinschaft Nähe, Geborgenheit, Ganzheit in Aussicht zu stellen. Dieser Gemeinschaftsbegriff übernahm ebenso wie der Naturbegriff eine Legitimationsfunktion in der Erziehungskonzeption der deutschen Jugendbewegung.

Dem höheren Erziehungsprinzip »Gemeinschaft« fügten sich alle Gemeinschaftsformen der Jugendbewegung. Von Beginn an war man bestrebt, den äußeren Erfahrungsraum der Mitglieder entsprechend gemeinschaftlich und naturnah zu gestalten. Die äußere Konstruktion gemeinschaftlicher Erfahrungsräume fand über fortwährende Inszenierung von Gemeinschaft in der Natur und über die Synchronisierung von Aktivität statt. Die Bundestage

zum Beispiel folgten einer eigenen Choreografie, im Wechsel von Vorträgen, Diskussionsrunden, Tanzen, Spielen und Sport verbanden sich die Älteren mit den Jüngeren, während leichte Phasen des Spielerisch-Körperlichen mit geistigen über emotionsgeladene Rituale verbunden wurden (Fahnehissen, Kreis und Singen um das Feuer usw.). Symbolisch war das ursprünglich Gemeinschaftliche fortwährend ebenso präsent wie das vermeintlich Natürliche – als einfaches Leben, als Stammesorganisation, in der Pflege alter Lieder und Tänze, im Burgenkult und in romantischen Wanderungen durch deutsche Mittelgebirgslandschaften und mittelalterliche Städte – und genau das wird in den 20er Jahren auch fotografiert.

Bei näherer Betrachtung handelt es sich bei dieser Ausgestaltung der äußeren Erfahrungsräume jedoch um ein differenziertes Erziehungsarrangement, dem sich die Mitglieder nicht entziehen konnten. Strukturierung und Gestaltung der jugendlichen Erfahrungsräume erfassten die Jugendlichen total, weil sie zeitlich und thematisch den Raum neben Schule und Elternhaus vollkommen ausfüllten. Das galt in besonderem Maße für die Jugendlichen, die sich darin selbst als Gestaltende erfuhren – wenn sie etwa von 14 Jahren aufwärts selbst das Gruppenleben von Jüngeren organisierten. Durch diese Formen der Selbsterziehung gewann das pädagogische Arrangement den Charakter einer »natürlichen« Lebensform der Jugend und immunisierte sich dadurch gegen Kritik von außen.

Die Wirksamkeit des Gemeinschaftserziehungskonzepts offenbart sich vor allem im Vermögen der Jugendbewegung, diese äußeren, durchaus intentional gestalteten Erfahrungsräume zum inneren spontanen individuellen Erleben zu transformieren.

Und genau diese Funktion übernahm das »Erlebnis«: Im Erlebnis sollte das ursprünglich Natürliche und ursprünglich Gemeinschaftliche erfahrbar werden – im Naturerleben sollte sich dem Einzelnen die Ahnung von sich selbst als Teil der Schöpfung, des Kosmos vermitteln, im Gemeinschaftserlebnis das Gefühl einer überindividuellen Ganzheit. Das Gefühl, das die Jugendlichen dabei erlebten, beschreibt eine *Kameradin* in ihren Lebenserinnerungen als Rausch, der sie Alkohol und Zigaretten nicht vermissen ließ, als »psychedelic experience«. ⁹¹ Vor allem beim chorischen Singen konnte die innere Gefühlswelt der Einzelnen mit idealer Zielsetzung, zumeist durch einen ideologischen Liedtext vermittelt, verbunden werden und über Rhythmus und Melodie zu einem gemeinsamen Erleben synchronisiert werden. Es gehört zu den Gemeinplätzen jugendbewegter Rhetorik, die jüdische eingeschlossen, an das Erlebnis anzuschließen, es bildet den Kern der indirekten Erziehung.

Tatsächlich kann man beobachten, dass man sich auf subtile Weise auch um die Förderung eines intensiveren Naturerlebens mühte, denn dieses stellte sich ja nicht ohne Weiteres ein. An entsprechenden Aufforderungen fehlte es jedenfalls seit den frühen Veröffentlichungen nicht:

Von Fahrten und Rasten sollt Ihr selbst berichten. Das habe ich Euch nun schon so oft gesagt und auch schon einmal geschrieben. Aber Ihr denkt

natürlich: ›Schreiben tun wir schon genug in der Schule.‹ Da habt Ihr recht. Aber es ist doch ein Unterschied, ob man in der Schule nach Diktat schreiben und sich alle Fehler rot anstreichen lassen muss, oder ob man einen richtigen Artikel – für eine Zeitung – schreibt, der nachher – vielleicht – sogar gedruckt wird. Und der Herr – Redakteur – streicht die Fehler nicht rot an. Sondern er verbessert alles und tut so, als ob er nichts merkt. Wenn Ihr nun von Euren Fahrten und Heimabenden oder andern Heldentaten erzählt, dann sollt Ihr nicht bloß trocken und dürr hintereinander aufzählen, wie es gewesen ist: Um 8 Uhr 12 Minuten fuhren wir los, um 9.00 Uhr hielt der Zug. Wir stiegen aus und gaben unsere Fahrkarten ab. Herr Kuhn brüllte: ›Antreten.‹ Das ist nicht die richtige Kunst, die Ihr auf diesen kostbaren Blättern üben sollt, sondern Ihr sollt zeigen, dass Ihr ein wenig beobachten – gelernt habt, ich meine, dass Ihr draußen vor der Stadt seht, was die Welt lebendig und farbig macht... Also nicht bloß, was Ihr getan habt – was Ihr gesehen und gedacht habt, das wollen wir erfahren.⁹²

Noch schienen die jugendbewegten Wanderer von 1913 profan mit der Aufgabe des Wanderns umzugehen und zudem die Kunst der Darstellung ihrer Erlebnisse noch nicht so recht zu beherrschen. Doch bereits 1920, also sieben Jahre später, hätte der Redakteur sicher seine helle Freude gehabt – da wimmelte es in zahlreichen Fahrtenberichten (in den *Blau-Weiß-Blättern*) von sich »wölbenden blauen Himmeln«, »lachenden Sonnen« und »glitzernden Tautröpfchen«, während »Gebirgsbäche rauschten« und sich »schattenwerfende Tannen« in »mild schimmerndem Mondlicht« wiegten. Und immer wieder wird das Hohelied der Kameradschaft gesungen, was jedoch auch bedeutete, dass sich die Fahrtenberichte allesamt sehr ähnlich sind.

Die wortmächtig zum Ausdruck gebrachte Unmittelbarkeit, Freiheit und Spontaneität des individuellen und des Gruppenerlebens gibt in diesen Wiederholungen ihre Floskelhaftigkeit preis und verweist vor allem auf erfolgreiche Erziehungsarbeit. Denn die über Jahre erworbene Fähigkeit, innerstes Erleben öffentlich zu machen, das heißt, auf den Begriff zu bringen, hatte jenes Modell der Gemeinschaftserziehung zur Entfaltung gebracht, dem sich dieses Erleben verdankt, wobei natürlich auch der charismatische Führer an der Modellierung der inneren Gefühlswelt einen beträchtlichen Anteil hatte. Nicht nur in der jüdischen Jugendbewegung war man daher bemüht, den Erlebnischarakter des Wanderns zu wahren. Auch wenn das Wandern dort in den Dienst national-jüdischer Erziehung gestellt wurde, war man sich bewusst, dass sich nur im unmittelbaren Erleben die erzieherische Wirksamkeit des Konzepts entfaltete, denn es gibt »gute Mittel zu einem guten Zweck, die aufhören, geeignete Mittel zu werden, sobald wir uns ihrer als Mittel bewusst werden.«⁹³

Natur und Gemeinschaft erschienen in diesem Modell als pädagogisch genutzte Medien. In den medial konstruierten pädagogischen Erfahrungsräumen erlebten die Jugendlichen, was sie erleben sollten, wobei der Nimbus der

Unmittelbarkeit und des Authentischen die Wirksamkeit des Konzepts garantierte, denn er gewährte ihnen die Überzeugung von Freiheit und innerer Wahrhaftigkeit. Nicht nur in der jüdischen Jugendbewegung hatte man damit jedoch ein inhaltliches Problem. Moses Calvary wusste schon 1917 nicht, »wie ich etwa mein Landschaftsempfinden in eine tiefere Verbindung mit dem jüdischen in mir bringen könnte oder sollte«.94 Die Meinung, dass »das jüdische Ziel sich von Selbst (ergäbe), wenn wir nur ein rechtes, natürliches Wandern pflegen«95, wurde am Ende der 20er Jahre durch die immer dringlicher artikulierten Forderungen nach zielbewusster zionistischer Erziehung und Verwirklichung vor allem von Seiten der *chaluzischen* Bünde übertönt, während man in den linken nichtzionistischen Gruppierungen verstärkt auf ein parteipolitisches Engagement drängte.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Volkov, *Jüdische Assimilation*, 2000, S. 143; zur Situation der jüdischen Familie auch Prestel, *Die jüdische Familie in der Krise*, 2006. Zur Lage der Juden in der Weimarer Republik vgl. Zimmermann, *Die deutschen Juden*, 1997, S. 9-46.
- 2 Schatzker, *Jüdische Jugend*, 1988.
- 3 Vgl. als eindrucksvolles literarisches Zeugnis für diese Erfahrung Kafka, *Brief an den Vater*, 1995, S. 37-39.
- 4 Darauf macht auch Franz-Michael Konrad aufmerksam, *Chaluziuth als Erziehung der westjüdischen Jugend*, 2005, S. 106.
- 5 Dafür spricht der vergleichsweise große Anteil (mehr als 10%) von Palästina-Auswanderern mit nichtdeutscher (überwiegend polnischer) Staatsbürgerschaft im Zeitraum von 1933 bis 1939, vgl. Feilchenfeld u. a., *Haavara-transfer*, 1972, S. 90.
- 6 Giesecke, *Vom Wandervogel zur Hitlerjugend*, 1981, S. 212.
- 7 Schatzker, *Jüdische Jugend*, 1988, S. 243.
- 8 Rechter, »Bubermania«, 1996.
- 9 Zum Projekt »Der Neue Mensch« siehe Lepp/Roth, *Der Neue Mensch*, 1999.
- 10 So sind die »Drei Reden über das Judentum« als Vorträge vor der Prager Studentenvereinigung Bar Kochba zwischen 1908 und 1911 entstanden. Buber, *Werkausgabe* Bd. 3, 2007, S. 219-256. Aus dieser Begegnung in Prag erwachsen lebenslange Freundschaften zwischen Buber und seinem späteren Biographen Hans Kohn und dem Chefredakteur der *Jüdischen Rundschau* Robert Weltsch.
- 11 Vgl. Lappin, *Martin Buber*, 2002, S. 183.
- 12 Vgl. Hennigsen, *Der Hohenrodter Bund*, 1958; Olbrich, *Geschichte der Erwachsenenbildung*, 2001, S. 200-216.
- 13 Martin Buber, *Der Chaluz und seine Welt*, in: *Almanach des Schockenverlages auf das Jahr 5697*, Berlin 1936; ders., *Nationale Erziehung*, Sonderdruck Cernăuți (Czernowitz), Verlag Morgenblatt 1939, S. 303-310; ders., *On National and Pioneer Education*, in: *Jewish Frontier*, 1941, S. 311-321.
- 14 Vgl. Feuchter-Schawelka, *Siedlungs- und Landkommunebewegung*, 1998.
- 15 Vgl. Brenner, *Jüdische Kultur*, 2000, S. 59.
- 16 Vgl. Jacobi, *Politische Theologie und Pädagogik*, 2004.
- 17 Vgl. Gillis, *Geschichte der Jugend*, 1977; Levi/Schmitt, *Geschichte der Jugend* 2, 1997.

- 18 Buber, Antwort, 1963.
- 19 So etwa findet sich der Gedankengang in der kurzen Vorrede »Die Frage nach Jerusalem« zum Palästinaheft von »Das werdende Zeitalter« von 1929, in: Buber, Werkausgabe, Bd. 8, 2005, S. 171-172.
- 20 Siehe Buber, Werkausgabe, Bd. 8, 2005, S. 185-199.
- 21 Die Beschreibung der Bedeutung dieser Texte findet sich bei Menachem Dormann. Sie ist mir von anderen ehemaligen jugendbewegten Zionisten, die aus Deutschland kamen, in vielen Gesprächen bestätigt worden. Vgl. Dormann, Bubers Rede »Cheruth«, 1983.
- 22 Mosse, The Influence of the Völkisch Idea, 1967, und, zur Definition von völkischer Ideologie, Hartung, Völkische Ideologie, 1996.
- 23 Brenner, Jüdische Kultur, 2000, S. 21-78.
- 24 Ebd., S. 35 f.
- 25 Tagungsthema des Heidelberger Kongresses des »Weltbundes für die Erneuerung der Erziehung«, auf dem Buber 1925 diese Rede hielt, siehe Buber, Werkausgabe, Bd. 8, 2005, S. 136-156.
- 26 Scarbath/Scheuerl, Martin Buber, 1991, S. 220.
- 27 Vgl. Rede über das Erzieherische (1925), Buber, Werkausgabe, Bd. 8, 2005, S. 136-154.
- 28 Siehe dazu ausführlich Jacobi, Einleitung, 2005.
- 29 Siehe zum Jüdischen Volksheim Buber, Werkausgabe, Bd. 8, 2005, S. 388. Die Korrespondenz mit Lehmann aus dem Gründungsjahr des Volksheimes belegt Bubers Interesse eindrücklich (MBA Arc. Ms. Var. 350/409).
- 30 Die Popularität dieser Ideen unter jüdischen jungen Erwachsenen des Bürgertums dokumentiert auch der Briefwechsel zwischen Franz Kafka und seiner Verlobten Felice Bauer. Auf Kafkas Einfluss geht wahrscheinlich das Engagement Bauers in der dortigen Sozialarbeit zurück, vgl. Kafka, Gesammelte Werke, 1967, S. 638 ff. Eine farbige, wenn auch sehr kritische Schilderung des Volksheimes findet sich in den Lebenserinnerungen von Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusalem, 1994, S. 83-87, der dort auch auf den Kafka-Briefwechsel mit Felice Bauer verweist (S. 86f.).
- 31 Lohmann, Siegfried Bernfeld, 2002.
- 32 Vgl. dazu auch Bernfelds streitbare Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Pädagogik in der Schrift »Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung« von 1925. Die Schrift gipfelt nach der von Marxismus und Psychoanalyse geleiteten Kritik in der utopischen Vision einer idealen Gesellschaft, deren Wurzeln weder psychoanalytisch noch marxistisch, sondern jüdisch sind, denn das Ziel ist, dass aus Kindern Gerechte werden. »In solch idealer Gesellschaft ist dann aber vielleicht völlig gleichgültig, wie die Kinder aufwachsen, sie werden durch Identifikation auf alle Fälle Gerechte.« Bernfeld, Sisyphos, 1967, S. 156.
- 33 Vgl. MBA Arc. Ms. Var. 350/637, insges. 206 Briefe von Elisabeth Rotten an Martin Buber. Siehe auch Liegle/Konrad, Reformpädagogik, 1989.
- 34 Hermann (Menachem) Gerson (1908-1989) ist geboren und aufgewachsen in Frankfurt/Oder, studierte in Berlin Philosophie und Geschichte, war Mitglied und zeitweiliger Bundesleiter der Kameraden und Initiator des Kreises innerhalb des Bundes. 1932 fungierte Gerson als Gründungsmitglied und Bundesleiter der Werkleute, die sich nach Hitlers Machtübernahme zionistisch orientierten. 1932-34 leitete er die Schule der Jüdischen Jugend in Berlin. Gerson wanderte 1934 nach Palästina aus, wo er den Kibbuz Hasorea mitbegründete. 1940-1946 war er als Leiter des Erziehungsdepartments des Kibbuz Arzi tätig und in der Zeit von 1949-1952 als Schaliach in England. Ab 1953 arbeitete er im Leitungsgremium des Lehrerseminars Oranim.
- 35 Beide Briefe abgedruckt in: Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten Bd. 2, 1973, S. 270-273.
- 36 So schreibt Bernfeld 1917: »Sehr verehrter Herr Doktor, da ich weiß, wie sehr Sie überlastet sind, und daß Sie trotzdem freundlich jeden Brief beantworten, so lege ich mir als Pflicht auf, Ihnen nicht immer dann zu schreiben, wenn ich Bedürfnis hätte von Ihnen dieses oder jenes zu erfahren, manches, das mir wichtig ist, Ihnen mitzuteilen, sondern nur dann, wenn es die Sache verlangt.« Buber, Briefwechsel, Bd. 1, 1973, S. 505.
- 37 Insgesamt liegen im Martin Buber-Archiv in Jerusalem 171 Briefe von Gerson und 121 Briefe von Buber aus den Jahren zwischen 1926 und 1963 (Arc. Ms. Var. 350/235).

- 38 Zu diesen Entwicklungen vgl. das folgende Kap. 2.2.
- 39 Vgl. Buber, Werkausgabe, Bd. 8, 2005, die Vorträge: Die Bildungsnot des Volkes und die Volksnot der Gebildeten; Wie kann Gemeinschaft werden?; Wann denn?.
- 40 Zum elitären Habitus der Werkleute siehe die anschauliche Schilderung eines »Aufnahmegesuchs« der Judaistin Marianne Awerbuch, *Erinnerungen aus einem streitbaren Leben*, 2007, S. 137-139.
- 41 Die Nähe Bubers zu völkischen Positionen zeigt sich u.a. in seiner Korrespondenz und Kooperation mit dem Tübinger Religionswissenschaftler Jakob Wilhelm Hauer zwischen 1929 und 1933, vgl. Mosse, *The Influence of the Völkisch Idea*, 1967, Anm. 15.
- 42 Wilhelm Stapel (1882-1954), nationalkonservativer, später nationalsozialistischer christlicher Publizist.
- 43 Brief Gerson an Stapel vom 26.01.1929.
- 44 Brief Gerson an Buber vom 13.01.1929.
- 45 Buber, Briefwechsel, Bd. 2., 1973, S. 387.
- 46 Gemeint ist der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig, der gemeinsam mit Buber die Bibel übersetzt hatte und im Dezember 1929 mit 43 Jahren verstorben war.
- 47 Buber, Briefwechsel, Bd. 2, 1973, S. 388 f.
- 48 Gemeint waren Paul Tillich, Eduard Heimann und Carl Mennicke.
- 49 Buber, Briefwechsel, Bd. 2., 1973, S. 414 ff.
- 50 Die Krise dieser Beziehung, wie sie von Kafka formuliert wurde, ist für den hier interessierenden Zusammenhang nicht in ihrer historisch-anthropologischen Tiefe und Brisanz ausgelotet worden. Vgl. dazu von Matt, *Verkommene Söhne*, 1995, S. 264-307.
- 51 Der theologische Zusammenhang, der dahintersteht, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. dazu Jacobi: *Politische Theologie und Pädagogik*, 2004.
- 52 Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 1994, S. 77 f.
- 53 Dormann, *Bubers Rede »Cheruth«*, 1983, S. 266.
- 54 Zur Vorgeschichte und den politischen, ideologischen und personalen Hintergründen der Gründung des Blau-Weiß umfassend Hackeschmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias*, 1997.
- 55 Winnecken, *Ein Fall von Antisemitismus*, 1991.
- 56 Vgl. Hacke-Schmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias*, 1997, S. 44.
- 57 Für die Geschichte der jüdischen Jugendbewegung immer noch grundlegend Meier-Cronemeyer, *Jüdische Jugendbewegung*, 1969; zusammenfassend bis 1933 auch Trefz, *Jugendbewegung und Juden*, 1999, S. 65-90.
- 58 Im Vorwort zur Kriegsausgabe des »Zupfgeigenhansel«, siehe dazu Laqueur, *Die deutsche Jugendbewegung*, 1962, S. 18.
- 59 Meier-Cronemeyer, *Jüdische Jugendbewegung*, 1969, S. 81.
- 60 Giesecke, *Vom Wandervogel zur Hitlerjugend*, 1981, S. 213 ff.
- 61 Zur bündischen Phase der jüdischen Jugendbewegung vgl. u.a. Döpp, *Jüdische Jugendbewegung*, 1997, S. 103-110.
- 62 Zur Geschichte der Kameraden vgl. Trefz, *Jugendbewegung und Juden*, 1999.
- 63 Zur Hachschara siehe Kap. 4.2.
- 64 Der VJJD wurde mit Unterstützung der Bnei-Brit-Großloge, des Central-Vereins und des Israelitischen Gemeindebundes 1909 mit 25 Vereinen und 1.300 Mitgliedern gegründet, 1916 zählte er bereits 25 kooperative und 20.000 Einzelmitglieder, vgl. Döpp, *Jüdische Jugendbewegung*, 1997, S. 85 f.
- 65 Zur Geschichte des Jung-Jüdischen Wanderbundes siehe Markel, *Brith Haolim*, 1966, S. 119-189.
- 66 Vgl. zur Geschichte des Kibbutz Giwat Brenner Kap. 8.1.
- 67 Schatzker, *Die jüdische Jugendbewegung*, 1974.
- 68 Trefz, *Jugendbewegung und Juden*, 1999, S. 167-171.
- 69 Bergbauer/Schüler-Springorum, *Wir sind jung*, 2002.
- 70 Bergbauer u. a., *Denkmalsfigur*, 2008.
- 71 Fürst, *Gefilte Fisch*, 1975; ders., *Talisman Scheherezade*, 1976.
- 72 Vgl. u. a. Groppe, *Die Macht der Bildung*, 1997.
- 73 Menachem Gerson, *Eine Jugend in Deutschland*. Unv. Manuskript 1982.

- 74 Vgl. Kap. 8.1.
- 75 Zum ostjüdischen Hintergrund vieler Mitglieder der Gruppe Cherut vgl. Fölling/Melzer, *Gelebte Jugendträume*, 1989, S. 56ff.
- 76 Brief an den Deutschen Landesverband des Hechaluz vom 15.3.1934 (masch.schriftl. Arch. G.B.)
- 77 Vgl. Reinharz, *Hashomer Hazair (I)*, 1986; zur Geschichte des Haschomer als internationaler Bewegung auch Jensen, *Sei stark und mutig*, 1995.
- 78 Der Name Betar ist ein Akronym von Brit Trumpeldor, nach dem Ideologen Josef Trumpeldor benannt. Betar war eine rechtsgerichtete, im Jahr 1923 in Lettland von Vladimir Jabotinsky gegründete, revisionistisch-zionistische Jugendbewegung, mit dem Ziel, einen jüdischen Staat zu beiden Seiten des Jordan zu schaffen. Ihre Schwerpunkte lagen auf dem Studium der hebräischen Sprache und Kultur sowie der Selbstverteidigung, dazu Vladimir Jabotinsky, *Die Idee des Betar. Ein Umriss betarischer Weltanschauung*, Lyck 1935.
- 79 Friedler, *Makkabi chai*, 1998.
- 80 Zum Zusammenhang von jüdischer Jugendbewegung und Jugendpflege vgl. Döpp, *Jüdische Jugendbewegung*, 1997, S. 13-28.
- 81 Tamir, *Eine Reise zurück*, 1992, S. 59.
- 82 Zu den Mädchen in der Jugendbewegung vgl. Kap. 3.3.
- 83 Bundesleitung Blau-Weiss (Hrsg.): *Blau-Weiss-Führer. Leitfaden für die Arbeit*. Berlin 1917, S. 14.
- 84 Nathan Kaminski, Vorwort, in: *Deutscher Kreis im »Makkabi« Weltverband* (Hrsg.), *Jüdisches Liederbuch*. Berlin 1930.
- 85 Auf die besondere Bedeutung des Singens und dieses eigentümlichen Liedrepertoires in der jüdischen Jugendbewegung machen aufmerksam: Tamir, *Eine Reise zurück*, 1992, S. 57-59 und Angress, ... immer etwas abseits, 2005, insbesondere S. 105-107.
- 86 Bundesleitung, *Blau-Weiss-Führer* (wie Anm. 83), S. 18.
- 87 Das Zitat stammt von Hermann Mau, dem ersten Direktor des Instituts für Zeitgeschichte in München. Zit. nach Schatzker, *Die »klassische« deutsche Jugendbewegung*, 2003, S. 177.
- 88 Auf die sozialpädagogischen Implikationen dieser Grundanschauung verweist Konrad, *Chaluziuth als Erziehung der westjüdischen Jugend*, 2005.
- 89 In der ersten Ausgabe der Zeitschrift »Die Erziehung« 1926, S. 61.
- 90 Martin Buber, *Zion und die Jugend* (1918), in: *Der Jude*, 3 (1918/19) S. 99-106, hier S. 99.
- 91 Else Thurnauer-Baer, *Autobiographical sketches*, in: *Archiv des LBI New York*, ME 1246, o.J., S. 11.
- 92 *Blau-Weiß-Blätter. Monatsschrift für jüdisches Jugendwandern*, 1 (1913), S. 5.
- 93 Moses Calvary, *Blau-Weiss-Fragen* (wie Anm. 83), S. 22.
- 94 *Ebd.*, S. 21.
- 95 *Ebd.*

3. Ikonografie einer Jugendgemeinschaft

Mit dem Schreiben über die Fahrt, Natur- und Gemeinschaftserlebnisse, die für die Gruppe und die eigene Erinnerung in trefflichen, allerdings auch wiederkehrenden Formulierungen der Fahrtenberichte fixiert wurden, war offenbar ein geeignetes Medium gefunden, individuelle Erlebnisse in gewünschter, jugendbewegter Weise erfahrbar werden zu lassen. Während textanalytische Untersuchungen der überlieferten schriftlichen Bestände sowohl für die jüdische als auch die nichtjüdische Jugendbewegung ausstehen, soll hier ein anderer Weg beschritten werden. Denn es gibt Anhaltspunkte dafür, dass das Fotografieren und die Fotografie in ganz ähnlicher Weise als Erziehungsmedium wirksam wurden. Als visuelles Ausdrucksmittel eröffnet die Fotografie einen exklusiven Zugang zu ebenjenen Erlebnisdimensionen, die sich dem gesprochenen Wort entziehen.¹ Denn wir wissen, dass das Fotografieren zum Alltag der Jugendgruppen gehörte wie die Sonntagsfahrt, der Heimabend, das Gespräch untereinander und das gemeinsame Essen. Während jedoch die meisten der jugendbewegten Rituale später lediglich als Fakt erinnert wurden, hinterlässt das Fotografieren eine visuelle Spur des Erlebnisses, mit dem es verbunden war, außerdem handelt es sich um ein per se multiperspektivisches Medium, in dem nicht nur die Perspektive der Fotograf/inn/en, sondern auch die der Abgebildeten, der Auftraggeber/innen, der Adressat/inn/en, in manchen Fällen auch die der Nutzer/innen präsent ist.

An den Bildern lässt sich zeigen², wie Gemeinschaft dargestellt wird und in welchen visuellen Formulierungen Gemeinschaftserfahrungen der Jugendlichen codiert werden.

3.1 Fotografische Praxis in jugendbewegtem Alltag

Fotografien dienten innerhalb des Bundeslebens zuallererst als Kommunikationsmittel unter den Jugendlichen – während der Fahrten und Bundestage wurde aufgenommen, dann wurden die Fotografien gegenseitig ausgetauscht und ins Album geklebt. So gibt es die meisten Aufnahmen von Bundestagen, da dort auch die größte Zahl der Mitglieder zusammenkam. Fotoapparate scheint es jedenfalls seit den 20er Jahren schon ausreichend gegeben zu haben.³

Doch diente die Fotografie nicht nur der Kommunikation innerhalb der Bünde, sondern teilweise wurde darüber auch die Elternschaft angesprochen. Der Gruppenführer vom Wanderbund der *Kameraden*, Kurt Meyerowitz, bekam von einem Vater eines seiner Jungen einen Fotoapparat geschenkt und hatte das Zeichen wohl recht gedeutet, wenn er den Eltern im nächsten Rundschreiben (vom 24. Juni 1924) ankündigte, dass diese die »feinsten Aufnahmen erhalten sollen«.⁴ Fotografie diente auch der Außendarstellung der Bünde, so gibt es Aufnahmen von der erzieherischen Arbeit im Bund, die ganz offensichtlich für Publikationen oder Werbeblätter vorgesehen waren.

Bereits seit den ersten Ausgaben der *Blau-Weiß*-Blätter bemühte man sich, die erzieherischen Potentiale des Fotografierens zu entfalten. Nach dem Krieg wurde im *Blau-Weiß* ein Lichtbildamt eingerichtet, mit dem man das Fotografieren der Mitglieder u. a. durch Preisausschreiben fördern wollte. Das Wander- und Gruppenleben sollte dort als spezifisch jugendbewegtes erscheinen: »Es muss schließlich möglich sein, die Photographie eines Zuges von Wandernern auch abgesehen von der Kleidung von irgendeiner U.II.o. irgendeines Gymnasiums zu unterscheiden.«⁵

Letztlich ähneln die Anweisungen zum Fotografieren ganz erstaunlich den Anleitungen für ein besseres Schreiben der Fahrtberichte, und tatsächlich verbanden sich auch hier Hoffnungen auf ein besseres Sehen, auf eine Erziehung des Auges mit der Absicht der Steigerung von Erlebnisfähigkeit.

Wer auf diesem Gebiet (der Landschaftsfotographie) wirklich Schönes schaffen will, der muss imstande sein, sich ganz in die Natur hinein zu fühlen und hineinzusehen, auch das anscheinend reizloseste Stück Heide hat seine Schönheit. Dem Wanderer nach unserem Herzen wird sie sich erschließen. Hier an dieser Stelle zeigt sich, weshalb Photographieren und Wandern so eng zusammengehören. Der Photograph, der mit uns hinauszieht, wird bald verlernen, das Land ringsum mit Großstadtaugen anzusehen; leichter und schöner wird ihm der Sinn unseres Wanderns aufgehen.⁶

Wiederum ist hier ein über bloße Dokumentation hinausgehendes Naturerleben angemahnt, und es gab im wörtlichen Sinne auch Vorbilder, die sich als sehr wirksam erwiesen. Denn die Fahrtfotografien von Josef Marcus, Arnold Wertheim und Edith Wall in den ersten Ausgaben der *Blau-Weiß-Blätter* 1913 wurden in den folgenden Jahren nicht nur mehrfach wieder abgedruckt, sondern gaben auch den Themenkanon und den Stil vor, der die private Jugendfotografie der jüdischen Jugendbewegung im Wesentlichen bis in die Jahre 1933/34 hinein prägte. Auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur jugendbewegten Fotografie in der gesamten Jugendbewegung soll am Ende dieses Kapitels exkursorisch Bezug genommen werden, hier sei in diesem Teil vorgreifend lediglich vermerkt, dass diese frühe Fahrtfotografie der jüdischen Wanderer sich in Themen und Stilen kaum von der Fahrtfotografie der gesamten Jugendbewegung unterschied.

Von Anfang an begleitet die Fotografie eine allgemeine Klage über die Qualität der Aufnahmen, so dass man annehmen kann, dass die Anstrengungen zur Hebung des »Knipsers«-Niveaus hin zur ausdrucksvollen Bild-Gestaltung nicht besonders erfolgreich waren. Dies tat zugleich der allgemeinen Begeisterung am Fotografieren und an den Fotos, die man nach der Fahrt bekam und sammelte, keinerlei Abbruch. Die Jugendlichen scherten sich nicht um Qualitätskriterien, wenn nur alle auf dem Foto waren, die an der Fahrt teilgenommen hatten, und das Bild geeignet war, an dieses oder jenes schöne Erlebnis zu erinnern. Was bei den gezielten fotopädagogischen Bemühungen um originalen Ausdruck übersehen wurde, war, dass das Foto-

grafieren durch diese Praxis schon eine wirkungsvolle erzieherische Funktion übernommen hatte, indem diese einen visuellen Austausch- und Formungsprozess in Gang setzte, in dem auch das Thema der Gemeinschaft und des Gemeinschaftserlebens permanent verhandelt wurde. Daran hatten irgendwie alle teil – als Fotografierende, als Abgebildete, als Sammler/innen, als Albumgestalter/innen usw.

So soll hier die These am Anfang der bildanalytischen Untersuchungen stehen, dass die Fotografie vermutlich gerade deshalb besondere erzieherische, gemeinschaftsbildende Funktionen erfüllte, weil sie eben nicht vordergründig erzieherisch initiiert war. Dies soll im Folgenden ausführlicher, an Beispielen und bezogen auf konkrete Bildinhalte und den Stil der Darstellungen erläutert werden.

3.2 Fahrt, Rast, Gruppe – fotografische Selbstzeugnisse 1924-1934

Außerdem wird es darum gehen, Dimensionen des Gemeinschaftserlebens, die in den privaten Jugendfotografien präsent sind, beschreibbar zu machen und die Funktionen der Fotografie für die Gemeinschaftsbildung in der bündischen Jugendbewegung bildanalytisch zu erfassen. Die über wenige intensive Einzelbildanalysen gewonnenen Aussagen sollen anschließend in seriellen Analysen am gesamten Untersuchungsbestand geprüft, konkretisiert und weiterentwickelt werden. Dafür werden außerdem autobiografische Textquellen und die Darstellung von Gemeinschaft in den überlieferten Fotoalben herangezogen. Ein gesonderter Vergleich mit Fotografien der nichtjüdischen bündischen Jugend schließt die bildanalytische Untersuchung ab.

Eine erste Ordnung des Untersuchungsbestandes nach Motiven und Themen bestätigt zunächst den Eindruck, dass sich die Mehrzahl der Fotografien den Bereichen Gruppendarstellungen und Stadt- oder Naturlandschaften zuordnen lässt. Soziales Leben darüber hinaus, etwa Schule oder auch Studium oder Beruf, blieb bis auf wenige Ausnahmen fast vollständig ausgeblendet, das familiäre marginal. Nach dem Themenbereich Gruppenleben nimmt die Darstellung von Stadt- und Naturlandschaften, aufgenommen auf verschiedenen Fahrten, den größten Raum ein.

Das alles dominierende Motiv des Untersuchungsbestandes bis zum Ende der 20er Jahre bleibt die Fahrt mit starker Konzentration auf das Thema Rast. Ob dieses ausgeprägte fotografische Interesse auch bedeutet, dass die Rast der wichtigste Teil des Gruppenlebens war, sei dahingestellt, da sich zur Erklärung auch praktische Gründe anbieten: Während Rast immer auch eine quasi natürliche Gelegenheit zum Fotografieren bot, war das Fotografieren in Bewegung aufwändiger und stellt höhere Anforderungen an das fotografische Können. Auf jeden Fall gehörte »das ruhende Verweilen in der Natur« ausdrücklich zu den erzieherisch wertvollen Bestandteilen der Fahrt.⁷ Die drei hier für ausführlichere Analysen ausgewählten Fotografien sind thematisch Teil von Großserien zum Thema »Rast«. Ziel der Analyse ist das Entwickeln

spezifischer Fragestellungen aus der Visualität des Bildes zum tieferen inhaltlichen Aufschließen des Bestandes. Dafür erfüllen die gewählten Fotografien besondere Voraussetzungen: Alle drei vermitteln eine ästhetische Faszination, eine Dichte, die einen Zugang zu darin verschlüsselten Fahrt-, Gruppen-, Naturerfahrungen verheißt. Zugleich repräsentieren sie ganz unterschiedliche fotografische Stile, sie scheinen auf verschiedene Weisen etwas auf den Punkt zu bringen, das auch in anderen Fotografien im Bestand visuell präsent ist.

Abzüge der Fotografie von 1924 (Abb. 1) fanden wir in zwei Alben ehemaliger Mädchen einer *Kadima*-Gruppe.⁸ Es gibt keine Hinweise auf die Autorschaft, doch verweisen der gestische Ausdruck der Fotografierten und der Standpunkt der Fotografin bzw. des Fotografen auf ein symmetrisches Verhältnis, vermutlich fotografierte hier ein an der Fahrt beteiligtes Gruppenmitglied die Jugendlichen bei ihrer Rast.

Das Foto nimmt die Betrachterin aufgrund seiner atmosphärischen Spannung und der unmittelbaren Präsenz der Personen gefangen, es vermittelt auf spezifische Weise Gemeinschaftsgefühl, das mit Worten nicht adäquat zu vermitteln ist. Auffällig sind sowohl die Nähe der Gruppenmitglieder untereinander – unabhängig von Geschlecht und Alter – sowie auch die Nähe des Fotografen/der Fotografin zur Gruppe. Er/sie fotografiert aus geringer Entfernung ebenfalls aus sitzender oder hockender Position. Über den Blick des Fotografen/der Fotografin spannt sich zu den Betrachter/innen hin ein Dialograum von großer Intensität, zugleich signalisieren Blicke und Haltungen freundliche Reserviertheit, beinahe Abwehr. Diese Ambivalenz macht das Bild besonders reizvoll.

Für die Komplexität des fotografischen Bildes ist die Perspektive der Abgebildeten kennzeichnend: Gesten, Blicke, Haltungen und auch ihr räumliches Verhalten können hier als Kommentar zur fotografischen Situation angesehen werden. Dieser Kommentar der Abgebildeten charakterisiert nicht nur die je individuellen Beziehungen zum Fotografen/zur Fotografin, sondern antizipiert in der Regel auch denkbare Betrachterperspektiven, was die Reserviertheit erklären könnte. Denn, wie wir wissen, gingen solche Fotografien nach den Fahrten auch an die Eltern, die informiert werden, aber gerade keinen Einblick bekommen sollten. Die Fotografierten inszenieren sich jedenfalls so, wie sie gesehen werden wollen, sie entwerfen ein Bild von sich bzw. von der Situation, in der sie sich befinden – hier das Bild einer Gemeinschaft, die nicht preisgeben möchte, warum sie eine ist.

Nach Vegetation und Bekleidung zu schließen, handelt es sich um einen eher kühlen Herbsttag – umso eindrucksvoller wirkt die Selbstverständlichkeit, mit der man auf dem Boden lagert, im Freien kocht und kurze Hosen trägt. Dabei handelt es sich um Kernbereiche jugendbewegter Kultur: das »Abkochen« im Freien, das Lagern, die zünftige Kleidung – einem Bündischen ging es geradezu »gegen die Ehre«⁹, lange Hosen zu tragen. Das »Abkochen« gehörte seit Beginn des *Wandervogels* zu den zentralen Tätigkeiten der Fahrt und der Hordentopf, den immer einer oder eine der Wanderer auf dem Rücken zu tragen hatte, zu den unabdingbaren Fahrtutensilien.



Abb. 1: unbek. Privatfotograf/in, Blau-Weiß-Gruppe, ca. 1924 (Arch. G.H.I.)

Gerade das Abkochen im Freien, die Losgelöstheit von den Erleichterungen der Zivilisation gibt den Wanderungen den eigentümlichen Reiz des Ungebundenen und des nahen Zusammenhanges mit der Natur.¹⁰

Die Rastenden wirken weder aufgeregt noch erschreckt, ihre Körperhaltungen verraten eher Gelassenheit, Selbstsicherheit. Sie scheinen etwas zu teilen, das den Betrachter/inne/n nicht zugänglich ist. Dieser Eindruck wird insbesondere durch die Bildformen, die das Bild strukturieren, hervorgerufen: Auf der formalen Ebene korrespondiert der Kreis der Gruppe mit der umschließenden Form der Lichtung, die Gruppenform ist harmonisch in der natürlichen Form der Lichtung aufgehoben. Im Zentrum der Gruppe brennt Feuer, das ebenso als motivischer Mittelpunkt des Bildes fungiert. Die vom Feuer aufsteigende Rauchsäule schafft eine transparente Verbindung zwischen Himmel und Erde. Das Bild hat keinen Fluchtpunkt, es gibt keine zentralperspektivische Anordnung, dafür einen Kreis mit einem Zentrum. Das, was die jungen Leute gemeinsam haben, scheint eben aus diesem Zentrum zu stammen. Das leicht Abweisende, teils auch Abschätzige in ihren Mienen könnte der Bewahrung dieses gemeinsam Eigenen dienen. Was diese Aufnahme ästhetisch bis heute vermittelt, ist ein Gleichklang von Gruppenform und Na-

turlandschaft, verbunden durch ein quasi spirituelles Medium. Die Natur fungiert als umschließender Schutzraum und Inspiration. In diesem magisch aufgeladenen Milieu transformieren Bedeutungen, darin wird das Kochfeuer zur mythischen Mitte, ein Kochtopf zum Fahrtsymbol, schweigendes Einverständnis zum Geheimnis und das scheinbar zufällige Herumsitzen zum Beharren auf einer selbstgewählten Form.

Die zweite für eine Einzelbildinterpretation ausgewählte Fotografie stammt von Sascha Steinberg vom Wanderbund der *Kameraden*. Eine klassische Bildkomposition ist hier nicht einmal ansatzweise versucht. Da der Fotograf die Szenerie schräg von oben aufnahm, wirkt das Bild »flach«, es gibt keinen Fluchtpunkt und eine verschobene Bildmitte, traditionellerweise Nebensächliches wird zum bildbestimmenden Motiv. Dennoch handelt es sich nicht um einen zufälligen Schnapsschuss, eher um eine wohlkalkulierte Aufnahme im Schnapsschuss-Stil. Denn alle Aufnahmen aus Steinbergs Alben lassen einen ambitionierten und erfahrenen Amateurfotografen erkennen. Von den drei hier gewählten Fotografen ist er derjenige, der die Möglichkeiten des neuen Mediums am weitesten und mit Freude am Experiment auslotet.¹¹

Die untere Bildhälfte ist besetzt mit einem Kochgeschirr und sechs aufgereihten Deckeln, einem Teller oder Tablett voller Brote (vielleicht auch Kuchen), einem Kochtopf mit Suppe und einer Kelle. Schlagschatten vermitteln den Eindruck gleißenden Sommerlichts. Im oberen Bildviertel erkennt man Beine und Füße von vermutlich fünf Personen, davon mindestens eine weiblich, die zum Teil recht nah beieinander auf dem Boden sitzen. Sie sind zünftig gekleidet in Wanderschuhen und Kniestrümpfen, diese teilweise heruntergerollt. Es gelingt dem Fotografen, ein zentrales Moment der Rast so unmittelbar zu erfassen, dass den Betrachtenden individuelle Erfahrungen dieser Situation bis heute zugänglich erscheinen – Erschöpfung nach langer Wegstrecke, wohlige Entspannung in den Gliedern beim Lagern auf dem Boden, der große Appetit, Sonne auf nackter Haut, Geruch von sommerwarmer Erde und vertrocknetem Gras. Die Intensität dieses Moments erreicht die Fotografie gerade, indem mit dokumentarischer Präzision Nebenmotive registriert wurden, etwas verallgemeinernd das, worauf der Blick der Umsitzenden gerade fällt. Zugleich bleibt der Mittelpunkt, der in der »Knipser«-Fotografie normalerweise mit einem figürlichen Hauptmotiv gefüllt ist, eigentlich leer. Da nun weder ein Mittelpunkt noch ein Fluchtpunkt die Wahrnehmungen des Betrachters lenken, übernehmen andere Elemente diese Funktion, die leicht gebogene Reihe der Kochgeschirrdeckel, die Reihe der Beine, der runde Teller mit den Broten. Die Perspektive des Fotografen, Form und Anordnung der Bildelemente rufen den Eindruck einer leichten Drehbewegung hervor, deren Zentrum sich dort befindet, wo der Fotograf steht. Sowohl diese Bewegung als auch die Korrespondenz der Beine der Jugendlichen am oberen Bildrand mit den Essgefäßen verschiedener Größe am unteren gestalten den eigentlich ereignislosen Mittelgrund des Bildes spannungsreich. So entfaltet der Bildraum eine energetische Kraft, in der jedes einzelne Bildelement von der Anziehungskraft der Erde, der Strahlkraft des Lichtes und



Abb. 2: Alexander (Sascha) Steinberg, Kameraden, Ende der 20er Jahre (Arch. Has.)

jugendlicher Energie durchdrungen erscheint. Diese Fotografie ist weniger bildhaft, dafür vermittelt sie pure Energie, zugleich auch Selbstbezogenheit, die Wahrnehmungen außerhalb der Gruppenperspektive ausblendet. Wie im ersten Bildbeispiel erscheint auch hier Essen als zentrales, durch ästhetische Gestaltung überhöhtes Motiv und wenn auch nicht als magisches Moment, so doch als eines, um das sich alles dreht. Dieses ließe sich auch hier als Ausdruck einer existenziellen Verbundenheit deuten, wie sie sonst nur die Familie bietet.

Mit dieser Bildkomposition und -atmosphäre, die sich zugleich durch große Klarheit und durch ihre metaphorische Kraft auszeichnet, hat Sascha



Abb. 3: Tim (Nachum) Gidal, *Kadima*, 1932, (Samml. Gidal, CZA Jerusalem)

Steinberg ein Lebensgefühl zum Ausdruck gebracht, das wohl für das Fahrt-erlebnis seiner Generation charakteristisch war.

Die dritte für die Interpretation ausgewählte Fotografie stammt von Tim (Nachum) Gidal (*Kadima*). Formaler Aufbau und ästhetische Wirkung ver-raten die Handschrift eines kundigen Fotografen, Gidal arbeitete zu diesem Zeitpunkt neben seinem Studium schon als freier Fotograf.¹² Auch diese Auf-nahme hat eine im privaten Foto nicht häufig erreichte Dimension des Atmo-sphärischen, eine Gestimmtheit, die die Betrachterin unmittelbar erfasst, die sich hier aber nicht aus der Klarheit der Abbildung, aus fotografischer Un-mittelbarkeit oder der Präsenz der Personen, sondern eher aus der Bildhaf-tigkeit des Fotos, fließenden Übergängen von Körperkonturen und Licht-schattierungen ergeben. Nach der Bildunterschrift zeigt das Foto eine *Kadima*-Mädchen-Wandergruppe (1932) aus Berlin. Formal fallen die Schich-tungen der Fotografie auf – Fels, Körper, Wald, Berge, Dunst, Himmel. Zen-trales Motiv sind die auf dem Fels hingestreckten Mädchen. Sie wirken wie ein Gesamtkörper, da sie in dieser Perspektive, durch ihre Nähe zueinander, die Kluft und die Nacktheit von Armen und Beinen schwer voneinander zu unterscheiden sind. Die Gruppe wird rechts begrenzt durch ein sitzendes links durch ein liegendes Mädchen. Diffuses Licht, das in der Ferne Himmel und Landschaft ineinander übergehen lässt, korrespondiert mit dem formlo-sen Felsgestein. Der sanfte Schwung der dunklen Gipfelkronen des Nadel-waldes spiegelt sich in den Linien der Mittelgebirgslandschaft und schafft ein weiches, an einen Mund erinnerndes Oval. Auch hier herrscht kein zentral-

perspektivisches Arrangement vor, die Mädchengruppe ruht auf dem Felsstein wie auf einer Insel, rundherum eingebettet in sanfte Mittelgebirgslandschaft. Ergeben breiten sich die jungen Frauen dem Licht hin, vertrauen ihre verletzlich wirkenden Körper dem schroffen Felsgestein an und wirken dennoch geschützt. Sie vermitteln den Eindruck, als seien sie nur zu dem Zweck hinaufgestiegen, um sich dort dem Licht, dem Fels und diesem Augenblick ganz zu widmen. So jedenfalls suggeriert es die künstlerische Perspektive des Fotografen, der ein Bild geschaffen hat, in dem sie ineinander und mit dem Fels – mit dem Wald – mit dem Gebirge – in einem alles überstrahlenden Licht – verwoben sind zu einer weiblichen Landschaft, die sich in den sanften Rundungen der Gebirgslandschaft fortsetzt. Obwohl auf dem Gipfel eines Berges aufgenommen, hat das Bild keine Weite, da sich der Blick im Dunst verliert, auch hier herrscht der Eindruck des Von-Natur-Umgeben- und Eingebettetseins vor. In diesem Bild sind Körper-, Natur- und Gemeinschaftserfahrung verdichtet und auf eigentümliche Weise mit religiöser Erhebung und erotischer Spannung zu einem hohen Ton verschmolzen. Obwohl ganz anders in den Körperhaltungen, ruft es dennoch motivisch und atmosphärisch Assoziationen zu Fidus' »Lichtgebet« wach.

Alle drei Fotografien eröffnen für die weitere Analyse des Bestandes neue Horizonte, denn aus der Einzelbildinterpretation ergeben sich zunächst Fragen nach der grundsätzlichen Beschaffenheit der Bildräume, in denen sich die jungen Fotografen verorteten. Die enge Verbundenheit der jungen Menschen untereinander und mit der sie umgebenden Natur wird hier auf der Bildebene durch das Ineinanderübergehen von Motiv und Hintergrund und durch Formanalogien visualisiert – in räumlichen Anordnungen, die ohne Fluchtpunkt auskommen, was den Bildern den Anschein von Zeitlosigkeit verleiht. Die aus den drei Einzelbildinterpretationen abzuleitenden Fragen nach Erlebnisdimensionen der jüdischen Jugendbewegung beziehen sich also auf bildhafte Analogien von Körper-, Gemeinschafts- und Naturerfahrung. Einen bildhaften Ausdruck findet der Gleichklang im Ineinanderübergehen der Körper-Formen und -Tätigkeiten sowie im Angleichen von Körperhaltungen, überhaupt in mimetischem Ausdruck. Zugleich wird Aufgehoben- und Eingebettetsein in die Natur als gemeinsames Erhobensein formuliert – zu meist im Zusammenhang mit erotischer Spannung. Alle drei Fotografien bieten Gleichnisse auf den Kern des jugendbewegten Lebens, das Wandern als eine das eigene Bewusstsein überschreitende Grenzerfahrung. Zudem ist nach der Funktion des Dialograumes zu fragen, der durch Fotografen und Fotografierte geschaffen wird. Auch werfen die Interpretationen Fragen nach dem Geschlechterverhältnis in den Gruppen auf, das zumindest in den beiden ersten Bildern ausgewogen wirkt. Weiter ist auch zu klären, welche Bedeutung körperliche Nähe und Vertrautheit für das Erleben von Gemeinschaft hatten. Einige dieser Fragen zur Gemeinschaftserfahrung sollen im Folgenden in seriellen Analysen am gesamten Untersuchungsbestand weiterverfolgt werden. Außerdem werden dafür autobiografische Textquellen und gestaltete Fotoalben mit herangezogen.

Gruppenformationen/Haufen



Abb. 4: unbek. Privatfotograf/in, JJWB, 1924
(Album Atzor, Arch. G.B.)



Abb. 5: unbek. Privatfotograf/in, Gruppe Cherut, um 1927
(unbek. Album, Arch. G.B.)



Abb. 6: Arnold Löwisohn (Asher Benari), Kameraden, 1929
(Album, Arch. Has.)



Abb. 7: unbek. Privatfotograf/in, JJWB, ca. 1930 (Album
Keschet, priv. Giwat Brenner)

Schon bei flüchtiger Durchsicht des fotografischen Materials ist die Gleichförmigkeit von Motiven und Darstellungen überwältigend. Es scheint, als wäre es den jugendlichen Fotograf/inn/en vor allem darum gegangen, im fotografischen Dokument das Gemeinsame zu fixieren: die Gruppe, die Kluft, bündische Symbole, gemeinsames Tun – gleichförmige Bewegungen in die gleiche Richtung, auf Wegen, Straßen oder Schienen und ein demonstratives Verorten: Lagern auf derselben Wiese, das Sitzen im gleichen Boot. Porträts von einzelnen Mitgliedern der Gruppe gibt es, doch war es üblich, sie auf den Albumseiten wieder zu anderen Gruppenmitgliedern in Beziehung zu setzen. Zum Gemeinsamen gehören die Formen, in denen Gemeinschaften sich für die Aufnahme präsentieren – in Reihen gehen, im Kreis sitzen, Haufen- und andere Gruppenformationen, gleiche Perspektiven. Die Fotografien haben dieses Gemeinsame nicht lediglich aufgezeichnet, sondern als Bildmedium schuf die Fotografie auch – mehr oder weniger eindrucksvoll – Symbolisierungen dieser Gemeinschaften.

Eine der häufigsten Gruppenformen ist die des »Haufens«. Bei den Haufendarstellungen handelt es sich um die Abbildung auf dem Boden Lagernder, die in großer Nähe zueinander – gleichsam um ein imaginäres magnetisch wirkendes Zentrum herum geballt – eine unbestimmte Form bilden. Der Haufen ist eine organische, in der Regel selbst gewählte Gruppenform mit einem Hang zur Anarchie, eine Form, die hier mit einer gewissen Renitenz wohl vor allem gegen die über den antizipierten Betrachterblick (z. B. der Eltern) an sie gerichteten Zumutungen bürgerlicher Etikette vorgetragen wird. Man wollte wild sein und auf keinen Fall »spießig«. Zugleich sperrt sich die Form auch weitergehenden Wünschen nach Formierung und Strammstehen.

Auch in der jüdischen Jugendbewegung gehörte das Volkslied von des »Geyers schwarzem Haufen« zum zentralen Liedgut, und ein Teil der *Kameraden* nannte sich auch so, *Schwarzer Haufen*. Bei den fotografierten Haufendarstellungen handelte es sich immer um Selbstinszenierungen zum Zwecke des Fotografierens. Allein die Fotografie schuf also den Anlass für die Form, und das hieß eben auch, dass die Fotografie die Form, die sie abbildete, neben den Haufen war es ebenso häufig die Reihe, selbst erst herstellte. Jeder der Jugendlichen entwarf darin ein Bild von sich als Einzelnem und von sich als Mitglied der Gruppe. Das Bild von Gemeinschaft entstand auf der Körperebene durch Annähern von Körperhaltungen, durch die Übernahme von Gesten anderer, durch Zuneigung (im wörtlichen Sinn) und auch Anlehnen. Den individuell mimischen und gestischen Ausdruck gestalten die Einzelnen jeweils im Bezug zu anderen und zum Fotografen (zur Fotografin).

Bei den Dialogbildern nehmen, wie bereits hervorgehoben, die Abgebildeten über den Blick in das Objektiv einen Dialog mit den Fotograf/inn/en und über sie mit imaginierten Adressaten auf. Diese Dialoge wurden von den Einzelnen auf ganz verschiedene Weise angelegt: vom offenen Lachen über den interessierten Blick bis zur skeptischen Zurückhaltung reicht die Palette des Kommunikationsangebotes. Die Gestaltungsarbeit der Fotograf/inn/en war hier offenbar gering, in der Regel hielten sie frontal »drauf« und machten sich zu Kompliz/inn/en der Gruppenselbstdarstellungen. Sie waren also auch keine mehr oder weniger unbeteiligten Beobachter/innen eines Geschehens, sondern sie reflektierten, konservierten und vermittelten während der Aufnahme ihr eigenes und das Selbstbild der Gruppe im Prozess eines intensiven Dialogs.

Gruppenformationen/Haufen



Abb. 8: Sascha Steinberg, *Kameraden*, 1932
(Album, Arch. Has.)



Abb. 9: Arnold Löwisohn (Asher Benari), *Kameraden*, 1930
(Album, Arch. Has.)



Abb. 10: unbek. Privatfotograf/in, Brith Haolim, Gautag in Werder, 1930 (Album Sack, priv. Givat Brenner)



Abb. 11: Alice Krämer (Alisa Kamun), *Kameradinnen*, 1930
(Album Kamun, priv. Hasorea)

Andere Gruppenformationen



Abb. 12: Alfred (Eliezer) Wertheim, JJWB, 1930
(Album, Arch. G.B.)



Abb. 13: unbek. Privatfotograf/in, Techelet-Lavan, 1932
(Album Kirchner, Arch. G.H.M.)



Abb. 14: unbek. Privatfotograf/in, JJWB, 1924
(Album Atzor, Arch. G.B.)



Abb. 15: unbek. Privatfotograf/in, Kadima, 1926
(Album Weil, Arch. G.H.I.)

Die Gemeinschaftsbilder wurden also von den Abgebildeten und den Fotograf/inn/en entworfen, das Foto diente anschließend zur Beglaubigung dieser Gemeinschaft. Hervorzuheben ist dabei, dass diese Form ja nicht nur als Bild-Idee existiert, sondern sie wird von jedem Einzelnen auch tatsächlich leiblich erfahren, auch wenn es nur für die Dauer der fotografischen Situation gewesen sein sollte. Die Fotos aus dem Untersuchungsbestand bestätigen die Nähe und Vertrautheit der jungen Menschen zueinander, auch dann, wenn sie beiderlei Geschlechts sind. Dabei erscheinen die Körperhaltungen der männlichen Mitglieder insgesamt deutlich entspannter als die der weiblichen, die es offensichtlich nicht wagten, sich so hinzulümmeln wie diese. Dass zuweilen Momente solcher Nähe bewusst oder unbewusst das ganze Leben prägten, belegen u. a. publizierte Erinnerungen. So schrieb eine erwachsene Frau später an den ehemaligen Führer ihrer Gruppe im *Schwarzen Haufen*:

»Doch es gibt in meiner Erinnerung eine Szene, die eigentlich mein ganzes Leben in der Erotik bestimmte, obwohl es äußerlich geurteilt gar nicht danach aussah. Wir waren auf Fahrt im Walde und spielten ›Pferd und Reiter‹. Sie waren mein Pferd und nicht wir gewannen, sondern die Gegenseite. Alles geschah nackt; und um mich über die ›Niederlage‹ zu trösten, beugten sie sich über mich und legten sich auf meinen Körper – es geschah mit einer solchen unpersönlichen Zartheit und Kraft, dass ich zum ersten Mal spürte, wie selbst eine ›unpersönliche‹ sexuelle Geste zur Erotik werden kann.¹³

Die Fotografien belegen, dass in der bündischen Jugend bestimmte Gruppenformen für das Fotografieren bevorzugt und immer wieder eingenommen werden. So fügte das Ritual des Fotografierens die Körper der jungen Menschen in bestimmten Abständen und an verschiedenen Orten immer wieder zusammen. Durch bewusste Gestaltung, Wiederholung werden Gemeinschaftshaltungen also erstens inkorporiert und habitualisiert, zweitens durch bildliche Fixierung zum Modell und Artefakt der Erinnerung. So wurde eben nicht nur ein Bild entworfen, also ein geistiger Vorgang in Gang gesetzt, sondern die Gemeinschaftsform wird auf der Ebene des Körperlichen modelliert und permanent eingeübt. Dies könnte zumindest teilweise das Phänomen erklären, warum Bündische sich oft weit über das Jugendalter hinaus erkannten, bevor sie überhaupt ein Wort miteinander gewechselt hatten¹⁴, und warum sie sich bis heute daran erinnern. Es ist daher wohl nicht übertrieben, die Fotografie als integralen Bestandteil der Formierungsprozesse anzusehen, die für die Jugendbewegung charakteristisch waren. Bei der Frage nach den erotischen Spannungen als Bestandteil des Gemeinschafts- und Naturerlebens erweist sich insbesondere die Trennung von Erotik, Nähe und ausgelassenem Jugendlieben als schwierig, in einigen Fällen als unmöglich. Dennoch lassen sich Tendenzen ausmachen: Zum einen konnte die Nähe des Fotografen zum Sujet eine erotische Färbung haben – wie das Bild (Abb. 3) von Tim Gidal deutlich macht –, zum anderen konnte Erotik, zuweilen auch Homoerotik auf der Ebene der Selbstdarstellungen mitschwingen¹⁵: in kleinen Berührungen, bei den üblichen Kabbeleien, in einem Lachen, in Blicken zur Fotografin oder zum Fotografen, zu ihrem Führer oder zur Führerin. Auch dass das Tanzen der *Hora* für die Jugendlichen oft ein rauschhaftes, erotisch aufgeladenes Gemeinschaftserlebnis war, wird in der Erinnerungsliteratur vielfach berichtet.

Nähe/Gleichklang



Abb. 16: Sascha Steinberg, Kameraden, 1932 (Album, Arch. Has.)



Abb. 17: unbek. Privatfotograf/in, Kameraden, 1927 (Album Salomon, Arch. Has.)



Abb. 18: Alice Krämer (Alisa Kamun), Kameraden, 1930 (Album Kamun, priv. Hasorea)



Abb. 19: Alfred (Eliezer) Wertheim, JJWB, Auf dem Hohen Meißner, 1925 (Album, Arch. G. B.)

Nähe/Gleichklang



Abb. 20: unbek. Privatfotograf/in, Kameraden, 1930
(Album Salomon, Arch. Has.)



Abb. 21: unbek. Privatfotograf/in, Kadima, 1931 (Album Horowitz, Arch. G.H.I)



Abb. 22: unbek. Privatfotograf/in, Brith Haolim, 1932
(Album Sack, priv. Giwat Brenner)



Abb. 23: unbek. Privatfotograf/in, JJWB, 1931
(Album Heimann, priv. Dorot)

Das heißt jedoch nicht, dass man zur Sexualität ein entspanntes Verhältnis gehabt hätte, die Dinge lagen komplizierter. Als aufgeklärte moderne Menschen des 20. Jahrhunderts waren die Jugendlichen natürlich an einer wissenschaftlich rationalen Sicht im Sinne einer sexuellen Aufklärung interessiert. Die Jüngeren bestritten so manchen Heimabend mit Max Hodanns »Bub und Mädels«¹⁶, ohne dass alle so recht wussten, worum es eigentlich ging. Gruppenbücher, die zur Dokumentation von Fahrten und Heimabenden angelegt wurden, offenbarten gelegentlich auch die Hilfs- und Orientierungslosigkeit gegenüber dieser Thematik.¹⁷

Eine der frühen Studien des Instituts für Sozialforschung zur Sexualität der Jugendbewegung verwies auf die sexualerzieherische Seite der Jugendbewegung, der man die Leistung zuerkannte, die lebensreformerischen Gebote der Reinheit und Abstinenz auf Sexualität ausgedehnt zu haben.¹⁸ Spezifisch für die Jugendbewegung war, diese Gebote zu verinnerlichen und zu sentimentalieren – u. a. über die Idealisierung von »Kameradschaft«, denn damit war ein Verhaltensregulativ eingeführt, das sexuelle Distanz schuf. Diese Distanz war auch im Interesse einer wirkungsvollen Gruppen-erziehung erwünscht, da ja Paare dazu neigten, sich von der Gruppe zu isolieren.¹⁹ Auf jeden Fall galt »Kameradschaft« als Beziehungsideal, man schlief gemeinsam unter freiem Himmel oder auf dem Heuboden und badete nackt. Alles war – so erinnern sich Ehemalige – »sauber und schön«, doch war dies eben nur die halbe Wahrheit, denn »um ehrlich zu sein, es ist uns nicht so gleichgültig gewesen«, und »große Fahrten war (sic!) auch die Zeit der großen Liebe.«²⁰ Zumindest unterschwellig scheint das Erotische also immer präsent.²¹ Führer wie Max Fürst sahen sogar die erotische Spannung als notwendigen Bestandteil des pädagogischen Bezugs an. Er war davon überzeugt, dass »Beziehungen junger Menschen untereinander immer erotisch ...«

seien. Er glaubte, dass er selbst als Propagandist auf Reisen, bei denen er Mitglieder für den *Schwarzen Haufen* warb, nicht so erfolgreich gewesen wäre, wenn er nicht eine gewisse erotische Ausstrahlung gehabt hätte. Lotte Paepcke, ebenfalls Mitglied im *Schwarzen Haufen*, fügte in ihren Lebenserinnerungen individuelles Gemeinschafts-, Natur- und erotisches Erleben der jugendbewegten Zeit anschaulich zusammen:

Der Körper entwickelte sich, ein Kind wurde ein Mädchen. Biologische Vorgänge veränderten auch das Bewusstsein und bestimmten den Weg zum eigenen Selbst, die Erfahrung, Geist und Körper zu haben und beides in einem zu sein, öffnete eine neue Welt [...] Fort ging es aus allem Üblichen, abgestoßen wurde alles bürgerlich Vorgeformte, abgeschafft der Zwang von Sitten und Gebräuchen. Hinter uns blieb die Stadt. Die Natur und wir in ihr wurden der neue Schauplatz. Eine Gemeinschaft von Aufwärtstrebenden, miteinander Wandernden wollte die alte Welt verlassen und eine, neue bessere schaffen. Neue Möglichkeiten wurden geprüft und diskutiert, während die Körper selbstbewusst wurden auf langen Wegen in allen Wettern. Zweifelnde, gebrechliche Gefühle im einzelnen wurden über sich weggehoben durch die Kraft aller.²²

Die Nähe und Vertrautheit der jungen Menschen zeigte sich auch in dem, was man miteinander teilte: Dabei ging es um Grundsätzliches, das Leben auf der Ebene des Alltäglichen, vom Grunde auf zu einem neuen Ganzen zusammenzufügen, also alles, was ansonsten in den inneren Bereich des Familiären gehörte, aber dort arbeitsteilig organisiert war: das Vorbereiten von Mahlzeiten, Abwaschen, gemeinsames Kochen, gemeinsames Essen, das gemeinsame Lager (das Heim herrichten und in Ordnung halten), gemeinsame Körperpflege und Nachtruhe. Bei all diesen Bemühungen ging es auch um ein Zurückführen dieser Lebensgrundlagen auf das Elementare, das Einfache und vermeintlich Natürliche, das eine kritikwürdige gesellschaftliche Entwicklung überformt hatte. Auch die Kleidung sollte einfach und zweckmäßig sein, man wusch sich am Brunnen, an der Pumpe, im See oder im Fluss. Gegessen wurden schlichte, zumeist vegetarische Speisen aus einem Topf. Man aß und schlief auf dem Boden, im Zelt oder auf Heu in Scheunen und Ställen, später auch in Jugendherbergen. Viele Jugendgruppen hatten auch eigene Zimmer in den Jugendheimen, manche sogar ein selbstgebautes Haus, das sie eigenständig bewirtschafteten wie die Karlsruher *Kadima*-Gruppen in Grünwettersbach. Diesem elementar Gemeinsamen lag einerseits der Wunsch zugrunde, das eigene Leben von der Basis her neu zu definieren, autark zu sein, andererseits auch die Idee ursprünglicher sozialer Gerechtigkeit. Naturbegeisterung und -empfindung wird in den Fotografien der Jugendbewegung vor allem dort formuliert, wo sich die Fotograf/inn/en auf Natur als Motiv konzentrieren, weniger dann, wenn sie ihre Kameraden auf der Fahrt abbilden wollen, und fast gar nicht in den Dialogbildern. Dass jedoch Naturmotive einen so großen Raum in den meisten Alben einnehmen, kann als Indiz für die Bedeu-

Natur



Abb. 24: Alfred (Eliezer) Wertheim, JJWB, 20er Jahre (Album, Arch. G.B.)



Abb. 25: Arnold Löwisohn (Asher Benari), Kameraden, ca. 1930 (Album, Arch. Has.)



Abb. 26: unbek. Privatfotograf/in, JJWB, 20er Jahre (unbek. Album, Arch. G.B.)

tion des Landschaftserlebens während der Fahrten genommen werden. Auch die Berichte vom Wandern in Fahrtenbüchern und Bundesblättern wirken entsprechend getragen:

»Gibt es denn was Schöneres, als morgens früh hinauszu ziehen und mit den Vögeln um die Wette zu singen? Nicht jeder kann diese Frage beantworten, sondern nur, wer mit dem Herzen wandert und ein tiefes Empfinden für die Schönheit der Natur hat [...] Herrlich schmeckt uns nach dem Marsch unsere Wegzehrung, wir haben uns ein schönes Plätzchen im Walde ausgesucht [...] Voller Bewunderung richten sich unsere Blicke auf die Bäume des Waldes, auf deren frischem grünem Laub die Sonnenstrahlen herumtanzen und deren Blätter leise und zart im Maienwinde spielen. Nach dieser kurzen Rast geht es im Marschritt unserem Ziel entgegen [...] Wir sind an der Lichtung angelangt. Was für ein Bild bietet sich unseren Augen! Vor uns weit und breit Wiesen und Felder; uns zu Füßen rieselt ein Bächlein. Dann und wann lugen schüchtern die roten Dächer eines Dorfes hervor. Aus einigen Schornsteinen steigt kräuselnd weißer Rauch zum Himmel [...] Alles wie ein großes Gemälde [...] Nicht nur im Geiste wollen wir diese Eindrücke mit uns nehmen! Rasch werden noch einige Lichtbild-Aufnahmen gemacht, um dieser herrlichen Landschaft ein Plätzchen in unserem Fahrtenbuche einzuräumen.«²³

Im Stil überwiegend romantisierend folgten die Jugendlichen einem fotografischen Trend der 20er Jahre, der das Genre Heimatfotografie besonders attraktiv machte. Vorzugsweise wählte man pittoreske Ansichten von Mittel- und Hochgebirgslandschaften, von mittelalterlichen Städten und Burgen. Diese Natur- und Stadtlandschaften kommen weitgehend ohne Protagonisten aus, dadurch wirken vor allem Städte befremdlich entvölkert. Diese Tendenzen in Motivwahl und Gestaltung sind

vor dem Hintergrund einer dezidierten Zivilisationskritik der gesamten Jugendbewegung, ihrer Naturbegeisterung und Mittelalterromantik verständlich. Die behaglichen Räume, in denen die Zeit stillzustehen scheint, kann man als visuellen Gegenentwurf zur hektischen, als entfremdet empfundenen, modernen Stadtkultur werten, als Versuch, der linearen schnellen Zeit eine zirkuläre eigene Zeitform gegenüberzustellen.

Allerdings stiftet in den 20er Jahren auch die Faszination für die Errungenschaften der Moderne eine ganze Reihe von Motiven – die neue Jugendherberge in Frankfurt, Züge und Straßenbahnen, Elektrizitätsmasten, Schiffswerften, Ozeandampfer, Autos und – offensichtlich eines der fotografischen Highlights der 20er Jahre – der Zeppelin. Diesen visierten sie auch dann noch an, wenn er sich nur schemenhaft am Himmel ausmachen ließ.

Der folgende Abschnitt widmet sich exemplarisch der weiteren Verwendung der Fotografien im Rahmen von Fotoalben, da die Jugendlichen ihre Vorstellungen von Jugendgemeinschaft nicht nur über Gestaltung des fotografischen Bildes entwarfen, sondern auch über das Arrangement der Bilder – und zwar der eigenen wie auch der anderer – in ihren Fotoalben.²⁴

Gemeinschaftsinszenierungen in Fotoalben

Die wichtigsten Gestaltungsmittel für die Alben waren Auswahl, Arrangement, Bearbeitung, Collage, Untertitelung sowie Text- und grafischer Kommentar, darüber wird das fotografische Material nach Belieben kontextualisiert und neu inszeniert.

Drei Beispiele für Albumgestaltungen sollen hier die Komplexität des Ausdrucksmediums Fotoalbum veranschaulichen.

Die Besitzerin des Albums, aus dem unser erstes Beispiel (Abb. 28) stammt, entwarf diese Seite als Mitglied einer Gruppe des *Haschomer Hazair*. Sie konnte sich nicht daran erinnern, ob sie auch die Fotografin aller hier zur Collage zusammengeführten Fotografien war.

Sie hat die Ursprungsfotos aufgelöst, die ursprünglichen Bildrahmen aufgebrochen, Gruppenmitglieder oder kleine Gruppenformen aus dem ursprünglichen Bildzusammenhang frei gestellt und zu einer neuen Form zusammengesetzt, wobei sie darin gleich mehrfach das eigene (Selbst-)Bild verortet. Über das Collageverfahren stellte sie die Nähe der Gruppenmitglieder fiktiv her, zugleich reflektierte sie ihre eigene Stellung in der Gruppe als multipräsent – und schuf über eine Haufenformation ein sehr persönliches Bild dieser Gemeinschaft.



Abb. 27: unbek. Privatfotograf/in, Kadima, o.J.
(Album Blum, Arch. G.H.I.)



Abb. 28: Ruth Langer (Meron), Haschomer Hazair, Anfang der 30er Jahre
(Album Meron, priv. Dalia)

Das zweite Beispiel stammt aus einem Album von Arnold Löwisohn (später der Kibbuz-Fotograf Asher Benari) aus dem Bund der *Kameraden*. Der Fotograf ist hier auch der Albumbesitzer und Gestalter der Seite. Er hat ein Kaleidoskop verschiedener Aspekte eines Pfingstlagers zusammengeführt – die eigene Gruppe, deren Mitglieder vertraut mit ihren Spitznamen bezeichnet werden, während man sich das bei den Führern nicht erlaubt – eine Totale auf das Zeltlager, Ulk, den man mit einer Ziege treibt, und – wiederum zentral – die gemeinsame Mahlzeit.

Während dieses Beispiel wie eine mehr oder weniger statische Aufzählung von Personen wirkt, zeigt das nächste Beispiel eines Mitgliedes des tschechischen Techelet-Lavan (*Blau-Weiß*) einen Zusammenschnitt von Schnappschüssen, die in diesem Arrangement wie Film-Cuts wirken (Abb. 30). Die Anordnung offenbart eine innere Dramaturgie: Links und rechts sind jeweils Stadt- oder Naturlandschaftsmotive angeordnet, während im Kern das Gruppenleben im engeren Sinn positioniert ist.

Für den vorliegenden Bestand sind darüber hinaus folgende Intentionen der Gestalter im Hinblick auf Gemeinschaftsdarstellung erkennbar: Dynamisierung durch Schräglagen, Rhythmisierungen durch Formwiederholungen, Harmonisierung und Stabilisierung durch symmetrische Anordnungen. Durch das Zusammenfügen von fragmentarischen Schnappschüssen zu sinnvollen Einheiten schaffen die Gestalter der Alben komplexe Formen. In der Regel verstärken sie die Nähe der Personen zueinander, die ja auch die foto-

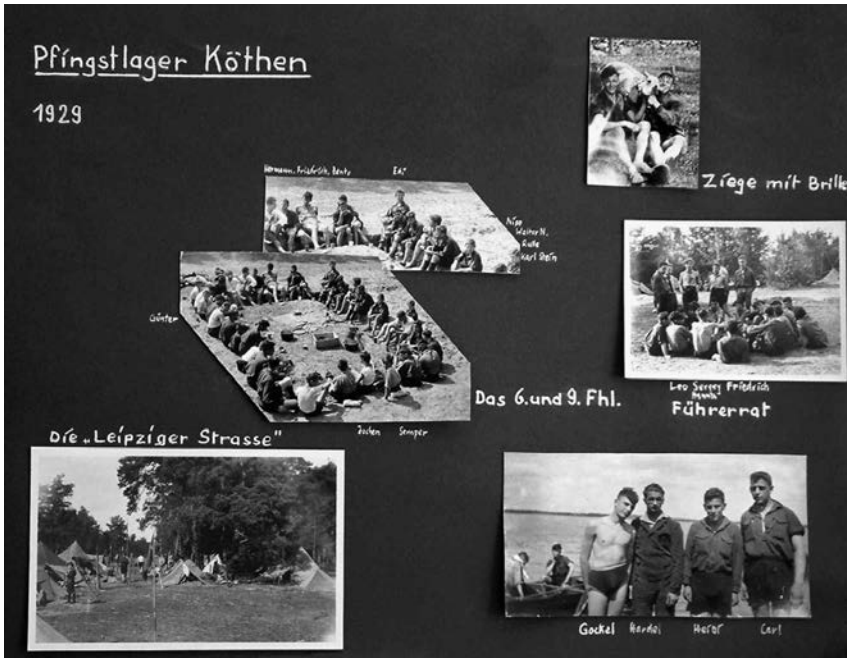


Abb. 29: Arnold Löwisohn (Asher Benari), Kameraden, 1929 (Arch. Has.)

grafischen Bilder selbst zeigen, und es werden nicht nur Fotografien zu neuen Bildkomplexen zusammengefügt, sondern auch Bildteile ausgeschnitten und vereinzelt und damit die besondere Bedeutung dieser Bildelemente – in der Regel die eigenen Kameraden – verstärkt. Über Text-Kommentare und solche bildlicher Art (Fotos, grafische Gestaltungen) werden neue Bedeutungen geschaffen bzw. festgelegt.

Fotografiert wurde also, um sich der Gemeinschaft zu vergewissern, und dies gilt auch für die Arrangements in den Alben. Die Bewegung, die schon der Begriff »Jugendbewegung« assoziiert, fand dabei in dem Untersuchungsbestand privater Fotografien und in den Alben weniger in Formen der Vorwärtsbewegung eine Entsprechung, als man es nach Kenntnis der frühen Jugendbewegungs-Fotografie (etwa des Fotografen Jule Groß) hätte erwarten können. Vielmehr stellt sich Bewegung in den Fotos der jüdisch-bündischen Jugendlichen als ein Kreisen um sich selbst und als wenig variantenreiche Wiederholung dar, ein Sachverhalt, der sich auch in den Gestaltungen der Fotografien in den Fotoalben, in ihrer Neuinszenierung im Zusammenhang mit anderen Bildern und Beschriftungen wiederfindet. Die Interpretation der Fotografien legt eine Bestimmung der »bewegenden Mitte« der Jugendbewegung als gemeinsame spirituelle, wärmende und nährende Kraft nahe, die sich über die geistig-körperliche Verbundenheit mit anderen, durch das Verschmelzen von Natur- und Gemeinschaftserlebnis auf magische Weise herstellt. Das Gemeinschafts- und das Naturerlebnis war dabei nicht zu trennen,



Abb. 30: Hans Kirchner, Techelet-Lavan, ca. 1932 (Arch. G.H.M.)

es stellt sich auf der Bildebene als Verwobensein von Körperkonturen untereinander und in Formanalogien zur Naturlandschaft dar. Zugleich dominierte eine gewisse Gelassenheit, die auch Züge von Überheblichkeit haben konnte, so, als ob man sich sicher war, dass da etwas Rechtes in Ruhe reifte. Man hatte Zeit, man war sich selbst genug: Die Rast und – obwohl systematischer gestaltet – auch das Bundeslager boten sich dafür als Symbol an.

So wie die drei interpretierten einzelnen Bilder am Anfang zeigen auch die meisten anderen aus dem Untersuchungsbestand räumlich begrenzte Arrangements mit kaum zentralperspektivischen Anordnungen. Um die Abgebildeten herum öffnen sich keine Horizonte, sie sind umfungen von Natur oder kreisen um sich selbst, wozu hier auch das dialogische Spiel mit dem Fotografen oder der Fotografin zählt, da sie selbst zumeist Mitglied der Gemeinschaften waren, die sie fotografierten. Es gibt visuell keine Konzentration auf Ziele oder Objekte außerhalb der Gemeinschaften. Blicke in die Ferne werden (bis auf sehr wenige Ausnahmen) auch dort vermieden, wo sie eigentlich zu den fotografischen Konventionen gehören, zum Beispiel auf dem Gipfel von Bergen. Hier werden die Differenzen zur frühen Fotografie des *Wandervogel* besonders deutlich, da dort eines der Hauptmotive das »Ziehen« der Wandergruppen hin zu imaginären oder realen Zielen (z. B. Ruinen oder Burgen) war, die natürlich im Bild einen hohen metaphorischen Gehalt gewannen. Während das Ziehen letztlich Verlangsamung impliziert, denn es be-

zeichnet eben kein zügiges Voranschreiten, gilt im Kreis die Zeit als aufgehoben, Dynamik richtet sich nach innen.

Die inneren Differenzierungen der jüdischen Jugendbewegung, die Neugründungen und Spaltungen mit jeweils dem Bemühen um neue Richtungen und Wege werden nicht explizit dargestellt und sind über Details wie Kluft, andere Wimpel, Embleme auch nur marginal wahrnehmbar, sie dringen nicht durch bis auf die Ebene der Form.

Zusammenfassend kann man die Fotografie als einen festen Bestandteil der indirekten Erziehung der Jugendbewegung ansehen – als soziale Praxis hatte sie am Prozess der Gemeinschaftsbildung aktiv teil. Dass ihre erzieherischen Funktionen bis heute kaum – von den Fotografen und Abgebildeten gar nicht und von Reformpädagogen, die bei der Jugendbewegung nach neuen Erziehungsformen Ausschau hielten, wenig reflektiert wurden, bestätigt ihre besondere Wirksamkeit im Rahmen der indirekten Erziehung noch, die die Selbsterziehungskonzeption der Jugendbewegung charakterisierte.²⁵ Denn das Fotografieren, der Umgang mit Fotos waren so alltäglich, dass es keiner besonderen Anweisungen bedurfte, und man machte sich auch keine Gedanken darüber, was und wie fotografiert wurde. Der Anteil der Fotografie an der (indirekten) Gemeinschaftserziehung lässt sich auf verschiedenen Ebenen beschreiben, die sich voneinander nur schwer trennen lassen. Anlass zum Fotografieren, zur Entstehung der Fotografien war tatsächlich zumeist die dokumentarische Absicht: Ereignisse und Teilnehmer sollten registriert, Mitglieder, Formen und Aktivitäten der Gruppe bezeugt werden. Zugleich wurden dabei auch Bilder der Gemeinschaft entworfen, zunächst natürlich durch die Fotograf/inn/en, die Themen und Motive wählten sowie ihren Standpunkt, den Ausschnitt und die fotografischen Gestaltungsmittel. Zu dieser Ebene zählen auch die Albumgestalter/innen, die die Bilder neu inszenieren. Der Begriff des Entwerfens bezieht sich hier weniger auf ein Neuschöpfen origineller Gemeinschaftsformen, sondern bezeichnet das Modellieren und Umformulieren von in der Jugendbewegung tradierten visuellen Gemeinschaftsformen. Auch die Abgebildeten hatten bestimmte Vorstellungen von sich als Individuum, von der Gemeinschaft und von sich selbst als Teil der Gemeinschaft, die sie ins Bild mit einbrachten. Über das fotografische Ritual prägten sich gemeinschaftliche Formen mental und körperlich ein.

Das Gemeinschaftserlebnis wurde über die kommunikativen Funktionen der Fotografie bestätigt und gestärkt, vor allem musste Konsens darüber hergestellt werden, an welche Fotografien die Erlebniserinnerung zu binden war. Daher gibt es in verschiedenen Alben von Gruppenmitgliedern identische Aufnahmen. Gemeinschaftserlebnisse und -formen werden letztlich auch über die fotografischen Bilder und ihre Anordnung im Album erinnert und tradiert.

Aus den Funktionen der Fotografie zur Gemeinschaftsbildung ergibt sich Gemeinschaft als dynamisches Prinzip. Gemeinschaft ließ sich nicht dokumentieren, vielmehr scheint es, als müsste sie immer erst hergestellt und per-

manent neu geschaffen werden. Dass sich hinsichtlich der Themenvarianz und in den Gruppendarstellungen seit den frühen *Blau-Weiß*-Fotografien nicht grundsätzlich etwas geändert hatte, widerspricht dem dynamischen Prinzip nur scheinbar, denn tatsächlich bestätigt diese Praxis den spezifischen Beitrag der Fotografien zur Gemeinschaftsbildung: Es ging immer um die Bestätigung und Bezeugung der für die Jugendbewegung bestätigten Form und nicht um ihren Wandel. Dynamik ergab sich aus dem Anspruch dieser Form auf Allgemeingültigkeit.

Seitenblick: Die privaten Jugendfotos der nichtjüdischen Jugendbewegung

Anhand einschlägiger Vorarbeiten zur Fotografie in der nichtjüdischen Jugendbewegung und auf der Grundlage der Sammlung des Archivs der Jugendbewegung Burg Ludwigstein sollen im Folgenden vorläufig und tendenziell Unterschiede und auch Gemeinsamkeiten benannt werden, die einer genauen Prüfung in zukünftigen Untersuchungen bedürfen.²⁶ Denn der Vergleich mit der nichtjüdischen Jugendbewegung dieser Zeit ist zwar wichtig, aber schwierig, da es keinen konsistenten Vergleichsbestand gibt. Daher sind Aussagen vergleichender Art zunächst nur auf den hier zugrunde gelegten Untersuchungsbestand zu beziehen.

Auf den Fotografien der nichtjüdischen Jugendbewegung finden wir zu meist zahlenmäßig größere Gruppen, insgesamt erscheint die in fotografischen Bildern erfasste Lebenswelt aber recht ähnlich. Das heißt, die Art und Weise, bündisches Leben fotografisch zu fixieren, war ähnlich: also die thematische Konzentration auf Gruppenleben, Natur- und Stadtlandschaften, die Gemeinschaftsformen (Haufen, Reihen usw.), das Einpassen der Gruppen in die Natur, Erotik, räumliche Umgrenzung. Man fotografierte sich ebenfalls beim Kochen, Essen, Zeltbau, beim Waschen und Rasieren und immer wieder auch das Lager und das Lagerfeuer, obwohl Letzteres als Fotomotiv eigentlich nicht viel hergibt. Gemischte nichtjüdische Gruppen (*Adler und Falken*) pflegten Volkstanz in Trachten, jüdische Gruppen tanzten auf Fotos fast ausschließlich *Hora*.

Jüdische Gruppen scheinen sich allerdings in Stadträumen seltener fotografiert zu haben als nichtjüdische, und sie verschwanden daraus im Verlaufe der 30er Jahre beinahe vollkommen – auf ihren Bildern wie in der Realität, worauf wir im nächsten Teil, der die Zeit nach 1933 behandeln wird, noch zu sprechen kommen werden. Es scheint so, als hätten jüdische Fotograf/inn/en sorgfältiger (beim Fotografieren, bei der Wahl des Ausschnittes und bei der Auswahl der Bilder, die man dann ins Album klebte) darauf geachtet, dass zufällig anwesende Personen (Passanten auf Wegen, Bauern auf Feldern, Bewohner der Städte) nicht mit ins Bild gerieten. Während sich auf diese Weise bei den jüdischen Jugendfotos eine Tendenz zu sozialer und räumlicher Isolierung beobachten lässt, zeigen die privaten Aufnahmen aus der nichtjü-

dischen Jugendbewegung seit Mitte der 20er Jahre hingegen die Eroberung sozialer Räume bei gleichzeitiger Straffung, Formierung und Massierung der Bünde.²⁷ Verbunden damit wurden bei der nichtjüdischen Jugendbewegung auf der Ebene der Bildstruktur die organischen Formen zugunsten von Blöcken und Marschformationen aufgegeben – ohne die Bildräume zu öffnen. Was in den Fotografien der jüdischen Jugendbewegung thematisch vollkommen fehlt, sind auch militärische Bezüge, die sich ab Anfang der 30er Jahre in den Fotoalben verschiedener Bünde (z.B. *Deutsche Freischar*, *Deutscher Pfadfinderbund*, *Deutschwandervogel*, bei *Adler und Falken* schon ab 1926) häufen: Besuche von Offizieren, wehrsportliche Übungen, Darstellungen von Kriegsgerät.

Differenzen lassen sich zunehmend auch bei den Fahrtzielen ausmachen. Zwar scheint es nach wie vor so etwas wie einen klassischen Fahrtenkalender der Jugendbewegung zu geben – dazu gehören beispielsweise der Naumburger Dom, der Rheinfall zu Schaffhausen und der Besuch der Stadt Rothenburg, doch sucht sich die jüdische Jugend zunehmend auch spezifisch Jüdisches: Friedhöfe z.B. in Prag und in süddeutschen Ortschaften, oder auch Kowno, wo sie ein ursprüngliches ostjüdisches Leben zu finden hoffte.²⁸ Die nichtjüdischen Bünde hingegen fahren nach Ostpreußen zum *Tannenberg-Denkmal* oder besuchen die *Kaiserpfalz* in Goslar.

Auffällig sind insbesondere Anzahl und Präsenz der weiblichen Mitglieder in den jüdischen Bänden – im Unterschied zu den anderen. Zwar gibt es auch in der jüdischen Jugendbewegung getrennt nach Geschlecht reine Jungen- und Mädchen-Gruppen (vor allem bei den Jüngeren), aber gerade in den gemischten Gemeinschaften wirken die Mädchen besonders lebendig, selbstbewusst und modern. Auf dieses Phänomen der Mädchen in der jüdischen Jugendbewegung soll im folgenden Kapitel eingegangen werden.

Anmerkungen

- 1 Scheibe, *Die reformpädagogische Bewegung*, 1994, S. 39.
- 2 Der fotografische Bestand für diese Untersuchung umfasste ca. 3.500 das bündische Leben betreffende Jugendfotografien aus 83 privaten Fotoalben von Mitgliedern der jüdischen Jugendbewegung aus den Jahren 1918-1934, hinzu kommen bereits publizierte Lebenserinnerungen sowie Interviews, Tage- und Gruppenbücher.
- 3 Für Deutschland ist 1927 bereits von 3% Kamerabesitzern auszugehen, ein Anteil, der sich bis 1939 auf etwa 10% steigert. Der größte Teil davon waren sicherlich ›Knipser‹. Da die Kameras oft von mehreren Familienmitgliedern benutzt wurden, lässt sich ein tatsächlich noch höherer Prozentsatz an privaten Fotografen vermuten, alle Angaben nach Starl, Knipser, 1995, S. 97f.
- 4 Brief an die Bundesleitung, im Archiv Centrum Judaicum Berlin (CJA 13208).

- 5 Karl Glaser, Was uns fehlt, in: Blau-Weiss-Blätter, März 1914, S. 4.
- 6 Ebd., S. 5, ähnlich in Bundesleitung Blau-Weiss (Hrsg.), Blau-Weiss-Führer. Leitfaden für die Arbeit, Berlin 1917, S. 15. In diesem Sinne spricht auch Dolf Michaelis von einer visuellen Erziehung in der Jugendbewegung, ders.: Mein »Blau-Weiss«-Erlebnis, 1962, S. 61.
- 7 Bundesleitung Blau-Weiss, Leitfaden (wie Anm. 6), S. 13.
- 8 Aus dem Album von Käthe Weil und Emy Horowitz, Kadima (Arch. G.H.I.). Mit der Unterschrift »Am Lagerfeuer. Eine Frankfurter Blau-Weiß-Gruppe, 1924« und ohne Angaben zum Fotografen oder zur Herkunft auch in: Gidal, Juden in Deutschland, 1988, S. 334.
- 9 So Lotte und Alfred Oren (Kameraden/Werkleute) in: Hetkamp, Interviews, 1994, S. 92. Die Fotografien dokumentieren, dass die Jungen sogar auf Winterfahrten mit kurzen Hosen unterwegs waren. Auch Mädchen trugen in der kalten Jahreszeit Kniestrümpfe.
- 10 Bundesleitung Blau-Weiss, Leitfaden (wie Anm. 6), S. 12.
- 11 Die nicht standardisierten Größen und das besondere Papier seiner Abzüge weisen ihn sogar als einen ambitionierten Amateur-Fotografen aus, der seine Fotografien vermutlich selbst entwickelte.
- 12 Gidal war in den 20er Jahren Mitglied des Blau-Weiß-Bundes, anschließend im Kadima, obwohl er später ein weltweit bekannter Fotograf wurde, hat er nach eigenen Angaben erst 1929 mit dem Fotografieren begonnen, siehe Gidal, Photographs, 1992, S. 3.
- 13 Fürst, Talisman, 1976, S. 100f.
- 14 Vgl. Scheibe, Reformpädagogische Bewegung, 1994, S. 39.
- 15 Dass die Schwärmereien der Mädchen für ihre Führerinnen und ihre Beziehungen untereinander auch erotisch motiviert sein konnten, betont J. Shaltiel (Kadima, heute Jerusalem) in einem Interview mit der Autorin im März 2004. Auf die homoerotisch aufgeladene Atmosphäre im Schwarzen Fähnlein verweist Angress, ... immer etwas abseits, 2005, S. 111f.
- 16 Max Hodann, Bub und Mädcl. Gespräche unter Kameraden über die Geschlechterfrage, Leipzig 1924.
- 17 »Wir morsten und sprachen darüber, dass die große Zuchtlosigkeit aufhören müsse« (30.10.), und: »Im Bund wird nicht poussiert, sondern wenn ein Mädchen mit einem Jungen geht, ist das nicht Poussieren« (18.10.), aus einem Gruppenbuch der Kameraden, Ortsgruppe Köln, Einträge vom 30.10. und 18.10.1930 (Arch. 91 IV/c Has.).
- 18 Jungmann, Autorität und Sexualmoral, 1936.
- 19 Vgl. Anon., Zur Frage des Verhältnisses von Jungen und Mädchen im Blau-Weiss, o.J. (Arch. CZA, A66/97, Blatt 57-70).
- 20 Schalom Ben Chorin (Kadima) und Alfred und Lotte Oren (Kameraden/Werkleute) in Hetkamp, Interviews, 1994, S. 59 und 91.
- 21 Vor allem die zeitgenössischen autobiografischen Text-Quellen vermitteln den Eindruck, dass die Gedanken der pubertierenden Jugendlichen permanent um erotische Probleme kreisten, vgl. dazu die Tagebucheintragen von Jakob Langner (Kfar Saba), Judith Shaltiel (Jerusalem), Tom Angress (Berlin), Kurt Sommerfeld (Arch. Has.).
- 22 Paepcke, Immer hat es Wege durch die Wüste gegeben, o. J., S. 104.
- 23 Fahrtbericht von Grete Rosenthal, Stettin, in »Kameraden – Verbandszeitschrift des Jugendverbandes jüdischer Deutscher« – »Kameraden« 4/1920, S. 19.
- 24 Es hatte sich im Verlauf der Forschungsarbeit gezeigt, dass eine erschöpfende Analyse der Fotoalben den Rahmen der bildanalytischen Untersuchungen sprengte. Das Fotoalbum ist eine Quelle eigener Art und erfordert daher andere methodische Zugänge als Fotografie und also auch eigene Untersuchungen. Auch wenn die Fotografie das basale Medium des Fotoalbums ist, erfährt es darin eine spezifische Kontextualisierung durch Kommentare und andere Bilder und ist darüber hinaus durch die Seitenfolge in einen narrativen Zusammenhang gebracht.
- 25 Nur Alfred Lichtwark (1852-1914), erster Direktor der Hamburger Kunsthalle und einer der Initiatoren der Kunsterziehungsbewegung, verband die kunsterzieherischen und volkspädagogischen Bemühungen früh mit der Fotografie. Er sprach der Fotografie (auch der Amateurfotografie) erzieherische Wirkungen zu, vgl. dazu seinen Aufsatz »Die Bedeutung der Amateur-Photographie«, Hamburg 1893.

- 26 Vgl. dazu insbesondere die Untersuchung von Sabiene Autsch, *Haltung und Generation*, 2002.
- 27 Vgl. ebd., S. 176 f.
- 28 Letztlich zeigen alle Kowno-Fahrtenbilder traditionell gekleidete orthodoxe Juden auf offener Straße, siehe auch einen Fahrtbericht: »Was ist das Schöne an dieser Stadt? Das (sic!) man sich heimisch fühlt.« Hermann Jacoby, *Kowno-Fahrt*, in: Bundesleitung des »Kadimah«, Ring Jüdischer Wander- und Pfadfinderbünde (Hrsg.), *Der Jüdische Pfadfinder*, 2 (1927), H. 2, S. 12-14.

3.3 Mädchen in der jüdischen Jugendbewegung* (Ulrike Mietzner)

Das Lager war für uns ein Versuch. Ich glaube er ist geglückt. Zum ersten Mal gingen wir Mädels allein ohne Jungens fort. Obwohl ich es im Allgemeinen für richtiger finde mit Mädels und Jungens Gemeinsames zu unternehmen, glaube ich, daß so ein kurzes Lager allein einmal für uns Mädels sehr gut war. Es stärkte unser Selbstbewußtsein in jeder Beziehung.¹

So beschrieb Hannah Stein – Mitglied des *Kadima* in Karlsruhe – 1931 in einem Fahrtenbericht das Osterlager der Mädels in Huchenfeld bei Pforzheim. Sie reflektierte, was nach ihrer Meinung den Erfolg des Lagers ausgemacht hatte, und betonte die pfadfinderhafte Pflichtbereitschaft der Mädchen, die sogar in der Kälte gearbeitet hätten. Im Mittelpunkt aber habe das Entstehen der »Gemeinschaft« gestanden, diese sei durch erlebten und gelebten »Sinn« geschaffen worden. Darin stünden die Mädchen den Jungen in nichts nach.

Die Autorin vertrat ihren Standpunkt souverän: Zur Gemeinschaft gehörten Mädchen wie Jungen, aber auch Mädchen allein könnten diese jüdische Gemeinschaft gestalten und leben. Um ihren Idealen Ausdruck zu verschaffen, hatten die Mädchen ihren Fahrtenbericht mit Tagesparolen in deutscher und hebräischer Schrift geschmückt: »Auszug! Freiheit! Freude!« Damit bemühten sie sich um einen expliziten Bezug zur jüdischen Geschichte, denn mit ihrem eigenen »Auszug« aus Karlsruhe »hinaus in die Natur« bezogen sie sich auf nichts Geringeres als auf den Auszug der Juden aus Ägypten. Auch von einer getanzten *Hora* wurde berichtet.

Die Mädchen betonten neben Fürsorglichkeit – einer allgemein eher als weiblich geltenden Eigenschaft – die besondere Harmonie ihrer Gemeinschaft und hier vor allem gegenseitige Hilfe und Ordnungssinn. Diese Tugenden galten nicht ausschließlich als typisch weiblich, sondern waren auch jugendbewegt. Die darin deutlich werdende Ambivalenz in Bezug auf das eigene Geschlecht changiert zwischen einer Orientierung an allgemeinen, für Mädchen wie Jungen geltenden Idealen einerseits und einem traditionellen Frauenbild auch in der Jugendbewegung – selbst im zionistischen Denken – andererseits.

Betrachtet man die in den beiden vorangegangenen Abschnitten gezeigten Fotografien aus den Alben sowohl der jugendbewegten Mädchen als auch der Jungen, dann scheint die selbstbewusste Repräsentation von Mädchen zum Alltag gehört zu haben. Inwieweit sie jedoch Gemeinschaft unterschiedlich erlebten, wie dies in der Jugendbewegung durchaus zu erwarten wäre, gilt es für die jüdischen Gruppen zu prüfen. Dies soll im Folgenden geschehen vor dem Hintergrund der Stellung der Mädchen und jungen Frauen in der Gesellschaft nach 1900 im Allgemeinen und in der Jugendbewegung bzw. in der jüdischen Jugendbewegung im Besonderen, wobei vor allem die Chancen zur Teilhabe und Mitgestaltung der Mädchen beleuchtet werden sollen.

Das jüdische Frauenbild und die Diskussion der »Mädelfrage« in der jüdischen Jugendbewegung

Die Verhäuslichung der Lebenssphäre der bürgerlichen Mädchen auch im deutschen Judentum hatte schon der regelmäßige Schulbesuch im 19. Jahrhundert aufgebrochen. Im Zuge der Integrationsbemühungen war die Pflege bürgerlicher Kultur vor allem Aufgabe der Mädchen und jungen Frauen, die ihnen eine größere öffentliche Rolle einbrachte. Mit deren Übernahme waren allerdings gleichzeitig auch Einschränkungen verbunden, denn die öffentlichen Aufgaben der Frauen im 19. Jahrhundert konzentrierten sich vor allem auf die Tätigkeit in Wohlfahrtsorganisationen. Für die jüdischen Gemeinden in Deutschland hatte die »Frauenfrage« insofern eine besondere Bedeutung, weil Frauen, wie Marion Kaplan nachgewiesen hat, eine herausgehobene Rolle sowohl für die Integration in die Umgebung als auch für die Aufrechterhaltung und Tradierung der häuslichen jüdischen Kultur spielten.² Nach 1900 erweiterte sich dann der Erfahrungsraum: Mädchen aus jüdischen Familien begannen sich zu organisieren, meist in der Kultusgemeinde. Dort begegneten sie neuem Denken, gab es doch in den Gemeinden auch Vorträge u. a. über den Zionismus. Über einen solchen erweiterten Erfahrungsraum verfügten nicht allein die Mädchen jüdischer Familien, sondern auch die christlichen und auch die nicht allein im bürgerlichen Milieu.

Die Jugendbewegung war keine politische und auch keine frauenbewegte Option, sondern erstmals die Entscheidung für einen spezifisch jugendlichen Erlebnisraum.³ Die Mitgliedschaft in der Jugendbewegung mündete allerdings vielfach in eine »geistige Jüngerschaft« gegenüber männlichen Führern – so hatte dies Elisabeth Busse-Wilson 1920 für die Mädchen der christlichen Jugendbewegung beschrieben⁴ –, und dies könnte auch für die jüdischen Mädchen gelten.⁵ Denn die jüdischen Jugendgruppen waren ebenso wie die bürgerlichen nichtjüdischen Gruppen stark von einer männerbündischen Kultur geprägt. Insbesondere galt dies für die *Kameraden* um den Führer des *Rings* Ernst Wolff. Aber auch jene Mädchen, die dem Kreis um Hermann Gerson nahe standen, berichten von Versammlungen mit dem sich selbst inszenierenden Gerson als Führer – so Alisa Kamun (Alice Krämer, Kameraden) in einem Gespräch 2003. Und trotz der stärkeren koedukativen Tendenz wanderten die Mädchen des *Kreises* in eigenen Gruppen, wie man in den Alben von Alisa Kamun sehen kann.⁶ Bei der Untersuchung geschlechtsspezifischer jugendbewegter Kultur gilt es also zu unterscheiden, in welcher Gruppe sich die Mädchen organisierten, allerdings sind dann die häufigen Wechsel zu beachten, denn erst im Laufe der Jahre ist eine Tendenz hin zu zionistischem Denken zu beobachten.

Hier wurde von den Frauen vor allem die Erziehung des neuen Menschen für den Zionismus erwartet. Deshalb wurde die »Mädchenfrage« gerade im *Blau-Weiß* mehrfach behandelt, z. B. 1923 und 1924 programmatisch unter dem Motto der »Erziehung zum Menschen«.⁷ In diesem Beitrag wurde betont, dass die traditionelle Frauenrolle eine Versklavung und nicht etwa na-

türlich bedingt sei. Auch in anderen jüdischen Jugendgruppen wurde darüber diskutiert, und man war sich weitgehend einig, dass beide Geschlechter zur Gemeinschaft gehören.⁸ Die konkreten Schlussfolgerungen sahen jedoch unterschiedlich aus. So wurde in einem Beitrag des *Deutsch-Jüdischen Wanderbundes* das »Zusammenleben von Jungen und Mädels im Bunde« gefordert. Die Autorin Toni Mandelbaum meinte, man habe dieselben Probleme, denselben Kampf, weshalb sie die »Mädelfrage« als Ganzes ablehnte und getrennte Ziele und Organisationen nicht akzeptieren wollte.⁹ Im *Blau-Weiß* wurde vor allem der »Mischmasch-Betrieb«, ein gelegentliches zufälliges Beisammensein im Unterschied zu überlegter Trennung oder Gemeinschaft, abgelehnt.¹⁰ Herta Cohn, Mitglied im *Blau-Weiß*, propagierte als Lösung einen Mädchenbund, analog zum Jungenbund aufgebaut, mit eigenem Mädchenrat und eigener Bundesführung, die den Kontakt zur Bundesleitung pflegen sollte.¹¹ Die Mädchen hatten dasselbe Aufnahmeverfahren zu durchlaufen: Unterschieden werden sollte nach »Probewanderinnen« und »Gruppenwanderinnen«, die sich schon in der Bewegung bewährt hätten. Auf der nächsten Stufe wurde das Mädchen offiziell in den Bund aufgenommen, Aufnahmebedingung waren ein Mindestalter von dreizehn Jahren und eine Identifikation mit dem Bund. Als letzte erreichbare Stufe galt dann die der »Nadelwanderin«. Diese sollte einer sorgfältigen Auswahl unterliegen, denn die *Nadel* symbolisierte die Zugehörigkeit zum Gesamtbund.¹² Dafür sollte die Wanderin mindestens sechzehn Jahre alt sein, eine große Fahrt mitgemacht und ein Jahr der Gruppe angehört haben. Neben den allgemeinen Anforderungen des *Blau-Weiß* zum Aufbau einer »jüdischen Heimstätte« in Palästina galt für die Mädchen auch die »körperliche Ertüchtigung« als Aufgabe.¹³ Diese sollte nicht auf den eher männlichen *Klotzfahrten*¹⁴ und durch Völkerballspielen erfolgen, sondern durch Spiele, bei denen Geschicklichkeit, Schnelligkeit und Geschmeidigkeit geschult werden konnten. Hier zeigen sich die Folgen eines auf traditionelle Weiblichkeit setzenden Mädchenbildes. Zwar war in den Rundbriefen des Mädchenbundes von *Blau-Weiß* das »Zusammenwandern« als die Erlebensform geschildert worden, in der der »ganze, junge Mensch« in den »Bann des Blau-Weiß« hineingezogen werde¹⁵, der Kern des Arguments war aber die Erziehung zur Tat und zur Gemeinschaft in Unterschiedlichkeit.

In *Haboneh*, der Älterenzeitschrift des *Habonim*, wurden unter der Teilüberschrift »Bub und Mädels 1934« ebenfalls zwei Alternativen beschrieben, wie schon zuvor im *Blau-Weiß*: entweder eine strikte Trennung von Mädchen und Jungen oder aber eine Lösung der Mädelfrage, die »alle Schranken zwischen den Geschlechtern fallen lässt«.¹⁶

In den Publikationen der engagierten Führerschaft und der Mädchen der jüdischen Jugendbewegung zeigte sich, dass ein die Differenzen betonendes Geschlechterverhältnis dominierte. In der Alltagspraxis war die Mehrzahl der Gruppen nicht koedukativ. Das getrennte Wandern wurde von vielen Mädchen vorgezogen, auch wenn sie nicht meinten, dass für Mädchengruppen andere Regeln als für Jungen gelten sollten.¹⁷ So schrieb Irmgard-Alice

Schönstädt (später Judith Shaltiel)¹⁸, die 1927 mit vierzehn Jahren für eine Berliner *Kadima*-Gruppe »gekeilt« wurde, in ihr Tagebuch, dass sie und ihre Kameradinnen unter gar keinen Umständen eine gemischte Gruppe wollten. Irmgard, von ihren Freundinnen Irma genannt, war der Auffassung, dass Mädchen und Jungen im Alter von vierzehn Jahren viel zu verschieden seien: Am 2. Januar 1929 vermerkte sie: »Koedukation kann man doch nicht mit 14jährigen machen. Beweis die Älteren, na auf jeden Fall bin ich ganz dagegen und wir werden uns schon durchsetzen.« Das gelang dann auch tatsächlich. Hier sprach Selbstvertrauen aus dem Plädoyer für die geschlechtergetrennten Gruppen, das heißt, es bedeutete keineswegs ein Desinteresse an übergeordneten Themen oder eine Zurückhaltung in den Diskussionen, auch wenn in den Bundesleitungen Mädchen eine marginale Rolle spielten. Entgegen der gängigen Meinung beteiligten sich die Mädchen durchaus an der Diskussion um die Ideen der Gemeinschaft, wie die Analyse von Briefen weiblicher Mitglieder des Bundes an die Bundesleitung der *Kameraden* aus den Jahren 1924 bis 1928 ergeben hat.¹⁹ Allerdings waren es prozentual weniger Mädchen als Jungen, die mit der Bundesleitung korrespondierten, geht man von der angenommenen Zahl von etwa dreißig Prozent Mädchen beim Bund aus.²⁰ Der Ton der Briefe ist durchgängig selbstbewusst und unterscheidet sich nicht von dem der Jungen. Die Mädchen setzten sich mit den anstehenden Problemen wie den Konflikten um den *Schwarzen Haufen* und dessen Ausschluss aus den *Kameraden* auseinander. Die Aktivitäten der Mädchen innerhalb des Bundes zeigten deutlich, dass sie, aber auch die Leitung, ein starkes Interesse daran hatten, im Bund Raum zu bekommen, gleichzeitig hielten sie ihre Teilnahme an der Jugendbewegung schon für selbstverständlich. Die Interessen der Mädchen waren dabei so vielfältig, dass es keine Einigung als Mädchenbund »qua Geschlecht« geben konnte. So gab es bei den Diskussionen um ein eigenes Mädchelblatt oder um die Einrichtung einer eigenen Anlaufstelle für Mädchen sowohl Befürworterinnen als auch ablehnende Autorinnen. Andere bekundeten auch Desinteresse an der »Mädelfrage«²¹, und es gab Klagen über die mangelnde Mitarbeit der Mädchen. Teresa Jahns kommt in ihrer Arbeit zu dem Schluss, dass das selbstbewusste Vertreten der eigenen Interessen auf eine selbstverständliche Teilhabe an der Bewegung hinweise. Das Motiv der Selbsterziehung verstanden die Mädchen als ihre zentrale Aufgabe, damit teilten sie den Kern jugendbewegter Kultur.

Betrachtet man die Fotoalben, kommt man notwendigerweise zu dem Schluss, dass der Stellenwert der Mädchen allgemein unterschätzt wird, denn sowohl in den Alben der Mädchen als auch in denen der Jungen sind die Mädchen sehr präsent: Sie gehen auf Fahrt, sie agieren auf den Bundestagen, sie arbeiten als Führerinnen.

In den Fotoalben, auf den Fotografien, in ihrer Anordnung und der Kommentierung der Arrangements stellt sich die Mädchenfrage konkret, nämlich als der interaktive Umgang der Mädchen miteinander und mit den Jungen. Mädchenalltag finden wir natürlich vor allem in den Alben der Mädchen thematisiert. An dieser Stelle sei erneut darauf hingewiesen, dass wir zwar nicht

sicher sein können, dass die Fotografien in den Alben auch von den Albumgestalter/inne/n gemacht wurden, dass wir aber Auswahl, Arrangement und Kommentierung im Album durchaus intentional deuten können.²² Sowohl in den Alben der Mädchen wie auch in denen der Jungen finden sich zahlreiche Fotos gemischter Gruppen, auch wenn die Albenbesitzer und -besitzerinnen jeweils in einer reinen Jungen- oder Mädchengruppe aktiv waren. Das spricht für ein großes Interesse am jeweils anderen Geschlecht und zeugt auch davon, dass es, auch wenn man getrennt wanderte und getrennte Heimabende hatte, reichlich Gelegenheit gab, sich zu begegnen – bei Bundestagen oder den so genannten Trefffahrten.²³ Und natürlich traf man sich auch zufällig unterwegs und in Jugendherbergen.

Wie die Mädchen die Gemeinschaft erlebten, das »innere Erlebnis«²⁴ des Bundes, versperert sich der Analyse leicht, ist jedoch in der Fotografie in den Interaktionen, Körperhaltungen und Stimmungsnuancen enthalten. Ähnliches gilt für die Geschlechterkonstruktion, also ob die Mädchen eher traditionelle Frauenbilder ausfüllten oder sie ein gleichberechtigtes Miteinander der Mädchen und Jungen entwickelten. Zumindest sollte sichtbar werden, ob sie sich auch als Führerinnen oder eher als Teilnehmerinnen des Gemeinschafts-erlebnisses darstellten.

Gerade die häufigen Debatten um das Mädchenwandern und nicht zuletzt die zahlreiche Beteiligung der Mädchen an der Jugendbewegung lassen keinen Zweifel daran, dass diese für die Mädchen der jüdischen Jugendbewegung eine große persönliche Bedeutung hatte. Die auf der Führungsebene deutlich dominante Rolle der männlichen Jugendlichen wird durch die lebendige Präsenz der Mädchen auf den überlieferten Fotografien konterkariert.²⁵ Deshalb sollen die vorhandenen Fotografien, aber auch die wenigen erhaltenen Tagebucheintragen und Erinnerungen genauer auf die Erlebnisqualität und die Gemeinschaftsbindung hin betrachtet werden.

Mädchen und ihr jugendbewegtes Leben

In den Fotoalben²⁶ machen Mädchen einen entscheidenden Teil der jugendbewegten Gemeinschaft aus. Allein die Tatsache, dass wir in Israel so viele Zeugnisse jugendbewegter Frauen fanden, zeugt von der Bedeutung, die die Frauen ihrer bündischen Zeit beimaßen. Die vielen Aufnahmen der regelmäßigen Lagerfahrten und Bundestage zeigen gemischte Gruppen, der Umgang zwischen den Geschlechtern wirkt selbstverständlich und kameradschaftlich und verblüfft durch die körperliche Präsenz und Nähe der Geschlechter.

Im Alltag waren das Wandern – das Klotzen und die Härten der langen Wanderung, Kälte und Hunger eingeschlossen – auch ein Thema der Mädchen. Beim *Kadima*, dem jüdischen Pfadfinderbund, machten z. B. die Mädchengruppen aus Berlin, wie Irma Schönstädt in ihrem Tagebuch schreibt, ziemlich große Wanderungen. So liefen die Mädchen bei der Osterfahrt 1928

immerhin 25 km von Senftenberg nach Reddern.²⁷ Man ging im Sommer – bepackt mit großen Rucksäcken, den Affen (siehe Abb. 3) – auf »große Fahrt« z. B. nach Rügen. Im Winter 1933 waren etwa zehn Mädchen Skifahren in der »Waldbaude«.

Irma Schönstädt berichtet ausführlich von ihrer Schwärmerei für ihre Führerin, ebenso spielt das Verhältnis zu den Jungen im Tagebuch eine wichtige Rolle, sowohl in der Zuneigung als auch in der Ablehnung. In ihren Aufzeichnungen ging sie auf das Verhältnis von Mädchen und Jungen ein: Mädchen mit vierzehn seien schon erwachsen und man brauche keine Angst um sie zu haben. Bei Jungen könne sie das nicht beurteilen, da sie keine in diesem Alter kenne.²⁸ Sie selbst hielt sich »für eine gute Pfadfinderin«, sie schrieb, dass sie »mit Herz und Seele« im *Kadima* sei, bemerkte aber, es könne ja auch daran liegen, dass »die Mädels so sehr nett sind«. Trotzdem war sie stolz auf ihre Mitgliedschaft, die Nadelverleihung hielt sie mit einer Zeichnung der Pfadfindertilie und dem Kommentar »knorke« fest.²⁹

Dass die Mitgliedschaft im Bund für ein bürgerliches Mädchen aus dem Lyzeum eine ungewöhnliche Erfahrung war, war ihr klar: Zunächst, im ersten halben Jahr, nachdem sie »gekeilt« worden war, hätten ihr die Fahrten gar nicht gelegen, sie habe Angst gehabt sich zu erkälten; etwa so lange habe es auch gedauert, bis sie Gefallen am Bund gefunden habe, erst an den Heimabenden und später an den Fahrten. Dann erst wurde sie ein aktives Mitglied und hielt von ihrem ersten Bundestag fest: »Keiner (sic) von meinen Schulkameradinnen würde das mitmachen, auch nicht für Geld. Aber es war wunderbar.«³⁰ Was inhaltlich auf dem Bundestag behandelt worden war, davon berichtete sie allerdings kein Wort und bestätigt so zunächst das Vorurteil, Mädchen hätten sich wenig an den »großen Fragen« der jüdischen Bünde abgearbeitet. In der Folgezeit jedoch bewegten sie einige dieser Fragen, und sie beschrieb ihre innere Auseinandersetzung: »Der Kadimah ist doch zionistisch. Aber ich bin es nicht, kann es aber leicht werden.« Ähnliche Unsicherheiten hegte sie in Bezug auf ihr Judentum, das sie manchmal verleugnete, sie wollte sich erst dann eine endgültige Meinung bilden, wenn sie mehr darüber wüsste.

Den größten Raum nehmen Einträge über das Leben auf Fahrt ein, insbesondere das Lachen, das Reimen und Singen, Albernsein und das Essen waren berichtenswert. Auch Reaktionen der Umwelt wurden registriert. Dass eine Frau die Gruppe auf einer Fahrt für eine »Zigeunerbande« gehalten hatte, veranlasste Irma Schönstädt zu dem Reim »Sie prüfte Tanjas Haare, ob sie echte Bubiware«.³¹

Während Irma erst eine längere Eingewöhnungsphase in die Gruppe brauchte, kam für andere wie Alice Krämer der Eintritt in die Jugendbewegung zur rechten Zeit: Sie berichtete uns in einem Gespräch zur Erläuterung der Fotografien³², wie sie für die *Kameraden* »gekeilt« wurde: »... Miriam Strauss kam in die Frauenschule. Die ging im Schulhof zu allen jüdischen Schülerinnen und fragte sie, ob wir interessiert sind, uns am Nachmittag mit ihr zu treffen, da sind wir hin mit großer Begeisterung.« Die Treffen fanden in einem Raum der jüdischen Gemeinde neben der Synagoge statt, es wurde

viel gesungen, »hauptsächlich Landknechtslieder«, und außerdem viel gelesen. Die acht Mädchen hatten sich noch vor den Jungen organisiert: »für Jungens gab es noch keinen Führer [...] später gab es dann auch eine Jungengruppe.«

Mädchenbilder

Ideologisch trat der Zionismus für die Gleichberechtigung der Frau ein, tatsächlich jedoch war er eine Bewegung, die männlich war und Männlichkeit propagierte und deshalb zunächst kaum Identifikationsfiguren für Mädchen bot.³³ Dennoch waren die zeitgenössischen Diskussionen um die Rolle der Frau breit gefächert: Einerseits waren die gewonnenen Handlungsspielräume nun selbstverständlich geworden, andererseits dominierte auch weiterhin das bipolare Frauenbild die Frauen- und Jugendbewegung. Dennoch lässt sich vor allem während der Weimarer Republik beobachten, dass die Erprobung aktiver Frauen- und Mädchenbilder im öffentlichen Raum stattfand.

Den Beleg dafür, dass auch die jüdische Jugendbewegung ein neues Mädchenbild aktiv prägte, finden wir in den Fotoalben der Mädchen und Jungen. Dort sind die Mädchen durchweg sportlich und praktisch gekleidet, oder sie



Abb. 1: Hanni Davidson, 1931
(Album, priv. Rischon leZion)

trugen – wie beispielsweise im *Kadima* – Kluft. Zuweilen sieht man auch Mädchen in kurzen oder langen Hosen, mit zünftig heruntergerollten Strümpfen und derben geschnürten Wanderschuhen.³⁴ Mit der neuen Kleidung gewannen sie eine neue Haltung und Standhaftigkeit, die nicht mehr der Vorstellung sanfter Weiblichkeit entsprachen, wie diese noch für viele der frühen *Wandervogel*-Aufnahmen beispielsweise von Julius Groß inszeniert wurde.³⁵ Da man nicht nur Tageswanderungen machte oder gar im Wanderheim blieb, gehörte auch der Rucksack zur Ausrüstung, die Haare waren entweder zu Zöpfen geflochten, hierin durchaus traditionell, aber eben praktisch, oder man trug – ganz modern – *Bubikopf*.³⁶ Der Bruch mit der traditionellen Frauenrolle wurde von den Mädchen durchaus wahrgenommen. Im Tagebuch setzte sich Irma vom Verhalten der anderen Mädchen in ihrer Klasse ab: »sie tanzen, poussieren ... pudern und schminken sich und haben ihre Freude daran. Und ich verachte es und finde so wie ich lebe am schönsten«. Sie fragte sich dennoch, ob dies »alles nur, der Einfluß des Kadima?« sei.³⁷

Zum zionistischen Entwurf eines neuen Frauenbildes gehörte die Idee einer *Chaluza*, der jungen Frau als Pionierin. Kurt Grunwald, Autor des Artikels *Die Chaluzah* warnte jedoch 1926 vor dem Zerrbild einer

»emanzipierten Frau«, die sich nicht mehr um die Hauswirtschaft kümmerte.³⁸ Insofern mussten die Mädchen auch gegen diese Widerstände aus der eigenen Bewegung ihr Bild als Mädchen und Kameradin in einer Jugendgemeinschaft entwerfen.

Die jugendbewegten Mädchen drückten ihr weibliches Selbstverständnis durch die zünftige Kleidung aus und identifizierten sich mit ihr als Mitglied einer Jugendkultur: »Auch unsere Kleidung mußte bündisch und zünftig sein. Dazu gehörte damals ein Lodenmantel oder eine Windjacke. Also hat mir mein Vater eine Windjacke kaufen müssen. Außerdem trugen wir Manchesterröcke aus Kordsamtstoff und mit zwei Taschen, später auch mit Reißverschluss. Das war sehr zünftig. Die Kleiderfrage war überhaupt ein wichtiges Thema.«³⁹

Statt als Töchter aus gutem Hause aufzutreten, die sie ja meist waren, grenzten sich die Mädchen in ihren Körperhaltungen und in der Kleidung von diesem Bild ab. Auch mit über 90 Jahren erinnerte sich Hanni Davidson (Bestermann) noch lebhaft an das Entsetzen ihrer am Kaffeetisch versammelten Familie, als sie einmal in *Kadima*-Kluft, schmutzig, mit dem *Affen* und dem zerbeulten Kochtopf obenauf von einer Fahrt zurückkehrte.

Zu dieser neuen Haltung trugen auch die elementaren Erfahrungen bei, die die Mädchen in der Jugendbewegung bei den Fahrten machten. Sie erlebten Natur fernab der Städte und waren dem Wetter unmittelbar ausgesetzt. Als Führerinnen erfuhren sie sich in einer Rolle, in der sie Verantwortung für andere oft in recht jungen Jahren übernahmen.

Am Entwurf des neuen Mädchentyps waren fotografisch auch die Jungen der Jugendgemeinschaft beteiligt, die diese selbstbewussten Mädchen ebenfalls – in unterschiedlicher Weise – in Szene setzten, z. B. naturverbunden (Abb. 4) oder als neuen modernen Frauen-Typ (Abb. 5), aber nie unscheinbar und auch nie als Vamp.

Die Fotoalben, aber auch die Tagebuchaufzeichnungen von Irma Schönstädt und die Interviews mit Alisa Kamun, Hanni Davidson und anderen geben neben den Selbstbeschreibungen als Führerinnen oder zünftige Mädels auch Blicke auf ein ziemlich ungebührlisches Verhalten preis: kaum gezähmte Wildheit



Abb. 2: Unbek. Privatfotograf/in, ca. 1933-35, (Album Ilana Michaeli, priv. Hasorea)



Abb. 3: Unbek. Privatfotograf/in, Hanni nimmt Abschied, nach 1933 (Album Miriam Roth, priv. Dorot)



Abb. 4: Alfred (Eliezer) Wertheim, ca. 1925 (Album, Arch. G.B.)



Abb. 5: Unbek. Privatfotograf/in, nach 1933 (Album Rudi Barta, priv. Nordiyya)



Abb. 6: Unbek. Privatfotograf/in, Irma Schönstädt während einer Fahrt, um 1928 (Album Judith Shaltiel, priv. Jerusalem)



Abb. 7: Unbek. Privatfotografin, Kadima-Pfingstfahrt, 1930 (Album Judith Shaltiel, priv. Jerusalem)

und ausgelassenes Spiel. Aufnahmen solcher Art (Abb. 6 und 7) ins Album einzukleben bedeutete ja auch, dazu zu stehen und überdies sich dieser Situationen und Stimmungen erinnern zu wollen. Ob es nun ein Missgeschick war (Abb. 6) oder geplantes Possenspiel für die anderen Mädchen, das Irma in diese burleske Haltung trieb – sehr lyzeumhaft war es jedenfalls nicht, aber das Foto strahlt bis heute ungebremste Energie und Lebensfreude aus.

Vergleichbare Aufnahmen finden sich in vielen Alben, und meist fehlt uns heute der Zusammenhang, denn das einzelne Foto oder auch die Sequenzen sind lediglich Teil einer komplexen Erinnerung. Aber manchmal lassen sich noch Momente des Spiels rekonstruieren. Die Mädchen der Gruppe von Irma auf dem Foto (Abb. 7) hatten sich verkleidet: die schöne Kokette, die Fremde, die komische Alte. Als einziges Requisit diente das Pfadfindertuch, die Szene stellt also beinahe eine Entweihung des symbolischen Gehalts des Tuchs dar, aber so viel Ehrerbietung brachten die Jugendlichen dem dann doch nicht entgegen. Spiel und »Zirkus« waren unentbehrlich in der jugendbewegten Kultur.

Mädchengemeinschaft und gemischte Gemeinschaften

So wie es scheint, entstanden die meisten Aufnahmen der Mädchenjugendbewegung ohne deutliche Distanz der Fotografin oder des Fotografen zu den Fotografierten, der Aufnahmewinkel ist in der Regel eng gewählt, so dass die Gruppen im Bild noch enger verbunden wirken.

Häufig wurden Aufnahmen in Momenten der Erschöpfung oder des Rastens aufgenommen (z. B. Abb. 8, 9, 14). Vor allem die Mädchen lagerten aneinander und an die Erde geschmiegt, entspannt und nicht um Haltung bemüht, meist stellten sie Gemeinschaft nicht nach außen dar, sondern verkörperten sie unmittelbar. Im Bild erscheinen die Mädchen zentral positioniert und häufig ineinander verschlungen, die Umgebung dagegen abgeschnitten.⁴⁰ Die Aufnahmen in den Alben der Jungen unterscheiden sich hier nicht markant von denen der Mädchen, jedoch ist die körperliche Distanz zwischen Jungen meist etwas größer (vgl. Abb. 13, 15) oder kontrollierter.⁴¹ Auf jeden Fall scheint die Gemeinschaft ihre Verbindung auch durch die unmittelbare Körperlichkeit zu gewinnen. Es wird sichtbar und über die ästhetische Dimension des Bildes zumindest teilweise nacherfahrbar, was in Erinnerungen beschrieben ist: Tiefe körperliche Erschöpfung und das Wohlgefühl nach vollbrachter Anstrengung ermöglichten offenbar ein außergewöhnliches körperlich-seelisch intensiv empfundenes Nähe-Erlebnis.

Die Gruppe erscheint als selbstbezügliche Gemeinschaft. Auch bei eher konventionellen Gruppenaufnahmen blickten die Kameradinnen und Kameraden auf ein Gegenüber, das ihnen vertraut war. Der Fotograf oder die Fotografin waren als Mitglieder der Gemeinschaft über diesen Blick einbezogen.



Abb. 8: Unbek. Privatfotograf/in, Habonim, o.J. (Album Käte Weil, Arch. G.H.I)



Abb. 9: Unbek. Privatfotograf/in, Werkleute, auf der Fahrt zur Pegischa, 1934 (Album Salli Salomon, Arch. Has.)



Abb. 10: Unbek. Privatfotograf/in, Kadima, Breege, 1927 (Album Judith Shaltiel, priv. Jerusalem)



Abb. 11: Unbek. Privatfotograf/in, JJWB, Hoher Meißner, 1925-1930 (Album Alfred (Eliezer) Wertheim, Arch. G.B.)



Abb. 12: Unbek. Privatfotograf/in, Habonim 1934, (Album Esther Scharon, Priv.: G.H.M)



Abb. 13: Unbek. Privatfotograf/in: Hechaluz 1934 (Album Heinz Schnitzler, Arch. Has.)



Abb. 14: unbek. Privatfotograf/in, Kadima o.J. (Album Emmy Horowitz, Arch. G.H.I)

Die Landschaft, die unmittelbare Umgebung, der Berg oder die Kuhle, die Wiese, wo gerastet wurde, wurden als Kulisse für die Gruppe fotografiert. Derart fotografisch ausgeschnitten, bot die Natur einen Hort für die Gemeinschaft, umformte sie und formte sie so mit (Abb. 12, 13).⁴²

In gemischten Gemeinschaften lag man ebenso aneinandergeschmiegt und kauerte auf der Erde in freier Natur wie in reinen Mädchengruppen, auch hier interessierte die Außenwelt weder Fotograf/inn/en noch Fotografierte, und auch hier unterscheiden sich Jungen-Alben (Abb. 13) nicht von denen der Mädchen (Abb. 14).

Bis in die Anfangsjahre des Nationalsozialismus wurden die Gruppen in engen Beziehungen gezeigt, seltener in den klassischen Aufstellungen für den Fotografen, sondern als auf sich selbst bezogene Gemeinschaft. Die Ordnungen variierten in immer neuen Zusammensetzungen, und doch zerfielen die Gruppen nicht, sondern fanden sich immer wieder in neuen Begegnungen und Berührungen. Die Form dieser Gemeinschaften konnte auch die Gestalt einer fast familiären Beziehung annehmen, vor allem dann, wenn sie sich in den beinahe klassischen Familiendreiecken⁴³ präsentierten (Abb. 10 und 11, auch Abb. 5 und 7 in Kap. 3.2).

Immer wieder wurde die Kamera auf die liegenden Gruppen gerichtet, die in engen körpernah verflochtenen Formationen das ganze Bild einnehmen, oder der Fotograf bzw. die Fotografin drückte im Moment intensiver Kommunikation auf den Auslöser (Kapitel 3.2, Abb. 6, 7, 19). Dann entstanden Szenen, die heutige, außenstehende Betrachter/innen nicht deuten können. Auch hierin ähneln die Jugendgemeinschafts-Fotografien privaten Familienfotos, bei denen es eigentlich eine Erläuterung durch die Beteiligten braucht, um die den damaligen Teilnehmer/inne/n zwar völlig verständliche, dem Außenstehenden aber weitgehend verschlossene Welt zu deuten.

Unterschiede zwischen Fotos von Mädchengruppen und gemischten Gruppen lassen sich also kaum feststellen, so ähnlich, so vertraut sind sich die Kameradinnen und Kameraden. Auch die Mädchen, die sonst getrennt wandern, gehen ebenso selbstverständlich mit dem anderen Geschlecht um wie diejenigen, die in der Regel in gemischten Gruppen wandern, wie die Fotos der Bundestage, die es in allen Alben gibt, zeigen (z. B. Kap. 3.2 Abb. 18, 19). Das bleibt auch dann noch so, wenn die Beteiligten älter werden: Spätestens dann wirken die hautengen Kontakte zwischen den Geschlechtern – bei aller Kameradschaftlichkeit, die die Aufnahmen in ihrer Offenheit und Direktheit vermitteln – auch erotisch (Abb. 13, 14, auch Kap. 3.2, Abb. 20).

Positionsfindung und Geschlechterkampf

In den Alben der Mädchen wie der Jungen finden sich Darstellungen, die wir als Geschlechterkämpfe interpretieren können, mal als anscheinend inszenierter Kampf (Abb. 16), mal als spontane Kabbelelei (Abb. 17, vgl. Kap. 3.2 Abb. 20).

In zwei Alben ließ sich anhand von Bildunterschriften auch belegen, dass es durchaus abwertende Meinungen gegenüber Mädchen gab (Abb. 19). Aber die Kommentare waren ironisch gebrochen, man wusste wohl, dass sie nicht korrekt waren. Auf der Bildebene jedenfalls präsentieren sich die Mädchen stark und gleichberechtigt (Abb. 16 und 18).

Rudi Barta⁴⁴, bis 1938 *Habonim*-Führer in Berlin, besitzt ein Album, das sich ganz und gar dem umstrittenen Thema der Koedukation im Bund widmete. Eine Kameradin des *Blau-Weiß* (Techelet Lavan) aus Prag hatte es Mitte der 30er Jahre mit seinen Aufnahmen gestaltet. Die Jungen erscheinen in dieser liebenswert-ironischen Interpretation als Paschas, die sich von den Mädchen bedienen lassen wollten. Doch hier wehrten diese sich dagegen nach Kräften – erfolgreich.



Abb. 15: Tim (Nachum) Gidal, Kadima um 1930 (Sammlung Gidal, CZA Jerusalem)



Abb. 16: Unbek. Privatfotograf/in, Habonim Scheplitz 1934 (Album Esther Scharon, Arch. G.H.M.)



Abb. 17: Unbek. Privatfotograf/in, Habonim o.J. (Album Rudi Barta, priv. Nordiyya)



Abb. 18: Albumseite Habonim (Album Rudi Barta, priv. Nordiyya)

Die Aufnahmen des zünftigen Mädchens, der ausgelassenen jungen Frau, der Wanderin auf großer Fahrt und der Kämpferin konterkarierten ein traditionelles harmonisches Mädchenbild, das auch noch in der Jugendbewegung existierte. Die Mädchen vollzogen einen Bruch mit den vorherrschenden Weiblichkeitsvorstellungen, und dies scheint auch bei einigen jungen Männern der Bewegung der Fall gewesen zu sein. Aufnahmen männlicher Fotografen von selbstbewussten Mädchen deuten jedenfalls darauf hin (vgl. Abb. 4).

Beide – Jungen wie Mädchen – hatten auch ganz andere bewegende Themen: die ungeklärte, manchmal fast unbekannte Stellung zum Judentum, ihr Deutschtum als deutsche Juden unter dem Eindruck antisemitischer Erlebnisse. Sie suchten als Jugendliche nach sinnstiftenden Identitätsangeboten. Weiblichkeit und Männlichkeit erscheinen als Thema und wurden spielerisch erprobt und erlebt – häufig auch im geschützten Raum der geschlechterhomogenen Gruppe, wie viele Aufnahmen exponierter Körperlichkeit beispielsweise in Irma Schönstädts Alben nahelegen, aber auch in weiteren Mädchenalben und Darstellungen gemischter Gruppen. Vor allem ist es aber die sinnliche Erfahrung, die die Fotografien festgehalten haben, diese ist jedoch nicht auf das andere Geschlecht fixiert, sondern wird als hautnahes vibrierendes Gefühl des Miteinanders erlebt, manchmal trunken vor Müdigkeit oder wie im Rausch. Diese Stimmung füllt bis 1933/34 die Bilder aus. Entwürfe des neuen Menschen oder von politischen Gemeinschaften lassen sich bis dahin hingegen kaum finden. Die Mädchen präsentieren sich als in dieser Erlebnis- und Kommunikationsgemeinschaft aufgegangen. Für sie galten ihre



Abb. 19: Albumseite JJWB/Brit Haolim (Album Arie Atzor, Arch. G.B.)

Identität verunsichernde Faktoren in verstärktem Maße: Sie unterschieden sich von der Mehrheitsgesellschaft nicht nur durch ihr Jüdischsein und ihre Zugehörigkeit zur Jugendbewegung, sondern auch durch den Bruch mit der traditionellen Mädchenrolle. Ihre Selbstkonzeptionalisierung war deshalb über die üblichen jugendlichen Stimmungsschwankungen und Unsicherheiten hinaus besonderen Spannungen ausgesetzt. Wäre es auch – den jugendbewegten Vorbildern des Wandervogels nacheifernd – eigentlich angemessen gewesen, eine relativ traditionelle Rolle einzunehmen, hatten sie diese im Moment der jugendbewegten Praxen und im Umgang mit den Jungen und jungen Männern, mit denen sie in der Jugendbewegung waren, schon hinter sich gelassen. Die Mädchen lebten sich in ein offenes Modell des Jugendlichsein ein, sie waren zünftige, zuverlässige Kameradinnen, die selbständig und selbstbewusst die Gemeinschaft bildeten und lebten. Vielleicht war es für sie – in der sowieso schon schwierigen Mehrfacherwartung durch sie selbst, die Familie, die Gesellschaft – am einfachsten, konfliktfrei in einer reinen Mädchengruppe zu leben. Begegneten sie aber ihren Kameraden, dann waren der Umgang und das Auftreten dieser Mädchen durch ein hohes Maß an Selbstvertrauen und Selbstverständlichkeit geprägt. In diesen Momenten der Begegnung in der Natur oder im Lager, dies legen die Fotografien nahe, verschmolzen die unterschiedlichen Rollenerwartungen und Gefühle der Mädchen zu einem tragfähigen Selbstkonzept.

Anmerkungen

- * Ich danke Theresa Jahns, deren Forschungen im Rahmen ihrer Magisterarbeit »Mädchenbilder in der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland«, 2006, ich für dieses Kapitel verwenden durfte.
- 1 Kadimah Karlsruhe, Osterlager der Mädels, 1931, Arch. CZA Jerusalem A 66/133.
 - 2 Vgl. Kaplan, Jüdisches Bürgertum, 1997, hier und im Folgenden auch Hyman, Muster der Modernisierung, 2006, S. 27, S. 31 f.
 - 3 Andresen, Mädchen und Frauen in der bürgerlichen Jugendbewegung, 1997, S. 112 f., Kliemann, Mädchen und Frauen in der deutschen Jugendbewegung, 2006. Die Autorin zeigt, dass die emanzipativen Bedeutungen der Jugendbewegung – allerdings allein für die nicht-jüdischen Gruppen untersucht – auch schon von den Zeitgenossinnen vermerkt wurden, S. 50.
 - 4 Zitiert nach Kliemann, Mädchen und Frauen in der deutschen Jugendbewegung, 2006, S. 48.
 - 5 Vgl. Andresen, Mädchen und Frauen in der bürgerlichen Jugendbewegung, 1997, S. 112 f.; zur Geschichte der Mädchen in der deutschen Jugendbewegung allg. vgl. auch Klönne, »Ich spring' in diesem Ringe ...«, 1990; Schade, Ein weibliches Utopia, 1996; speziell zur Mädchenfrage in der jüdischen Jugendbewegung: Klönne, Jugend – weiblich und bewegt, 2000, S. 147-150; Schüler-Springorum, Die »Mädelfrage«, 2005, S. 136-154.
 - 6 Diese Geschlechtertrennung bei den Kameraden ist auch in weiteren Alben zu beobachten: beispielsweise das Wandern in einer reinen Jungengruppe bei Sascha Steinberg, Carl Salomon oder Arnold Löwisohn (Asher Benari).
 - 7 Mädchenbund von Blau-Weiss 1924 und 23, Privat- und Rundbriefe, Arch. CZA Jerusalem, A66/97, Blatt 68.
 - 8 Anon., Junge und Mädels in die Gemeinschaft, in: Deutsch-Jüdische Jugend-Gemeinschaft 3, Bundesblatt 15, Februar 1929, Arch. Has., S. 1.
 - 9 Toni Mandelbaum, Zur Mädelfrage (wie Anm. 8), S. 7.
 - 10 Zur Frage des Verhältnisses von Jungen und Mädchen im Blau-Weiss siehe Mädchenbund von Blau-Weiss (wie Anm. 7), Blatt 65.
 - 11 Herta Cohn, Blau-Weiß, Mädchenreferat (wie Anm. 7), Blatt 86-91.
 - 12 Die Nadel symbolisierte in allen bündischen Gruppen der Jugendbewegung die Zugehörigkeit.
 - 13 Blau-Weiß, Arch. CZA Jerusalem, A66/97, Blatt 88.
 - 14 Als Klotz, Klotzen oder Klotzmarsch wurden lange Wanderungen mit schwerem Gepäck bezeichnet.
 - 15 Zur Frage des Verhältnisses von Jungen und Mädchen im Blau-Weiß, siehe Arch. CZA Jerusalem, A66/97, Blatt 68.
 - 16 Pony Steinberg, Bemerkungen zu unserem erzieherischen Weg, in: Habonim (Hrsg.), Haboneh, August 1934, Arch. Has., S. 13-46, hier S. 40.
 - 17 Vgl. Schüler-Springorum, Die »Mädelfrage«, 2005, S. 147.
 - 18 Judith Shaltiel, (Irmgard Schönstadt) geb. 1913 in Berlin, stammt aus wohlhabendem, strengem Elternhaus, seit 1927 Mitglied im Kadima, Hachschara in Südfrankreich, 1935 Alija nach Palästina, studierte später in Paris, Genf und Rio de Janeiro und arbeitete als Psychiaterin in Israel.
 - 19 Jahns, Mädchenbilder in der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland, 2006, S. 50f.
 - 20 So Meier-Cronmeyer, Jüdische Jugendbewegung, 1969, S. 78.
 - 21 Else Benjamin CJA, Cwa 1,5, Blatt 36, CJA Berlin.
 - 22 Zur fotografischen Praxis und zum Umgang mit Fotografien ausführlicher Kap. 3.1.
 - 23 Die Zahl der nach Geschlechtern getrennten Gruppen nahm nach 1925 zu: So gab es 1928 nur noch 15 gemischte Gruppen, während 49 Mädchengruppen und 96 Jungengruppen getrennte Aktivitäten hatten, Schüler-Springorum, Die »Mädelfrage«, 2005, S. 148.
 - 24 Ebd., S. 137.
 - 25 Ebd., S. 136-154, vgl. insb. S. 137 und 154.
 - 26 Für diese Untersuchung wurden Alben von 23 Mädchen bzw. jungen Frauen und 22 jungen Männern ausgewertet, die Konvolute bestanden zum Teil aus mehreren Alben. Die

- Fotografien umfassen den Zeitraum zwischen 1923 und 1938/39, der Schwerpunkt liegt bei den Jahren zwischen 1928 und 1934/35.
- 27 Irmgard Schönstädt, Tagebuch, Eintrag vom 26. März 1928.
- 28 Damit meinte sie wohl intimeren Kontakt. Ebd.
- 29 Ebd. Eintrag vom 5. Juni 1928.
- 30 Ebd. Eintrag vom 3. August 1928.
- 31 Ebd. Eintrag vom 8. Oktober 1928.
- 32 Alisa Kamun (Alice Krämer), geb. 1913 in Bad Kreuznach, stammt aus einem deutsch gesinnten Elternhaus, seit 1927 Mitglied bei den Kameraden, studierte in Frankfurt a.M. u. a. Medizin, Hachschara und Alija 1934 in Caputh, lebt seit den 30er Jahren in Hasorea.
- 33 Vgl. Rose, Die »Neue Jüdische Familie«, 2006, S. 180f.
- 34 Vgl. Abb. 3 in Kap. 3.2.
- 35 Mogge, Julius Groß, 1985.
- 36 Vgl. Andresen, Mädchen und Frauen, 1997, S. 260ff.
- 37 Irmgard Schönstädt, Tagebuch, Eintrag vom 23. Juli 1928.
- 38 Vgl. Kurt Grunwald, Die Chaluzah, in: Menorah, 4 (1926), S. 650-653, hier S. 652 f.
- 39 Alisa Kamun, Mitglied der »Kameraden«, in: Klönne, Jugend – weiblich und bewegt, 2000, S. 264.
- 40 Dies wurde auch schon in Kap. 3.2 deutlich, vgl. z.B. dort Abb. 3 von Tim Gidal. Auch andere vergleichbare Aufnahmen der Rast finden sich dort (z.B. Abb. 1, Abb. 2).
- 41 Bei den Abbildungen 8 bis 17 werden immer im Wechsel eine Abbildung aus einem Mädchenalbum abgedruckt und eine Abbildung aus einem Jungenalbum, um die Blicke vergleichen zu können. Nicht in jedem Fall lässt sich wegen des regen Fotoaustauschs für die Alben allerdings sagen, dass die Fotos aus den Alben der Mädchen von Fotografinnen und die aus Jungenalben von Fotografen stammten, siehe dazu auch Kap. 3.1.
- 42 Vgl. auch im Kap. 3.2. u. a. Abb. 1, 3, 10, 13 u. a.
- 43 Familien nehmen in Fotografien häufig in Dreiecksformen Aufstellung, in der die Vater-Mutter-Kind-Beziehung symbolisiert ist.
- 44 Rudi Barta stammt aus einer assimilierten Familie ungarischer Herkunft, geb. 1914, zunächst Mitglied im Ring: Deutsch-jüdischer Wanderbund (DJWB), dem Wanderbund der jüdischen Gemeinde, nach 1933 Führer in der zionistischen Jugendbewegung, Hachschara, 1938 Emigration nach Palästina.

II. Transformationen jüdischer Gemeinschaftserziehung nach 1933

Gemeinschaftsvorstellungen und Gemeinschaftserziehung der jüdischen Jugendbewegung änderten sich in den Jahren nach 1933 unter dem Druck der politischen Ereignisse. Dieser Prozess ist gekennzeichnet durch Politisierung, Ideologisierung und Institutionalisierung der Jugendarbeit. In diesem Teil des Buches soll die Entwicklung der Gemeinschaftserziehung in den Jahren nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten bis zur völligen Auflösung der jüdischen Jugendbewegung auf verschiedenen Ebenen nachgezeichnet werden: als institutionelle Herausforderung, der sich die jüdischen Jugendverbände zu stellen hatten, sowie als erziehungs- und bildungspolitische Anstrengung der verantwortlichen Organisationen der jüdischen Selbsthilfe zur Konstruktion eines übergreifenden Erziehungszieles, an der auch die jüdischen Medien teilhatten, und schließlich soll dieser Transformationsprozess auch auf der Ebene der Adressaten der intentionalen Erziehungsarbeit im Hinblick auf ihren Gemeinschaftsbegriff beobachtet werden. Das Ende der jüdischen Jugendbewegung war mit ihrem Verbot besiegelt, mit einer knappen Darstellung der Entwicklungen nach dem Novemberpogrom 1938 endet dieser Teil.

4. Jüdische Jugendbünde nach 1933 (Ilka von Cossart und Ulrike Pilarczyk)

4.1 Gemeinschaft und Selbsthilfe

Die Machtübernahme der Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 bedeutete das Ende aller assimilatorischen Bestrebungen der deutschen Juden. Schritt für Schritt wurde in den 30er Jahren die jüdische Emanzipation in Deutschland rückgängig gemacht.

Die deutschen Juden wurden sofort nach 1933 mit einer Welle antijüdischer Maßnahmen konfrontiert¹, die auch das Leben der jüdischen Kinder und Jugendlichen drastisch veränderte. Schon im April 1933 sorgte der so genannte *Arierparagraf* im *Gesetz über die Wiederherstellung des Berufsbeamtentums* für die Entlassung von Beamten jüdischer Herkunft, was für die Betroffenen die Vernichtung ihrer bürgerlichen Existenz bedeutete und bei vielen Jugendlichen zu dramatischen Veränderungen ihrer familiären Verhältnisse führte.² Die Zuwanderung der jüdischen Bevölkerung in die Großstädte, vor allem nach Berlin, verstärkte sich, man hoffte dort Zuflucht in der Anonymität der Stadt zu finden. Für die jüdische Jugend wurde, auch wenn sie die Veränderungen der Lebenssituation individuell unterschiedlich erlebte, Ausgrenzung und Perspektivlosigkeit zur zentralen Erfahrung.

Die politische Situation veränderte auch die Einstellung zur jüdischen Gemeinschaft. Die Schaffung einer zentralen Organisation, die repräsentativ die Interessen des deutschen Judentums gegenüber den nationalsozialistischen Behörden vertrat, wurde immer dringlicher. Allen ideologischen Differenzen zum Trotz fanden sich die großen jüdischen Organisationen zusammen³ und gründeten die *Reichsvertretung der deutschen Juden* (RV) unter Leitung des Berliner Rabbiners Leo Baeck. Zu ihren wichtigsten Aufgaben zählte die Stärkung des Gemeinschaftsgedankens und Befähigung zur Selbsthilfe, außerdem Wohlfahrtspflege, Wirtschaftshilfe, die Berufsumschichtung, das Schulwesen sowie Vorbereitung und Organisation der Emigration.

Die Reaktionen auf die antijüdische Gesetzgebung der Nationalsozialisten und den sich nun ungehindert bahnbrechenden Antisemitismus innerhalb der Bevölkerung waren unter den Juden unterschiedlich. Während eine Mehrheit der älteren, in Deutschland etablierten jüdischen Generation Hitlers Regentschaft eher als eine Art Zwischenspiel ansah, stieg die Zahl der Ausreisewilligen vor allem unter den Jüngeren. Die bevorzugten Ziele der ersten Auswanderungswelle 1933 waren Staaten, die hinsichtlich ihrer kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung mit Deutschland vergleichbar waren: Frankreich, Großbritannien, Holland, Schweden, die Schweiz und natürlich die Vereinigten Staaten. Dagegen drängten die politischen Zionisten verstärkt zur Emigration nach Palästina. Dabei bedeutete Auswanderung für sie nicht in erster Linie Abwendung von Deutschland, sondern Hinwendung zur Heimat aller Juden – *Erez Israel* – in der Propaganda mit deutlich religiösen Untertönen als Rückkehr in das den Juden versprochene Gelobte Land. Der Appell der Zionisten zur Auswanderung richtete sich vor allem an die jüdische Jugend, die sie in ihren Bemühungen nach Ausbildung und Auswanderung besonders unterstützten. Die seit längerem in Deutschland bestehenden *Palästina-Ämter* erfuhren dadurch ab 1933 eine rasche Ausweitung. In Berlin befand sich das *Palästina-Amt* in der Meinekestraße 10 unter einem Dach mit der *Zionistischen Vereinigung für Deutschland* (ZVfD), dem *Hechaluz* und der Redaktion der *Jüdischen Rundschau*.

Besonders hart trafen die jüdische Jugend die Einschränkungen ihrer Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten: Das *Gesetz über die Überfüllung deutscher Schulen und Hochschulen* vom 25. April 1933 verordnete, dass der Prozentsatz »nichtarischer« höherer Schüler und Studenten bei Neuaufnahme 1,5 Prozent und im Falle der Herabsetzung der Schüler- und Studentenzahl bei Überfüllung den Höchstanteil von fünf Prozent nicht überschreiten dürfe. Dies führte dazu, dass nun auch viele Schüler höhere Bildungsanstalten verlassen und Studierende ihr Studium abbrechen mussten.⁴ Hiervon waren insbesondere jüdische Mädchen und junge Frauen betroffen, die häufiger höhere Schulen und Universitäten besuchten als nichtjüdische.

Nach Schätzungen der *Reichsvertretung* belief sich die Zahl der 6- bis 25-Jährigen im Juni 1933 auf 116.961⁵, davon waren ca. 60.000 schulpflichtig (Jahrgänge 1919 bis 1927)⁶, durch die Emigration sollte sich ihre Zahl in den folgenden Jahren halbieren.

Jüdische Schülerinnen und Schüler konnten zwar theoretisch noch bis zum 15. November 1938 öffentliche Schulen besuchen⁷, aber antisemitische Lehrinhalte, insbesondere das neu eingeführte Unterrichtsfach Rassenkunde, die physische Absonderung auf so genannten Judenbänken, die alltäglichen Anfeindungen, Diffamierungen und die stetig zunehmende Isolation führten dazu, dass Tausende vorzeitig die staatlichen Schulen verließen.⁸

Das jüdische Schulwesen in Deutschland erfuhr dadurch zunächst einen Aufschwung: Bis 1936 wechselten über die Hälfte der schulpflichtigen 6- bis 14-Jährigen auf jüdische Schulen.⁹ Die staatlich anerkannte Mittelschule hatte dabei den stärksten Zulauf. Noch 1932 deutschlandweit von nur 470 Schülern besucht, verdoppelte sich deren Zahl in zwei Jahren. Hatten es vor 1933 viele deutsche Juden abgelehnt, ihre Kinder in jüdische Schulen zu schicken, weil dies ihren Integrationsbestrebungen zuwiderlief, war dies nun oft die einzige Möglichkeit für eine Schulbildung. Der nach 1933 stetig zunehmende Bedarf konnte auch durch Ausbau der bestehenden jüdischen Schulen und durch Neugründungen nicht gedeckt werden¹⁰, die Klassenstärken schollen teilweise auf über 50 Schüler an. Um das Niveau der jüdischen Schulen an das des staatlichen Schulsystems anzupassen, erließ die *Reichsvertretung* eigene *Richtlinien zur Aufstellung von Lehrplänen für die jüdischen Volksschulen* (1934), zugleich wurden die Lehrpläne der jüdischen Schulen darauf zugeschnitten, Wissen zu vermitteln, das auch im Falle der Auswanderung sinnvoll sein sollte: Fremdsprachen für alle Schüler und für die Mädchen Stenographie und Schreibmaschine, auf Wunsch auch hauswirtschaftliche Fächer wie Kochen und Nähen.

Die jüdische Jugendbewegung entwickelte sich unter diesen Umständen zunächst dynamisch, bis 1937 stieg die Zahl der Mitglieder in den *chaluzischen* Bünden auf insgesamt 17.650¹¹ – zu dieser Zeit etwa ein Fünftel der jüdischen Jugend bis 25 Jahre¹² –, und auch die nichtzionistischen Gruppen gewannen Mitglieder. Die Bünde waren, während die Familien erschüttert und das jüdische Schulwerk erst im Aufbau war, die einzige Institution, in der den Jugendlichen »jüdisches Wissen« und »jüdisches Bewusstsein« und die Möglichkeit der Einordnung in eine Jugendgemeinschaft gegeben wurde. Die jüdische Jugendbewegung war praktisch von einem Tag auf den anderen in der Lage, tausende Jugendliche aufzunehmen und in ihre Strukturen zu integrieren. Damit stellte sie sofort nach der nationalsozialistischen Machtübernahme eine außerordentliche Handlungsfähigkeit unter Beweis. Sie entwickelte sich zu einer sozialen Kraft, die von den Rändern der jüdischen Gemeinschaft ins aktive Zentrum des Aufbaus jüdischer Selbsthilfe rückte.

Die Entwicklung der jüdischen Jugendbewegung verlief hinsichtlich ihrer äußeren Bedingungen in drei Etappen. Chaim Schatzker datiert die erste Periode auf die Jahre 1933-1936¹³, sie war gekennzeichnet durch Zwang zur Konzentration, Beobachtung und Kontrolle der jüdischen Jugendbewegung. Noch 1933 wurden die 97 jüdischen Jugend- und Sportvereine einschließlich aller Bünde durch die *Reichsjugendführung* genötigt, dem *Reichsausschuss der jüdischen Jugendverbände* beizutreten.¹⁴ Damit entwickelte sich der

Reichsausschuss, der bereits seit 1924 als loser Zweckverbund der Jugendarbeit fungierte, zu einem zentralen politischen Organ mit obligatorischer Mitgliedschaft. Da dort neben den Bünden und *Hechaluz* bzw. *Bachad* auch nichtbündische Jugendvereine, die Sportvereine, die Jugendorganisationen von Parteien und Jugendabteilungen jüdischer Organisationen erfasst wurden – z. B. die Junggruppen der *Zionistischen Vereinigung für Deutschland*, die Jugendgemeinschaft der *jüdischen Reformgemeinde* oder die *Agudas Jisroel*-Jugendorganisation, sicherte sich das Regime die effektive Kontrolle über die Gesamtheit der organisierten jüdischen Jugend Deutschlands mit immerhin 50.000 Mitgliedern. Ab diesem Zeitpunkt mussten Statute, Veröffentlichungen (wie Rundschreiben), Mitgliederzahlen und -namen sowie jegliche Zusammenkünfte und anderen Aktivitäten aller Organisationen detailliert gemeldet werden. Heimabende wurden durch Polizei oder *Gestapo* überwacht, wobei Verletzungen der Melde- und Auskunftspflicht zum Teil drakonische Strafen nach sich ziehen konnten. Zugleich suchte man die jüdischen Organisationen aus dem Bereich der öffentlichen Wahrnehmung zu drängen: Das Tragen der Kluft wurde in vielen Orten schon ab 1934 untersagt; Aufmärsche durften nicht mehr stattfinden. Jüdische Jugendliche durften nicht in Gruppen mit mehr als zwanzig Teilnehmern bzw. in geschlossenen Ordnungen in der Öffentlichkeit erscheinen. Publikationen waren verboten, auch das »Mitführen oder Zeigen von Fahnen, Bannern und Wimpeln in der Öffentlichkeit«¹⁵ und selbst das Tragen jüdischer Sportabzeichen. Wanderungen, Heimabende und andere Veranstaltungen mussten bei den zuständigen Stellen angemeldet und Auskunft über Inhalte und Anzahl der Mitglieder gegeben werden. In Berlin wurden 1934 Wohngemeinschaften und prinzipiell das »gemeinsame Übernachten, insbesondere in Privaträumen und Zelten« untersagt.¹⁶ Zeltlager waren nur noch nach Genehmigung auf privaten Grundstücken gestattet und ihre Teilnehmerzahl begrenzt. Jugendherbergen standen den jüdischen Jugendlichen nach dem Ausschluss jüdischer Vereine aus dem *Reichsverband für deutsche Jugendherbergen* nicht mehr offen. Der *Reichsausschuss* bemühte sich daher um das Erschließen privater Übernachtungsmöglichkeiten und in Zusammenarbeit mit den jüdischen Organisationen um Alternativen für den Erhalt des jüdischen Gruppenwanderns.¹⁷

Die privaten Fotoalben zeugen u. a. auch von einer zunehmenden Verlagerung der Fahrtaktivitäten nach 1934 ins Ausland (Österreich, Holland, Schweiz, Tschechien, Polen, Dänemark, Italien, Frankreich), wo sich die Gruppen zunächst noch freier bewegen konnten. Doch auch für Auslandsfahrten benötigten die Gruppen eine Genehmigung durch die *Reichsjugendführung*, und es gab Einschränkungen bei den Bahnfahrten. Dennoch versuchten die jüdischen Jugendlichen, sich durch Übertretungen Freiräume zu erhalten, sie nutzen mehrere Fahrkarten hintereinander oder trampelten. Sie ließen sich den Besuch von Ausstellungen oder der *Grünen Woche* in Berlin oder der Olympischen Spiele nicht nehmen. Auch Wohngemeinschaften existierten illegal weiter.¹⁸

Schließlich gehörte zu den weiteren Merkmalen dieser ersten Phase, dass zunächst staatlicherseits die zionistischen, auf Auswanderung orientierten Jugendorganisationen in ihrer Arbeit weniger behinderte, während man jene, die ihre Mitglieder zum Bleiben in Deutschland ermutigen wollten, erheblich unter Druck setzte. Dass Zionisten die *Alija* nach Palästina entschieden vorantrieben, also die Ausreise von Juden aus Deutschland forcierten, entsprach zu dieser Zeit noch den nationalsozialistischen Plänen zur Vertreibung der Juden aus Deutschland.

Die *chaluzische* Jugendbewegung hatte schnell verstanden, dass die Kräfte gebündelt und Partikularinteressen hintangestellt werden mussten. Konsequentermaßen bemühte man sich nun auch um eine Konsolidierung der Kräfte. Im Februar 1933 schlossen sich die Bünde *Kadima* und *Jung-Jüdischer Wanderbund/Brit Haolim* zu *Habonim Noar Chaluzi* zusammen, und 1934 fusionierte der jüdische Sportbund *Makkabi* mit dem *Jüdischen Pfadfinderbund (JPD)* zum *Jüdischen Pfadfinderbund Makkabi Hazair*, beide entwickelten sich in den folgenden Jahren zu den mitgliederstärksten Bünden.¹⁹ Auch die *Werkleute*, die aus der Spaltung der *Kameraden* hervorgegangen waren, bezogen nach 1932 eindeutig zionistische Positionen. Alle auf Auswanderung hin orientierten *chaluzischen* Bünde wuchsen nach 1933 stark an, vor allem unter der jüngeren jüdischen Schülerschaft hatten auch die religiös-zionistischen Nachwuchsorganisationen des *Bachad*, z. B. *Brit Hanoar*, großen Zulauf (1937 ca. 3000 Mitglieder).²⁰ Im zionistischen *Makkabi*-Sportbund organisierten sich mehr als 20.000 Kinder und Jugendliche. Neben den größeren *chaluzischen* Bünden waren auch kleinere aktiv, so die Abteilungen international wirksamer Jugendbewegungen wie die des linkssozialistischen *Haschomer Hazair*²¹ und auch die der revisionistischen, radikal *jüdisch-nationalen Jugend Herzlia (Betar)*.²²

Doch auch die nichtzionistischen Jugendbünde wuchsen in dieser Zeit, die meisten schlossen sich 1933 zum *Bund deutsch-jüdischer Jugend* zusammen (mit ca. 5000 Mitgliedern).²³ Hier sammelte sich u. a. jener Teil der so genannten *westjüdischen* Jugend, der auf den Versuch der Ausgrenzung mit der entschiedenen Weigerung reagierte, »sich aus dem bisherigen und wesensmäßigen Milieu mit Gewalt und ohne Not herauszureißen«. ²⁴ Der *Sportbund des Reichsbundes jüdischer Frontsoldaten Schild* konnte die Zahl seiner Mitglieder von 1933 bis 1936 auf 21.000 verdreifachen. Bekannt geworden sind auch der von Hans-Joachim Schoeps gegründete *Deutsche Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden (DV)* und der 1932 aus der Teilung der *Kameraden* hervorgegangene *Bund Schwarzes Fähnlein, Jungenschaft (SF)*. Allerdings war die Idee eines Arrangements mit dem neuen nationalsozialistischen Staat, die auch der *Central-Verein* anfangs verfolgte²⁵, bald nicht mehr vertretbar, so dass sich diese Bünde entweder selbst auflösten oder vom NS-Regime spätestens Ende 1936 verboten wurden.

Insgesamt kann man schon für das Jahr 1933 feststellen, dass sich der Charakter der jüdischen Jugendbewegung erheblich gewandelt hatte. Der Prozess der Umorientierung jüdischer Jugendbünde von unpolitisch-pfadfinder-

schen oder deutsch-jüdischen Positionen auf zionistisch-*chaluzische* Ideale war nicht mehr aufzuhalten. In dieser Zeit entwickelten sie sich zunehmend zu Hilfsorganisationen einer auf Auswanderung gerichteten Jugendarbeit, die ihre Aufgaben und Prioritäten den realen Gegebenheiten anpassten. Damit war eine zunehmende Institutionalisierung der Jugendarbeit verbunden, anstelle der ehrenamtlichen Bundesleitung traten Funktionäre; Büros und Verwaltungsaufwand wuchsen, auch infolge wachsender Mitglie­derzahlen.²⁶ Nach Einschätzung von Hermann Meier-Cronemeyer wurde die Jugendbewegung in dieser Zeit selbst, ob sie wollte oder nicht, zum Objekt der Jugendfürsorge, doch sie gewann auch eine innere Stärke, indem sie »konkrete – und das waren keinesfalls nur materielle Nöte – in eine Kollektivideologie umzumünzen [...]« verstand.²⁷

Das Verbot der nichtzionistischen Bünde 1936 leitete die zweite Etappe der Entwicklung der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland nach 1933 ein, die bis zur Auflösung der jüdischen Jugendbewegung (mit Ausnahme des *Hechaluz*) zum Jahreswechsel 1938/39 reicht. Diese Periode ist gekennzeichnet durch permanente Probleme bei der Durchsetzung einer kontinuierlichen Erziehungsarbeit und wachsende Resignation der Mitglieder. Doch nicht nur die Mitglieder waren entmutigt, sondern auch den Organisationen der jüdischen Selbsthilfe gelang es immer weniger, die jüdische Jugend, insbesondere in den großen Städten, zu erreichen.²⁸

Die jüdische Jugendbewegung büßte nach und nach das aktivierende Potential, das ihr nach 1933 zum Aufschwung verholfen hatte, ein. Dafür waren verschiedene Faktoren verantwortlich, insbesondere machte sich der durch Emigration bedingte Mangel an geeigneten Jugendführern schmerz­lich bemerkbar, auch war die Bewegungsfreiheit für jüdische Gruppen vielerorts weiter eingeschränkt. Hinzu kam, dass das ideelle Ziel der *chaluzischen* Jugend, *Erez Israel*, erheblich an Bindekraft eingebüßt hatte, seit die Araberaufstände 1936 die zukünftige »Heimstatt« aller Juden in einen permanenten Kriegsschauplatz zu verwandeln drohten. Die britische Mandatsmacht hatte die Einwanderung infolge der Unruhen weiter eingeschränkt, so dass noch weniger *Zertifikate* zur Verfügung standen als bisher. Nicht unerwähnt bleiben darf auch, dass die Bünde der jüdischen Jugendbewegung zunehmend unter finanziellen Schwierigkeiten litten.²⁹

Überbündische Führerseminare und Vorträge in den Lehrhäusern, in Schulungslagern z. B. in Lehnitz oder im *Bröltalhaus*, organisiert vom *Reichsausschuss der jüdischen Jugendverbände*, sollten in Zusammenarbeit mit der *Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung* eine neue Führergeneration für die Jugendarbeit ausbilden.³⁰ Von Seiten des *Reichsausschusses* war man bemüht, gleichermaßen den Palästina-Aufbau wie auch die jüdische Gestaltung des Lebens in der *Diaspora* für die überbündische Bildungsarbeit wertbestimmend werden zu lassen. 1937 musste man allerdings feststellen, dass es im Ganzen nicht gelungen war, eine Annäherung der Bünde untereinander zu erreichen. Isolation und Unsicherheit der Lebensbedingungen hatten auf Dauer nicht zu mehr Geschlossenheit der gesamten jüdischen Jugendbewe-

gung geführt, sondern teilweise sogar Rivalitäten untereinander bis hin zu »fanatischer Unduldsamkeit« verstärkt.³¹

4.2 Zum Aufbau des Hachschara-Werkes

Wichtigste Institution der Jugendarbeit, die auch nach 1938 noch aufrechterhalten werden konnte, wurde die *Hachschara*. Gedacht als berufliche Umschichtungsmaßnahme für junge Erwachsene im Alter von 18 bis 30 Jahren³², entwickelte sie sich in den Jahren nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten im Zuge der jüdischen Selbsthilfe zu einem Netzwerk von Vorbereitungszentren und Ausbildungsstätten für die Auswanderung der jüdischen Jugend.

Wie bereits erwähnt, gewann die Mehrzahl der jüdischen Bünde nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten eine zionistische Ausrichtung und orientierte ihre Mitglieder auf die Ausreise nach Palästina. Die Realisierung dieses Ziels war jedoch mit erheblichen Problemen verbunden. Zum einen war die Einwanderung nach Palästina durch die britische Mandatsregierung streng limitiert, zwischenzeitlich sogar untersagt, und stellte für die *Alija* den größten Hinderungsgrund dar.³³ Zum anderen glaubte man die Jugendlichen auf die Anforderungen für Arbeit und Leben in Palästina allein durch ihre Mitgliedschaft in einem Jugendbund sowohl hinsichtlich ihrer beruflichen Qualifikation als auch ideologisch nicht hinreichend vorbereitet. Beide Probleme schienen sich mittels einer Institution lösen zu lassen, die es in Deutschland schon seit längerer Zeit gab – die *Hachschara*. Denn darüber konnte eine gezielte Vorbereitung und Ausbildung der Ausreisewilligen und damit die Voraussetzungen für die Vergabe der so genannten *Arbeiterzertifikate* geschaffen werden, die ja nur an körperlich gesunde, erwachsene Personen mit landwirtschaftlicher oder handwerklicher Ausbildung vergeben wurden.

Obwohl sie in Deutschland auch nichtzionistische Traditionen hatte³⁴, war die Idee der *Hachschara* spätestens seit der Gründung des überparteilichen Dachverbandes *Hechaluz*³⁵ 1922 in Berlin unmittelbar mit dem Gedanken der *Alija* und dem Ideal der Pionierarbeit (*Chaluziut*) in Palästina, insbesondere mit der Besiedlung des Landes verknüpft. Im *Hechaluz* fanden sich erstmalig *Chaluzim* mit dem gemeinsamen Ziel zusammen, der zionistisch gesinnten Jugend Orte zu schaffen, an denen sie sich umfassend auf ihre Auswanderung nach Palästina vorbereiten konnten.

Der Weg nach Palästina ist ein Weg des Pioniertums [...]. Er führt durch berufliche Umschichtung und geistige Wandlung. Er kann nur aus einem Entschluss, alles von vorn zu beginnen, gegangen werden.³⁶

Die *Alija* (wörtl.: Aufstieg) bezeichnete einen Grundsatz zionistischer Ideologie – Immigration als Erfüllung eines Ideals und ethische Erhebung der Persönlichkeit. Die *Hachschara* sollte zur *Chaluziut* erziehen, und *Chaluz*

zu sein hieß, harte körperliche Arbeit im Dienste der Gemeinschaft zu leisten und das Ideal einer asketischen, kargen Lebensweise zu erfüllen.

Auch in religiösen Kreisen entwickelten sich Bestrebungen, am Siedlerwerk in Palästina teilzunehmen, Mitglieder verschiedener Bünde schufen bereits 1924 eine landwirtschaftliche Ausbildungsstätte in Betzenrod bei Fulda.³⁷ 1928 gründeten die religiös-*chaluzischen* Jugendbünde mit dem *Bachad*, *Brit Chaluzim Datijim*³⁸, parallel zum *Hechaluz*, eine eigene, unabhängige Dachorganisation zur Vorbereitung und Durchführung der *Alija*. Das deutsche *Hachschara*-Werk war bis zu seinem gewaltsamen Ende 1941 mit der Entwicklung der zionistisch-*chaluzischen* Jugendbünde und deren Dachorganisationen *Bachad* und *Hechaluz* eng verbunden.

Bis 1933 gab es in Deutschland nur wenige *Hachschara*-Stätten³⁹, in denen eine gemeinschaftliche Ausbildung stattfinden konnte. Dafür gab es auch kaum eine Notwendigkeit, hatte sich doch die Mitgliederzahl des *Hechaluz* deutschlandweit bis dahin bei etwa 500 gehalten.⁴⁰ Die vorherrschende Ausbildungsform war die Einzel-*Hachschara*, bei der Ausreisewillige bei einem Bauern oder in einem Handwerksbetrieb, unterstützt und betreut von *Hechaluz*-Zentren, arbeiteten. Ab 1933 verdreifachte sich die Anzahl der *Hechaluz*-Mitglieder⁴¹, und auch die auf Auswanderung orientierten zionistisch-*chaluzischen* Bünde wuchsen stark an. Die verantwortlichen Organisationen – *Hechaluz*, *Bachad* und die Jugendbünde in Zusammenarbeit mit dem *Reichsausschuss* und der *Reichsvertretung* – sahen sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, in kurzer Zeit möglichst viele zusätzliche Ausbildungsmöglichkeiten zu schaffen, die *Werkleute* richteten dafür sogar ein eigenes *Hachschara*-Amt ein. Praktisch hieß das, die bestehenden Ausbildungsstätten zu erweitern und neue einzurichten: *Hachschara*-Kibbuzim, wo die Jugendlichen gemeinsam lebten und ausgebildet wurden, *Hachschara*-Zentren, wo sie zusammenlebten, aber eine Ausbildung auf verschiedenen landwirtschaftlichen und handwerklichen Stellen bekamen und – vor allem in größeren Städten – die *Batei-Chaluz* (Sing. *Beit Chaluz*), Wohnheime für ausreisewillige Jugendliche mit handwerklicher oder hauswirtschaftlicher Einzelausbildung. Der erhöhte Bedarf an Ausbildungsplätzen erklärt den forcierten Ausbau gerade der gemeinschaftlichen *Hachschara*-Lehrgüter in den folgenden Jahren nur zum Teil, denn dieser war auch aus ideologischen und erzieherischen Gründen besonders wichtig: Vor allem hier, losgelöst von sozialen und familiären Bindungen, glaubte man die Erziehung zur Kibbuz-Gemeinschaft effektiv verwirklichen zu können.

Den Weg der *Hachschara* mit dem Ziel Palästina wählten nach 1933 zunächst vor allem diejenigen, die schon vorher in einem zionistischen Jugendbund aktiv gewesen waren. In vielen Regionen boten die *Hachschara*-Lehrgüter und -Werkstätten in den folgenden Jahren die einzige Möglichkeit einer zertifizierten beruflichen Ausbildung.

Obwohl in den Jahren von 1933 bis 1937 die Anzahl der *Hachschara*-Stätten in Deutschland ständig zunahm, veranschaulichen die jährlich erscheinenden Berichte der *Reichsvertretung*, dass dennoch eine kontinuierliche

Ausweitung – allen Bemühungen zum Trotz – nicht erreicht werden konnte. Wurde an einer Stelle mit viel Engagement und finanziellem und materiellem Aufwand eine *Hachschara*-Stätte aufgebaut, so stand man an anderer Stelle plötzlich vor dem Nichts, weil sie durch Behördenwillkür geschlossen wurde.⁴² Hinzu kam die immer angespanntere finanzielle Situation der jüdischen Organisationen, welche zeitweilig zu Zugangssperren in Umschichtungsbetrieben führte.⁴³

Allerdings blieben die *Hachschara*-Stätten bis 1938 behördlicherseits relativ unbehelligt, obwohl es genügend Stimmen gab, Juden jegliche Ausbildungsform aberkennen zu wollen. Der Grund für die relative Freiheit, die diese Einrichtungen bis dahin genossen, war ihre Orientierung auf die Auswanderung, wodurch sie vorläufig den Intentionen der nationalsozialistischen Machthaber entgegenkam. Außerdem war die jüdische Jugend in den Ausbildungsstätten gut organisiert und damit kontrollierbar: *Hachschara*-Güter und -Zentren und *Chaluz*-Häuser wurden regelmäßig durchsucht, die Leiter hatten kontinuierlich an die *Gestapo* zu berichten, und es waren Listen der *Hachschara*-Teilnehmer/innen zu führen.

Eine wichtige Erweiterung des *Hachschara*-Werkes stellte die Einrichtung der so genannten *Mittleren-Hachschara* im Jahr 1935 dar.⁴⁴ Die *MiHa*, wie sie allgemein genannt wurde, war eine Reaktion auf die wachsende Zahl jüdischer Schüler, die vorzeitig ihre Schule beenden mussten.⁴⁵ Sie sah ebenso wie die reguläre *Hachschara* eine zweijährige landwirtschaftliche, gärtnerische bzw. hauswirtschaftliche Ausbildung für 15- bis 17-Jährige vor.⁴⁶ Für eine handwerkliche Grundausbildung mit Spezialisierung waren drei Jahre vorgesehen. Die Verpflegungs- und Unterbringungskosten⁴⁷ und das Lehrgeld bei handwerklicher Ausbildung hatten die Eltern – soweit ihnen das möglich war – zumindest anteilig aufzubringen. In Ausnahmefällen übernahmen diese auch die jüdische Gemeinde, die jüdische Jugendhilfe oder Salman Schocken.⁴⁸

Da die jüdischen Organisationen selbst mit dieser neu geschaffenen Form der *Hachschara* der großen Nachfrage nicht gerecht werden konnten, entschloss sich der *Hechaluz* außerdem zum weiteren Ausbau der bestehenden und zur Neuerschließung von *Hachschara*-Gütern im europäischen Ausland.⁴⁹ Dadurch war es auch möglich, besonders gefährdete Personen außer Landes zu bringen und sie dem Zugriff nationalsozialistischer Behörden zu entziehen.⁵⁰ Analog dazu entstanden die *Jugend-Alija*-Zentren im Ausland (u. a. in Rumänien, Litauen, Nordirland, England, Schweden Frankreich, Luxemburg, Dänemark), um Jugendliche unterzubringen, für die es noch keine *Zertifikate* gab. Die Auslands-*Hachschara* gab es in den 30er Jahren in zehn europäischen Ländern vor allem als Einzel-*Hachschara*.⁵¹ Nur auf dem Landgut *Werkdorp* in Holland lebten, lernten und arbeiteten junge *Chaluzim* im Stil eines *Hachschara*-Kibbuz gemeinsam.⁵²

Neben der allgemeinen *Hachschara* und *MiHa* ist hier eine weitere auf Auswanderung, Erziehung, Ausbildung orientierte Institution der jüdischen Selbsthilfe zu erwähnen, die von den Jugendbünden maßgeblich mitgestaltet wurde – die *Jugend-Alija*. Sie sollte Minderjährigen und später auch Kindern

die Ausreise vor allem nach Palästina zunächst aus Deutschland, später auch aus Österreich, der Tschechoslowakei und Polen ohne ihre Eltern ermöglichen. Am 30. Januar 1933 hatte Recha Freier das Hilfskomitee für jüdische Jugendliche gegründet.⁵³ Aus dem Hilfskomitee ging die *Jüdische Jugendhilfe e.V.* hervor, welche sich wiederum mit Beate Bergers Kinderfürsorgeorganisation *Abawa* und Siegfried Lehmanns *Jüdischer Waisenhilfe* im Mai 1933 zur *Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugend-Alija* zusammenschloss. Eine zunächst zögerliche Verbündete fand man in Henrietta Szold⁵⁴, die das Projekt ab 1934 mit hohem persönlichem Engagement in Palästina koordinierte und vorantrieb. Diese Initiative⁵⁵ ermöglichte von 1932 an bis zum Kriegsbeginn ca. 5.000 Jugendlichen die Auswanderung nach Palästina und war bis zum Kriegsende und darüber hinaus an der Rettung von tausenden Kindern und Jugendlichen aus Europa beteiligt.⁵⁶ Für die legale Einwanderung bis 1939 hatte man mit Hilfe der *Jewish Agency*, des Jugenddorfes *Ben Schemen* und des Kinderheimes *Abawa* bei Haifa, das hieß vor allem mit Unterstützung von Siegfried Lehmann und Beate Berger sowie der drei palästinensischen Kibbuzverbände, die die Unterbringung, Betreuung und Ausbildung der jungen Menschen garantierten, eine neue zusätzliche Kategorie von *Einwanderungszertifikaten* für 15- bis 17-Jährige bei der britischen Mandatsregierung durchsetzen können. Die Jugendlichen, die im Rahmen der *Jugend-Alija* nach Palästina gesandt wurden, sollten dort in Kooperation mit der Arbeitergewerkschaft *Histadrut* und den Kibbuzim bzw. *Ben Schemen*, die sie aufnahmen, eine zweijährige Ausbildung erhalten. Die *Hachschara* fand nicht in Deutschland, sondern in der Gemeinschaft der *Alija*-Gruppe und im geschützten Raum der *Jugend-Alija*-Zentren in Palästina statt. Standen allerdings gerade keine *Zertifikate* zur Verfügung, wurden *Jugend-Alija*-Gruppen zur weiteren Ausbildung in die *Mittleren-Hachschara* übergeleitet. Umgekehrt wurden permanent *Jugend-Alija*-Gruppen aus der *MiHa* rekrutiert.

Die *Hachschara*-Bewegung, die zuvor eindeutig zionistisch orientiert gewesen war, wurde durch die *Mittleren-Hachschara* und *Jugend-Alija* stark verändert. Viele der Jugendlichen, die im Verlauf der 30er Jahre in die *MiHa* drängten oder sich zur *Jugend-Alija* meldeten, hatten zuvor keiner jüdischen Jugendorganisation angehört. Sie hatten sich auch nicht, wie viele der älteren aus eigener Initiative und zionistischer Überzeugung zu *Hachschara* und *Alija* entschlossen. Ihr Weg in die *Hachschara* war vielfach durch die zunehmend verzweifelte Situation der Familien bestimmt, für die sie manchmal die einzige Möglichkeit war, ihre Kinder den Verhältnissen in Deutschland zu entziehen. Das beeinträchtigte auch die Gemeinschaftserziehung in den Gruppen der *Hachschara*-Stätten, denn zu den Problemen durch Überfüllung und hohe Fluktuation kamen zunehmend auch Integrationsprobleme mit nicht bündisch organisierten Jugendlichen. Dabei war es nicht einfach, einen Ausbildungsplatz zu bekommen. Zwar sollte sich jeder Jugendliche im Alter von 15 bis 17 Jahren zur *Mittleren-Hachschara* oder *Jugend-Alija* anmelden können, doch war dem Antrag ein Gutachten durch einen Lehrer oder einen Führer eines Jugendbundes und ein Attest des örtlichen Vertrau-

ensarzes beizufügen, denn »(k)örperlich, geistig oder psychisch nicht gesunde Jugendliche« sollten in der *Mittleren-Hachschara* nicht untergebracht werden können.⁵⁷ Eine »Einordnung in den Ausbildungsplatz«⁵⁸ konnte daher erst geschehen, wenn dieses Attest zusätzlich durch den obersten Vertrauensarzt des *Palästina-Amtes* überprüft war. Nach ihrer Aufnahme durchliefen die Jugendlichen zuerst eine vierwöchige Vorbereitung in einer *Hachschara*-Stätte, um erst dann für die reguläre *Hachschara*-Ausbildung bzw. *Jugend-Alija* bestätigt zu werden.

Die Selektion der Teilnehmer/innen stand ganz im Einklang mit der Einwandererpolitik der *Jewish Agency* in Palästina, die junge gesunde Einwanderer präferierte und z. B. geistig zurückgebliebene Kinder explizit ausschloss.⁵⁹ Auch Jugendliche mit leichten körperlichen Beeinträchtigungen hatten geringe Chancen, zur *Hachschara* oder zur *Jugend-Alija* zu gelangen. Ebenso war die Eignung für das Gemeinschaftsleben außerordentlich wichtig, denn nach Einschätzung des *Reichsausschusses* konnte ein »Großteil« (der 30 bis 40 % Abgelehnten) deshalb nicht aufgenommen werden, weil er »wohl dauernd für eine kollektive Erziehung als ungeeignet angesehen werden muss.«⁶⁰

Für die Teilnahme an der *Jugend-Alija* war eine Institution entscheidend, die *Sicha* oder auch *freie Aussprache* genannt wurde. Dabei wurde das endgültige Auswahlgremium einberufen, sobald *Ausreise-Zertifikate* zur Verfügung standen. An der Auswahl nahmen die betreuenden Jugendführer der Bünde und mindestens ein Vertreter der *Jüdischen Jugendhilfe e.V.* teil, und dort wurde entschieden, wer sich bewährt hatte. Die Kriterien, an denen gemessen wurde, waren »sein oder ihr Verhältnis zur Gruppe, sein oder ihr Verhältnis zur Arbeit, seine oder ihre ideologische Einstellung«.⁶¹ Nicht immer konnten die jungen Menschen die an sie gestellten Anforderungen erfüllen, einige verließen die *Hachschara*-Stätten auf eigenen oder auf Wunsch ihrer Eltern, andere mussten gehen, weil sie sich in das geforderte Gemeinschaftsleben nicht einfinden konnten.

Keinem der Beteiligten an den Auswahlverfahren sowohl zur *Jugend-Alija* als auch zur Fortführung der *Hachschara* war zu dieser Zeit bewusst, wie schwer ihre Entscheidungen insbesondere nach dem Novemberpogrom 1938 wogen, da die Chancen, Deutschland zu verlassen, nun immer geringer wurden.⁶² Niemand vermag allerdings zu ermessen, wie viele Kinder und Jugendliche eventuell hätten gerettet werden können, wenn die Kriterien toleranter gehandhabt worden wären. Denn objektiv gesehen, standen zu keiner Zeit ausreichend *Zertifikate* zur Verfügung, was die Verantwortlichen zur Auswahl zwang. Sie befanden sich in einem moralischen Dilemma, denn wie sie sich auch entschieden, so führte ihre Entscheidung immer zum Ausschluss. Dass dabei die persönliche Meinung eines *Madrich* oder einfach Glück ein größeres Gewicht im Entscheidungsprozess gewinnen konnten als die nach den offiziellen Kriterien maßgebliche Eignung der Bewerber/innen, war Teil der tragischen Situation, in der sich die deutschen Juden nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten befanden.

Anmerkungen

- 1 Einen umfassenden Überblick über die ca. 6.000 Gesetze und Verordnungen bietet Walk, *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat*, 1981.
- 2 Zur wirtschaftlichen Situation nach 1933 vgl. Plum, *Wirtschafts- und Erwerbsleben*, 1988.
- 3 Der Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV), die Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD), der Hilfsverein der deutschen Juden, der Jüdische Frauenbund, der Preußische Landesverband Jüdischer Gemeinden, die orthodoxe Agudas Israel und die Jüdische Gemeinde Berlin.
- 4 Ab April 1937 verwehrte man jüdischen Studenten auch die Zulassung zur Promotion. Ein Hochschulstudium überhaupt noch zu beginnen war, außer an der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, gar nicht mehr möglich.
- 5 Diese Zahl verminderte sich von Jahr zu Jahr, so dass es im Januar 1938 in den gleichen Jahrgängen nur noch 67.200 gab. Zahlenangaben zit. nach Adler-Rudel, *Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933-1939*, 1974, S. 218.
- 6 Nicht in dieser Zahlenangabe enthalten sind Jugendliche, die eine höhere Schule besuchten (die Schulpflicht endete mit 14 Jahren), und jene, die im April 1933 ihre Schulbildung abgeschlossen hatten, vgl. ebd.
- 7 Die gesetzliche Grundlage, die den vollständigen Ausschluss jüdischer Schüler aus dem staatlichen Schulwesen regelte, trat jedoch erst mit der 10. Verordnung zum Reichsbürgergesetz am 4. Juli 1939 in Kraft, vgl. Wiegmann, *Die Politik des faschistischen Erziehungsministeriums*, 1988, S. 795.
- 8 Beispielsweise wurde es jüdischen Schülern und Schülerinnen untersagt, an Ausflügen und Appellen teilzunehmen, auch dem Schwimmunterricht hatten sie fernzubleiben.
- 9 Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland*, 1982, S. 50.
- 10 Allein in Berlin-Grunewald waren es drei Neugründungen. 1932 gründete Lotte Kaliski im Eichkamp die Private Waldschule Kaliski und 1933 Vera Lachmann zusammen mit Helene Herrmann eine kleine private Schule, die ihren Sitz zuletzt in der ehemaligen Jagowstraße (heute Richard-Strauss-Straße) hatte, 1935 eröffnete die Jüdische Privatschule Dr. Leonore Goldschmidt. Die Abschlusszeugnisse dieser Schulen berechtigten zum Studium an den meisten englischsprachigen Universitäten.
- 11 Angaben nach Salinger, *Nächstes Jahr im Kibbuz*, 1998, S. 58.
- 12 Ebd.
- 13 Schatzker, *The Jewish Youth Movement (II)*, 1988.
- 14 Meier-Cronemeyer, *Jüdische Jugendbewegung*, 1969, S. 101; Angress, *Generation zwischen Furcht und Hoffnung*, 1985, S. 26.
- 15 Laut Gestapobericht, in: Meier-Cronemeyer, *Jüdische Jugendbewegung*, 1969, S. 102; Angress, *Generation zwischen Furcht und Hoffnung*, 1985, S. 24f., diese Einschränkungen für die jüdische Jugendbewegung wurden für Berlin auch in der Jüdischen Rundschau vom 28. September 1934 auf der Titelseite publiziert.
- 16 Ebd.
- 17 Als jüdische Tagungs- und Herbergsunterkünfte wurden u.a. nach 1934 erworben bzw. erweitert: das Bröltalhaus in der Nähe von Köln, die Wilheminenhöhe bei Hamburg und ein Grundstück bei Wangen am Bodensee. Auch auf dem Gelände der Hachschara-Stätte Gut Winkel diente eine mit Feldbetten ausgestattete Holzbaracke als einfache Jugendherberge, außerdem durften dort auch Zeltlager errichtet werden, siehe Brodnitz, *Gemeinschaftsarbeit der jüdischen Jugend*, 1937, S. 123 f.
- 18 Nach Angaben des ehemaligen Habonim-Führers Rudi Barta (heute Nordiyya, Israel) gab es z.B. gemeinsame von der Kibbuzidee inspirierte Wohnprojekte von führenden Mitgliedern des Habonim in Berlin in der Münzstraße 41 und in der Prenzlauer Allee 6 (PA 6), auch bestätigt von Chaim Seeligmann (Habonim, heute Giwat Brenner).
- 19 Der Habonim zählte 1937 etwa 5.100 Mitglieder in 77, der Makkabi-Hazair etwa 6.000 Mitglieder in 125 Ortsgruppen, die Werkleute 1.100 Mitglieder. Angaben nach Selbstdarstellung der jüdischen Jugendverbände, in: Brodnitz, *Gemeinschaftsarbeit*, 1937, S. 59-69.
- 20 Zur Entwicklung der religiösen Jugendbünde siehe ebd., S. 56-58, und Meier-Cronemeyer, *Jüdische Jugendbewegung*, 1969, S. 111.

- 21 Ca. 800 Mitglieder in 8 Städten, fast die Hälfte der Mitglieder hatte einen so genannten ostjüdischen Hintergrund, ebd., S. 59.
- 22 Ca. 500 Mitglieder in 51 Ortsgruppen in fünf Landesverbänden, in ebd., S. 62.
- 23 1936 erfolgte die Umbenennung in Ring, Bund jüdischer Jugend.
- 24 Nach der Selbstdarstellung des Ringes in: Brodnitz, Gemeinschaftsarbeit, 1937, S. 70.
- 25 Dem Central-Verein ging es darum, das Bleiben in Deutschland zu ermöglichen. Doch ab 1935 wuchs auch hier die Erkenntnis, zur Auswanderung raten zu müssen. Er unterstützte die berufliche Vorbereitung und versuchte, im Rahmen der noch verbliebenen Möglichkeiten juristische Hilfe zu leisten. Nachdem er sich 1936 auf behördliche Anweisung in Jüdischer Central-Verein hatte umbenennen müssen, wurde er schließlich nach dem Pogrom 1938 – wie auch die anderen jüdischen Verbände – aufgelöst und ging in der Reichsvereinigung auf. Vgl. dazu Centralverein, in: Jäckel/Longerich/Schoeps, Enzyklopädie des Holocaust, 1993, S. 277.
- 26 Brodnitz, Gemeinschaftsarbeit, 1937, S. 8f.
- 27 Meier-Cronemeyer, Jüdische Jugendbewegung, 1969, S. 103.
- 28 Ohnehin hatte man nur 50 % der Jugendlichen erreichen können, in Berlin nur 15 – 20 %, doch nach 1937 sank dieser Prozentsatz allgemein weiter ab, in: Brodnitz, Gemeinschaftsarbeit, 1937, S. 150. Der geringe Prozentsatz an nichtorganisierten Jugendlichen war auch einer der Gründe, warum es in Berlin keinen eigenen Landesausschuss der jüdischen Jugendverbände gab, sondern dessen Aufgaben vom Jugendpflegedezernat der Jüdischen Gemeinde Berlin-Brandenburg mit übernommen wurden, ebd., S. 141.
- 29 Ebd., S. 150f.
- 30 Neben Martin Buber lehrten u. a. Ernst Simon, Ernst Kantorowicz, Curt Bondy, Eduard Strauß, Karl Adler (Musikpflege).
- 31 Nach Einschätzung von Sommerfeld, Die Sondersituation der jüdischen Jugendbewegung, 1937, S. 16.
- 32 Zur Vorgeschichte der Hachschara in Deutschland gehören die gezielten Bemühungen einer jüdischen Berufsumschichtung während des Kaiserreiches – insbesondere als Reaktion auf den wachsenden Antisemitismus nach der Reichsgründung 1871. Diese Aktivitäten sollten der einseitigen Orientierung deutscher Juden auf kaufmännische und intellektuelle Berufsfelder durch Ausbildungsförderung in Landwirtschaft, Gartenbau und Handwerk entgegenwirken und waren zunächst nicht zionistisch orientiert. Als eines der bekanntesten Projekte gilt die Israelitische Gartenbauschule (seit 1893) in Ahlem bei Hannover. Auf diesem Wege sollte die eigentümliche Berufsstruktur der Juden (zunächst auch unideologisch) normalisiert werden, vgl. dazu Barkai, Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation, 2000, S. 42.
- 33 Für die Einwanderung gab es nur eine begrenzte Anzahl an Zertifikaten unterschiedlicher Kategorien. Die Zertifikate zur Einwanderung nach Palästina wurden im halbjährlichen Rhythmus von der britischen Mandatsregierung an die Jewish Agency for Palestine ausgegeben, die sie an die Palästina-Ämter der europäischen Länder weiterleitete, siehe auch Glossar.
- 34 Siehe Anm. 32.
- 35 Der deutsche Hechaluz war in 13 Bezirke unterteilt. Perez Leshem (Fritz Lichtenstein), Mitbegründer und von 1931 bis 1933 leitender Funktionär des Hechaluz, schildert die Geburtsstunde des Hechaluz in ders., Straße zur Rettung 1933-1939, 1973, S. 27. Die Ursprünge dieser bündelübergreifenden, weltweit agierenden Dachorganisation Hechaluz lassen sich bis 1917 nach Polen und Russland zurückverfolgen. Im Herbst 1918 gründete sich der erste deutsche Landesverband, vgl. Schoeps, Neues Lexikon des Judentums, 1998, S. 61.
- 36 Hechaluz Deutscher Landesverband, Was ist der Hechaluz? 1988, S. 455.
- 37 Walk, Misrachi, 1969.
- 38 Unna, Die Anfänge der religiösen Kibbuzbewegung, 1987.
- 39 Belzig in der Mark, Klein Silsterwitz bei Breslau, Rodges bei Fulda, Bärenklau bei Velten, das Gut Jägerlust bei Flensburg, Lötze bei Rathenow, Rüdnitz bei Bernau und das Gut Winkel bei Spreenhagen in Brandenburg. In der Gemeinschaftssiedlung Groß-Gaglow, in der Gartenbauschule Ahlem, im Messingwerk bei Eberswalde und in der Fabriksiedlung

- des Hirsch-Kupfer-Konzerns standen außerdem Stellen für die Hachschara zur Verfügung, obwohl diese nicht den Status einer Hachschara-Stätte hatten, da sie weder in den jährlichen Berichten der RV noch in den Berichten des Hechaluz genannt wurden.
- 40 Angaben nach Leshem, Straße zur Rettung 1933-1939, 1973, S. 37; 1928 waren es 495 Einzelmitglieder, vgl. auch Margit Naarmann, Ein Auge gen Zion ..., 2000, S. 13.
- 41 Leshem, Straße zur Rettung, 1973, S. 37.
- 42 In den Jahren von 1933 bis 1938 existierten keine einheitlichen, klaren Bestimmungen von Seiten der nationalsozialistischen Behörden, und es gab Differenzen je nach Region und auch zwischen und innerhalb der Ministerialbehörden, den parteilichen Instanzen, der Gestapo und den Judenreferaten des Sicherheitsdienstes (SD) in der Art und Weise der Umsetzung der antijüdischen Gesetze. Vgl. dazu u. a. Adam, Judenpolitik im Dritten Reich, 1972, S. 74; 200.
- 43 Nach einem Bericht der Reichsvertretung befanden sich Ende des Jahres 1933 insgesamt 6.069 Menschen in der Berufsumschichtung, davon 2.418 in Einzelausbildung und 3.651 in Kollektivausbildung, einschließlich Auslandsplätzen, Adler-Rudel, Jüdische Selbsthilfe, 1974, S. 60.
- 44 Im Jahre 1935 wurden durch den Hechaluz acht Mittleren-Hachschara-Einrichtungen geschaffen, in denen 200 15- bis 17-jährige Jugendliche eine Erstausbildung erhielten, Angaben nach ebd., S. 52.
- 45 Die Zahl der vorzeitigen Schulabgänger stieg seit 1933 ständig an und lag 1935 bei 6.000 jährlich, Angabe nach Salinger, Nächstes Jahr im Kibbuz, 1998, S. 79.
- 46 Der Hechaluz strebte regulär eine zweijährige Ausbildungsphase für die Hachschara an, vgl. Barlev, Hechaluz – Deutscher Landesverband, 1979, S. 5 f.
- 47 Der Hechaluz als Träger der Mittleren Hachschara erhob 30 Reichsmark monatlich für Verpflegung und Unterbringung. In handwerklichen Lehrwerkstätten kamen zu diesem Betrag noch 30 Reichsmark Lehrgeld hinzu. Eltern, die diese Beträge nicht zahlen konnten, wurden von ihren Gemeinden unterstützt, Hechaluz, Mittleren-Hachschara, 1936, S. 22.
- 48 Salman Schocken (1877–1959) war Mitgründer des Kaufhauses und des Schocken-Warenhaus-Konzerns und des »Schocken-Verlages« in Berlin (1931–1938). Er emigrierte 1934 nach Palästina, wo er ab 1935 als Verleger der Tageszeitung »Ha'aretz« tätig war. Im Jahr 1937 gründete er den hebräischen Verlag »Schocken Publishing House Ltd.«, mit anderen 1945 »Schocken-Books« in New York. Zu seiner Funktion als Förderer und Unterstützer der Hachschara und Jugendhilfe vgl. Hoba, Das Gut Winkel, 2007.
- 49 Vgl. Adler-Rudel, Jüdische Selbsthilfe, 1974, S. 204–209; schon zur Zeit der Weimarer Republik existierte eine Art Austauschprogramm zwischen dem deutschen Hechaluz und Organisationen im Ausland, wie dem Landøkonomisk Rejsebureau in Kopenhagen, dazu auch Philippen, Brücke nach Palästina, 1996, S. 201.
- 50 Im Zusammenhang mit der so genannten Polenaktion im Oktober 1938, bei der polnische Juden in einer Nacht-und-Nebel-Aktion aus Deutschland abgeschoben und an der Grenze interniert wurden, konnten betroffene Jugendliche und junge Erwachsene durch Nachweis eines Hachschara-Platzes im Ausland in Sicherheit gebracht werden.
- 51 In dem Zeitraum von April 1933 bis zum Sommer des Jahres 1938 absolvierten 4.773 jüdische Jugendliche und junge Erwachsene in der Tschechoslowakei, in Jugoslawien, Italien, Polen, Litauen, Lettland, Belgien, Frankreich, Holland, Dänemark und Schweden ihre Ausbildung in zeitweise 18 Hachschara-Zentren, Angaben nach Salinger, Nächstes Jahr im Kibbuz, 1998, S. 75.
- 52 Ebd., S. 76.
- 53 Recha Freier (1892–1984) wuchs in Ostfriesland auf und heiratete 1919 den Rabbiner Moritz Freier, mit dem sie nach Berlin kam. Aufgrund ihrer Aktivitäten, auch auf illegalen Wegen Jugendlichen und Kindern die Flucht aus Deutschland zu ermöglichen, wurde sie 1938 aus dem Vorstand der Jüdischen Jugendhilfe ausgeschlossen. Wegen Antinazipropaganda denunziert, konnte sie noch rechtzeitig zusammen mit einer Gruppe von 40 Kindern nach Palästina flüchten.
- 54 Henrietta Szold (1860–1945) wurde in den Vereinigten Staaten geboren. Sie gehört zu den führenden Aktivistinnen des frühen Zionismus, war Mitbegründerin und erste Präsidentin

- der jüdischen Frauenorganisation Hadassa-WIZO und Direktorin des ersten Hadassa-Krankenhauses. Sie leitete die Jugend-Alija bis zu ihrem Tod.
- 55 Zur Entstehungsgeschichte und Entwicklung der Jugend-Alija: Meier, *Die Jugend-Alija in Deutschland*, 2004; Urban, *Die Jugend-Alija*, 2006, weiterführende Lit. ebd., S. 59, Anm. 30.
- 56 Die konkreten Zahlenangaben zur Jugend-Alija schwanken: nach Feilchenfeld u. a. gelangten 4.788 Kinder und Jugendliche bis zum Kriegsbeginn nach Palästina, weitere 2.618 konnten bis zum Kriegsende gerettet werden, von diesen 7.406 stammten 4.897 aus Deutschland, 2.515 aus Österreich und der Tschechoslowakei, vgl. Feilchenfeld u. a., *Haavara-transfer nach Palästina*, 1972, S. 95, Susanne Urban gibt für den Zeitraum bis Oktober 1939 5.024 Jugendliche an (davon 70 % aus Deutschland) und bis zum Kriegsende weitere 6.500 Jugendliche aus Europa, die mit Hilfe der Jugend-Alija gerettet wurden, vgl. dies., *Die Jugend-Alija*, 2006, S. 47 und 49; sie bezieht sich im Wesentlichen auf die Angaben bei Kol, *Youth Aliyah*, 1957, S. 115 ff.
- 57 Hechaluz, *Mittleren-Hachschara*, 1936, S. 21.
- 58 Ebd.
- 59 Segev, *Es war einmal ein Palästina*, 2005, S. 431 f.
- 60 Josephthal, *Die Berufsfrage der jüdischen Jugend*, 1937, S. 40-48.
- 61 Nach Arthur Posnanski, *Madrach des Makkabi Hazair in der Hachschara in Ahrens Dorf und Havelberg*, in: *Evangelischer Arbeitskreis*, 1998, S. 8.
- 62 Wegen mangelnder Eignung für das Gemeinschaftsleben musste Jürgen Loewenstein die Hachschara-Stätte Schniebinchen im Oktober 1939 nach Ablauf der einmonatigen Probezeit verlassen. Er fand danach Aufnahme in Rüdnitz. Nach der Schließung von Rüdnitz gelangte er nach Eichow, von dort über Ahrens Dorf nach Paderborn. Am 3. März 1943 wurde er mit seiner Paderborner Gruppe in das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau deportiert und von dort Anfang 1945 nach Mauthausen verbracht. Nach einem Todesmarsch, den er als einer von wenigen überlebte, wurden die Gefangenen von amerikanischen Truppen am 5. Mai 1945 befreit, vgl. dazu: *Mein ganzer Hintergrund ist deutsch. Die Geschichte des Jürgen Loewenstein*, in: Meyer, *Die Kinder von Auschwitz*, 1992, S. 203-213.

5. Chaluziut in Deutschland – Hachschara und Jugend-Alija

5.1 Wege zur ›Verwirklichung‹

Es mag verwundern, wie schnell die *chaluzischen* Bünde 1933 in der Lage waren, auf die politische Situation zu reagieren. Doch waren die letzten Jahre vor dem Zusammenbruch des demokratischen Systems innerhalb der jüdischen Jugendbewegung von einem intensiven ideologischen Klärungsprozess gekennzeichnet, so dass die Entscheidungen über die wichtigsten Grundsätze der Erziehung und über die Zielsetzung vorbereitet waren.

Bereits auf der Führertagung der zionistischen Jugendbünde im Frühjahr 1930 bestimmte Wolfgang (Seew) Orbach¹ »Chaluziuth als Erziehungsziel der (west)jüdischen Jugend«. ² Das sollte zugleich auch der Weg sein, die alte Jugendbewegung zu überwinden, denn »die Jugend [...] will mehr als die Freiheit und Schönheit eines Lebens im jugendbewegten Kreis, das mit der Pubertät endet«. ³ In dem Streben, etwas von der jugendbewegten Kraft und Willen über diese Phase hinaus zu bewahren, habe die deutsche Jugendbewegung ein »Fiasko« erlitten⁴, während sich der zionistischen Jugend die Chance der Selbstverwirklichung in Palästina böte. Hier vereinten sich die tiefsten Wünsche des Jugendlichen mit den elementaren Forderungen des Zionismus, denn jugendbewegte Kameradschaftlichkeit, gegenseitige Hilfe und Gemeinschaftlichkeit der Lebensführung sowie »sinnvolle Unterwerfung unter ein großes Ganzes« fänden ihren »tiefsten Ausdruck« in »der Lebensgemeinschaft des Chaluz, in dem Gemeinschaftsleben des palästinensischen Arbeiters – im Kibbuz«. ⁵ Mit der Hinwendung zum produktiven Beruf entsage man zugleich einem bürgerlichen Leben – gemeint waren »typisch jüdische« akademische und kaufmännische Laufbahnen – während man zugleich an der Erneuerung des jüdischen Volkes körperlich teilhaben könne. *Hachschara* und *Alija* seien der geradeste Weg zurück (sic!) zur »jüdischen Volksgemeinschaft«. Fazit war daher:

Keine Insel positiven Judentums, keine echte Gemeinschaft in der Golah hat grundsätzliche Bedeutung für die Renaissance des jüdischen Volkes. Umschichtung, Selbstarbeit, hebräische Sprache und hebräische Kultur in Erez Israel sind die Wege und hier darf und muss die Jugend Wegbereiter sein.⁶

Allerdings warnte Orbach auch vor einer einseitig ökonomischen Betrachtung dieses Prozesses, der *Chaluz*-Werdung habe eine »innere Revolution« vorauszugehen, denn Palästina brauche nicht »Arbeiter« schlechthin, sondern »Menschen, die sich durch einen Willensakt mit den arbeitenden Kräften des palästinensischen Aufbaus verbunden haben«. ⁷

Die besonderen Probleme der *westjüdischen* Jugend im Übergang zur *Chaluziut* sah er in ihrem weitgehend assimilierten häuslichen Milieu, das

ihnen den Übergang zur körperlichen Arbeit ebenso erschwerte wie das Zusammenleben mit *ostjüdischen* Menschen. Die Gefahr der Entfremdung vom »jüdischen Volk« bestände für die zionistische Jugend Deutschlands (daher) in besonderem Maße, ihr Weg führte zum Volk nur über *Chaluziut*, »sie ist ihre Schicksalsfrage«.⁸

Orbachs Wort hatte Gewicht, denn er gehörte zu der schon zu jener Zeit legendären Gruppe *Cherut*, die die Erneuerung des jüdischen Volkes auf dem Wege der *Chaluziut* verkörperte, weil sie in Palästina einen Kibbuz gegründet hatte. Wie viele der Mitglieder des *JJWB/Brit Haolim* stammte auch er aus einer osteuropäischen Familie, die sich von den weitgehend assimilierten Familien sowohl im Hinblick auf ihr Verständnis des Jüdischen als auch im Grad der inneren Verbundenheit mit deutscher Sprache und Kultur unterschieden. Auch wenn Kinder mit osteuropäischem familiären Hintergrund – so wie Orbach – bereits in Deutschland geboren und aufgewachsen waren, fühlten sie sich zumeist weniger als Deutsche denn als Juden. Das war bei *westjüdischen* Kindern in der Regel genau andersherum. *Ostjüdische* Familien waren häufig religiöser und lebten eher nach jüdischen Traditionen, in den Familien sprach man jiddisch, russisch oder polnisch, in frommen Familien lernten die Kinder auch Hebräisch. Das jüdische Bewusstsein und die in den Familien lebendige Erfahrung von jüdischer Not, Pogromen und Vertreibung, nicht zuletzt auch aktuelle existenzielle Sorgen versetzten vermutlich *ostjüdische* Jugendliche sehr viel früher als ihre in assimilierten Familien aufgewachsenen Altersgenossen in die Lage, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Dies erklärt auch die Sensibilität der Gruppe *Cherut*, in der viele Jugendliche mit osteuropäischem Hintergrund organisiert waren, mit der sie seismografisch schon Mitte der 20er Jahre das kommende Beben spürte, das das Leben der Juden in Deutschland und Europa bedrohte.⁹ Eine eindrucksvolle Beschreibung der Situation in der Mitte der 20er Jahre gibt Dov Stok, der Hebräisch-Lehrer der *Cherut*-Gruppe:

In den Zimmern des »Brith Haolim« in der Kl. Präsidentenstraße drängten sich tagsüber fröhliche und gesunde Jungen, denen Heim und Speise sicher waren, abends jedoch erschienen auch müde, abgespannte Gesichter und nachts, als alle nach Hause gegangen waren, zeigte sich, dass der Fußboden dieser Räume sich in eine Art Gaststätte für viele junge Menschen verwandelte, die kein Haus, Brot oder Pass hatten [...] In den Ecken zusammengedrängt, zwischen Schränken schliefen wir – ein Kibbuz Galujot.¹⁰

1926, zu der Zeit, als die Gruppe mit Hilfe des Bundes *Brit Haolim* und des *Hechaluz* begann, ihre eigene *Hachschara* zu organisieren, war sie mit diesem Projekt Außenseiter. Nach den gescheiterten *Blau-Weiß*-Projekten¹¹, Jahren der wirtschaftlichen Krise in Palästina¹² und dem von den Briten verhängten Einwanderungsstopp dachten im Deutschland der Weimarer Republik nur wenige an *Alija* und Kibbuzgründung.¹³ *Cherut* organisierte ihre *Hachschara*-Ausbildung als Einzel-*Hachschara* bei Bauern oder Handwerkern in der

Gegend von Hameln. Doch über die berufliche Ausbildung hinaus versuchten die Gruppenmitglieder ein kollektives Gemeinschaftsleben zu führen und ein gemeinsames Ausbildungszentrum zu schaffen, denn es ging ihnen um Ausformung des Kibbuzgedankens und um Einübung in das Kibbuzleben als Vorbereitung auf eine zukünftige Existenz in Palästina. 1928 wanderten die ersten der Gruppe aus, und nach einer Übergangszeit in *Ein Charod* gründeten sie gemeinsam mit *Chaluzim* aus Osteuropa den Kibbuz *Giwat Brenner* bei Rechovoth.¹⁴ Für einen großen Teil der zionistischen Jugendbewegung wurden sie damit richtungweisend:

Giwat Brenner [zeigt – d. Verf.] der Bewegung in Deutschland den Weg – vom Bund in der Golah zum jüdischen Arbeiterwerk und zur jüdischen Arbeiterbewegung in Eretz Israel.¹⁵

Während *Brit Haolim* eine konsequent politisch-zionistische Erziehung seiner Mitglieder anstrebte, war man im *Kadima* eher gewillt, an einer politisch neutralen, allgemein-jüdischen Erziehung in einer jugendgemäßen, bündischen Atmosphäre festzuhalten. Als sich die beiden Bünde zum *Habonim Noar Chaluzi* zusammenschlossen, hörten diese Divergenzen natürlich nicht auf, hatte man sich doch noch 1931 in »brückenloser Fremdheit« gegenübergestanden¹⁶, allerdings wurden sie unter dem Druck der Ereignisse nach 1933 zunehmend marginal. Die Linie der *Brit Haolim* setzte sich durch, der *Habonim* verstand sich ohne Einschränkungen als »politischer Erziehungsbund«¹⁷ und arbeitete eng mit dem *Hechaluz* zusammen.

Wie bereits erwähnt, führte der Zustrom von Jugendlichen in die Bünde und zum *Hechaluz*¹⁸, die zuvor noch keiner Bewegung angehört hatten, nach 1933 zahlenmäßig zu einem Aufschwung der jüdischen Jugendbewegung, verstärkte aber auch die Spannungen und Konkurrenzen, die zwischen den Bünden und auch zwischen ihnen und dem *Hechaluz* bestanden. Die vom *Hechaluz* geforderte enge Zusammenarbeit führte zu Widersprüchen zwischen der so genannten »Innenarbeit« (den erzieherischen Aufgaben im Bund) und »Außenarbeit« z. B. in den Ortsgruppen des *Hechaluz*, die vor allem die Führer/innen der Gruppen auftrieb. Die Bünde standen letztlich vor der Entscheidung, die bündische Idee zugunsten einer Jugendorganisation aufzugeben, die sich für alle Jugendlichen öffnete. Für diesen Weg entschied sich der *Habonim* in Zusammenarbeit mit dem *Hechaluz*. Die *Werkleute*, *Makkabi Hazair* und vor allem der *Haschomer Hazair* wollten hingegen an den bündischen Idealen und der bündischen Erziehung festhalten, die sich besonders der jüngeren Jahrgänge annahm. Die Verantwortung für die jungen Erwachsenen sahen sie beim *Hechaluz*.

Im Hinblick auf das Gemeinschaftsverständnis zeigen sich die Differenzen deutlich: Die Bünde hingen an der Vorstellung, dass Gemeinschaft sich nur durch Entwicklung der inneren Haltung und Gesinnung ihrer Mitglieder herstellen lasse. Durch eine *Alija* konnte die im Bund gewachsene Gemeinschaft, gegründet auf innerer Wahrhaftigkeit und dem Willen ihrer Mitglie-

der, auf den Weg gebracht werden, in dem diese sich dann in echter (bündischer) Lebensgemeinschaft bewährte und ihre tatsächlichen Potentiale entfaltete. Damit wandte man sich nicht nur gegen die »Politisierung« der Jugendbewegung, sondern setzte sich auch von der Gemeinschaftsidee der alten bündischen Jugendbewegung ab, in der der Bund letztlich Selbstzweck blieb und der das jugendliche Streben nach Gemeinschaft und Ganzheit nach ihrer Auffassung nicht hatte befriedigen können. Da sich die Grundlagen zur gemeinschaftlichen Bindung nach den bündischen Traditionen letztlich vor allem über die jugendbewegten Formen und Rituale schaffen ließen, waren sie auch nicht bereit, diese aufzugeben, was der *Hechaluz* angesichts der politischen Verhältnisse als bourgeois und kindisch kritisierte.¹⁹ Außerdem warf man den Bünden vor, sie beurteilten die Situation einseitig nur aus der Perspektive ihrer Situation in Deutschland und überschätzten ihre Rolle in der palästinensischen Siedlungsbewegung. Der *Hechaluz* hingegen verstand sich als Massenorganisation mit pragmatischen, auf den Palästinaaufbau gerichteten Zielen. Ganz auf der Linie der Kibbuzbewegung *Hameuchad* ging es ihm auch nicht um qualifizierte berufliche, das hieß auch spezialisierte Ausbildung in der *Hachschara*, sondern um Transformation der Ausreisewilligen zu Arbeitern, die vor Ort bereit und in der Lage waren, jede anstehende Arbeit zu leisten.²⁰ Für den *Hechaluz* waren Ausbildung und Gemeinschaftserziehung seiner Mitglieder mit Einordnung der nach Palästina Emigrierten in die Gemeinschaft der palästinensischen Arbeiterorganisationen (und der ihnen angeschlossenen Kibbuzbewegungen) beendet.

Hermann Meier-Cronemeyer weist darauf hin, dass es bei diesen Auseinandersetzungen um mehr als um Eifersüchteleien der Bünde ging, dahinter stand die Konkurrenz der palästinensischen Kibbuzbewegungen in Palästina. Denn auch wenn die *chaluzische* Jugendbewegung zahlenmäßig nicht groß war,²¹ gewann das Problem im Lichte der Kibbuzgründungen eine neue Dimension, da ja schon etwa 50 Personen genühten, um eine neue Siedlung zu schaffen.²² Tatsächlich gingen allein im Zeitraum von 1933 bis 1936 zwei Drittel der 7000 deutschen *Chaluzim*, die der *Hechaluz* schickte, in Kibbuzim, die auch aus diesem Grunde in den 30er Jahren einen enormen Aufschwung erlebten.²³

Die Kibbuzbewegungen verfolgten unterschiedliche politische Zielsetzungen: *Kibbuz Meuchad*, dem sich der *Habonim* angeschlossen hatte, plädierte für eine schnelle Assimilation seiner Mitglieder in großen landsmannschaftlich gemischten Kibbuzim, Ziel war »Erziehung zum Kollektivismus«²⁴, die auch die nichtbündischen Teile der jüdischen Jugend, in Palästina geborene Jugendliche und erwachsene Arbeiter für den Kibbuzaufbau zu gewinnen suchte. Man bevorzugte große Ansiedlungen, weil nur »in der Form einer großen Wirtschaft alle Vorzüge der modernen technischen Entwicklung nutzbar gemacht« werden könnten und auch nur dort die Möglichkeit bestehe, das »geistige und gesellschaftliche Leben (Schule, Kunst usw.) selbstständig und befriedigend zu gestalten«.²⁵ Der internationale Jugendverband *Haschomer Hazair* verfügte bereits seit 1926 über einen eigenen Kibbuzver-

band – *Kibbuz Arzi*. Als Nachwuchs für seine Kibbuzim kam vor allem die ideologisch bewusste, bündisch erzogene Jugend in Frage. Aus der Jugendgemeinschaft, die sich aus der Jugendbewegung »organisch« entwickelt hatte, sollte die kollektive Siedlung wachsen. Daher plädierte man auch für kleinere (maximal 100 Menschen) und nach Landsmannschaften gegliederte Siedlungen, um den Zusammenhang der Genossen nicht zu gefährden. Um das elitäre sozialistisch-zionistische Kibbuzideal zu schützen, war es den Mitgliedern dieses Kibbuzverbandes verboten, Mitglied der Arbeiterpartei zu werden, während die führenden Genossen des *Meuchad* fast alle Mitglied in der sozialistischen Arbeiterpartei *Mapai* waren. Der *Makkabi Hazair*, der sich nach 1934 zum zahlenstärksten *chaluzischen* Jugendbund entwickelte²⁶, bevorzugte ebenfalls zahlenmäßig kleinere und landsmannschaftliche Ansiedlungen. Die vom *Makkabi Hazair* gegründeten Kibbuzim schlossen sich dem *Chever Hakwuzot* an, zu dem sich die ältesten Siedlungen des Landes verbunden hatten. Die *Werkleute* wehrten sich zunächst gegen Einvernahme von Seiten der Kibbuzverbände (insbesondere vom *Meuchad*) und gründeten *Hasorea* als unabhängigen Kibbuz, schlossen sich aber 1938 der Bewegung *Haarzi* an.²⁷ Nach der Gründung des Kibbuz *Rodges* bei Petach Tikwa im Jahr 1930 schuf auch die religiös-*chaluzische* Jugendbewegung im *Bachad* mit den von ihr errichteten Kibbuzim einen eigenen Kibbuzverband in Palästina.

Ungeachtet all der inneren Differenzen der zionistischen Bünde untereinander und zwischen ihnen und dem *Hechaluz* war für die Erziehungsarbeit nach 1933 das übergreifende Ziel bestimmend, ihre Mitglieder auf ein Leben in Kibbuzim vorzubereiten.²⁸ Das hieß, Gemeinschaft und Gemeinschaftserziehung erhielten die Zielrichtung Kibbuz, denn es gab von verantwortlicher Seite von da ab kaum noch Zweifel, dass die *chaluzische* Idee nur dort verwirklicht werden konnte. Damit glaubte man den Individualismus und Liberalismus der alten Jugendbewegung überwunden zu haben, der, so dachte man, nur die Freiheit des Individuums gesehen und letztlich die Jugendbewegung bestimmt und geschwächt habe. Chaim Schatzker macht auf die emotionalen und psychologischen Konsequenzen dieser Entwicklung aufmerksam, mit der man Teile der *westjüdischen* Jugendlichen, die nicht *chaluzisch* waren und es auch nicht werden wollten, nicht mehr zu erreichen vermochte – in einer Zeit, in der sie aber dringend Orientierung und Hilfe benötigt hätten.²⁹

Im Hinblick auf die geleistete Gemeinschaftserziehung wurde die pädagogische Seite der Bemühungen um Berufsumschichtung nach 1933 aus der Perspektive der organisatorisch Verantwortlichen unterschiedlich beurteilt. Die »pädagogisch geschlossenste und organischste Ausbildung« stellte in der Bilanz des *Reichsausschusses* 1937 die *Jugend-Alija* dar: zum einen, weil sie im Milieu und in der Sprache stattfand, in denen die Jugendlichen später arbeiten und leben sollten, und zum anderen »unter der Leitung von Menschen, die Verwirklicher dessen [ist], was man unter dem Ideal der *chaluzischen* Jugend versteht«. Der besondere pädagogische Wert der *Jugend-Alija* bestand nach dieser Einschätzung darin, ein »Erziehungsmilieu« zu schaffen, das »fern von widerstrebenden und retardierenden Einflüssen des Elternhauses

und der alten Umgebung den Jugendlichen in all seinen Lebensgebieten umfasst«.30 Im Vergleich dazu wurde der erzieherische Einfluss der Einzel-*Hachschara* als gering eingeschätzt, da die kollektive Erfassung der Teilnehmer/innen, etwa in *Hachschara*-Zentren, beschränkt war. Ebenso wurde der erzieherische Erfolg der *Batei Chaluz* in den Städten geringgeschätzt, weil damit keine Milieuveränderung einherging.

Als ebenso bedeutungsvoll für die Gemeinschaftserziehung der jüdischen Jugend wie die *Jugend-Alija* wurde allerdings die kollektive Erziehung auf den Ausbildungsgütern des *Hechaluz* und *Bachad* und auch auf dem nichtzionistischen Auswandererlehrgut *Groß Breesen* gesehen. Denn das

Wertbewusstsein, das in der körperlichen Arbeit durch die Übersehbarkeit des Geleisteten sowieso wächst, kann nur dann in die richtigen Bahnen gebracht werden, wenn die menschliche Erprobung der Gemeinschaft seelische und geistige Verpflichtungen auferlegt, deren Unbedingtheit sich der Jugendliche nicht entziehen kann. Hier erwächst in der Tat ein neuer menschlicher Typ, stark und harmonisch, ohne das in der bürgerlichen Gesellschaft übliche Scheindasein und Demonstrationsstreben.³¹

5.2 Erziehung und Ausbildung in landwirtschaftlichen Hachschara-Stätten

Im Bereich der *Hachschara*, insbesondere der *Mittleren-Hachschara* funktionierte die ansonsten spannungsvolle Zusammenarbeit der Bünde mit dem *Hechaluz* recht gut. Die Praxis der Erziehung und Ausbildung zeugt von dem Bemühen, die ideologischen Differenzen in den pädagogischen Auffassungen hinter das Ziel der Gemeinschaftserziehung zurücktreten zu lassen und die

Gruppen so zu verschmelzen, dass sie gemeinsam nach Palästina auswandern und dort gemeinsam eingeordnet werden können, [...] die Erziehung der Mittleren-Hachschara ist eine eindeutig zionistische; eine politische neutrale wird [...] nicht erwünscht.³²

Zugleich wurde der körperlichen Arbeit oberste Priorität eingeräumt, da erstens »Landarbeit, Handwerk und Hauswirtschaft Arbeitszweige sind, auf denen jede Gemeinschaft beruht«,³³ zweitens ohne »Umschichtung« die »Verwurzelung eines Volkes« nicht möglich und drittens körperliche Arbeit für die Charakterbildung des jüdischen Jugendlichen unabdingbar wäre.³⁴

Zur Erreichung des Ziels war die landwirtschaftliche *Hachschara* auf Landgütern besonders geeignet. Denn sie ermöglichte Gemeinschaftserziehung entfernt von städtischer Zivilisation und damit auch weitgehend von antisemitischen Anfeindungen. So erschienen die *Hachschara*-Güter als eine Art pädagogische Provinz, in der andere Sozialisationsinstanzen wie Eltern,

Medien, Schule kaum Einfluss gewinnen konnten. Neben der Gewöhnung an körperliche Arbeit war damit auch eine zweite von Wolfgang Orbach für die Erfüllung der *Chaluziut* formulierte Bedingung erfüllt – die »Entwurzelung« der »(west)jüdischen Jugend« aus ihrem (assimilierten) häuslichen Milieu.³⁵

Gerade aufgrund ihrer Abgeschlossenheit und der Tatsache, dass die meisten Landgüter bis 1938 weitgehend unbehelligt bestehen konnten, wurden die landwirtschaftlichen *Hachschara*-Stätten in diesen Jahren für viele junge Menschen auch zu »einer schützenden Insel [der kollektiven Geborgenheit] in der braunen Flut«.³⁶ Die wirtschaftliche Leitung unterstand in der Regel einem Landwirt, der die Jugendlichen in allen Belangen der Land- und Viehwirtschaft anleitete. Für die Haushaltung und die Küche war eine Wirtschaftlerin zuständig, die vor allem die Mädchen in den praktischen Arbeiten im Haus unterwies. Als günstig wurde es angesehen, wenn diese Stellen von Ehepaaren besetzt wurden, um den Jugendlichen einen familiären Rahmen bieten zu können, wie es zum Beispiel auf dem *Gut Winkel* der Fall war.³⁷ In den meisten *Hachschara*-Stätten befanden sich zur gleichen Zeit ältere *Chaluzim*, Gruppen der *Mittleren-Hachschara* und auch die Vorbereitungsgruppen der *Jugend-Alija*, die dort auf ihre Bestätigungen hinarbeiteten und auf *Zertifikate* warteten. Die pädagogische Leitung hatten generell die Gruppenführer (*Madrichim*). Sie waren auch für die Betreuung und Unterrichtung außerhalb der beruflichen Ausbildung, alle Gruppenbelange und die Freizeitgestaltung zuständig. Idealerweise handelte es sich dabei um junge Menschen, die im Bund groß geworden waren, bereits Gruppen geführt hatten und über eine gefestigte Persönlichkeit verfügten. Auch in überbündischen Seminaren suchte der *Reichsausschuss* die *Madrichim* für diese Aufgaben vorzubereiten. Allerdings bedingte der Emigrationsfluss eine starke Fluktuation auch auf der Führungsebene und gleichzeitig eine Verjüngung der Gruppenführer.

Die Interessen der Teilnehmer/innen bezüglich der gemeinsamen Freizeitgestaltung, Aufnahme neuer Mitglieder, Arbeitseinteilung etc. wurden in einem Ausschuss (*Waad*) vertreten, den sie selbst wählten. Berufliche Arbeit und Ausbildung, Unterricht und Gemeinschaftsleben, wozu auch die regelmäßigen Heimabende und die *freien Aussprachen* (*Sichot*) zählten, waren die Grundlagen der Ausbildung und Erziehung in den Lehrgütern und -werkstätten. Nach Geschlechtern räumlich getrennt, oft recht beengt, schliefen die Teilnehmer/innen zumeist in Doppelstockbetten, die mit Strohsäcken belegt waren. Der Tagesablauf war klar strukturiert: 05:30 Uhr Wecken, Frühsport, Waschen, Ankleiden und Bettenmachen, nach einem gemeinsamen Frühstück Morgenappell (*Mifkad*), bei dem die Anwesenheit kontrolliert und die Jugendlichen ihren Arbeitsbereichen zugeteilt wurden. Anschließend arbeiteten sie in den je nach der Örtlichkeit zur Verfügung stehenden Arbeitsbereichen: auf dem Feld, im Garten, in der Viehhaltung, in den Werkstätten, in der Küche, in der Wäscherei und im Büro – auf *Gut Winkel* gab es auch eine kleine Konservenfabrik. Nach sechs bis zehn Stunden Arbeit, unterbrochen durch drei Essenspausen, fand theoretischer Unterricht statt – im Sommer ein bis zwei Stunden, im Winter mehr. 19:00 Uhr wurde zu Abend gegessen,

danach fanden die von den Gruppen organisierten Heimabende bzw. freie Aussprachen statt. 21:30 Uhr war Nachtruhe.

Mit Blick auf die tatsächlich entbehrungsreichen Lebensverhältnisse in den meisten Kibbuzim und ebenso aus ideologischen Gründen erforderte die Erziehung zu *Chaluziut* Verzicht auf Privatsphäre und Anspruchsdenken und eine genügsame Lebenseinstellung. Schon die zeitliche Strukturierung des Tages ließ kaum Raum für Privates, in den Schlafräumen waren teilweise bis zu 40 Personen untergebracht. Dass auch die Auswahl der *Hachschara*-Stätten bereits unter pädagogischen Gesichtspunkten gestaltet wurde, liegt nahe. Tatsächlich wurde der *Reichsvertretung* empfohlen, die Lehrgüter als »Provisorien anzusehen«, denn »aus einem Provisorium ergeben sich Entbehrungen und Unbequemlichkeiten, die man vom pädagogischen Standpunkt aus gutheißen kann«. ³⁸ Tatsächlich mussten die Auszubildenden einige der *Hachschara*-Stätten erst bewohnbar machen, z. B. in *Rüdnitz*, teilweise auch in *Abrensdorf*. Dadurch sollte sich die erste Gruppe für den Wiederaufbau des legendären Ortes Tel Chai in Palästina wappnen. ³⁹ Andere Lehrgüter waren jedoch sehr gut ausgestattet – *Schniebinchen* verfügte sogar über beheizte Schlafräume.

Oberste Priorität bei der Ausbildung hatte das Erlernen der modernen hebräischen Sprache (*Iwrit*), was einerseits mit den praktischen Notwendigkeiten des Lebens in Palästina begründet wurde, andererseits auch eine wichtige ideologische Funktion erfüllte. Denn über das Hebräische konnte die jüdische Geschichte im Land Israel über die jüdischen Traditionen in der *Diaspora* mit einem zionistischen Zukunftsentwurf in Palästina verbunden werden. Jeder Einzelne sollte sich in dieser Sprache als Teil des *Volkes Israel* fühlen. Während sich die praktischen Lernfortschritte im Sprechen und Schreiben allerdings recht mühsam gestalteten, war es zunehmend üblich, hebräische Begriffe in die Alltags- und Gruppensprache zu integrieren. Man sprach eine Art »Sondersprache«, die nicht allen gefiel, für manche ein »hybrides, unschönes Zionistentdeutsch« ⁴⁰, das jedoch eine wichtige gemeinschaftsbildende Funktion erfüllte und zugleich jugendbewegt war – das Abschließen dieser kleinen Gemeinschaften gegenüber einer feindlichen Umwelt und die Möglichkeit eines fiktiven Entwurfes von Heimat, der sie emotional und ideologisch zusammenhielt.

1935 erschien das wohl bekannteste Liederbuch der jüdischen Jugendbewegung »Auf lasst uns singen – Hawa Naschira«. Erstmals überwog darin der Anteil der Lieder in hebräischer Sprache, die mehr als zwei Drittel der Liedersammlung ausmachen. Auch das jugendbewegte Vokabular wurde hebräisiert – die Gruppe hieß nun *Kwuza* (Pl. *Kwuzot*), die Kameraden *Chawerim* (Sing. *Chawer*, *Chawera*), der Jugendführer *Madrich*, die Jugendführerin *Madricha*. Aus dem Heimabend war die *Sicha* und die gesamte Belegung war zur *Pluga* geworden. Das ideale Ziel einer Gemeinschaft war die *Chewra*. Man beschäftigte sich an den Heimabenden nicht mehr mit allgemein interessierenden kulturellen Themen, sondern leistete *Tarbut*-Arbeit. Im *Hachschara-Landwerk Abrensdorf* hatten sich die Gruppen programmatische Namen

gegeben, u. a. *Kwuza Habonim* (Gruppe der Erbauer), *Kwuza Haschomrim* (Gruppe der Wächter), die *Kwuza Haschoafim* (Gruppe der Strebenden) usf. Farbige *Kwuza*-Bänder fungierten als Gruppensymbole, die das Zusammengehörigkeitsgefühl stärken und die Unterscheidung von den anderen *Kwuza*-Gemeinschaften deutlicher machen sollte.

Die neuen hebräischen Namen waren mehr als nur Umetikettierung jugendbewegter Formen und Rituale, vielmehr waren sie ein Indiz für die Transformation dieser Gemeinschaftsformen. Denn einerseits wurde damit an jugendbewegte Traditionen angeknüpft, andererseits mit ihnen gebrochen, indem die Formen neuen Sinngehalt bekamen. Damit ordnete man der Gemeinschaftserziehung der jüdischen Jugendgruppen nachträglich eine Tradition zu, die diese zuvor gar nicht hatte. Die Gemeinschaftsidee der jüdischen Jugendbünde transformierte im Rahmen der *Hachschara* zum Kollektivgedanken mit dem Ziel der Ansiedlung in Palästina, was auch der tiefere Sinn der Entwicklung von jugendbewegter Gemeinschaft hin zur *Chewra* sein sollte.⁴¹

Die Argumente für den landwirtschaftlichen Aufbau Palästinas sind in allen zeitgenössischen Veröffentlichungen, nicht nur der Bünde, präsent und unhinterfragt, obwohl gerade vom ökonomischen Standpunkt her die Idee der landwirtschaftlichen Berufsumschichtung wenig Sinn machte. Verbunden wurde die sozialistische Siedlungsidee mit der einer »nationalen Heimstätte«⁴² aller Juden in Palästina, wobei der Kibbuz als Keimzelle der sich entwickelnden jüdischen Volksgemeinschaft in Palästina angesehen wurde. An die ideologischen Grundlagen der Kibbuzbewegung, Rückkehr zur Landarbeit, an den Kollektivgedanken und die Idee einer jüdischen Volksgemeinschaft in Palästina konnte die *chaluzische* Jugendbewegung in Deutschland – unter anderem wegen ihrer sozialistischen und antikapitalistischen Grundorientierung – ohne größere Schwierigkeiten anschließen. Hinzu kam, dass der Siedlungsgedanke, in dem die Vision neuer Gemeinschaft mit der Rückkehr zur eigenen Bodenbewirtschaftung verbunden war, bereits international seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zum Grundrepertoire lebensreformerischen Denkens gehörte.⁴³

Mit dem Wandel der ideologischen Grundlagen waren auch eine Straffung des Gemeinschaftslebens und eine Institutionalisierung der Kollektiverziehung in der *Hachschara* verbunden. Gemeinschaft wurde zu einem wichtigen Mittel systematischer Kollektiverziehung mit dem Ziel der Schaffung einer Volksgemeinschaft in Palästina. Man hatte in vielen Stätten sogar eine gemeinsame Kasse nach dem Vorbild des ersten *Hachschara*-Kibbuz *Cherut*. Allerdings war dies ein eigenverantwortlich gestaltetes Projekt gewesen, die Gruppe hatte Arbeit, Ausbildung, den Unterricht und auch ihr Gemeinschaftsleben weitgehend selbst gestaltet – unterstützt vom *Hechaluz* und dem ehemaligen *Blau-Weißen* mit Palästina-Erfahrung, Hermann Gradnauer⁴⁴, einem Zahnarzt aus Hameln. Ziel war die wirtschaftliche Selbständigkeit der Gruppe. Dies und gerade das Gemeinschaftsleben unterschieden sich doch sehr von der Lagersituation der *Hachschara*-Stätten, denn die Mitglieder von

Cherut arbeiteten auf Einzel-*Hachschara*-Stellen in der Gegend, während der Arbeit hatten sie keinen Kontakt zu den anderen. Gemeinschaftsleben, Sprach- und Sachunterricht organisierten sie ausschließlich in der Freizeit. Auch waren die Mitglieder dieser Gruppe im Schnitt älter als die Jugendlichen in den Lehrgütern. Es oblag natürlich nicht der eigenen Entscheidung der 15- bis 16-Jährigen in der *Mittleren-Hachschara*, wo und in welchem Umfang sie arbeiten und welche Ausbildungsinhalte sie wählen sollten oder ob und wie Sprachunterricht⁴⁵ und Palästinakunde stattzufinden hatten. Vielmehr wurden alle Teilnehmer/innen mit der Entscheidung für die *Hachschara* in ein elaboriertes System systematischer und hierarchisch gegliederter, institutionalisierter Erziehungs- und Ausbildungsarbeit eingeordnet – mit kleinen Spielräumen zur Gestaltung der so genannten Kulturarbeit und der Freizeit. Das erwies sich im Ganzen als eine effektive Form der Erfassung und Ausbildung von tausenden jüdischen Jugendlichen, die auf diese Weise gerettet werden konnten. Zwar hatte es mit den Idealen einer autonomen Jugendgemeinschaft nichts mehr zu tun, wohl half aber gerade die Erinnerung daran – das Etikett Jugendbund –, zumindest in den ersten Jahren nach der nationalsozialistischen Machtübernahme Kinder und Jugendliche für die *Hachschara* zu gewinnen.

Nicht in jeder *Hachschara*-Stätte war der zionistische Gedanke von Anfang an gleichermaßen so präsent wie etwa in *Abrensdorf*, *Westerbeck*, *Havelberg* oder *Halbe*. Abgesehen von *Groß Breesen* als nichtzionistischem Lehrgut stand zunächst auch in *Gut Winkel* der Leiter des Gutes, Martin Gerson⁴⁶, der zionistischen Erziehungsarbeit skeptisch gegenüber.⁴⁷ Das hieß nicht, dass die Jugendlichen dort mehr Freiheiten gehabt hätten, nach Martin Gerson sollte Erziehung zu »strenger Disziplin und Ordnung zur Selbständigkeit und innerer Festigkeit« führen.⁴⁸ In allen *Hachschara*-Stätten, einschließlich *Groß-Breesen*, war der Gemeinschaftsgedanke ausgerichtet auf »persönliche Rücksichtnahme in den kleinen Dingen des Alltags, Disziplin und Haltung [...] in dem Maße [...], wie es für jede Neueinordnung in ein anderes Land als unumgänglich notwendig und kräftigend angesehen werden muss«. ⁴⁹ Die erzieherischen Grundformen stimmten überein: Morgenappell, ein straffer Zeitplan, körperliche Arbeit und berufliche Ausbildung, Unterricht sowie bündische Aktivitäten. Auch die Pflege jüdisch-religiöser Rituale hatte überall eine zentrale gemeinschaftsbildende Funktion. *Schabbat* wurde feierlich begangen und häufig mit einer *Sicha* am *Schabbat*-Abend eingeleitet, man feierte mit Hingabe *Sukkot*, *Purim* und andere jüdische Feste.

Die Ausbildung der *Chawerim* sollte möglichst umfassend und vielfältig sein und sich nicht auf den Erwerb von speziellen beruflichen Fähigkeiten konzentrieren, wie dies im Rahmen der beruflichen Ausbildung in der Einzel-*Hachschara* noch bis 1934 der Fall war. Ziel war, sie auf einen möglichst vielseitigen Einsatz im Kibbuz vorzubereiten, auf die grundsätzliche Position des *Hameuchad* in dieser Frage wurde bereits hingewiesen.⁵⁰ »Das Ziel der *Hachschara* ist nicht Erlernung eines bestimmten Fachberufes, sondern die Vorbereitung zu jedweder körperlichen Arbeit, die von einem ungelerten

Arbeiter verlangt werden kann.«⁵¹ Dennoch wurde dies sogar im *Habonim* kontrovers diskutiert, der sonst ganz auf der Linie des *Hechaluz* lag. Andere sahen gerade eine gezielte Berufsausbildung als beste Vorbereitung für Palästina an.⁵² Einig war man sich, dass vor allem die männlichen Jugendlichen möglichst alle Tätigkeitsbereiche durchlaufen sollten: verschiedene Arten des Ackerbaus wie Getreide-, Spargel-, Rüben-, Kartoffel- und Obstanbau, außerdem gab es Gemüsegärten, Werkstätten und Viehhaltung. Je nach räumlichen Gegebenheiten versorgten die *Chawerim* Hühner, Gänse, Pferde, Kühe, auch – aber eher untypisch – Schweine (in *Gut Winkel*).

Auch wenn das Prinzip der Gleichheit aller Mitglieder in der *Hachschara* stets betont wurde, war die Ausbildung von Mädchen und Jungen verschieden. Mädchen sollten hauptsächlich in den Bereichen Haus-, Milchwirtschaft, sowie Kleinviehhaltung und im Gartenbau ausgebildet werden, wohingegen die eigentlich landwirtschaftliche oder handwerkliche Ausbildung in den Werkstätten den Jungen vorbehalten blieb. Hier folgte man einem traditionellen Rollenverständnis, wobei man sich bemühte, diese Tätigkeiten mit Blick auf die zukünftige Rolle der Frau in den Kibbuzim ideologisch aufzuwerten und den Mädchen ein berufliches Selbstverständnis zu ermöglichen. Doch zeigen die Arbeitsberichte der Mädchen, dass sie für Hausarbeit kein professionelles Dienstleistungsverständnis gewinnen konnten.

Die Mädelsarbeit in einer Hachschara-Plugah bedeutet sehr viel. Wenn die Chawerim müde von ihrer Arbeit kommen und sehen, dass alles häuslich für sie vorbereitet daliegt, dann bekommen sie noch einmal soviel Lust zur Arbeit. [...] An der Arbeit der Mädels liegt es, ob die Chawerim auf Hachscharah ihr zweites Zuhause finden. [...] Können wir hier unseren Mann (sic!) stehen, so können wir es auch in Erez Israel.⁵³

Die haushälterischen Tätigkeiten wurden als Arbeiten in der zweiten Reihe wahrgenommen und waren daher unbeliebt, »die ganze Abneigung des jüdischen berufssuchenden Mädchens konzentriert sich auf diesen Berufszweig«. ⁵⁴ Überhaupt meldeten sich sehr viel weniger Mädchen zur *Hachschara* und *Jugend-Alija* als Jungen.⁵⁵ Nach dem Bericht des *Reichsausschusses* aus dem Jahr 1937 konnten etwa 70 % der jährlich 3.000 Schulabgängerinnen nicht von der Arbeit der jüdischen Selbsthilfeorganisationen erfasst werden, auch wenn vor allem die Bünde gezielt eine Verbesserung der Situation anstrebten. Das hieß auch, dass sie keine berufliche Ausbildung erhielten. Häufig wurden Töchter nach Abschluss der Schule von den Eltern als Hilfe in der Hauswirtschaft oder als billige Arbeitskräfte zu Hause behalten.⁵⁶ Ein weiterer Grund der Eltern für die Ablehnung z. B. der *Hachschara* mag in der befürchteten moralischen Gefährdung in einer Jugendgemeinschaft gelegen haben.⁵⁷ Wenn schon die Aussicht auf haushälterische Tätigkeiten für viele Mädchen nicht verlockend war, so hatte auch die landwirtschaftliche Ausbildung in den Gütern mit dem Ziel eines Lebens im Kibbuz ein Image-Problem. Vielfach wurde angenommen, die Mädchen könnten dadurch »verbau-

ern« – Befürchtungen, die durch zuweilen recht einfältige Darstellungen in der zionistischen Presse immer neue Nahrung fanden.⁵⁸

Die praktische Ausbildung der *Hachschara*-Teilnehmer/innen wurde ergänzt durch den theoretischen Unterricht, Gartenbau, Pflanzenkunde usw. Während die Älteren nur am Abend Unterricht erhielten, lernten die Jüngeren aus den Gruppen der *Mittleren-Haschara* und der *Jugend-Alija* schon ab dem Nachmittag, nachdem sie vormittags auf dem Hof oder auf den Feldern einige Stunden gearbeitet hatten. Die Lerninhalte des theoretischen Unterrichts waren für die, die die Schule vor dem regulären Abschluss verlassen mussten, um allgemeine Grundlagenfächer erweitert. Dazu kam die kulturelle Erziehung (*Tarbut*), u. a. Palästina-Kunde, jüdische Kultur, zionistische Geschichte, Religion sowie der hebräische Sprachunterricht. Obwohl durch die schwere körperliche Arbeit und den Unterricht zeitlich und kräftemäßig stark beansprucht, sollten die Jungen und Mädchen mit ihren Führer/inne/n gemeinsam ihr bündisches Leben in der Freizeit selbst organisieren. An den Wochenenden wanderten sie in der Nähe der Güter und unternahmen sogar kleinere Fahrten. Andererseits waren die *Hachschara*-Stätten auch beliebte Fahrtziele der noch aktiven jüdischen Gruppen in der Nähe, mit denen sie sich trafen. *Gut Winkel* hatte beispielsweise eine Holzbaracke, die als Jugendherberge und auch für Führertagungen genutzt wurde. Außerdem trieben die Jugendlichen Sport, spielten Theater, bastelten und fotografierten – in *Ahrensdorf* gab es sogar eine Dunkelkammer.

Jedes Gut besaß eine Bibliothek für das Selbststudium, sie diente auch als Unterrichtsraum und dort fanden am Abend die *Sichot* der Gruppen statt. Der Bibliotheksbestand wuchs stetig, u. a. weil die Neuzugänge aufgefördert waren, der Gemeinschaft zumindest Teile ihrer privaten Lektüre zur Verfügung zu stellen. In *Gut Winkel* sorgte Salman Schocken für die Erweiterung der Bibliothek aus den Beständen des *Schocken-Verlages*. Martin Gerson baute dort außerdem eine umfangreiche Fachbibliothek zu Fragen von Landwirtschaft und Gartenbau auf.

Die *freien Aussprachen* (*Sichot*), die zumeist an den Abenden stattfanden, waren das Hauptforum zur Gemeinschaftsentwicklung, hier sollte täglich die Klärung von Fragen der Organisation, der Finanzen und der Freizeitgestaltung Raum finden. Ziel war, dem Einzelnen das Gefühl von Mitverantwortung zu vermitteln und ihm gestaltende Verantwortung zu übertragen. Praktisch waren die Möglichkeiten zur Übernahme von Verantwortung ja schon durch die Organisation der *Hachschara* begrenzt und je nach Lehrgut und Persönlichkeit der *Madrichim* auch recht unterschiedlich. Im Rahmen dieser Zusammenkünfte fanden auch die Auswahlgespräche statt, nach denen die Teilnehmer/innen für die *Hachschara* bzw. *Jugend-Alija* bestätigt wurden. Andere Formen intensiver Gemeinschaftsentwicklung waren die Selbstverpflichtung (von Gruppen und Einzelnen), der Bericht und die Selbstkritik, Formen, auf die an anderer Stelle noch einzugehen ist. Die Bünde übernahmen wichtige erzieherische Aufgaben, dennoch hatten sie in den *Hachschara*-Stätten einen eigenartigen Status. Einerseits war eine organisierte Arbeit ohne

Rückgriff auf bündische Strukturen gar nicht möglich, und zweifellos war die Einordnung von Gruppen einfacher als die von vielen Einzelnen. Auf die Arbeit der bündischen Führer war man also angewiesen, sie garantierten Disziplin und hatten eine wichtige Vermittlerposition zwischen *Hachschara*-Leitung und den Jugendlichen. Andererseits hatten die Bünde wenig erzieherische Spielräume, ideologisch und propagandistisch waren sie auf die Linie des *Hechaluz* eingeschwenkt. Ihre Eigenständigkeit hielt man für ein überkommenes Relikt der alten deutschen Jugendbewegung.

Dennoch schuf das bündische Leben in der *Hachschara* einen sozialen Zusammenhang, der die Jugendlichen hielt und in dessen Mitte die Führer/innen standen, die die Jugendlichen, die sich ja noch in der Pubertät befanden, bei ihren individuellen Problemen unterstützten. Dieser Zusammenhang stellte sich auf der praktischen Ebene her, und zwar unabhängig von ideologischen Prämissen, man kann auch sagen trotz dieser. Denn die größten Schwierigkeiten bei der Gestaltung der täglichen Erziehungsarbeit entstanden unter anderem dann, wenn versucht wurde, diese mit dem höheren Auftrag der *chaluzischen* Erziehung zu verbinden, die ja mehr sein sollte als individuelle Lebensbewältigung, Gewöhnung an körperliche Arbeit und Unterricht in Palästinakunde. Das Wissen, dass ein *Chaluz* ganz dem zionistischen Ideal hingegeben war, dass er in der Lage sein sollte, harte körperliche Arbeit im Dienste der Gemeinschaft zu leisten, und bereit, Entbehrungen auf sich zu nehmen, half zwar zur Begründung der anstrengenden Arbeit und auch dabei, die zum Teil primitiven Wohnverhältnisse zu ertragen, konnte aber kein Ideal der konkreten Erziehungsarbeit sein. Den mit viel Pathos vorgetragenen zionistischen Zielbestimmungen und auch der Vorstellung des in seinen Grundzügen »heroisch-kämpferisch(en)« und »heroisch-entsagend(en)« *Chaluz*-Typs mangelte es an Konkretheit.¹⁹ Auch dass die Jugendlichen, aber auch die meisten Erzieher nur vage Vorstellungen vom Leben in Palästina und im Kibbuz hatten, machte die Erziehung schwierig. Hinzu kamen die bereits dargestellten Differenzen zwischen dem *Hechaluz* und zu den Bünden und auch der Bünde untereinander. Gerade die Gemeinschaftserziehung bedurfte aber einer Zielvorstellung, einer Fiktion, die in der Lage war, Differenzen und gegenwärtige Hindernisse zu überwälzen und jedem Einzelnen Motivation zur Selbsterziehung zu bieten.

Für die Formung der individuellen und der kollektiven Vorstellung dessen, wie man zukünftig zu leben gedachte und wie das Leben in Palästina zu gestalten war, wurden die Medien in dieser Zeit außerordentlich wichtig. Über Zeitschriften, Bücher, Kalender, Ausstellungen und Filme wurde ein Palästina-Bild transportiert, an dem sich die Jugendlichen orientierten. Dazu gehörten auch die *Verbindungsbriefe* und Berichte derjenigen, die bereits in Palästina lebten und die über Bundesblätter und Broschüren des *Hechaluz* verbreitet wurden. Neben den publizistischen gab es natürlich auch personale Medien, die die Verbindung zu Palästina herstellten – die palästinensischen Sendboten (*Schlichim*) und Sprachlehrer/innen, Geschwister und Freunde aus dem Bund, die bereits auf *Alija* gegangen waren. Für die Mitglieder des

Habonim war das konkrete Beispiel und jede Information aus *Givat Brenner* richtungsweisend, denn ihnen hatte die Gruppe *Cherut* das »revolutionierende Erlebnis der ersten Gruppenalijah«⁶⁰ vermittelt. Für die *Werkleute* war das große Vorbild jene Gruppe, die ab 1934 nach Palästina ging und 1936 in *Hasorea* zur Ansiedlung gelangte.

Personale und Print-Medien übernahmen eine Funktion, die die *Madrichim* nicht erfüllen konnten, sie füllten die Träume der Jugendlichen mit Vorstellungen von Zukunft und boten Vorbilder. Neben den Erzählungen hatten dafür die Fotografien eine zentrale Bedeutung. Im folgenden Abschnitt soll im Rahmen einer bildanalytischen Untersuchung der fotografischen Bildkampagne, die die zionistische Erziehungsarbeit dieser Zeit flankierte, das in der begrenzten Sphäre der deutsch-jüdischen Öffentlichkeit wirksame *Chaluz*-Bild rekonstruiert werden.⁶¹

5.3 Chaluzim – Bilder »neuer« Juden in Deutschland

Über die Fotografien in den jüdischen Zeitschriften, in *Hechaluz*-Werbebrochüren, in den Palästina-Bildbeilagen⁶² der *Jüdischen Rundschau* und auch in Büchern und Kalendern⁶³ gewannen die allgemein vagen Vorstellungen von *Chaluziut* konkrete Bildhaftigkeit. Außerdem sind Bilder und Szenen der etwa ein Dutzend zionistischen Filme hervorzuheben, die bis 1938 in Deutschland ihre Uraufführung erlebten. Die fotografisch und filmisch vermittelten Bilder übernahmen eine wichtige Funktion auf dem Weg der von Seew Orbach für grundlegend erachteten körperlichen Teilhabe an der Erneuerung des jüdischen Volkes.

Das in den jüdischen Medien in Deutschland präsente Bild des Erbauers von *Erez Israel* speiste sich hauptsächlich aus zwei Quellen. Ein Teil der Bilder stammte aus Palästina und zeigte insbesondere die deutsche *Jugend-Alija* bei ihrer (erfolgreichen) Eingliederung in Kibbuzim und bei der Besiedlung des Landes. Diese Aufnahmen entstanden zumeist im Auftrag verschiedener vorstaatlicher zionistischer Organisationen, hauptsächlich des *Jüdischen Nationalfonds* (*Keren Kajemet Leisrael*) und des Palästina-Grundfonds (*Keren Hajessod*) bzw. der *Jewish Agency*. Die Schöpfer dieser Aufnahmen waren zum überwiegenden Teil jüdisch-deutsche Fotografen (und nur wenige Fotografinnen), die, nachdem sie in Deutschland praktisch Berufsverbot hatten⁶⁴, im Verlaufe der 30er Jahre nach Palästina emigrierten. Dort gewannen sie einen überproportional großen Anteil an der Entfaltung der propagandistischen zionistischen Fotografie. Da die Entwicklung zionistischer Fotografie in Palästina in den 30er Jahren, insbesondere die fotografische Dokumentation der deutschen *Jugend-Alija* an anderer Stelle ausführlicher beschrieben wird,⁶⁵ soll hier lediglich festgestellt werden, dass es in dieser Zeit einen außerordentlich wirkungsvollen Bildtransfer von Palästina nach Deutschland gab. Die zweite Quelle der Bilder waren die Fotografien noch in Deutschland tätiger Fotografen wie Abraham Pisarek und Herbert Sonnenfeld. Das Bild,

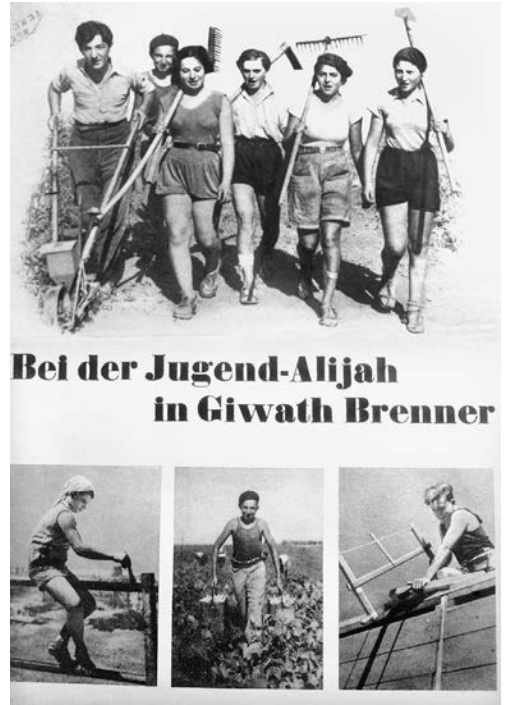


Abb. 1: Jüdische Rundschau Nr. 76, Palästina-Beilage im September 1935, Fotograf: Zoltan Kluger

das sie und die Fotografen aus Palästina über die Medien Zeitung, Film und Buch transportierten, sollte die jüdische Jugend ansprechen und Orientierungshilfe geben. In der bedrückenden Situation vieler Jugendlicher erschienen die Bilder wie Licht am Horizont: Hier waren junge Menschen mit frohen Gesichtern in hellem Sonnenlicht zu sehen. Kraftvolle Arbeiter reckten sich in gemeinsamer Arbeitsanstrengung, und junge Landarbeiter/innen schritten Seite an Seite singend aus, die Arbeitsgeräte wie Insignien eines ausgezeichneten Status stolz geschultert.⁶⁶

Neben Einzelfotografien und Bildreportagen wurde das Palästina- und *Chaluz*-Bild der jüdischen Jugend maßgeblich auch durch eine ganze Reihe illustrierter Jugendbücher⁶⁷, Fotobände⁶⁸, verschiedene Palästina-Ausstellungen und -Wochen in den Großstädten verbreitet. Vor allem sind hier die etwa ein Dutzend zionistischen Filme zu nennen, die von 1935 bis 1938 in Deutschland – unter nationalsozialistischer Zensur ausschließlich in geschlossenen Veranstaltungen des Jüdischen Kulturbundes – gezeigt wurden.⁶⁹ Einige von ihnen entstanden auch unter der Regie deutscher Fotografen.⁷⁰ Interviewpartner⁷¹ erinnerten sich noch im hohen Alter an die Begeisterung und romantische Sehnsucht, die insbesondere der erste Palästina-Tonfilm *Land der Verheißung* (1935) bei ihnen ausgelöst hatte.⁷² Der Film wurde in der *Jüdischen Rundschau* breit beworben und in der gesamten jüdischen

Presse ausführlich kommentiert.⁷³ Porträtiert wurden darin zionistische Siedler in Palästina und Erfolge in Landwirtschaft und Industrie. Wer den Film gesehen hatte, konnte keinen Zweifel daran haben, dass der Erwerb von landwirtschaftlichen und handwerklichen Fertigkeiten die Grundlage des Aufbaus von *Erez Israel* darstellte. Die filmischen Einstellungen wechseln immer wieder zu Bildern von zur Arbeit ziehenden singenden Jugendlichen in kurzen Hosen – ganz im Stil der Fotografie aus der *Palästina-Bildbeilage* von Zoltan Kluger (Abb. 1).

Die Hoffnung auf »Besiedlung des Landes, der Grenzgebiete, der dörren (sic!) Landstriche [...]« zog gerade diese jungen Menschen an, die in Deutschland entrechtet, entmündigt und entwürdigt auf der Suche nach Lebenssinn waren. »Wir suchten nach etwas, das das Vakuum ausfüllen konnte – und das war unserer Ansicht nach die Pionieraufgabe [...].«⁷⁴ Das Gehörte und das Gelesene verschmolz mit dem Gesehenen zu einem romantischen, auch abenteuerlichen eigenen Entwurf zukünftigen Lebens in Palästina. Das setzte die Jugendlichen auch in die Lage, den wenig abwechslungsreichen, aber anstrengenden Alltag der *Hachschara* und die zum Teil rigiden Erziehungsverhältnisse zu ertragen. Antisemitische Angriffe in ihrem sozialen Umfeld konnten sie in ihrem Entschluss nur noch bestärken, denn ein *Chaluz* wanderte nicht mit gesenktem Haupt aus Deutschland aus, sondern mit einem Lied auf den Lippen in Palästina ein: *Alija* – das war der Aufstieg von einer dunklen Vergangenheit in eine helle Zukunft, und der begann schon in Deutschland.

Herbert Sonnenfeld: Chaluzim in Deutschland



Abb. 2: Hachschara in Jessen, aus: Hechaluz (Hrsg.), Mittleren-Hachschara, Berlin o.J., Titelblatt

»Wir gehen auf der hellen Chaussee, während links und rechts von uns tiefe Nacht liegt. Es ist wie ein Symbol:

Wir müssen unseren hellen geraden Weg gehen, ohne links und rechts in die Finsternis zu sehen. [...] Dazu singen wir. In einem kleinen Trupp wandern wir Arm in Arm [...] Jeder von uns fühlt die Nähe des anderen, [...] Es ist ein wunderbares Gefühl der Zusammengehörigkeit.«⁷⁵

In den medialen Raum, in dem in Deutschland das Bild des *Chaluz* geformt wurde, gehören insbesondere die Arbeiten von Herbert Sonnenfeld und Abraham Pisarek, die beide u. a. für die *Jüdische Rundschau Hachschara*-Stätten fotografierten.⁷⁶ Da der Bestand *Sonnenfeld* zum Thema umfangreicher und auch stilistisch markanter ist, sollen seine Fotografien hier exemplarisch für eine spezifisch deutsch-jüdische Sichtweise auf diesen Bereich des jü-

dischen Ausbildungs- und Erziehungssystem stehen. Die Auswahl der hier gezeigten Aufnahmen stammt aus Serien, die 1935-1938 in *Schniebinchen* bei Sommerfeld, *Ahrendorf*, *Rüdnitz* und *Steckelsdorf* sowie in einer *Hachschara*-Ausbildungsstätte in Berlin-Niederschönhausen entstanden. Seine Protagonisten waren jüdische Jungen und Mädchen aus Deutschland, die sich in diesen Bildern wiedererkennen konnten – allerdings in fotografischen Arrangements, die mit ihren tatsächlichen Lebensverhältnissen wenig zu tun hatten. Denn Sonnenfeld ging es zumeist weniger um sachlich-objektive Berichterstattung als um einen propagandistischen Entwurf. Dies wird insbesondere bei den Porträtstudien der männlichen *Chaluzim* augenfällig. Der Fotograf setzt seine Sujets frei in Zeit und Raum, stellt sie in den »ewigen« Zusammenhang von Himmel und Erde, womit seine Porträts jene zeitlose und zugleich dynamische Dimension gewannen, die für die avantgardistische und auch propagandistische Fotografie der Zeit typisch war. In diesem Stil entwirft er ein heroisches Bild der Arbeit und eines jugendlich-männlichen jüdischen Jugendlichen – des *Chaluzim*. Stolz aufgerichtet tragen die Jugendlichen Schaufeln, Hacken und Sensen, beschäftigen sich mit Technik. Ähnlichkeiten der Formsprache mit der zionistischen, aber auch der nationalsozialistischen und Sowjet-Bildpropaganda drängen sich vor allem in den extremen fotografischen Untersichten (Abb. 2) auf – doch ebenso lassen sich auch Differenzen erkennen.



Abb. 3: Hachschara in Berlin-Niederschönhausen ca. 1935 (Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 4: Hachschara in Schniebinchen (Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 5: Hachschara in Steckelsdorf (Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 6: Hachschara in Steckelsdorf
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb.7: Hachschara in Schniebinchen
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)

Was bei Sonnenfeld völlig fehlt, ist die Gleichschaltung von Bewegung und Ausdruck und die Entindividualisierung der Protagonisten. Im Gegenteil schwingen in seinen Bildern immer auch Sympathie und fast Rührung für die zum Teil sehr jungen Menschen mit. Gebrochenheit der Intention zeigen viele Bilder vor allem auf der körperlichen Ebene, zumeist sind seine Darsteller/innen auch gar nicht in der Lage, den dramatischen Bildentwurf mitzugestalten, und so wirkt manche Bewegung ungelenkt, für andere fehlt sichtbar noch die nötige Kraft und routiniertes Körperwissen. Der Charme der Sonnenfeld-Aufnahmen besteht gerade in dieser in vielen Details sichtbaren Differenz zwischen Ideal-Bild und Alltag. Seine Aufnahmen zeugen zugleich auch von den Schwierigkeiten, Bilder für die Pionierin zu entwerfen. Der Versuch, die *Chaluza* zu profilieren, indem er die Mädchen in die gleichen Posen stellt wie die Jungen, scheitert an Körperhaltungen und Kleidung. Zwar scheint der Junge für einen richtigen *Chaluz* auch ein wenig zu gelassen, aber seinem verwegenen gezausten Schopf (Abb. 6) hat das Mädchen mit der langen Kittelschürze nichts Adäquates entgegenzusetzen. Sie wirkt im Vergleich älter, gesetzter, ein wenig hausbacken. Dass die Aufnahmen Sonnenfelds von Mädchen bei gleichen Arbeiten im Vergleich zu denen der Jungen profan wirken, z. B. beim Umgraben (Abb. 8), liegt wiederum an den von ihm gewählten Perspektiven und Bildräumen. Gerade dieses Bild ist ein gutes Beispiel für bildwirksame Nebenmotive, die hier eine auf Arbeit hin konzentrierte Aussage stören. Denn der abgelegte Rechen im rechten Bildvordergrund und die abgestellte Schaufel im linken Hintergrund vermitteln eher Pausenstimmung.

Zur Darstellung von arbeitenden Mädchen nutzt er viel weniger Untersichten als zur Darstellung von Jungen, schon gar keine extremen, und er schneidet die weiblichen Motive auch nicht so konsequent aus ihren Kontexten. Ebenso wenig überzeugend gelingen Sonnenfeld Bildentwürfe vermeintlich weiblicher Tugenden wie Fleiß, Bescheidenheit und Fürsorglichkeit (Abb. 9). Der Aufnahme dieser jungen Frauen in Posen weiblicher Hausarbeit (Bügeln, Nähen, Stopfen) fehlt idealer Überschwang, das gilt auch für seine Fotos vom Melken oder Füttern. Gelungener hingegen erscheint ein Entwurf weiblicher *Chaluzim* in kurzen Hosen (Abb. 10), der das in Palästina populäre Bild der *Chaluza* für *Jugend-Alija* und *Hachschara* adaptierte.

Allerdings werden auch hier die Mistgabeln, auf die sich die sportlichen jungen Frauen lässig stützen, bei einigen unliebsame Assoziationen – Stichwort »verbauern«⁷⁷ – geweckt haben. Jedoch entwickelte sich gerade diese Fotografie zu einer Ikone der *Jugend-Alija*. Für eine festliche Abschiedsveranstaltung in Berlin im Februar 1938 wurde die Aufnahme sogar als großformatige Bühnendekoration neben dem Plakat mit dem Spruch »Erez Israel braucht uns – wir brauchen Erez Israel« genutzt.⁷⁸



Abb. 8: Hachschara in Rüdnitz
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 9: Hachschara in Jessen, in: Hechaluz, Mittleren- Hachschara (wie Abb. 2)



Abb. 10: Rückseite des Außentitels, aus: Arbeitsgemeinschaft für Jugend-Alija (Hrsg.), Jugendaliya, Berlin, ca. 1936.

Herbert Sonnenfeld: Chaluz-Gemeinschaften



Abb. 11: Hachschara in Rüdnitz 1935
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 12: Hachschara in Schniebinchen 1938
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 13: Hachschara in Rüdnitz 1938
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)



Abb. 14: Hachschara in Jessen oder Schniebinchen 1938
(Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)

Auch die *Hachschara*-Gemeinschaften werden von Sonnenfeld motivisch nicht freige-setzt, sondern er verortet sie in begrenzten, allerdings auch räumlich und zeitlich kaum konkretisierbaren Bildräumen: auf einer Mauer, an der Pumpe, auf einem Gutshof, an einem Tisch. Sonnenfeld knüpft auch an jugendbewegte Formen und Rituale an: das gemeinsame Waschen an der Pumpe, die Reihe, Musizieren, Tanzen, das gemeinsame Essen. Neu sind in diesem Zusammenhang Schulungsbilder. Interessanterweise ist das Thema Arbeit für den Fotografen kein Gemeinschaftsmotiv. Gemeinschaft stellt sich in Sonnenfelds Perspektive als etwas dar, das sich außerhalb der Arbeit manifestiert und in symbolischen Formen – insbesondere im Singen, Musizieren, Tanzen – ausdrückt. Gemeinschaft ist auch etwas Abstraktes, auf die hin gemeinsame Belehrung orientiert ist. Alle Blicke der um den Tisch versammelten jungen Menschen (Abb. 14) gehen zu einer älteren Frau, die ein Bild hochhält, auf dem man auf dem Originalabzug einen jüdischen und einen arabischen Arbeiter erkennen kann. Auf dem Tisch vor der Lehrerin liegen noch mehr Fotografien, links hinter ihr hängt eine große Palästina-Karte – Anschauungsunterricht in Palästinakunde.

Gleiche Tätigkeiten und ähnliche Körperhaltungen nutzt Sonnenfeld als Stilmittel zur Darstellung von Jugendgemeinschaften. Konsequenterweise vermeidet er dabei Perspektiven, die die Einheitlichkeit der Bildaussage stören könnten: Alle Zuhörenden sitzen in ähnlicher Körperspannung, die Blicke sind auf eine Person bzw. auf das, was die Person zeigt, gerichtet (Abb. 14), alle tanzen (Abb. 13), alle musizieren (Abb. 12) usw.

Doch kann er dadurch letztendlich keinen intensiveren Eindruck von Gemeinschaftlichkeit herstellen, das gelingt ihm eindrucksvoller mit der weniger geordneten Szene an der Pumpe (Abb. 11). Vielmehr wirken viele dieser Gemeinschafts-Aufnahmen gerade dadurch



Abb. 15: Hachschara-Gruppe in Ahrensdorf 1938 (Samml. Sonnenfeld © Jüd. Museum Berlin)

übertrieben, dass das Einvernehmen mit der fotografischen Intention allzu deutlich in Szene gesetzt ist.

Allerdings sind die fotografischen Arbeiten Sonnenfelds spannungsreicher als hier bisher sichtbar. Neben den bereits beschriebenen Brüchen, die seine intentionalen Entwürfe enthalten, sind für ihn auch Sichtweisen charakteristisch, die im Stil erheblich von den propagandistischen Entwürfen abweichen. Eine dieser Aufnahmen Sonnenfelds soll abschließend Gegenstand einer näheren Betrachtung sein, weil sich hier eine differenziertere und auch ambivalente Sichtweise der Situation der Jugendlichen in der *Hachschara* zeigt.

Der Eindruck, der bei der Betrachtung dieser Aufnahme (Abb. 15) entsteht, Beobachter eines intimen Moments zu sein, wird hauptsächlich durch die Türsituation hervorgerufen, als wäre nur für einen Moment Einblick gewährt worden, der von den Abgebildeten unbemerkt blieb. Tatsächlich kann es sich natürlich um eine völlig inszenierte Situation handeln, was aber für den Bildeindruck ohne Belang ist.

Die jungen Menschen scheinen beschäftigt mit Angelegenheiten in ihrer Mitte. Links sitzt nach vorn gebeugt in kurzen Hosen vermutlich ein *Madrach*, denn er ist etwas älter und trägt Kluft. Zwischen ihm und dem Mädchen im hellen Kleid befindet sich ein Objekt (möglicherweise ein Schriftstück,

eine Karte, ein Buch), das die Aufmerksamkeit von erkennbar fünf Personen stark fesselt. Fünf andere Gruppenmitglieder interessieren sich offensichtlich für ein anderes Objekt. Ganz links im Bild sitzt einer der Jugendlichen auf dem Boden mit kurzen Hosen und dunkler Jacke, man erkennt die Sohlen seiner genagelten Wanderstiefel. Das Bild vermittelt Konzentration, Ernsthaftigkeit zugleich auch Nähe und Zugewandtheit der Abgebildeten und noch mehr: Verwobenheit – Körper und Gesten der Einzelnen sind nicht klar voneinander abgrenzbar (wie etwa die Musizierenden in Abb. 12), sondern gehen ineinander über. Zentral – mit Roland Barthes würde man vom »punctum« sprechen, das die Betrachterin fesselte – ist vor allem ein Bilddetail im Zentrum: die Arm-, Hand- und Körpergeste des Mädchens im hellen Kleid, mit der sie den ausladend agierenden Ellenbogen des leicht zu ihr geneigten jungen Mannes umfängt, ohne ihn zu berühren. In der Spiegelung des Türglases erscheint nicht nur diese Geste enger, sondern auch der nackte Oberschenkel des jungen Mannes präsenter.

Diese zarte Näherung, ein erotisches Moment, das in der Spiegelung fast frivol wirkt, erscheint inmitten des verwitterten Gemäuers, das die Gruppe umgibt, und in der Atmosphäre dieses trüben Tages anrührend und melancholisch. Die Mauer hinter der Gruppe, und selbst die Baumkronen dahinter umfassen und schützen die Szene. Doch bildet die poröse Konsistenz des Steins auch einen Gegensatz zu der unversehrten Jugendlichkeit der Abgebildeten, und die Baumkronen türmen sich dahinter unübersehbar wie ein Wall. Während der von Wind und Wetter gezeichnete Stein ein marodes Umfeld signalisiert und die Steinvasen überdimensioniert und nutzlos von vergangener Pracht und Eitelkeit kündigt, sehen die jungen Menschen vor diesem Hintergrund aus wie die letzten einer untergegangenen Zivilisation: etwas sehr Kostbares, geschützt und eingeschlossen zugleich.

Will man es in wenige Worte fassen, so lässt sich das Bildschaffen Sonnenfelds in Bezug auf die jüdische Jugend auf *Hachschara* in dieser Ambivalenz fassen: Melancholie und gebrochener Optimismus, Einsamkeit und Hoffnung.

Dass die in der zionistischen Propaganda-Fotografie und auch bei Sonnenfeld und anderen Fotografen über Bilder verhandelten Themen des Diskurses um die Zukunft der jüdisch-deutschen Jugend durchaus auch auf der Ebene der fotografischen Amateure unter den Erziehern bearbeitet werden, soll im Folgenden die kleine Bildserie eines *Madrich* vom *Habonim Hachschara-Gut Westerbeck* im Jahr 1935 belegen. Der Jugendführer Alfred (Eliezer) Wertheim⁷⁹ war gleichzeitig passionierter Amateurfotograf.



Abb. 16: Alfred (Eliezer) Wertheim (Habonim), Kibbuz Westerbeck, 1935 (Album, Arch. G.B.)

Alfred (Eliezer) Wertheim (Habonim):
Kibbuz Westerbeck 1935



Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20

Wertheims Aufnahmen wirken zunächst sachlich wie ein Bildreport, allerdings statisch. Dieser Eindruck wird durch den thematischen Zusammenhang und die stabile symmetrische Anordnung auf den beiden Albumseiten (Abb. 16) unterstützt. Die Abgebildeten erscheinen in der Gruppe, in der Natur, mit Nutzvieh (Kuh, Geflügel) und Arbeitsgerät (Wasserpumpe, Melkschemel, Zinkeimer) in einem ebenfalls zeit- und ortlosen, aber fest gefügten Arbeitsarrangement. In den relativ eng begrenzten Bildräumen gibt es keine Bezüge auf ein soziales Umfeld. Wertheim fotografierte aus unmittelbarer Nähe (linke Albumseite) oder aus kurzer Entfernung (rechte Albumseite), hauptsächlich aber draußen. Die einzige Innenaufnahme der Serie (Abb. 20) ist formal streng gegliedert: Während die Köpfe der Personen auf der planimetrischen Ebene ein Dreieck bilden, schaffen sie zugleich über Fluchtlinien Räumlichkeit und Konzentration. Die Spitze des Dreieckes und Fluchtpunkt zentrieren die Bildaussage in dem Bereich der Wandzeitung, die mehr als zwei Drittel der Bildfläche einnimmt, genau dort, wo sich eine große Luftbildaufnahme von Palästina mit der Überschrift *Erez Israel* befindet und dadurch zum eigentlichen Hauptmotiv wird. Die darüber propagierte Idee der *Alija*⁸⁰ entfaltet sich in weiteren Einzelbildern über den gebeugten Häuptern der Jugendlichen, die sich fast ausnahmslos als mit Lektüre beschäftigt darstellen. Als eindeutig jugendlich sind nicht alle Personen auf den Fotografien zu bestimmen. In die Körperlichkeit anderer Bildfiguren, in den Gang der Gruppe (Abb. 22), vor allem in die Haltung des Melkers sowie in die Geste der Geflügelzüchterin (Abb. 24) scheint Routine der körperlichen Arbeit bereits eingeschrieben, was aufgrund der relativ kurzen *Hachschara*-Ausbildungszeiten und des Alters der Jugendlichen eigentlich gar nicht sein konnte. In diesen von Wertheim gekonnt entworfenen Bildräumen und Arrangements sind die Abgebildeten zu Arbeitenden, zu Lernen-

den und Tanzenden typisiert, zu Protagonisten einer Idee, die thematisch mit der Überschrift *Erez Israel* auf den Begriff gebracht ist.

So schafft er, ähnlich wie Sonnenfeld, Prototypen Arbeitender und Lernender in idealtypischen Situationen, die – wie es vor allem der Kreis der Tanzenden und die zur Gruppe geformten Lernenden symbolisieren – fest in die Gemeinschaft von Gleichen eingefügt sind. Für die *Chaluza* hat Wertheim kein besonderes Konzept, sie läuft mit den männlichen *Chawerim* über das Feld, tanzt und lernt mit ihnen, eine eigenständige Funktion erhält sie im Register der *Hachschara*-Tätigkeiten lediglich als »Fütternde« (Abb. 24). Wie Sonnenfeld ging es auch Wertheim nicht um das Erfassen des Moments, um ein spontanes »So-ist-es-gewesen«, dafür sind alle Fotografien zu sehr inszeniert. Für seinen großen Gestaltungswillen spricht auch, dass er die Szene der an der Wasserpumpe Arbeitenden vermutlich aus ästhetisch formalen Gründen wiederholt (Abb. 17, 18). Auch über die symmetrische Anordnung auf den Albumseiten verstärkt er den Synchronismus der Haltungen, das Sujet Arbeit wird dadurch ästhetisch überhöht, so dass die Szene an der Pumpe auch als Metapher für körperliche Arbeit, für Kraft und (jugendlich-männliches) Geschick gelesen werden kann. Die von ihm selbst aufwändig gestaltete Bildbeschriftung *Kibbuz Westerbeek* unterstreicht das über die Aufnahmen transportierte Thema Zukunft. Ein Kommentar der Abgebildeten zu den fotografischen Situationen wird offenbar konzeptionell verhindert. Trotz der räumlichen Nähe zu den Abgebildeten gibt es keine erkennbaren Blicke in die Kamera, auch dort nicht, wo sich die drei jungen Männer ganz offensichtlich für die Aufnahme inszenierten (Abb. 19). Obwohl zumindest einer direkt in die Kamera schaut, fügen sie sich in der Perspektive des Fotografen vor hellem Hintergrundhimmel zu einer blicklos anonymen Gruppen-Silhouette.



Abb. 21



Abb. 22



Abb. 23



Abb. 24

Trotz thematischer Überschneidungen und mancher stilistischer Ähnlichkeiten unterscheiden sich diese Aufnahmen von denen Sonnenfelds. Wertheim meidet nicht nur starke Untersichten, sondern entscheidet sich teilweise sogar für Aufsichten. Es scheint, als suche er Distanz und durch formale Reduktion nach einer Essenz von Arbeit und Gemeinschaft. Die Bilder vermitteln Strenge, kein ausgelassenes Jugendleben, auch nicht beim Tanz, aber sie wirken auch nicht melancholisch, sondern eher schwer und ernst. Damit unterscheiden sich diese Fotografien im Stil auch stark von seinen eigenen Jugendfotografien aus jugendbewegter Zeit im *Jung-Jüdischen Wanderbund*. Die zeichneten sich gerade durch die Lebendigkeit und die Autarkie der abgebildeten Personen und den Dialog mit dem Fotografen aus.⁸¹

Dass er seine Protagonisten nun – wie auch Sonnenfeld – in synchronen Haltungen und Tätigkeiten auftreten ließ, kann man zum einen Teil mit Wertheims Alter und der Funktion, die er in dem *Hachschara*-Camp hatte, erklären. Denn es fotografierte ja nicht mehr ein Statusgleicher, ein Jugendlicher, spontan die Gleichaltrigen seiner Gruppe, sondern ein Erwachsener als für diese Jugendlichen pädagogisch Verantwortlicher. Das prägte natürlich seine Perspektive. Zum anderen Teil lässt sich der Wandel der Formsprache auch mit der weltanschaulichen Entwicklung Wertheims erklären. Seit seinem zweiten Palästina-besuch im Jahr 1933, bei dem er auch ehemalige Kameraden aus dem *Jung-Jüdischen Wanderbund* im Kibbutz *Givat Brenner* besuchte, stand für Wertheim die Entscheidung für die *Alija* und ein Leben im Kibbutz fest. Damit war auch der Übergang von jugendbewegt-bündischen zu zionistischen Erziehungsvorstellungen verbunden.

Obwohl offensichtlich propagandistisch – es ist nicht unwahrscheinlich, dass Wertheims Aufnahmen für die *Hachschara*-Werbung genutzt werden sollten – unterscheiden sich allerdings seine und auch die Fotografien von Sonnenfeld von der zeitgenössischen zionistischen Fotografie in Palästina. Es fehlen die harten Kontraste, auch wenn sich Sonnenfeld um die Simulation mediterraner Lichtverhältnisse bemühte. Die Bildräume bleiben vergleichsweise begrenzt, und die Abgebildeten wirken wie Staffagefiguren in einem Bühnenentwurf. Die Darstellung von Bewegung wurde verfehlt, und der für den Propaganda-Stil der großen Ideologien dieser Zeit typische dynamisch-dramatische Bildaufbau gelang nur Sonnenfeld ansatzweise, Wertheim gar nicht. Der visuelle Entwurf *chaluzischer* Jugend in Deutschland wirkt in der Formulierung der beiden Fotografen eher vermittelnd, ihm fehlt die Rigorosität der Form.

Das ist nicht verwunderlich, denn die Bilder, die die Fotografien transportieren, siedelten in einem Vorstellungsraum zwischen »Nicht mehr« und »Noch nicht«. Das heißt, die Aufnahmen Sonnenfelds und Wertheims waren zwar Entwürfe, die wenig mit dem *Hachschara*-Alltag und auch mit dem der Juden im nationalsozialistischen Deutschland zu tun hatten, aber diese Entwürfe entstanden als Reaktion auf die Verhältnisse und in der Verarbeitung ihrer persönlichen Erfahrungen mit ihnen. Sie hinterlassen eben gerade in der Ambivalenz der Orte, der Gebrochenheit der Intentionen, der Melancholie

und auch der drückenden Schwere ihre Spur und kennzeichnen den propagandistischen Entwurf der »neuen« Juden in Deutschland.

Anmerkungen

- 1 Wolfgang (Seew) Orbach (1909-1936) wurde in Eisenach/Thüringen geboren, die Eltern stammten aus Osteuropa. Orbach studierte Geschichte und Pädagogik u. a. bei Eduard Spranger, war Mitglied in der Brit Haolim und der Gruppe Cherut. Er blieb, als diese nach Palästina ging, zunächst in Berlin, um die überbündische Jugendarbeit weiter zu koordinieren. 1932 gelangte auch er nach Giwat Brenner, wurde aber schon 1934 wieder durch den Meuchad als Schaliach nach Berlin gesandt. Orbach starb nach einer Tuberkuloseerkrankung in der Schweiz.
- 2 Wolfgang Orbach, Chaluziut als Erziehungsziel der westjüdischen Jugend, in: Der junge Jude, 3 (1930), S. 97-101, hier S. 97. Die Zeitschrift »Der junge Jude«, die sich an die zionistische Jugendbewegung richtete, wurde vom Geschäftsführer des Reichsausschusses der Jüdischen Jugendverbände, Dr. Georg Lubinski, im Auftrag des Jung-Jüdischen Wanderbundes herausgegeben und erschien in den Jahren 1928-1931.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd., S. 98.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd.
- 7 Ebd., S. 99.
- 8 Ebd., S. 101.
- 9 So Dow Stok, die Allerersten, in: Cherut, Februar 1937, S. 21.
- 10 Ebd., S. 22.
- 11 Die ersten Siedlungsprojekte startete Blau-Weiß bereits ab 1920/21, Teile dieser deutschen Pioniergruppen (z. B. die Kwutza Zwi) gingen entweder in größeren Ansiedlungen auf (z. B. in Jagur, Chefziba) oder scheiterten wie die Blau-Weiß-Werkstätten in Jerusalem, die zur Auflösung des Bundes in Deutschland führten, vgl. Uriel Rosenblatt, Die deutsche Alija nach Palästina, in: Der junge Jude, 3 (1930), S. 118-122, hier S. 118 f.
- 12 Aufgrund der wirtschaftlichen Situation überstieg zeitweise die Zahl der Rückwanderer während der vierten Alija (1924-28) die der Einwanderer nach Palästina.
- 13 »Die haben uns Chaluzim für verrückt erklärt. In der guten Zeit nach der Inflation von 1924-28, das waren die goldenen Zwanziger Jahre. Und da will man Deutschland verlassen?«, aus einem Interview mit Moshe Blaustein in: Fölling/Melzer, Gelebte Jugendträume, 1989, S. 117.
- 14 Zur Gründung von Giwat Brenner vgl. Kap. 8.1.
- 15 Jaakow Oppenheim, Giwath Brenner, in: Der junge Jude 3 (1930), S. 199-203, hier S. 202.
- 16 Georg Pape, Brith Haolim 1930 – Habonim 1934, in: Hechaluz (Hrsg.), Haboneh, 1938, S. 42-57, hier S. 48.
- 17 Bundesleitung des Habonim (Hrsg.), Binjan, Berlin 1935, S. 2.
- 18 Jugendliche konnten auch direkt einer Ortsgruppe (Ken) des Hechaluz beitreten, ohne Mitglied in der Jugendbewegung zu sein.
- 19 Schatzker, The Jewish Youth Movement (II), 1988, S. 307.
- 20 Schon auf der Tagung des Welthechaluz im Oktober 1927 waren die Ansichten hinsichtlich der Berufsvorbereitung aufeinandergeprallt. Die deutschen Chaluzim plädierten ganz in der Tradition der deutschen Berufsausbildung für eine intensive fachliche Ausbildung, den polnischen ging es um körperliche Ertüchtigung schlechthin, und die Vertreter Palästinas machten ihre Erfahrungen geltend, dass die Fachleute auf der Suche nach Jobs letzt-

- lich die Kibbuzim verließen und in die Städte gingen, Meier-Cronemeyer, Jüdische Jugendbewegung, 1969, S. 86.
- 21 Z. B. bestand der Haschomer Hazair aus nur wenigen Ortsgruppen mit ca. 600 Mitgliedern, wovon die Hälfte in Berlin lebte, Reinharz, Hashomer Hazair in Germany (II), 1987; Jensen, Sei stark und mutig!, 1995.
- 22 Meier-Cronemeyer, Jüdische Jugendbewegung, 1969, S. 93.
- 23 Die Zahl der Niederlassungen erhöhte sich durch die Einwanderung in den Jahren 1931 bis 1948 von 24 auf 115, der Anteil der Kibbuzmitglieder an der Gesamtbevölkerung stieg auf 7,5 %, nach Darin-Drabkin, Der Kibbutz, 1967, S. 71 f.
- 24 E.R., Strömungen in der kollektivistischen Bewegung Palästinas, in: Der junge Jude 3 (1930), S. 101-105, hier S. 102.
- 25 Ebd., S. 104.
- 26 1936 zählte er ca. 6.000 Mitglieder, Angaben nach Meier-Cronemeyer, Jüdische Jugendbewegung, 1969, S. 110.
- 27 Zur Gründung von Hasorea vgl. Kap. 8.1.
- 28 Salinger, Nächstes Jahr im Kibbuz, 1998, S. 87.
- 29 Schatzker, The Jewish Youth Movement (II), 1988, S. 311.
- 30 Josephtal, Die Berufsfrage der jüdischen Jugend, 1937, S. 42.
- 31 Ebd., S. 45.
- 32 Hechaluz (Hrsg.), Mittleren-Hachschara, Berlin 1936, S. 23.
- 33 Ebd., S. 5.
- 34 Ebd., S. 6.
- 35 Orbach, Chaluziut als Erziehungsziel, 1930, (wie Anm. 2) S. 97.
- 36 Angress, Jüdische Jugend im Umbruch, 1999, die Inselmetapher taucht in Lebenserinnerungen immer wieder auf, z. B. Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007; auch Fiedler/Fiedler, Hachschara, 2004.
- 37 Hoba, Das Gut Winkel, 2007, S. 249-274.
- 38 Allerdings gab es Mindestanforderungen: einwandfreies Wasser, Elektrizität, dichte Dächer, genügend Nebenräume und keinen Schwamm, Jacoby, Erfahrungen beim Aufbau eines Auswanderer-Lehrgutes, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 2/1937, Jg. 7, H. 1, S. 49-51, hier S. 50.
- 39 Tel Chai war für die Jugendlichen ein mythischer Ort, dort fiel 1920 der zionistische Held Josef Trumpeldor, vgl. Rudolf Melitz, Hachschara der Jugend. Von Rüdnitz nach Tel Chaj, in: Jüdische Rundschau Nr. 50, 21.6.1935.
- 40 BenGershôm, Aufzeichnungen eines Überlebenden, 1989, S. 125.
- 41 Zur Geschichte und zu den Quellen der palästinensischen Siedlungsidee vgl. u. a. Lindennau, Requiem für einen Traum, 2007.
- 42 Dieser Begriff hatte sich seit der Balfour-Erklärung von 1917 durchgesetzt, dort war allgemein von der »Errichtung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina« die Rede.
- 43 Vgl. Linse, Kibbuz Cheruth, 1983; Feuchter-Schawelka, Siedlungs- und Landkommunewebung, 1998; Farkas, Biologischer Landbau, 2001.
- 44 Hermann Gradnauer (1894 -1972) wurde in Wolfenbüttel geboren, studierte Zahnmedizin und eröffnete in Hameln eine Praxis, als aktiver Zionist war er Mitbegründer der Brit Haolim. Gradnauer arbeitete von 1924 bis 1925 als Zahnarzt im Kibbuz Ein Charod, nach seiner Rückkehr war er an der Schaffung des Hamelner Hachschara-Zentrums aktiv beteiligt. Er kümmerte sich um die persönlichen Bedürfnisse der Chaluzim, besorgte Stellen bei den Bauern und organisierte die Kulturarbeit der Gruppe Cherut. Gradnauer wanderte 1934 selbst mit seiner Familie nach Palästina (Givat Brenner) aus und war dort bis zu seinem Lebensende als Zahnarzt tätig.
- 45 Die Mitglieder von Cherut hatten ihren Hebräischunterricht aus eigener Kasse bezahlt.
- 46 Martin Gerson (1902-1944) wuchs in der Provinz Posen auf und absolvierte an der Israelitischen Gartenbauschule in Ahlem eine Lehre. An der Landwirtschaftlichen Hochschule Berlin erwarb er das Landwirts-Diplom. 1930 begründete Gerson die Jüdische Landarbeit GmbH mit, die ein umfassendes Siedlungsprojekt in Groß Gaglow bei Cottbus betrieb. Nach der Enteignung der Einrichtung durch die Nazibehörden übernahm das Ehepaar

- Gerson die Leitung des Hachschara-Betriebs Gut Winkel. Martin Gerson wurde ebenso wie seine Familie nach Auschwitz deportiert und ermordet. Er war nicht mit dem Werkleute-Führer Hermann (Menachem) Gerson verwandt.
- 47 Diese Einstellung änderte er nach einem Palästina-Aufenthalt im Jahr 1935.
- 48 Martin Gerson, Landwirtschaftliche Berufsausbildung, Gut Winkel, o.J., (Arch. Haz. 93), zur Frage der »Haltung« auch Jüdischer Pfadfinderbund Makkabi Hazair, Unser Landwerk Ahrensdorf, 2001.
- 49 Josephtal, Berufsfrage der jüdischen Jugend, 1937, S. 44.
- 50 Vgl. auch Anm. 20.
- 51 Josephtal, Berufsfrage der jüdischen Jugend, 1937, S. 46.
- 52 Dazu Senta Josephtal in: Sack/Seeligmann, 60 Jahre Habonim Deutschland, 1994, S. 29 f.
- 53 Leyser, Ruth, Die Mädelsarbeit (1937), in: Förderverein, Träume und Hoffnungen, 2001, S. 36 f.
- 54 Lucie Zobel, Die Berufsumschichtung des jüdischen Mädchen, in: Jüdische Rundschau Nr. 72, vom 08.09.1933, S. 496.
- 55 In Gut Winkel, das eines der wenigen Güter war, das für Mädchen relativ vielseitige Ausbildungsmöglichkeiten bot, befanden sich in den Jahren 1936/37 etwa 58 % Jungen und 42 % Mädchen, Angaben nach Hoba, Der Weg zum »Neuen Menschen«, 2001, S. 94.
- 56 Josephtal, Berufsfrage der jüdischen Jugend, 1937, S. 41.
- 57 Siehe die Erinnerungen von Lisa Klein an die Bedenken ihrer Eltern, die aus diesen Gründen nicht wollten, dass die Tochter auf Hachschara geht, in Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 60.
- 58 Aus einer Bildreportage der »Jüdischen Rundschau« mit Aufnahmen von Walter Christeller: »Dort [in einer landwirtschaftlichen Siedlung – d. Verf.] kann es geschehen, dass eine »echte Berlinerin« binnen weniger Wochen zu einer »echten Palästinenserin« wird, die für nichts mehr Interesse hat als für die Gewächshäuser und den Düngerhaufen.« Aus: Anonym, Erez Israel – das Jugend-Paradies, 1934, S. 5.
- 59 Sommerfeld, Die Sondersituation der jüdischen Jugendbewegung, 1937, S. 20.
- 60 Pape, Brith Haolim (wie Anm. 16), S. 53.
- 61 Der Straßenverkauf aller jüdischen Zeitschriften wurde ab Oktober 1935 verboten, danach konnten sie bis zum endgültigen Verbot nach dem Novemberpogrom 1938 lediglich im Abonnement ausschließlich von Juden bezogen werden.
- 62 Die erste »Palästina Bilder-Beilage« erschien am 18.07.1933 (Nr. 57), danach in unregelmäßigen Abständen bis zum Herbst 1936. Ab 1935 bis zur letzten Ausgabe im November 1938 informierte das »Palästina-Blatt« bzw. die »Palästinensische Umschau« mit einer oder mehreren teilweise illustrierten Seiten.
- 63 Jährlich hrsg. von der Zionistischen Vereinigung für Deutschland unter der Redaktion von Joachim Prinz, u. a. mit Bildern von Tim (Nachum) Gidal.
- 64 Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten wurden die Pressefotografen zwangsweise in den berufsständischen Organisationen des »Reichsverbandes deutscher Bildberichterstatte« vereinigt und per Gesetz auf die Prinzipien nationalsozialistischer Staatsideologie verpflichtet. Neben den Juden konnten so auch alle anderen ideologisch nicht angepassten Fotografen diskriminiert werden. Dann übernahm man die »Bildberichterstatte« in den »Reichsverband der deutschen Presse«, für den auch der Nachweis der arischen Abstammung erbracht werden musste. Jüdische Fotografen konnten danach nur noch im Auftrag jüdischer Organisationen oder Zeitschriften tätig sein, dazu Domrose, Leitbilder, 1995, S. 12-20.
- 65 Siehe Kap. 8.2.
- 66 Für den Hinweis auf diese Palästina-Beilage danken wir Chaim Seeligmann in Givat Brenner (ehem. Habonim). Die Reihe der jungen Arbeiter/innen kommentierte er mit den Worten »Das waren wir, so sahen wir aus«.
- 67 z. B. Hugo Herrmann, Palästina, wie es wirklich ist, Fiba-Verlag, Wien und Leipzig 1933; aus dem Kedem-Verlag Berlin: Salo Böhm, Helden der Kwuzah, 1935; Jaakow Simon (Hrsg.), Lasträger bin ich: jüdische Jugendgeschichten aus dem neuen Palästina, 1936; ders., Die vier von Kinneret, 1936; Hechaluz (Hrsg.), Wenn Ihr ins Land kommt, Berlin 1936; ders., Zähl die Tage, Berlin 1936; aus dem Verlag Löwit: Mirjam Singer, Benni

- fliegt ins gelobte Land, 1936; siehe auch Jüdische Kinder- und Jugendliteratur in Deutschland, 1999, S. 123-147; Shavit, Was lasen jüdische Kinder, 2003.
- 68 Hier sind insbes. der 1935 von Georg Landauer herausgegebene zweite Palästina-Bildband und das 1934 bei Tal in Wien erschienene Palästina-Bilderbuch mit Fotografien von Hans Casparius zu nennen.
- 69 An der Produktion waren zumeist der Keren Kajemet als Auftraggeber und die Palästina-Filmstelle der Zionistischen Vereinigung für Deutschland in Berlin beteiligt, vgl. Loewy, Flucht oder Alija, 2003; siehe dazu auch die umfangreiche und ständig aktualisierte Datenbank des Projektes des Fritz Bauer Instituts, Frankfurt am Main: Cinematographie des Holocaust. Dokumentation und Nachweis von filmischen Zeugnissen, www.cine-holocaust.de.
- 70 Z.B. Tim (Nachum) Gidal für »Eretz Israel im Aufbau« (Juni 1936) und Walter Christeller für »From Wadi Hawarith To Emek Hefer« (1936).
- 71 Wie im Film sahen sie sich selbst bald unter der Sonne Palästinas mit kurzen Hosen unter Palmen gehen.
- 72 Urim Palestine Film Company unter Leitung von Juda Leman/Fox Movietone, New York, im Auftrag von Keren Hajessod. In Deutschland fand die Uraufführung im Mai 1935 in Berlin, Breslau und Hamburg statt.
- 73 U.a. Jüdische Rundschau Nr. 43 vom 28.05.1935, Titel und S. 5 f.
- 74 Josephtal (wie Anm. 52), S. 29.
- 75 Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugend-Alijah, Jugend-Alijah, o.J., S. 2.
- 76 Die Hachschara-Fotografien von Herbert Sonnenfeld sind im Archiv des jüdischen Museums Berlin zugänglich, die Fotografien von Abraham Pisarek (Alt-Karbe, Gut Winkel, Ahrens Dorf) über die Online-Datenbank des Archivs für Kunst und Geschichte (www.akg-images.de). Zum fotografischen Schaffen von Sonnenfeld vgl. auch Krüger, Herbert Sonnenfeld, 1992.
- 77 »Verbauerung« war eine der üblichen Befürchtungen in bürgerlichen Elternhäusern in Bezug auf die Wirkungen der Hachschara. Sie betraf zwar nicht ausschließlich nur die Mädchen, die wurden aber mit diesem Vorwurf besonders konfrontiert, vgl. dazu auch den Briefauszug von Alice Fass (Cherut) vom 19.04.1927, in Fölling/Melzer, Gelebte Jugendträume, 1989, S. 158.
- 78 Dies belegen Aufnahmen dieser Veranstaltung von Abraham Pisarek, vgl. Abb. AKG_394567, AKG_394569 unter www.akg-images.de.
- 79 Alfred (Eliezer) Wertheim (1904-1968) stammt aus einer wohlhabenden Familie in Osnabrück. 1919 trat er in den zionistisch orientierten jüdischen Jugendverband in Osnabrück ein und war zeitweilig einziges Osnabrücker Blau-Weiß-Mitglied, um 1925 wurde er Mitglied des Jungjüdischen Wanderbundes (JJWB) und bald auch Jugendführer der Brit Haolim. Er war begeisterter Amateurfotograf und beteiligte sich erfolgreich an Fotowettbewerben. Wertheim besuchte die Handelsschule, um das Geschäft des verstorbenen Vaters weiterführen zu können. 1928 fuhr er das erste Mal nach Palästina, 1933 das zweite Mal, besuchte u. a. auch Freunde in Givat Brenner. Aus Rücksicht auf die Familie und das Geschäft realisierte er den Vorsatz der eigenen Alija erst, als er sich nach dem Machtantritt Hitlers genötigt sah, zu verkaufen. Von dem Erlös unterstützte er eine Hachschara-Einrichtung, 1937 emigrierte er nach Palästina. Seine Frau mit der gemeinsamen Tochter entschied sich für die Emigration mit ihrer Familie in die USA. Wertheim entwickelte in Givat Brenner erfolgreich den Weinanbau und war bis zu seinem Tod nebenberuflich als Kibbuzfotograf tätig, zu seinem weiteren fotografischen Schaffen vgl. auch Kap. 9.
- 80 Tatsächlich lassen sich dort auf der Originalfotografie populäre Bilder von Chaluzim erkennen.
- 81 Vgl. dazu die früheren Aufnahmen von Wertheim im Kap. 3.2 und 3.3.

6. Jugend im Übergang

Wir [...] verschlangen alles, was über die Kibbuzim
und über Palästina veröffentlicht wurde.
Wir diskutierten immer wieder
über unser zukünftiges Gemeinschaftsleben.
Rolf (Roda) Reilinger (Werkleute)¹

Standen in den vorigen Passagen vor allem die erzieherischen Intentionen der verantwortlichen zionistischen Organisationen im Zentrum der Betrachtung, die ebenso wie die zionistisch orientierten Medien ein bestimmtes Bild vom zukünftigen Gestalter des jüdischen Gemeinwesens in Palästina implementieren wollten, soll es im Folgenden um die Perspektiven von Adressaten der Gemeinschaftserziehung gehen.

6.1 »Zukunft wie, wo, was????«²

Jüdische Jugendliche befanden sich nach 1933 in einer sehr komplizierten Situation.

Die Tagebucheintragungen eines 17-jährigen Jungen aus dem Bund der *Werkleute*³ aus Stuttgart aus dem Jahr 1934, die hier eingangs referiert werden sollen, vermitteln nicht nur einen Eindruck von der Lebenswelt und den Gefühlen dieses Jungen. Das Tagebuch ist auch ein beeindruckendes Dokument eines Selbsterziehungsversuches und für diese Zeit in vielerlei Hinsicht auch für Lebenssituationen und Umgangsweisen (männlicher) jüdischer Jugendlicher in Deutschland exemplarisch. Das Tagebuch beginnt mit dem 1. Januar 1934 und bricht im August desselben Jahres unvermittelt ab. Anfang 1934 war Fritz Sommerfeld kaufmännischer Lehrling einer jüdischen Textilmanufaktur in Stuttgart, neben der Arbeit besuchte er die örtliche Handelsschule. Offensichtlich beunruhigt durch die briefliche Ankündigung seines Chefs, das Arbeitsverhältnis aufgrund wirtschaftlicher Schwierigkeiten zum Ende März 1934 lösen zu müssen, fühlt sich Fritz aufgefordert, über seine Zukunft nachzudenken. Er weiß nicht, was er tun soll, eine andere kaufmännische Stelle suchen oder zur *Hachschara* gehen und auswandern? Er spürte die Notwendigkeit einer »eigenen Lebensreform« und wollte sich auf der geistig-wissensmäßigen, der ethisch-religiösen und der körperlich-seelischen Ebene erneuern. Schon wenige Tage nach dem ersten Tagebucheintrag begann Fritz einen Hebräisch-Kurs, parallel dazu lernte er Englisch und trainierte im jüdischen Sportverein *Bar Kochba* Leichtathletik, Handball und Tischtennis. Zugleich nahm er offenbar lange Zeit ausgesetzte Synagogenbesuche wieder auf und widmete sich unter Anleitung dem *Tenach*-Studium. Außerdem traf sich Fritz nun mehrmals wöchentlich abends mit den Kameraden vom Bund der *Werkleute*. Wie man aus Bemerkungen schließen kann, war er dort noch nicht sehr lange Mitglied. Die *Heimabende* fanden zumeist im *Jüdischen Lehrhaus* in Stuttgart statt; er berichtet u. a. über Vor-

träge von Ernst Simon und Hermann Gerson. Andere Veranstaltungen (des *Hechaluz*) gab es auch im *Beit Chaluz*, wo jüdische Jugendliche eine handwerkliche *Hachschara* absolvierten. An einigen Wochenenden unternahm er mit der Gruppe Fahrten in die nähere Umgebung. Neben diesem beeindruckenden Pensum an Außenaktivitäten verschanzte er sich abends in seinem Zimmer und lernte bis in die Nacht hinein Hebräisch oder las.⁴

Fritz hatte für sein Alter typische Probleme, er war schüchtern und unsicher, was er nach eigener kritischer Einschätzung mit Imponiergehabe und schroffem Benehmen zu überbrücken suchte. Er stellte an sich und die Personen um sich herum hohe moralische Ansprüche. Zionismus war für ihn ein hehres Ideal, dessen Verwirklichung ganz besonderer jüdischer Menschen bedurfte. Die von ihm verehrte Ruth stieß er durch abweisendes Verhalten gerade dann zurück, als sie ihm deutliche Zeichen ihrer Zuneigung gab. Ihr Rückzug bestätigte sein Misstrauen: »Perlen und Frauen ist niemals zu trauen!«⁵ Zugleich quälten ihn starke Empfindungen von »Einsamkeit« und »Kälte«:

Nirgends habe ich Halt, weder an dem Bund, noch ans (sic!) Geschäft, weder an einen Freund, noch an ein vernünftiges Mädels, weder an die Familie, noch an sonst irgendeinen Menschen! [...] Ich bete zu dir, oh, Gott.⁶

Seine Familie mit vier fast erwachsenen Kindern (drei Söhne, eine Tochter) befand sich offensichtlich in einer problematischen Situation. Seine Schwester Grete heiratete den Sohn eines Geschäftspartners, der den Vater in unsichere Geschäfte verstricken wollte oder dies vielleicht sogar tatsächlich tat, denn Fritz registrierte massive Geldforderungen von dieser Seite, die vor allem den Vater regelmäßig aus der Fassung brachten. Die Eltern führten einen Laden im gleichen Haus, alle Kinder halfen mit. Die Familie lebte religiös liberal, auch die Feste wurden nicht nach der Tradition begangen, aber man pflegte offenbar vornehmlich Kontakte zu anderen Juden. Fritz litt unter den Wutanfällen seines Vaters und dessen verletzenden Vorwürfen an die Adresse der Söhne. Der Vater tyrannisierte auch die Mutter, die sich in anhaltende Depressionen flüchtete. Als Fritz dem Vater gegenüber den Wunsch äußerte, auf eine landwirtschaftliche *Hachschara* zu gehen, erklärte der ihn für verrückt, außerdem untersagte er ihm jede bündische Arbeit und den Hebräischunterricht.⁷ Um die wirtschaftliche Situation seiner Eltern, die aktuell nicht allzu gut zu sein schien, machte sich Fritz jedoch keine intensiven Gedanken. Mit kindlicher Selbstverständlichkeit genoß er sein eigenes Zimmer und die regelmäßigen häuslichen Tischzeiten, die den Tag strukturierten. Den Vater hielt er schlichtweg für zu geizig, und auch als die Klage der Mutter über das Unglück der Familie so laut wurde, dass er nicht mehr in Ruhe für seine Abschlussprüfungen in der Handelsschule lernen konnte, fühlte er sich lediglich gestört. Hingegen beobachtete er aufmerksam und mit einer Art grimmiger Genugtuung den wirtschaftlichen Niedergang des Unternehmens, in dem er als Lehrling angestellt war. Dieser Prozess war auch dort von einem Vater-

Sohn-Konflikt begleitet, der sich unter anderem an den *Hachschara*- und Palästina-Plänen des Sohnes entzündete. In seiner Lehrlingstätigkeit fühlte sich Fritz unterfordert und gelangweilt, den kaufmännischen Beruf verachtete er als »typisch jüdisch«. Sinn und Zweck seines Selbsterziehungsversuchs war daher, »als Mensch und Jude« ein anderer zu werden. Seine ganze Aufmerksamkeit hatte dabei das bündische Leben. Der Gemeinschaftsgedanke war für Fritz zentral, doch misslangen seine intensiven Bemühungen, in dieser Gemeinschaft Halt und Wärme zu finden. Nach einer *Hechaluz*-Tagung Anfang Februar 1934 in Stuttgart notierte er frustriert: »Wieder treffe ich dort an, diese eisigen Menschen, die sich ›Reformer der Menschen‹ nennen.«⁸ Es kostete ihn Überwindung, »um nicht kurzerhand der ganzen ›Gemeinschaft‹ (sie nennen sich lächerlicherweise so) Valet zu sagen.«⁹ Während er einerseits von Enzo Sereñi¹⁰, der auf der Tagung sprach, »als Mensch« ganz beeindruckt war, störten ihn andererseits gerade die Reden seiner *Werkleute* über Gemeinschaft, die er auf der Ebene der persönlichen Beziehungen nicht eingelöst fand.

Jedoch zeugen seine Eintragungen von einem permanenten Gespräch untereinander, das offenbar einen ganzen Teil der bündischen Aktivitäten ausmachte und auf den Heimwegen von Heimabenden, bei anderen zu Hause, in der Milchtrinkhalle, in der Eishalle oder auf dem Sportplatz stattfand.

Der wichtigste Impuls zur Veränderung ging von der *Hachschara* aus, die für ihn Anfang April in einem jüdischen Weberei-Unternehmen in Stuttgart begann. Zwar hatte Fritz kurz vor der Entlassung aus seinem Unternehmen ein Angebot für eine landwirtschaftliche *Hachschara* auf einem Lehrgut erhalten, doch dies blockte der Vater ab, der ihn über Beziehungen in die handwerkliche (Einzel-) *Hachschara* vermittelte. Dort arbeitete Fritz tagsüber und besuchte entsprechende Schulungen des *Hechaluz* am Abend, schlief und aß jedoch weiterhin im elterlichen Haus. Gleichwohl reflektierte er die *Hachschara* als einen gravierenden Einschnitt in sein Leben, besonders die ungewohnte körperliche Arbeit setzte ihm zunächst erheblich zu. Zuweilen versank er im Selbstzweifel, wenn er neben dieser Arbeit nicht das selbst auferlegte Studienpensum schaffte: »ich kämpfe verzweifelt mit dem Schlaf, ich nasse die Augen an, atme tief – u. es drängt sich mir auf: wie ist das wohl erst in Erez?«¹¹ Außerdem war ihm klar, dass die *Hachschara* nun tatsächlich den Abschied von einer bürgerlichen Existenz einleitete. Der war zwar lange ideologisch vorbereitet, aber von Fritz in den Konsequenzen bislang nicht wirklich erfasst. Bis zum Abbruch seiner Tagebucheintragungen war er sich nicht sicher, ob er das Leben eines Arbeiters in Palästina wirklich führen möchte. Hinzu kam, dass das, was er darüber in Erfahrung zu bringen vermochte, recht widersprüchlich erschien. Einerseits faszinierte ihn das als »Aufbauwerk des jüdischen Volkes« über Vorträge im *Lehrhaus*, *Hechaluz*-Veranstaltungen und auch Filme des *Jüdischen Kulturbundes* propagierte Palästina-Bild, auch nährte der Gedanke an Palästina seine idealen Vorstellungen von Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Andererseits verunsicherten ihn der ideologische Druck und verstreute Meinungsäußerungen über die Zustände in »Erez«. Dunkle Andeutungen vom krassen Klassenkampf »dort«

und dem »Kampf um unsere Berechtigung«¹², der das Leben in Palästina prägte, machten ihm Angst und stärkten seine ohnehin großen Selbstzweifel.

Objektiv schien er die Arbeit in der Weberei gut zu bewältigen, denn immer mehr Maschinen standen unter seiner Verantwortung, er erwarb sich den Respekt seiner Kolleg/inn/en und auch den seines Vaters, der nun sogar bereit war, Geld für ein neues Fahrrad zu geben. Auch die Tatsache, dass die internen Familienprobleme nach Beginn der *Hachschara* in seinen Eintragungen zurücktraten, zeugt von einer Veränderung seines Betrachtungsstandpunktes, er war selbstbewusster geworden.

Historische Zeitereignisse haben in dem Tagebuch von Fritz kaum Raum. Weder stellte er einen Zusammenhang zwischen wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu Hause oder denen seines Lehrlingsbetriebes mit antijüdischer Gesetzgebung oder der allgemeinen Diskriminierung jüdischer Geschäfte her noch zwischen nationalsozialistischer Judenpolitik und der Tatsache, dass er keine Anstellung fand, obwohl er seine Ausbildung mit Erfolg abgeschlossen hatte.¹³ Offenen Antisemitismus beschrieb er kühl wie ein neutraler Berichterstatter – etwa als die »nichtarischen« Kollegen durch die Betriebsversammlung aufgefordert wurden, am 1. Mai mitzumarschieren, was diese auf keinen Fall wollten. Er unterließ es auch, kränkende Erlebnisse auf sein Jüdischsein zu beziehen: So war er lediglich verwundert, weil sich der verehrte Lehrer nicht wie erwartet für die (diesjährige) Neujahrskarte bedankte. Die plötzliche Unzuverlässigkeit des christlichen Mitschülers, mit dem er gelegentlich zum Lernen verabredet war, bleibt ebenso unkommentiert wie dessen endgültiges Wegbleiben. Auch Fritz' Entscheidung, am Ausflug seiner Handelsklasse auf die *Solitude* nicht teilzunehmen, weil er »am Sabbat nicht nationalsozialistische Marschlieder singen« möchte, hat keinen klagenden Unterton.¹⁴ Dabei zeugen diese und andere Ereignisse letztlich von dem brutalen Ausgrenzungsprozess der Juden in Deutschland, der bereits in vollem Gange war. Es scheint aber, dass dessen Ungeheuerlichkeit gerade Jugendlichen, die sich wie Fritz vornehmlich im jüdischen Milieu bewegten, in den Anfangsjahren des Regimes nicht voll bewusst wurde. Wir erfahren auch nicht, was Fritz empfand, als er am 17. August 1934 unentrinnbar der Radiorede Hitlers ausgesetzt war, die aus dem Nachbarhaus herüberschallte, dabei hatte er gerade an diesem Morgen einen Freund verabschieden müssen, der nach Amerika auswanderte. Wenige Tage später bricht das Tagebuch ab, über die Gründe und auch den weiteren Werdegang von Fritz ist wenig bekannt. Nach den im Archiv *Hasorea* zur Verfügung stehenden Informationen hat er 1938 oder 1939 im englischen Exil Selbstmord begangen.

Trotz oder gerade wegen seines fragmentarischen Charakters ist das Tagebuch von Fritz Sommerfeld für das Verständnis der Situation junger Juden nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten aufschlussreich.

Zunächst lässt sich gut nachvollziehen, wie unübersichtlich sich die Verhältnisse denen, die darin lebten, darstellten, und verständlich wird auch, wie schwer es ihnen gefallen sein muss, angemessen zu urteilen, zu entscheiden und zu handeln. Und das traf nicht nur junge, unerfahrene Menschen, son-

dern auch die Erwachsenen. Typisch für die Situation schien eine hektische Betriebsamkeit gewesen zu sein, mit der Pläne geschmiedet und verworfen, Beziehungen geknüpft und wieder gelöst wurden, oft begleitet von Informationen aus dritter Hand, vom »Hörensagen«. Aufgrund dessen sperrt sich auch Fritz' Darstellung wirtschaftlicher Probleme (der Eltern, seines Arbeitgebers) einer nachträglichen Deutung. Denn wie in vielen anderen Fällen auch haben diese sich möglicherweise nicht in direkter Folge antisemitischer Politik eingestellt, sondern indirekt und viel komplexer durch ein eventuell gerade der unübersichtlichen Situation geschuldetes risikoreicheres Handeln, Boykott, Auswanderung oder Konkurs von Geschäftspartnern, familiäre Verwicklungen und ähnlich kaufmännisch Unwägbares. Exemplarisch ist auch die daraus resultierende Überforderung der Familien, die Fritz beschreibt, ihre Unfähigkeit, gerade in dieser Zeit den Kindern Halt und Orientierung zu geben. Denn neben der Ausgrenzung, Entwürdigung und den antisemitischen Angriffen, die viele Kinder und Jugendliche in der Schule erlebten, litten sie zunehmend auch unter desolaten Verhältnissen in ihren Elternhäusern.¹⁵ Der Verlust der Arbeit, sinkende Umsätze oder Aufgabe des Geschäftes,¹⁶ verfehlte Transaktionen stürzten Familien ins Chaos und zwangen viele zum Umzug in kleinere Wohnungen schon lange bevor sie per Gesetz aus »arischen« Häusern ausgewiesen wurden. Für die Kinder bedeutete dies häufig Abschied von der Kindheit, vor allem dann, wenn damit auch ein Wechsel des Wohnortes verbunden war. Denn Juden, die auf dem Land und in kleineren Städten viel öfter antisemitischen Angriffen ausgesetzt waren, zogen nun verstärkt in die größeren Städte, wo man auf den Schutz der Anonymität und die Solidarität einer größeren jüdischen Gemeinde hoffen konnte. Abschied von der Kindheit ist auch das eigentliche Thema des Tagebuchs von Fritz Sommerfeld, während die anderen Abschiede, die von Freunden und Verwandten, bei ihm noch gelegentlich irritierende Ereignisse sind. In den folgenden Jahren sollte das Abschiednehmen zum schmerzhaften Alltag der jüdischen Familien gehören.¹⁷

Geldsorgen und Zukunftsängste führten zu nervenaufreibendem Aktionismus bis hin zu Depression und Selbstmord.¹⁸ Es kam zu Zerwürfnissen zwischen den Eheleuten und Auseinandersetzungen mit den Kindern, vor allem dann, wenn diese nach Orientierungen suchten, die die Eltern missbilligten, auch Scheidungen häuften sich. Dass Eltern sich gegen die Berufsumschichtungspläne der Kinder sträubten, war zumindest in den ersten Jahren nationalsozialistischer Herrschaft in den bürgerlichen Familien häufig der Fall.¹⁹ Gefühle von Einsamkeit und Unverstandensein, ohnehin für Jugendliche in der Pubertät symptomatisch, wurden dadurch verstärkt. Chawa Gerson (*Werkleute*):

Mit meinen Eltern konnte ich [...] nicht sprechen. Sie waren selbst durch die politischen Geschehnisse verwirrt und ratlos und außerdem mit den Problemen ihrer Scheidung beschäftigt.²⁰

Diese Situationen trieben Jugendliche – so wie Fritz – einerseits zum Lernen und zu erhöhter Aktivität, machten sie andererseits bis zur Erschöpfung rastlos. Selbstzweifel, Orientierungslosigkeit, Generationskonflikte bei gleichzeitig mangelndem Rückhalt in der Familie konnten die Jugendlichen in akuten Konfliktfällen gefährlich schnell in aussichtslose Situationen stürzen. Fritz beschäftigt sich mehrfach mit Gedanken an Selbstmord und registriert verstört, dass auch ein Freund »Schluss« machen will. Tom Angress (*Schwarzes Fähnlein*) verlor den geliebten Führer Hannio in *Groß Breesen* durch Selbstmord,²¹ seinen eigenen Eltern drohte er, sich umzubringen, als diese ihn von dort nach Hause holen wollten. In diesem Zusammenhang wird auch die Bedeutung des Bundes für viele Jugendliche verständlich. Arnon Tamir (*Werkleute*):

Dort, in unserem Heim, herrscht noch unbeschwerte Freude, dort ist noch Hoffnung. Mein Elternhaus bricht unter dem Getöse der Neuen Zeit zusammen, löst sich auf und existiert nicht mehr.²²

Doch das Tagebuch von Fritz Sommerfeld zeigt auch die Ambivalenz der Situation. Einerseits boten die Bünde und der *Hechaluz* Alternativen zum Familienleben. Schon der Rhythmus der angebotenen Veranstaltungen strukturierte den Alltag, in den Gruppen traf man auf Gleichaltrige mit ähnlichen Problemen. Auch erwies sich das *Hachschara*-Werk zunehmend als eine der wenigen verbliebenen Ausbildungsmöglichkeiten für jüdische Schulabgänger. Die zionistische, vom *Hechaluz* organisierte *Hachschara* bot zudem eine idealistische Zielvorstellung und die Chance einer echten Lebensperspektive in Palästina. Gerade die landwirtschaftliche *Hachschara* auf abseits gelegenen Gütern war eine Gelegenheit, den gesellschaftlichen wie auch den familiären Verhältnissen zu entfliehen. Andererseits forderte die Entscheidung für eine *chaluzische* Ausbildung den jüdischen Jugendlichen ein zionistisches Bekenntnis zur »jüdischen Aufbauarbeit« ab und baute damit einen ideologischen Druck auf, dem sich mancher empfindsame und verunsicherte Jugendliche wie Fritz Sommerfeld nicht gewachsen fühlte, zumal wenn er sich damit auch noch gegen das Elternhaus durchsetzen musste. Diese Unsicherheit vermittelt auch der Brief einer zukünftigen *Hachschara*-Teilnehmerin vom Bund der *Werkleute* an ihre Freundin, die sich 1934 bereits auf dem Gut Winkel befindet:

Ich habe gesehen, dass die Verwirklichung der Gemeinschaft nur in Palästina möglich ist. Auch weiß ich, dass wir nur dort jüdisch leben können. Leider ist für mich »jüdisch leben« gar kein konkreter Begriff. Ich möchte gern etwas davon wissen. Vielleicht schreibst Du mir, was Du davon weißt. Ist der Zionismus für Dich noch eine Frage?²³

Auch passte das Bild des palästinensischen Arbeiters nicht für alle Heranwachsenden, nicht einmal dann, wenn sie emotional und intellektuell vollkommen von der Notwendigkeit jüdischer Besiedlung Palästinas überzeugt

waren. Wie bereits beschrieben, hatten es auch Mädchen aufgrund des unklaren Profils der palästinensischen Arbeiterin noch schwerer, sich zu identifizieren. Die »gesinnungsmäßige Festlegung« wurde zwar von manchen leitenden Funktionären des *Hechaluz* kritisiert²⁴, doch sind die Auswahlkriterien erst 1938 gelockert worden, als man angesichts der Not der jüdischen Jugend auch das Eingangsalter für die *Mittleren-Hachschara* auf 14 Jahre herabsetzte und die Ausbildungsdauer verkürzte.²⁵

Zeitgenössische Texte aus der bündischen Gemeinschaftsarbeit zeugen auch von pragmatischen Umgangsweisen mit den ideologischen Anmutungen. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit ihrem programmatischen Namen *Kwuzza Haschoafim* (Gruppe der Strebenden) fasst eine Gruppe der *Mittleren-Hachschara* 1937 etwa wie folgt zusammen:

Am Tag des Bundes sprachen wir über unsere Namen. Es gibt viel darüber zu sagen. Folgendes sind die wichtigsten Punkte: Wir streben gemeinsam nach einem Ziel. Wir wollen das Gute erstreben und bestrebt sein, strebend zu werden [...].²⁶

Ohne Weiteres reduzierten die Jugendlichen den ideologischen Gehalt auf ein formales Bekenntnis zu Bewegung. In ähnlicher Weise gingen sie mit Anforderungen zur Selbstkritik in den *freien Aussprachen* um.

Wir suchten unsere Fehler, sagten diesem und jenem Falle, in denen er sich unkorrekt verhalten hat und kamen so durch verschiedene Unterhaltungen zu dem Ergebnis, dass wir noch längst nicht so weit sind und noch viel an uns arbeiten müssen [...].²⁷

Auch hier wurde Selbstkritik als bloße Form auf die Bewegung »Fehlersuche« reduziert.

6.2 Leben auf Hachschara

Für alle Jugendlichen war die *Hachschara* ein wichtiger Einschnitt in ihrem Leben, besonders das Leben auf den *Hachschara*-Gütern. Es war für die meisten das erste Mal, dass sie länger als für die Zeit einer Sommerfahrt von zu Hause fort waren. Für die bündisch Organisierten war es leichter sich einzuleben, denn man traf dort andere vom Bund, war mit Regeln des Zusammenlebens vertraut, hatte bereits gelernt, sich in Gruppenzusammenhänge einzuordnen. Die anderen erlebten zuweilen die Umstellung auf die Lager-Verhältnisse in den *Hachschara*-Stätten als schockierend:

Zweistöckige Betten, nicht viel Raum, seine Persönlichkeit zu entfalten – und alles neu und unbekannt. Keine Freunde und Bekannte. Man lässt dich links liegen; oder du wirst dich hier eingewöhnen oder zurück nach Haus.

Ob es ein Zuhause gibt, interessiert hier scheinbar keinen. Zuerst zeig mal, was du kannst und was du hast. Das ist nun wirklich nicht viel.²⁸

Die landwirtschaftlichen *Hachschara*-Güter waren Orte für begrenzte Zeit, Lager, wo für ein paar Wochen oder Monate die Zeit im Kreis lief, eingefangen in der Kontinuität täglicher Rituale – ein raum-zeitliches Konstrukt, in dem Deutschland beinahe nicht mehr und Palästina noch nicht erreichbar waren. Weder die Organisation des Lagers noch die der Arbeit lag in der Verantwortung der Jugendlichen selbst. Zweifellos bot die *Hachschara* eine Struktur gegen das innere Chaos und Schutz gegen Bedrohung von außen, der Preis war Ein- und Unterordnung in die hierarchischen Verhältnisse der Institution. »Jetzt mußt du deinen kleinen Kreis in den großen Kreis, der dich umgibt, einfügen.«²⁹ Das war nicht unproblematisch: An den autoritären Erziehungsstil Martin Gersons in *Winkel* erinnert sich eine ehemalige *Hachschara*-Teilnehmerin:

Viele von uns, so auch ich, mochten Martins Verhaltensweisen nicht, wir empfanden sie als Despotie. Heute sehe ich es anders: Ohne seine starke Hand hätte sich die Gestapo wahrscheinlich in vieles eingemischt. Er war der Prellbock zwischen den Belangen und Erfordernissen der *Hachschara*, also auch den Interessen der Praktikanten auf der einen und den Bestimmungen und Übergriffen der Nazis auf der anderen Seite. Wir mussten seine strengen Anordnungen einhalten und hatten dadurch eine Lebensform ohne Angst, ohne Drohungen, ohne seelischen Druck.³⁰

Auch die Leiter von *Groß Breesen*, Curt Bondy, und *Ahrensdorf*, Hans Winter, wo Martin Gerson ebenfalls für die agronomische Ausbildung verantwortlich war, führten ihre *Hachschara*-Stätten mit eiserner Disziplin.³¹

Diejenigen, die sich in diesem System arrangieren konnten, erinnern sich bis heute an ihre *Hachschara*-Zeit als wichtige und für das ganze Leben bedeutsame Zeit der Jugend und Gemeinschaft. Diese Bewertung ist weniger verklärter Erinnerung an die eigene Jugendzeit geschuldet, vielmehr resultiert sie aus der Erfahrung, dass es außerhalb der Lager nach 1933 kaum noch Orte gab, an denen jüdische Jugendliche ein Gefühl von Schutz und Sicherheit erleben konnten.

Die Gruppen sollten das Einleben in die Gemeinschaft fördern, in die auch die nichtbündischen Teilnehmer/innen eingegliedert wurden. Die bündischen Führer mussten eine soziale Form schaffen, in der sich die Jugendlichen finden und an der sie sich orientieren konnten. Im Gegensatz zur Leitung, die für Organisation und berufliche Ausbildung zuständig war, übernahmen die Bünde in den *Hachschara*-Stätten die Gemeinschaftserziehung als zentrale Aufgabe.

Mein eigentliches Interesse galt unserem Gemeinschaftsleben, das nicht nur aufgrund meines Alters eine zentrale Rolle für mich spielte. Es bedeu-

tete für alle dort lebenden Jugendlichen viel mehr, denn die *Hachschara*-Gruppe bildete den einzigen sozialen Zusammenhang, der uns geblieben war. Ohne diese Gemeinschaft hätte uns die Trennung von unseren Familien und unsere Sorge um sie in die Verzweiflung treiben können. Hier suchten wir Schutz vor der Feindseligkeit unserer Umwelt und hier erhielten wir die Anerkennung, die uns in der übrigen Gesellschaft versagt war.³²

Das Gemeinschaftsleben ersetzte in der *Hachschara* auch den fehlenden familiären Rückhalt, die Führer trösteten und ermutigten in »Seelengesprächen« – für die *Winkler* war z. B. der *Werkleute*-Führer Rolf (Roda) Reilinger allgegenwärtig – »die Stütze einer ›Kotel Hamariwi‹ (sic!)«³³, die Klagemauer, der sie Tag und Nacht ihre Sorgen anvertrauten. In Havelberg scharte man sich um den *Makkabi-Madrich* Artur Posnanski, in *Ahrensdorf* kümmerten sich u. a. Werner Treufeld und Anneliese-Ora Borinski vom *Makkabi Hazair*, Letztere wurde vor allem von den Mädchen sehr geliebt. Denn natürlich hatten die entwurzelten, pubertierenden Jugendlichen Probleme: unglückliche Liebe, Eifersüchteleien, Sorgen mit oder um die Eltern und Geschwister.

Wichtig waren auch die gemeinschaftlichen Ausdrucksformen, in denen sich Verzweiflung und Lebenswille ausagieren und wo sie Druck ablassen konnten: »Nicht selten sangen und tanzten wir dann bis in die tiefe Nacht und fielen am Ende nur noch um.«³⁴

Im Rahmen der *Hachschara*, unter der Autorität des *Hachschara*-Leiters und unterstützt von ihren *Madrichim* waren die Jugendlichen gleichermaßen vor der feindlichen Außenwelt geschützt wie isoliert. In einem Milieu der Halbinformation, der Angst und der Hoffnung und voller Sehnsucht konzentrierten sich die meisten auf ihre unmittelbare Gegenwart und beschäftigten sich ansonsten mit ihrer Zukunft in Palästina. Das mittelbare Umfeld, die Ereignisse in Nazi-Deutschland, selbst Familiäres wurden – so weit dies möglich war – ausgeblendet.

Während nur wenige Kilometer weiter westlich die Olympiade stattfand, die von der Welt als großes Ereignis gefeiert wurde, lebten wir in einem sozialen und kulturellen »Biotop«, in dem außer unseren Gegenwartserlebnissen nur noch die Träume und Pläne für eine Zukunft im fernen Palästina Platz hatten.³⁵

Es gelang ihnen, ihre Gegenwart unmittelbar an einen Entwurf von Zukunft zu binden. Offenbar gewann ihre Gemeinschaft in dem Maße an Bindekraft, wie jeder Einzelne in der Lage war, die konkrete Gemeinschaft, in der sie lebten, zu transzendieren. Das geschah gleichermaßen durch Idealisierung der erhofften Zukunft (in Palästina) wie auch der unmittelbaren Gegenwart. Der Entwurf beider Welten war mit intensiver innerer Bildproduktion verbunden, für die die im vorangegangenen Kapitel vorgestellten öffentlich zu-

gänglichen Bildentwürfe ebenso genutzt wurden wie künstlerische und eigene. So berichtete Ulla Weiler (Ilana Michaeli, *Werkleute*) in einem Brief von einem Dia-Abend mit Tim (Nachum) Gidal auf *Gut Winkel*:

Gidal hat ganz herrliche Bilder aus Erez mit dem Projektionsapparat gezeigt, die waren wirklich ganz besonders eindrucksvoll. Viele Bilder von Kwuzot, Städten, Juden und Arabern und Sabres. Das hat viel mehr bedeutet als jeder Oneg und ich glaube auch als viele Heime und Unterhaltungen über Erez. Dieses Land!! Ich habe eine große Sehnsucht bekommen danach, bald dort zu sein [...]. Alles war so schön, diese Menschen, in denen so viel ausgeprägt ist [...] Dann das Land! Arzenu (Unser Land)! Er hatte sehr viele Nachtaufnahmen mit dem hellen palästinischen Mond. Du müsstest das sehen, es lässt sich nicht beschreiben. Wenn die Aufnahmen so sind, wie wird es dann erst da sein?³⁶

Die Frage, die die folgende bildanalytische Untersuchung der *Hachschara*-Fotografien aus den privaten Fotoalben leitet, ist, ob und in welchem Maße solche inneren Vorstellungen und konkrete Erfahrungen auch die thematische und stilistische Gestaltung der privaten Fotografien und Albumgestaltungen prägten.³⁷

Die meisten *Hachschara*-Fotografien in den privaten Alben drehen sich um das Thema Arbeit. Hauptsächlich zwei Einstellungen wählen die Jugendlichen: überblickende Aufnahmen, die die Arbeitenden in der Distanz in stereotype Arrangements einordnen (auf dem Heuwagen, mit oder auf dem Pferdegespann etc.), und Porträtstudien von Einzelnen und von kleinen Arbeitsgruppen. Beide Einstellungen vermeiden die Profilierung von Individualität, und selten ergibt sich dabei ein Dialog mit dem Fotografen (eine Ausnahme ist Abb. 6). Fotograf/in und Fotografierte schienen sich einig in dem Bemühen, nicht sich als Person, sondern sich arbeitend bzw. die Arbeit selbst darstellen zu wollen. Viele dieser Aufnahmen folgen in der Wahl des Sujets den Entwürfen zionistischer Propaganda-Fotografie: vorwiegend männliche Jugendliche bei Erdarbeiten, mit Pferdespannen und auf Heuwagen, Mädchen beim Melken und Füttern der Tiere. Allerdings betrifft die Analogie nur das »Was«, nicht das »Wie« der Darstellung. Es gibt unter den privaten Aufnahmen kaum Ansätze zur Heroisierung von Arbeit oder Personen, dafür fehlen den Aufnahmen Bilddynamik und die performative Körperspannung der Abgebildeten. Sie stellten sich vielmehr direkt in diese Arbeitsarrangements hinein und dokumentierten sich in ihren verschiedenen Tätigkeiten. Vor allem die Einzelstudien vermitteln auf der leiblichen Ebene auch, wie ungewohnt die Arbeit war: Denn man kann deutlich Unbeholfenheit, zuweilen auch Überforderung erkennen.

In den privaten Aufnahmen repräsentieren die Mädchen das gesamte Spektrum der Mädchenarbeit »draußen«: Geflügelzucht, Milchwirtschaft, Gartenarbeit, als Helferinnen bei der »Ernte«, beim Kartoffelschälen auf dem Hof des Gutes, wofür offensichtlich auch die Jungen hin und wieder eingeteilt waren (Abb. 10). Allerdings gibt es kaum private Aufnahmen von den häuslichen Tätigkeiten »drinnen«. Innenaufnahmen waren un-

Hachschara-Arbeit



Abb. 1: unbek. Privatfotograf/in, Schniebinchen o. Werkdorp, ca. 1938/39 (Album Max Barta, priv. Nordiyya)



Abb. 2: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, 1936/37 (Album Eilat, priv. Herzliya)



Abb. 3: unbek. Privatfotograf/in, Schniebinchen o. Werkdorp, ca. 1938/39 (Album Max Barta, priv. Nordiyya)



Abb. 4: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, ca. 1936 (Album Hirsch, priv. Michaeli, Hasorea)



Abb. 5: unbek. Privatfotograf/in, Urfeld, ca. 1937
(Album Yadid, Arch. G.H.I.)



Abb. 6: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel,
ca. 1936 (priv. Michaeli, Hasorea)

ter den privaten Fotografien aufgrund der höheren technischen Anforderungen ohnehin selten, aber diese Arbeiten waren auch nicht beliebt. »Die Mädels wollen fast lieber alle draussen arbeiten und graulen sich geradezu vor der Innenarbeit.«³⁸ So ist überliefert, dass man sich in der Gemeinschaft der Mädchen-Gruppe in *Winkel* mit deftigen Liedern Luft machte, das Schrubben der Scheuerleisten wurde von dem Song begleitet: »Jeden Tag derselbe Sch..., immer an der Wand lang, immer an der Wand lang. Und so zieh'n wir still und leis' immer an der Wand lang, immer an der Wand lang.«³⁹ *Hachschara*-Teilnehmerinnen erscheinen insgesamt sowohl in der Perspektive der weiblichen wie auch der männlichen Fotografen robust, zupackend und lebensfroh – zuweilen sogar ausgesprochen kraftvoll und selbstbewusst (Abb. 6). Aufnahmen in Augenhöhe und körperliche Nähe zwischen den Geschlechtern vermitteln den Eindruck gleichberechtigten, kameradschaftlichen Umgangs miteinander. Mit anderen Worten: Unterschiede, die es im Bereich der Ausbildung zwischen Mädchen und Jungen tatsächlich gab, fanden auf der Darstellungsebene der privaten Fotografie keine formalen oder symbolischen Entsprechungen, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass die Unterschiede von den Beteiligten gar nicht als gravierend empfunden wurden und in ihrer Vorstellung Gemeinsamkeiten überwogen. Es kann aber auch sein, dass die auf der ideologischen Ebene präsente Gleichheitsformel hier übernommen und idealisierend visuell umgesetzt wurde.

Während die Arbeitsmotive vor allem für das Selbstverständnis der Jugendlichen aufschlussreich sind, die sich hier in den Rollen körperlich Arbeitender ausprobierten, vermitteln die Gruppenaufnahmen zumindest indirekt auch Gemeinschaftsvorstellungen. Die meisten Gruppenaufnahmen zeigen die Jugendlichen während der Arbeitspausen und in der Freizeit – sehr häufig beim Essen. Pause

war offenbar Gemeinschaftszeit und intensiv genutzte Lebenszeit, gerade weil sie nicht für spezielle Tätigkeiten (außer Essen) vorgesehen war und daher wie die Rast einen gewissen Gestaltungsraum bot. Aus der Perspektive der Jugendlichen war die »Pause« ein den Tagesrhythmus profilierendes Event und keine unbestimmte Leerstelle zwischen Veranstaltungen, die die pädagogisch Verantwortlichen für bedeutend hielten – in der Hauptsache Arbeit und Unterricht. Die Gemeinschaftsvorstellungen der Jugendlichen, die in diesen Zwischenzeiten und auch bei den Freizeitbeschäftigungen visuell einen Ausdruck fanden, unterscheiden sich allerdings sehr von den Gemeinschafts-Inszenierungen aus der bündischen Zeit vor 1933. Die Gruppenaufnahmen haben in der Regel keine symbolische Mitte, auch fehlen fast vollständig die Selbst-Inszenierungen der Gruppen in der Form von Reihen oder wild auf dem Boden lagernder Haufen. Außerdem ist nicht mehr Natur Bezugspunkt und Kulisse der Gruppendarstellungen, sondern die jungen Leute ballen sich im *Hachschara*-Raum auf Balkonen, Rasenstücken, in einer Ecke des Hofes, am Feldrand oder im Garten der Güter. Das, was in den Fotografien der Jugendbewegung vor 1933, ihren Gruppen-Inszenierungen in Naturlandschaften vor allem selbstbezüglich schien, wirkt jetzt abgeschnitten, fragmentarisch, umzäunt. Auch hat die Gruppe als Fotomotiv gar nicht mehr die größte Bedeutung, sondern Arbeit.

Obwohl die Personen auf vielen Fotografien körperlich nah beieinander sind, wirken sie im Vergleich zu den privaten Gemeinschafts-Inszenierungen früherer Zeit beziehungslos. Das liegt u. a. daran, dass in den *Hachschara*-Gruppendarstellungen permanent verschiedene Perspektiven wirken. Das für erfolgreiche Gemeinschafts-Inszenierungen notwendige Annähern von Körperhaltungen, die Übernahme von Gesten anderer, das einander Zuneigen und aneinander Anlehnen und auf der mimischen und gestischen Ebene der

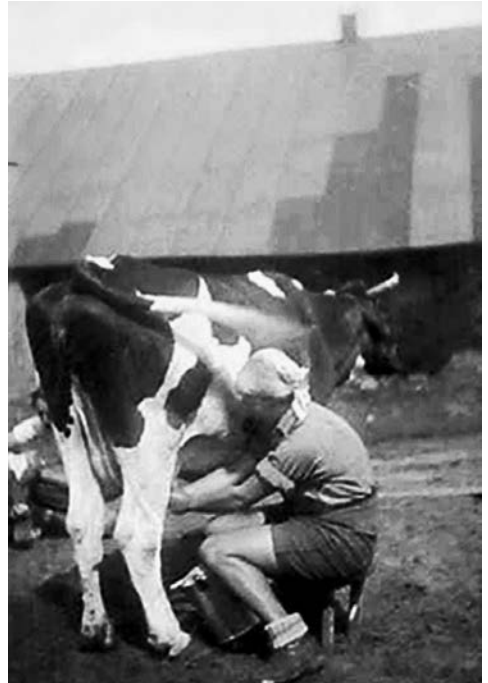


Abb. 7: unbek. Privatfotograf/in, Riga, 1934
(Album Davidsohn, priv. Rishon le Zion)



Abb. 8: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, 1936/37
(Album Eilat, priv. Herzliya)



Abb. 9: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel (priv. Michaeli, Hasorea)



Abb. 10: unbek. Privatfotograf/in, Baugstkorallen, 1934 (Album Salomon, Arch. Has.)

Hachschara-Pause



Abb. 11: unbek. Privatfotograf/in, Schniebinchen o. Werkdorp, ca. 1938/39 (Album Max Barta, priv. Nordiyya)

Bezug aufeinander, man könnte sagen der visuelle »Gleichklang«, fehlt in den *Hachschara*-Bildern. Das wird gerade dort besonders ist auffällig, wo einheitliche Kleidung und Körperhaltung eigentlich den Eindruck eines Gruppenzusammenhangs nahelegen (Abb. 15).

Diese Beobachtung fotografischer Quellen deckt sich mit Einschätzungen in zeitgenössischen Schriften. Bei Eintritt in die *Hachschara* hatte man geglaubt, vom Bund her schon eine recht starke »Bindung« zu haben, und meinte, sich nun durch das gemeinsame Leben noch näher kommen zu können. Doch machte man im Gegenteil die enttäuschende Erfahrung wachsender Entfremdung. »Man hatte zuviel mit sich selbst zu tun [...]«⁴⁰, allzu große Nähe und das permanente Zusammensein sorgten für Abstoßung, Gruppen und Grüppchen spalteten sich ab, und Freundschaften mit Einzelnen wurden wichtiger als die ganze Gruppe. Obwohl intendiert, entwickelten sich über die Arbeit gerade keine Gemeinsamkeiten, denn vergleichsweise wenige Tätigkeiten erforderten den Einsatz ganzer Gruppen. Für andere Tätigkeiten, wie die Arbeit in der Konservenfabrik in *Winkel*, Erdbeerpflücken oder Spargelstechen wurden zwar viele Hände gebraucht, doch erforderten diese nur selten ein gemeinschaftliches Handeln.

Die immer wieder geäußerten Hoffnungen auf ein organisches Zusammenwachsen im Laufe der Zeit erfüllten sich nicht, weil den *Hachschara*-Gemeinschaften diese Zeit nicht gegeben war. Im Gegenteil wurde es immer schwieriger, die Arbeit überhaupt zu organisieren, Überfüllung ließ die Gruppenstärken anschwellen. Durch *Alija* und Neuzugänge ergab sich eine hohe Fluktuationsrate der Teilnehmer/innen und auch der Führer/innen, was die Gruppen besonders empfindlich traf. Hinzu kam, dass für die so genannte Gemeinschaftsarbeit der Gruppen wenig Zeit war, häufig konnten die *Sichot* am Abend von den unerfahrenen und völlig erschöpften Jugendlichen nicht selbst gestaltet werden.⁴¹

Es scheint, als ob an die Stelle intimen Zusammenhalts und der »menschlichen Nähe« ein Gefühl der Verpflichtung für das Ganze, für die Gemeinschaft aller in der *Hachschara* getreten war. Damit ist nicht die »Idee« der *Chaluziut* gemeint, denn der ideologische Druck war zwar unangenehm, erreichte aber die Jugendlichen nicht in ihrem Innersten. Gemeint ist – weniger emphatisch und viel pragmatischer – die konkrete Lebensgemeinschaft all derer, die das Schicksal in dieser Zeit an diesen Ort geführt hatte.

So lässt sich vermutlich auch die ungewöhnlich hohe Zahl der privaten Appellaufnahmen nachträglich erklären. Der Appell bot eine gute fotografische Gelegenheit, alle zugleich ins Bild zu bringen, denn die Aufnahmen registrierten die Körper der Anwesenden wie die von der Leitung geführten Listen ihre Namen. Der Einzelne konnte sich hier als Teil eines geformten Ganzen sehen. Der Appell war außerdem ein tägliches Ritual, in *Abrensdorf* gab es ihn gleich zweimal am Tag, morgens und nach dem Mittagessen. Die *Hachschara*-Leitungen schätzten den Appell als Ordnungsritual, das die Möglichkeit einer effektiven Ansprache und der Organisation und Synchronisation von Tätigkeiten schuf. Auch entsprach er einem allgemeinen Bedürfnis, dem diskriminierenden »Judenbild« der Deutschen mit »Haltung« zu begegnen.⁴² Mit ihren Vorstellungen von Disziplin gerieten *Hachschara*-Stätten jedoch auch in die Kritik: In *Abrensdorf* musste man sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, ein »Kasernenhof« sei ein »Kinderspielplatz gegen Ahrensdorf«.⁴³

Allerdings fällt auf, dass die Körperhaltungen der Jugendlichen größtenteils entspannt wirken, und was diesen privaten Appellbildern völlig fehlt, ist Pathos oder eine über Symbolik vermittelte Ideologie.⁴⁴

Zusammenfassend lässt sich die private *Hachschara*-Fotografie als visueller Entwurf charakterisieren, in dem unter Umständen, die alles andere als »normal« waren, »Alltag«, bis



Abb. 12: unbek. Privatfotograf/in, Jugendlilja o.O., ca. 1935 (Album Ragolski, priv. Dorot)



Abb. 13: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, ca. 1936 (priv. Michaeli, Hasorea)



Abb. 14: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel o.O. (unb. Album, Arch. Has.)

Hachschara-Freizeit



Abb. 15: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, o.J. (unb. Album, Arch. Haz.)



Abb. 16: unbek. Privatfotograf/in, Baugstkorallen, 1934
(Album Salomon, Arch. Has.)



Abb. 17: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, ca. 1937
(priv. Michaeli, Hasorea)

Appell (Mifkad)



Abb. 18: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, ca. 1937
(Album Eilat, priv. Herzliya)

zur Langeweile hin verlässlich strukturiert, geschaffen wurde. Es scheint zu den unausgesprochenen Regeln dieses Alltags-Entwurfes zu gehören, dass wirklich unangenehme (hässliche) Dinge nicht fotografiert werden, aber man findet auch keine heroischen Darstellungen. Von der zionistischen palästinensischen Fotografie sind die Aufnahmen der Jugendlichen ebenso wenig inspiriert wie von den Darstellungen noch in Deutschland tätiger Fotografen wie Herbert Sonnenfeld oder Abraham Pisarek. Doch auch, wenn sie im Stil ganz anders sind, sind vor allem die privaten Arbeitsfotografien als Zeugnisse erfolgreicher Erziehung und Selbsterziehung aufzufassen. Denn sie veranschaulichen eindrücklich den außerordentlichen Stellenwert, den die Jugendlichen in völliger Übereinstimmung mit den Zielen *chaluzischer* Erziehung der körperlichen Arbeit, insbesondere der landwirtschaftlichen, beimaßen. Die jugendlichen Fotograf/inn/en sahen sich in neuen Rollen, die sie auf ihre Zukunft hin entwarfen und einübten. Hier und auch bei der Darstellung des Appells bemühten sie sich auch um synchrone Haltungen. Dass dabei und bei der Dokumentation des *Hachschara*-Lebens die vertrauten jugendbewegten Gemeinschaftsformen ebenso wenig auftauchen wie Naturerlebnisse, signalisiert nicht nur die veränderten Lebensverhältnisse, sondern auch gewandelte Gemeinschaftserfahrung.

Weder bringen die Fotograf/inn/en die Gruppen in (Gemeinschafts-)Formen, noch inszenieren sich die Abgebildeten selbst im Stil jugendbewegter Gemeinschaft. Auf die in synchrone Haltungen transformierte Gemeinschaftsidee, wie sie über die propagandistische und pädagogisch ambitionierte Fotografie transportiert wurde, reagieren sie mit Multiperspektivität. Der Schluss liegt nahe, dass diese Formen für den Ausdruck ihres gegenwärtigen Lebensgefühls nicht mehr passten. Überschwang und Übermut waren aus ihren Bewegungen ebenso gewichen wie Trotz und

Überheblichkeit aus den Minen und ohne das bewegend-rauschhafte Moment gab es auch keine jugendbewegte Gemeinschafts-Mitte mehr.

Dennoch zeugen die privaten Aufnahmen von einer lebendigen Gemeinschaftlichkeit, denn sie sind Teil eines kollektiven fotografischen Gesamtentwurfs »Arbeit und Leben auf *Hachschara*«. Die Aufnahmen ähneln sich stark sowohl hinsichtlich der präferierten Themen als auch im Stil, das Gleiche gilt für die Erinnerungen an diese Zeit. Es ist zu vermuten, dass die privaten Fotografien an dieser kollektiven Erinnerung einen entscheidenden Anteil haben.

Die Gemeinschaft war Schicksalsgemeinschaft, und das hieß unter den gegebenen Umständen tapfer gemeinsam durchzuhalten.



Abb. 19: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, ca. 1936
(Album Hirsch, priv. Michaeli, Hasorea)



Abb. 20: unbek. Privatfotograf/in, Urfeld, ca. 1937
(Album Yadid, Arch. G.H.I.)



Abb. 21: unbek. Privatfotograf/in, Gut Winkel, ca. 1936
(unb. Album, Arch. Has.)

Anmerkungen

- 1 In: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 165.
- 2 Eintrag vom 21.02.1934 aus dem Tagebuch von Fritz Sommerfeld (Werkleute) Stuttgart.
- 3 Fritz Sommerfeld, geb. 16.10.1916 in Stuttgart, gest. vermutlich 1938/39 im engl. Exil, das Tagebuch befindet sich im Archiv von Hasorea.
- 4 Zu der von ihm erwähnten Lektüre gehören Gedichte von Rainer Maria Rilke, Josef Trumpeldors Tagebücher und Briefe sowie Otto Ludwigs Drama »Die Makkabäer«.
- 5 Sommerfeld, Tagebuch (wie Anm. 3), 17.01.1934.
- 6 Ebd., 07.03.1934.
- 7 Ebd., 25.02.1934.
- 8 Ebd., 12.02.1934.
- 9 Ebd., 17.02.1934.
- 10 Zur Person Serenis vgl. Kap. 8., Anm. 9.
- 11 Ebd., 20.08.1934.
- 12 Ebd., 12.08.1934.
- 13 Er bekam an der Handelsschule einen Preis für die sehr gute Abschlussprüfung.
- 14 Sommerfeld, Tagebuch (wie Anm. 3), 24.03.1934.
- 15 Nach statistischen Angaben, die aus Anlass der Jugend-Alija-Konferenz in Amsterdam 1935 publiziert wurden, waren zu diesem Zeitpunkt bereits mehr als ein Drittel der Eltern der Jugend-Alija-Mitglieder arbeitslos, in: Urban, Die Jugend-Alijah, 2006, S. 47.
- 16 Bis 1939 sank der Anteil der Erwerbstätigen unter den Juden von 48,1 (1933) auf 15,9 %.
- 17 Vgl. dazu das Tagebuch von Jakob Langner (Makkabi Hazair, Essen), das dieser vom März 1937 bis 1939 führte, und auch das Tagebuch von Tom Angress (1936-41) (Schwarzes Fähnlein Berlin), Kopien im Besitz der Verfasserin.
- 18 Die Mutter von Michal Lewin (Marilene Basch, Werkleute) nahm sich gleich nach dem Boykott-Tag im April 1933 das Leben, nachdem das Geschäft der Eltern in Beuthen/Oberschlesien demoliert worden war, der Vater zwei Jahre später, in: Greif (u. a.), Die Jekkes, 2000, S. 149-154, hier S. 150; Kwiet/Eschwege gehen für die NS-Zeit von ca. 10.000 Selbstmorden unter den deutschen Juden aus, dies., Selbstbehauptung und Widerstand, 1986, S. 194-215; weiterführend dazu Goeschel, Suicides of German Jews, 2007.
- 19 Vgl. G. Neumann, Fragen der Berufumschichtung, in: Jüdische Rundschau Nr. 11, 06.02.1934. Später begriffen auch die Erwachsenen Hachschara oder Jugend-Alija als eigene Chance zur Flucht aus Deutschland, weil sie theoretisch die Aussicht eröffneten, dass die in Palästina wirtschaftlich selbständig gewordenen Kinder ihre Eltern nachkommen lassen konnten (Verwandtenzertifikate Kategorie D).
- 20 Aus den Erinnerungen von Chawa Gerson (Eva Schlamm, Hechaluz), in: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 124; auch Tom Angress (Schwarzes Fähnlein) litt unter der zerrütteten Ehe seiner Eltern.
- 21 Hannio nahm Schlaftabletten, weil er Groß Breesen verlassen sollte. Er hatte Geld aus der von ihm verwalteten Kantine genommen, um seine Jungs in Breslau ins Restaurant einzuladen. Auch Judith Shaltiel (Irmgard Schönstädt, Kadima/Habonim) berichtete im Interview von einem engen Freund, der sich aus ungeklärten Gründen das Leben nahm.
- 22 Aus den Erinnerungen von Arnon Tamir (Werkleute), Eine Reise zurück, 1992, S. 51.
- 23 Brief von Lisa Heller (Klein) an Ulla Weiler (Ilana Michaeli), beide Werkleute, vom 16.01.1934, in Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 64.
- 24 So von Josephtal, Die Berufsfrage der jüdischen Jugend, 1937, S. 48.
- 25 Dennoch erinnerte sich ein ehemaliger Madrich des Makkabi Hazair an eine Festlegung des Hechaluz noch nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges im Dezember 1939, dass diejenigen nicht in der Hachschara-Stätte verbleiben sollten, die sich gleichzeitig für einen zweiten Fluchtweg beworben hatten. Die Entscheidung für Palästina sollte eindeutig sein, in: Fiedler/Fiedler, Hachschara, 2004, S. 188.
- 26 Bericht der Gruppe »Kwuzath Haschoafim« im Landwerk Ahrens Dorf (1937), in: Förderverein, Träume und Hoffnungen, 2001, S. 16.
- 27 Bericht der »Kwuzath Hechasis« im Landwerk Ahrens Dorf (1937), in: Ebd., S. 19.

- 28 Zit nach Naarmann, Ein Auge gen Zion, 2000, S. 19, das Zitat stammt nicht wie hier angegeben von Arthur, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit von Jürgen Loewenstein, vgl. dazu: Mein ganzer Hintergrund ist deutsch. Die Geschichte des Jürgen Loewenstein, in: Meyer, Die Kinder von Auschwitz, 1992, S. 203-213.
- 29 Bericht aus der Hachschara-Stätte Havelberg, in: Evangelischer Arbeitskreis, Wer hätte das geglaubt!, 1998, S. 8.
- 30 Lotti Cohn (Jonasohn, Habonim) in: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 138-141, hier S. 140f.
- 31 Nach Meinung seiner Zöglinge vom Schwarzen Fähnlein steckte Bondy noch der Feldwebel aus dem Ersten Weltkrieg »in den Knochen«, sie fanden seine disziplinarischen Maßnahmen im Ganzen übertrieben, vgl. Angress, ... immer etwas abseits, 2005, S. 135; auch verschiedene »Ahrensdorfer« erinnerten sich, dass sie das Regime von Hans Winter als zu streng empfanden, vgl. Fiedler/Fiedler, Hachschara, 2004.
- 32 Esther Bejarano (Loewy, Makkabi Hazair) in: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 194-207, hier S. 197.
- 33 Ruth Azmon (Cohn, Werkleute) in: Ebd., S. 151-57, hier S. 153.
- 34 Lisa Klein (Heller, Werkleute), in: Ebd., S. 57-64, hier S. 62.
- 35 Ebd.
- 36 Brief von Ulla Weiler (Ilana Michaeli, Werkleute) vom 17.04.1936, in: Ebd., S. 84.
- 37 Die Fotografien, aus denen hier thematische Auswahlen getroffen wurden, stammen aus den Fotoalben von Hachschara-Teilnehmerinnen verschiedener Bünde aus verschiedenen Hachschara-Einrichtungen.
- 38 Verbindungsbrief der Werkleute vom November 1936, in: Ebd., S. 299-301.
- 39 Eva Schlamm (Chawa Gerson, Hechaluz) in: Ebd., S. 123-31, hier S. 126.
- 40 Verbindungsbrief der Werkleute vom November 1936, in: Ebd., S. 300.
- 41 Ebd., S. 299.
- 42 Dazu der ehemalige Leiter von Ahrensdorf Hans Winter: »Wir mussten uns ja gegen die Auffassung wehren, dass die Juden nur Schlappschwänze und ganz laxe Menschen sind.« In: Fiedler/Fiedler, Hachschara, 2004, S. 62, ähnlich zum Appell auch in den Erinnerungen von Schmuël Nescher, in: Ebd., S. 113.
- 43 Jüdischer Pfadfinderbund Makkabi Hazair, Ahrensdorf, 2001, S. 11.
- 44 Vgl. auch Mietzner/Pilarczyk, Fahnenappell, 1997.

7. Epilog: Das Ende der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland (*Ilka von Cossart und Ulrike Pilarczyk*)

In der Nacht vom 8. zum 9. November 1938 wurden fast 300 Juden getötet, 1.500 Synagogen und Beträume zerstört, Tausende von Läden, Wohnungen, Warenhäuser und Betriebe geplündert und demoliert. Ca. 30.000 Juden wurden noch in der Nacht oder am nächsten Tag verhaftet und viele von ihnen in Konzentrationslager verschleppt. Auch 33 *Hachschara*-Stätten waren von Überfällen und Verhaftungen betroffen; das Spektrum der Gewalt reichte von Steinwürfen durch die randalierende *Hitler-Jugend* bis hin zu gezielten Aktionen der *SS* wie in *Groß Breesen*.¹ Das *Hachschara*-Gut wurde überfallen, das Haus durchsucht, die Einrichtung zerstört und geplündert, alle männlichen jüdischen Bewohner über 18 Jahre verhaftet und in das *KZ Buchenwald* gebracht. Auf *Gut Jägerlust* wurde der Besitzer zusammengeslagen, das Gut völlig verwüstet.²

Wer bis jetzt noch auf eine politische Wende gehofft hatte, musste nun erkennen, dass das Leben in Deutschland bedroht war. Juden war die Geschäftstätigkeit jeglicher Art verboten, alle jüdischen Kapitalvermögen wurden eingezogen, Grundeigentum und Wertpapiere zwangsweise veräußert, Schmuck und Silber mussten »abgegeben« werden, Kennkarten mit aufgedrucktem »J« und die Zwangsvornamen *Sara* beziehungsweise *Israel* wurden eingeführt. Juden war der Besuch von Bibliotheken, Kinos, Theatern, Museen und Schwimmbädern untersagt und auch der Aufenthalt auf öffentlichen Plätzen sowie das Autofahren. Ab dem 15. November 1938 durften jüdische Schüler keine »deutschen« Schulen mehr besuchen. Die Alternative, der Besuch einer jüdischen Schule, stand ihnen bis zum Sommer 1942 offen, dann wurden auch diese geschlossen.

Im Juni 1939 musste sich die *Reichsvertretung in Reichsvereinigung der Juden in Deutschland* umbenennen. Ab da entwickelte sie sich zu einer Zwangsorganisation, in die alle jüdischen Organisationen und Gemeinden eingegliedert waren. Zwar bestand eine Kontinuität zwischen *Reichsvertretung* und *Reichsvereinigung* bezüglich ihrer Tätigkeitsfelder und der personellen Führung durch Leo Baeck und Otto Hirsch, jedoch standen nicht mehr die Interessen der jüdischen Selbstorganisation im Mittelpunkt, sondern jene des Regimes. Sie unterstand nun der direkten Kontrolle des *Reichsinnenministeriums* und hatte dessen Anweisungen unbedingte Folge zu leisten.³

Spätestens nach dem Novemberpogrom war jeder in Deutschland lebende Jude direkt oder indirekt mit Auswanderungsbemühungen beschäftigt, die Auswanderung nahm bisher unbekannte Ausmaße an. Hatte die Emigration nach Palästina in den ersten Jahren des *Dritten Reiches* noch unter dem Zeichen »Aufbau in Erez Israel« firmiert, wurde sie unter diesen Umständen zur Flucht aus Deutschland. Eltern suchten fieberhaft nach Möglichkeiten, wenigstens die Kinder außer Landes zu bringen, das *Hachschara-Werk* und die

Jugend-Alija entwickelten sich zu Rettungsorganisationen. Das Eingangsalter für die *Mittleren-Hachschara* wurde auf vierzehn Jahre herabgesetzt, die Ausbildungsdauer verkürzt und die Auswahlkriterien gelockert. Doch hatten sich die Bedingungen für die *Hachschara* und *Alija* nach 1938 dramatisch verschlechtert. Aufgrund der *Arisierungs*-Bestimmungen und der Pogrome im November standen etwa ein Drittel der Pachtgüter nicht mehr zur Verfügung.⁴ Um dennoch dem starken Andrang gerecht werden zu können, erhöhte die *Reichsvereinigung* die Kapazitäten der bestehenden Güter durch zusätzliche Wohnbaracken, außerdem erschloss der *Hechaluz* neue Auslandsplätze. Da die Landgüter immer mehr dem Arbeitseinsatz als der gezielten Ausbildung dienten⁵ und den von der *Reichsvereinigung* eingesetzten und von den Weisungen der *Gestapo* abhängigen Leitern unterstanden, konstatiert Adler-Rudel schon für das Jahr 1939 den »Beginn des Arbeitseinsatzes jüdischer Menschen für NS-Betriebe«.⁶

Ende 1939 gab es 28 Umschulungslager für Landwirtschaft, Gärtnerei, Forstwirtschaft und sonstige Bodenbearbeitung, die etwa 1.800 Menschen Platz boten.⁷

Nachdem auch die zionistischen Jugendbünde 1939 verboten worden waren, konzentrierten sich in den *Hachschara*-Zentren die Reste des gemeinschaftlichen Jugendlebens.

Auch außerhalb der Einrichtungen versuchten die noch verbliebenen Führerinnen und Führer nach dem Verbot der jüdischen Jugendverbände zum Jahreswechsel 1938/39 durch »Hausbesuche, Spaziergänge und gelegentliche Kurzfahrten in die Wälder der Umgebung« Kontakt zu ihren Mitgliedern zu halten. »Alle Treffen waren nur in kleinen Kreisen von etwa vier Jugendlichen möglich. Dennoch wurde trotz des Verbotes versucht, auch in diesem Rahmen noch intensive Schulungsarbeit zu machen.«⁸

Zeitgleich gab es für die Jugendlichen nur noch geringe Aussichten auf Auswanderung nach Palästina, denn die britische Mandatsregierung hatte am Vorabend des *Zweiten Weltkrieges* die Einwanderung erneut beschränkt.⁹ In dieser verzweifelten Situation bot die *Alija-Bet* eine allerdings illegale und extrem gefährliche Möglichkeit zur Immigration. Bezeichnenderweise lautete der Deckname der illegalen *Alija-Bet* in Deutschland *Sonder-Hachschara*, auch deshalb, weil der *Hechaluz* auf einem Anteil von 70 % *Chawerim* pro Transport bestanden hatte.¹⁰

Dass es diese Möglichkeit überhaupt gab, ist u. a. wiederum dem besonderen Engagement der *Jugend-Alija*-Initiatorin Recha Freier zu verdanken, die hierbei insbesondere von dem Büro der österreichischen *Jugend-Alija* und des *Hechaluz* in Genf unterstützt wurde, während die *Reichsvereinigung* diese Transporte zwar duldet und mitfinanzierte, die »illegale« Arbeit jedoch nicht offen unterstützen wollte.

Auf alten Schiffen gelangten die Menschen die Donau hinab zum Schwarzen Meer und von dort zum Mittelmeer, wo sie an Bord hoffnungslos überfüllter, primitiv ausgestatteter Schiffe zum Teil unter unmenschlichen Bedingungen wochenlang kreuzten, um von den Engländern unbemerkt Palästina

zu erreichen. Wurden die Schiffe entdeckt, so drohte den Passagieren Zurückweisung und Internierung durch die Engländer auf Zypern oder Mauritius. Zwischen März 1939 und September 1940 gelangten sechs Schiffe der sieben *Sonder-Hachscharas* zumeist unter dramatischen Umständen mit 1.691 Auswanderern nach Palästina.¹¹ Pläne des *Hechaluz*, weitere Transporte mit mehr als 10.000 Auswanderungswilligen mit Hilfe der Reederei *Hapag*, des *JOINT* und mit Billigung der *Gestapo* zu organisieren, scheiterten.

1940 wurden der deutsche *Hechaluz* aufgelöst und alle *Hachschara*-Stätten der Ausbildungsabteilung des *Palästina-Amtes* in Berlin angeschlossen, welches jedoch auch schon ein Jahr später durch die Behörden geschlossen wurde.¹² Die *Hachscharot* stand nun unter dem »Schutz« der *Reichsvereinigung*, deren Befugnisse und Handlungsspielräume beschränkt waren, da sie direkt den Weisungen der *Gestapo* unterstanden. Unter diesen Bedingungen existierten von 1939 bis 1943 fünfzig *Arbeits- und Umschulungslager*. Die Hälfte dieser Lager befand sich in der Mark Brandenburg, und die Insassen arbeiteten hauptsächlich in der Forstwirtschaft.¹³ Rund ein Drittel waren ehemalige *Hachschara*-Stätten, die immer mehr Gefängnissen glichen.¹⁴

Nachdem auch die alte Leitung des *Hechaluz* Deutschland im Sommer 1940 mit der *Sonderhachschara* (*SH-7*) verlassen hatte, übernahmen noch verbliebene *Madrichim* des *Makkabi Hazair* die Aufgaben der Organisation. Sie sorgten für die Aufrechterhaltung der *Hachscharot*, die nun als Abteilung *Berufsvorbereitung I und II* der *Reichsvereinigung* unterstand. Soweit es ihnen möglich war, sorgten sie für den Ausbau bestehender Zentren wie *Neuendorf*, *Havelberg*, *Jessen Mühle*, *Schniebinchen*, *Steckelsdorf*, *Gut Winkel*, *Ahrendorf*.¹⁵ In Paderborn und in Wannsee richteten sie Arbeitslager ein. Die große Leistung der *Madrichim* und der Leitung dieser Einrichtungen bestand darin, dass es unter den zunehmend extremen Bedingungen in den Lagern – harte körperliche Arbeit von früh bis spät für Pfennigbeträge, unzureichende Kleidung und Verpflegung – gelang, Gemeinschaftsgeist und Lebensmut der jungen Menschen zu erhalten.

Auch die *Chawerim*, die zu dieser Zeit noch in Holland auf Einzel-*Hachschara* oder in *Werkdorp* waren, konnten kaum mehr auf *Alija* hoffen. Für sie waren die Vorstellungen von einem Leben und von Arbeit im Kibbuz überlebenswichtig, andere Optionen wurden in dieser Situation als bedrohlich empfunden. Das belegen die Briefe des 20-jährigen *Habonim*-Mitgliedes Max Barta auf Einzel-*Hachschara* in Holland an seinen Bruder Rudi in Palästina aus dem Jahr 1940. Der *Habonim*-Führer Rudi Barta hatte im Herbst 1938 mit seiner Frau Esther (ebenfalls *Habonim*) Deutschland verlassen, sie lebten seitdem im *Kibbuz Alonim*. Als Max aus einem Brief von Rudi erfährt, dass die beiden den Kibbuz wieder verlassen wollen, fleht er seinen Bruder an, ihm nicht den Glauben an das große Ziel Kibbuz zu nehmen. »Unser Leben hier ist sinnlos, wenn wir nicht etwas vor uns haben, auf das wir hinstreben und – arbeiten können.«¹⁶ Komplexer, zugleich präziser und bis heute anrührend hat Max seine Situation, das ferne Ziel und die verzweifelten Hoffnungen in einem einzigen Bild auf den letzten Seiten seines Albums erfasst.¹⁷



Abb. 1: Privatfoto, o.T., o.J., Seite aus dem Privatalbum, gestaltet von Max Barta (priv. R. Barta, Nordiyya)

Die Fotografie gehört zu den wenigen herausgehobenen des von Max Barta selbst gestalteten Albums, denen er auf einer ganzen Seite seines Albums Raum gibt. Der Fotograf oder die Fotografin muss sich für diese Perspektive hinter einen Weidezaun gehockt oder vielleicht sogar gelegt haben. Bemerkenswert ist, dass das Objektiv der Kamera nicht auf die Landarbeiter, zwei Männer, eine Frau in der Mitte, die über das Feld schreiten, scharf gestellt ist, sondern auf die Streben des Zaunes. Was diese kleine Gruppe angeht, stellen sich Assoziationen zu den propagandistischen *Chaluz*-Bildern der 30er Jahre in Palästina durchaus ein: zentrale Anordnung, leichte Untersicht, Isolation aus sozialen Bezügen, Sonne und Hintergrund Himmel, die Andeutung einer Reihe und das auf den Betrachter Zuschreiten. Von dieser Szenerie erscheinen jedoch der Fotograf bzw. die Fotografin und somit auch die Betrachter/innen ausweglos abgeschnitten. Die Blicke erreichen nicht einmal die Horizontlinie, der massive Zaun im Vordergrund versperrt die Sicht.

Ob Max diese Aufnahme selbst gemacht hat, ist für die Bedeutung des Bildes nicht von Belang. Wichtiger ist, dass er dieses außergewöhnliche Bild für sein Album auswählte und ihm darüber hinaus einen exponierten Platz auf den letzten Seiten zuwies. Das ist bemerkenswert, weil das Album ansonsten

ehrer konventionell gestaltet ist. Dies legt den Schluss nahe, dass der sensible und künstlerisch begabte junge Mann hier eine Analogie zu seiner ausgeweglosen, verzweifelten Situation gesehen haben mag. Die *Chaluzim* sind im Bild winzig klein, fern und ephemer wie ein Traumbild, während die aus unbearbeiteten Holzstämmen gefertigte Zaunbarriere knorrig hart, deutlich und mit fast absurder (weil völlig sinnloser) Konsequenz die Bildfläche in drei beinahe gleiche Teile schneidet. Die Bildfragmente, die sich daraus ergeben – der Himmel, die Menschen, die Erde –, fügen sich nicht zu einem Bild, so blockiert der Zaun nicht nur die Verbindung zur Vision, sondern er zerstört sie auch. Die *Gestapo* hat Max Barta im Sommer 1942 von seinem holländischen Bauernhof abgeholt, er wurde nach *Auschwitz* deportiert und dort ermordet.

Alle in Deutschland verbliebenen Juden waren ab 1941 zur Zwangsarbeit verpflichtet, *Hachscharot* sowie jegliche andere berufliche Ausbildung verboten. Viele *Hachschara*-Stätten wurden einfach »liquidiert«, andere in Arbeitslager umgewandelt, die jüdischen Insassen zur Zwangsarbeit gepresst. Einer geheimen Anordnung Himmlers zufolge sollte die *Hachschara* zukünftig auch für die Kriegsindustrie genutzt werden.¹⁸

Vermutlich im Sommer 1941 beschloss die NS-Führung die Ermordung aller im deutschen Machtbereich lebenden Juden. Als Himmler im Herbst das generelle Auswanderungsverbot für Juden aus Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei verkündete, gab es kaum noch eine Möglichkeit, dem nationalsozialistischen Terror zu entrinnen. Im Januar 1942 wurde der Völkermord als *Endlösung der Judenfrage* auf der *Wannsee-Konferenz* in Berlin besiegelt, im selben Monat begannen die Massen-Deportationen. Die Betroffenen erhielten »Listen« zugeschickt, in denen sie ihre noch verbliebenen Habseligkeiten aufzuführen hatten und die sie darüber informierten, wann sie sich an welchem Ort einzufinden hatten. Viele glaubten, in Arbeitslager im Osten zwangsumgesiedelt zu werden.¹⁹ Manche Familien wollten gerade unter diesen Umständen zusammenbleiben und übten auf ihre Kinder, die noch auf *Hachschara* waren, emotionalen Druck aus, so dass einige die Güter verließen, um mit ihrer Familie »auf Transport zu gehen«. Allerdings entschied sich der größere Teil für die Gruppe, was auch als Ausdruck des engen emotionalen Zusammenhalts in den Jugendgruppen gewertet werden kann.

Vom Sommer 1942 bis zum Frühjahr 1943 existierten nur noch die Zentren *Steckelsdorf* bei Rathenow, *Neuendorf* bei Fürstenwalde, *Paderborn* (für Erwachsene), *Frankfurt/Oder* und *Teupitz*.²⁰ Sie sind für diesen Zeitraum jedoch nicht mehr als *Hachschara*-Stätten zu bezeichnen, weil die jungen Menschen nun Zwangsarbeiter deutscher Unternehmen waren. An *Alija* war nicht mehr zu denken. Am 7. April 1943 erhielten auch die Bewohner der letzten *Hachschara*-Stätte *Neuendorf* »Listen« und wurden aufgefordert, sich zur »Evakuierung« bereitzuhalten. Am nächsten Tag wurden die ungefähr 80 Personen auf Lastwagen nach Berlin-Mitte in das Sammellager in der Großen Hamburger Straße verbracht und wenige Tage später von der *SS* nach *Ausch-*

*witz*²¹ deportiert wie auch alle anderen noch in Deutschland lebenden *Chawerim* und ihre Führer. Dort überlebten nur sehr wenige. Einige Monate später erfolgte die gewaltsame Auflösung der Geschäftsstelle der *Reichsvereinigung*, ihr Vermögen wurde beschlagnahmt und die letzten Mitarbeiter deportiert, damit schien das Ende der deutschen Judenheit besiegelt.

Eine geringe Chance zum Überleben bot der Weg in die Illegalität. Die jüdischen Verantwortlichen hatten lange geglaubt, dass der Einsatz der Jugendlichen als Arbeitskräfte diese vor Deportationen bewahren könnte, daher rieten sie von dem extrem gefährlichen Unterfangen ab. Dennoch entschloss sich ein *Madrich* des *Makkabi Hazair*, der ehemalige Leiter der *Jugend-Alija-Schule* in Berlin, Jizchak Schwersenz, zum Abtauchen, als er erfuhr, dass sein Name auf einer der Deportationslisten stand. Am Tag der *Fabrik-Aktion*, dem 27. Februar 1943, an dem die SS alle noch in Berlin lebenden Juden zu den letzten Massendeportationen brutal zusammentrieb, sammelte er eine Gruppe von Kindern und Jugendlichen um sich und gründete die Untergrundgruppe *Chug Chaluzi* (*Chaluzischer Kreis*). Selbst in der Illegalität, unter der ständigen Bedrohung, entdeckt und in den Tod geschickt zu werden, versuchte diese Gruppe, Formen eines bündischen Jugendlebens zu erhalten. Unterstützt durch ein Netzwerk von Helfern begingen sie die jüdischen Fest- und Feierstunden, sangen im Wald die *Hatikwa* und andere jüdische Lieder, tanzten *Hora* und führten sogar Pfadfinderübungen durch. Bei ihren geheimen Treffen unterrichteten sie sich in Palästinakunde, Hebräisch und Englisch.

Die wenigen Überlebenden der Lager berichten, dass ihnen die asketische Lebensweise und die Gewöhnung an schwere körperliche Arbeit in der *Hachschara* im Konzentrationslager geholfen hatten, die extremen Lagerverhältnisse zu überstehen, und dass es dem im Bund und in der *Hachschara* gewachsenen Gruppenzusammenhalt, der Kameradschaft und Solidarität zu danken war, ihre menschliche Würde unter menschenunwürdigen Verhältnissen zu bewahren.²²

Anmerkungen

- 1 Angress, *Generation zwischen Furcht und Hoffnung*, 1985, S. 69-72.
- 2 Philipsen, *Brücke nach Palästina*, 1996, S. 206 f.
- 3 Sie hatten die Beschlagnahmungen von jüdischem Besitz durchzuführen und ab dem Auswanderungsverbot im Oktober 1941 die Vorbereitungen zur Deportation.
- 4 Vgl. Adler-Rudel, *Jüdische Selbsthilfe*, 1974, S. 65 f.; Naarmann, *Ein Auge gen Zion*, 2000, S. 347.
- 5 In den neu geschaffenen Stätten am Stadtrand von Paderborn und Bielefeld arbeitete man für die Stadtverwaltung, zum Beispiel bei der Müllabfuhr, vgl. Gruner, *Der Geschlossene Arbeitseinsatz deutscher Juden*, 1997.
- 6 Adler-Rudel, *Jüdische Selbsthilfe*, 1974, S. 65 f.

- 7 Ebd., S. 68.
- 8 Salinger, Nächstes Jahr im Kibbuz, 1998, S. 111.
- 9 Im Mai 1939 reduzierten die Briten die Immigration durch das so genannte »Weißbuch« auf ein Minimum – eine Reaktion auf den arabischen Aufstand 1936-1939, der sich unter anderem auch gegen den wachsenden Einwanderungsstrom von Juden aus Deutschland gerichtet hatte. Mit Kriegsbeginn betrachteten die Briten jüdische Flüchtlinge aus feindlichen Gebieten als »feindliche Ausländer«.
- 10 Salinger, Nächstes Jahr im Kibbuz, 1998, S. 146.
- 11 Die »SH 5« hatte mit einer Gruppe von ca. 1.000 Personen im November 1939 Wien verlassen, dieser Transport kam in Palästina jedoch nie an. Sein furchtbares Schicksal ist unter dem Namen »Kladowo-Transport« bekannt geworden, da die Schiffe zunächst in dem kleinen Donauhafen Kladowo wegen des strengen Winters stoppten und dann eine Weiterreise nicht mehr gelang. Nur eine kleine Gruppe von 200 Kindern und Jugendlichen der Jugend-Alija konnte 1940 nach Palästina gebracht werden, die anderen wurden nach dem Einmarsch der deutschen Wehrmacht in Jugoslawien 1941 in Lagern interniert, wo alle Männer des Transports im Zuge einer der so genannten »Sühneaktionen« erschossen wurden. Die Frauen wurden zusammen mit den anderen 7.500 Insassen des KZ Sajmiste ab März 1942 in speziell dafür umgebauten Lastkraftwagen vergast. Anderl/Manoscheck, Geschickerte Flucht, 1993; Ofer/Weiner, The Dead-End Journey, 1996; bei der »SH 7« fanden 267 Menschen der insgesamt 4.000 Passagiere den Tod, Benhar, 107 Tage mit der SH 7, 1980.
- 12 Vgl. Barlev, Hechaluz, 1979.
- 13 Gruner, Der Geschlossene Arbeitseinsatz deutscher Juden, 1997, S. 228 f.
- 14 In Bezug auf Schniebinchen sprach z. B. Recha Freier von »Gefängnismauern und Gefängnisatmosphäre«, da das Verlassen der Ausbildungsstätte nur noch mit Sondererlaubnis der Behörden möglich war, in: Freier, Wurzeln schlagen, (1961) 2004, S. 291.
- 15 Salinger, Nächstes Jahr im Kibbuz, 1998, S. 150-153.
- 16 Brief vom 22.09.1940, Kopie im Besitz der Verfasserin U.P.
- 17 Das Fotoalbum gelangte in den 50er Jahren in den Besitz des Bruders Rudi Barta (heute Nordiyya, Israel). Es wurde von der Familie des holländischen Bauern, bei dem Max auf Einzel-Hachschara war, nach dessen Deportation verwahrt.
- 18 Laqueur, Geboren in Deutschland, 2000, S. 50.
- 19 Schwersenz, Die versteckte Gruppe, 1988, S. 89.
- 20 Dieckmann/Schoeps, Wegweiser, 1995, S. 230-232.
- 21 Helas, Eine Fürstenwalder Geschichte, o.J., S. 2.
- 22 Vgl. u. a. den Bericht Arthur Posnanskis, Madrich des Makkabi Hazair in Ahrensdorf und Havelberg, der im Februar 1943 nach Auschwitz deportiert wurde und 1945 den Todesmarsch nach Buchenwald überlebte, in: Meinen Wegbegleitern gewidmet, masch. schriftl. Archiv des LBI New York, S. 6-21; und die Lebenserinnerungen von Esther Bejarano, die im April 1943 von Neuendorf nach Auschwitz deportiert wurde, in: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 201-204.

III. Lebens- und Erziehungsgemeinschaften – Erinnerung und Tradition in Palästina

8. Die »deutsche Alija«¹

Wie beschrieben, gab es vor 1933 für junge Erwachsene hauptsächlich zwei Wege, nach Palästina zu gelangen: Diejenigen, die eine handwerkliche oder landwirtschaftliche Ausbildung besaßen oder sie auf *Hachschara* erworben hatten, konnten ein *Arbeiter-Zertifikat* bekommen. Wenn ausreichend Geldmittel zur Verfügung standen, war die Einreise auch ohne den Nachweis einer entsprechenden Ausbildung mit dem so genannten *Kapitalisten-Zertifikat* möglich, für das der Besitz von 1.000 englischen Pfund (15.000 Reichsmark) nachgewiesen werden musste.² Die Initiativen der *Jüdischen Jugendhilfe e.V.* eröffneten nach 1933 zusätzlich Möglichkeiten der Auswanderung für Jugendliche durch die *Jugend-Alija*. Mitglieder der Jugendbünde, die eine Ausbildung von bis zu zwei Jahren in der *Mittleren-Hachschara* absolviert hatten, gelangten in der Regel in Siedlungen derjenigen Kibbuz-Bewegung, der ihr Bund angehörte. Nach deren Vorstellungen sollten sie nach einer Vorbereitungszeit Kibbuz-Mitglieder werden oder landsmannschaftlich gemischt neue Ansiedlungen gründen. Auch die *Jugend-Alija*-Gruppen sollten nach einer Ausbildung von mindestens zwei Jahren in einem palästinensischen Kibbuz zur Ansiedlung gelangen. Einige waren auch im Kinderdorf *Ben Schemen* oder in landwirtschaftlichen Siedlungen untergebracht. Sie erhielten dort gemeinsam Unterricht, wohnten aber bei Siedlerfamilien. Mit Einschränkungen vor allem durch die restriktiven *Zertifikats*-Regelungen der englischen Mandatsregierung waren dies im Prinzip die Wege, auf denen Jugendliche und junge Erwachsene bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges 1939 Palästina erreichen konnten.³ Danach war die Einwanderung bis zum endgültigen Auswanderungsverbot aus Deutschland im Oktober 1941 nur noch illegal möglich.

Wie sich das Leben jugendbewegter Gemeinschaften in Palästina entwickelte, soll im Folgenden am Beispiel von zwei deutsch-jüdischen Kibbuz-Gründungen von Mitgliedern der *Brit Haolim (Givat Brenner)* und der *Werkleute (Hasorea)* auf der Grundlage fotografischer Quellen beschrieben werden. Im Zentrum steht dabei die Frage nach dem Wesen des visuell formulierten Gemeinschaftsbegriffs, der sich sowohl in Auseinandersetzung mit den täglichen Herausforderungen des Lebens im Kibbuz als auch mit einem zeitgleich öffentlich wirksamen Bild jüdischer Gemeinschaft in Palästina entfaltete. Dafür sollen zunächst die in den frühen Fotografien verschlüsselten Erfahrungen jugendbewegter Kibbuz-Gründer ausgewertet und anschließend die sich parallel zu diesen Anfängen entwickelnde landesweite Bildpropaganda als nationales Erziehungsprogramm vorgestellt werden. Der ab-

schließende Teil dieses Kapitels konzentriert sich auf Perspektiven des Umgangs der Jugendgruppen mit den zionistischen Erziehungsintentionen.

8.1 Giwat Brenner und Hasorea – Bilder eines Anfangs

Wir haben keine Tradition, und es gibt für uns keine ausgetretenen Wege.
 Muss uns nicht manchmal schwindeln wie vor einem Abgrund,
 angesichts unseres Losgelöstseins von allem, was vorher war?
Alfred van der Walde (Cherut) 1930⁴

Die ersten Mitglieder des Kibbuz *Cherut* aus dem deutschen Jugendbund *Brit Haolim* verließen Deutschland einzeln bzw. in zwei größeren und mehreren kleineren Gruppen mit Touristenvisa oder *Arbeiter-Zertifikaten* ab Herbst 1928 bis Anfang 1930 über Triest in Richtung Palästina.⁵ Die 30 Mitglieder der ersten Gruppe trafen dort Anfang 1929 auf eine fast ebenso große *Kwuzza*, die sich mit Hilfe des Kibbuz *Ein Charod*, das hieß, mit Hilfe der Kibbuz-Bewegung *Hameuchad*, aus Resten russischer, polnischer und litauischer Gruppen der durch Rückwanderung stark dezimierten *vierten Alija* gebildet hatte. Diese hatten sich mutig auf einer Anhöhe bei Rechovot angesiedelt – auf einem kleinen Stück Land, das ihnen vom *Nationalfonds* zur Verfügung gestellt worden war, zunächst ohne den Segen der zionistischen Behörden vor Ort und auch ohne finanzielle Unterstützung. Diese Ansiedlung zählte dank der folgenden Jugendgruppen der *Brit Haolim*, von denen in den folgenden Jahren eine nach der anderen hier eintraf, bald über 100 Personen, wobei die Deutschen zwei Drittel der Gesamtbevölkerung stellten.⁶ Die Anfangsjahre des Kibbuz waren wie die aller Neugründungen durch außerordentlich große wirtschaftliche und soziale Schwierigkeiten geprägt.⁷ Wasser musste zuerst vom Nachbarn, der *Kwuzza Schiller*, herangeschleppt werden, und die nutzbare Bodenfläche von ca. 150 *Dunam* reichte nicht für den Lebensunterhalt der Mitglieder aus. Es mangelte an Arbeitsgerät für Landarbeit und Handwerk, periodisch gab es Hungersnöte und ständig Krankheiten. Außerdem hatte man Integrationsprobleme, wobei vor allem die Deutschen mit Sprachproblemen kämpften. Die Tatsache, dass die Mitglieder des Kibbuz zunächst in Zelten und Holzbaracken (*Zifrim*) leben mussten, war an sich nicht problematisch, man war auf wenig Komfort vorbereitet, und mancher fühlte sich an die *Bundeslager* aus jugendbewegter Zeit erinnert. Schwierig wurde es, wenn Paare wegen des Platzmangels einen Dritten im Zelt (scherzhaft *Primus* genannt) zu dulden hatten oder man Nacht für Nacht woanders sein Nachtlager aufschlagen musste. Die *Chawerim* waren gezwungen, sich außerhalb des Kibbuz als Lohnarbeiter (Orangenernte, Straßenbau) zu verdingen, wo sie hart mit den ansässigen arabischen Arbeitskräften konkurrierten. Außerdem reisten sie durchs Land und besuchten andere Ansiedlungen, hielten Vorträge bei Veranstaltungen der Kibbuz-Bewegung. Seew Orbach⁸, Alica Fass und Alfred van der Walde wurden vom *Meuchad* als *Schlichim* zurück nach Deutschland gesandt, um die *Alija*-Vorbereitungen

der zionistischen Bünde und des *Hechaluz* zu unterstützen. Man kann also sagen, dass bis 1930 zwar der Ort definiert war, wo man zu siedeln beabsichtigte und sich eine rege Bautätigkeit entfaltete, doch kann von Sesshaftigkeit der meisten Mitglieder zu diesem Zeitpunkt kaum gesprochen werden.

Mit Hilfe von Enzo Sereni⁹, der in Italien Geld für 1.000 *Dunam* Boden sammelte, konnte die Wirtschaft des Kibbuz' ab 1930 erweitert werden. Bald gab es Elektrizität, der erste Brunnen wurde gebohrt, der Orangengarten (*Pardes*), Getreidefelder und ein Gemüsegarten angelegt. Mehrere Werkstätten (Tischlerei, Bäckerei) entstanden, es gab einen Hühnerstall und die erste Kuh. Ein wichtiges Ereignis in der Geschichte dieser Siedlung war die Errichtung des ersten festen Gebäudes – ein weithin sichtbares weißes, zweistöckiges Steinhaus mit Dachterrasse – aus Sicherheitsgründen am höchsten Platz der Siedlung –, um das herum sich die Zelte und Holzbaracken der Mitglieder und Neuankömmlinge gruppierten. Wie viele der ersten Kibbuz-Steinhäuser hatte es einen turmähnlichen Aufbau, von dem aus das Land weit überblickt werden konnte – mit dem Fernrohr angeblich bis in die Straßen des benachbarten kleinen arabischen Dorfes hinein.¹⁰ In dieser Zeit entschied man sich für den Namen *Giwat Brenner* nach dem aus der Ukraine stammenden und 1921 ermordeten Schriftsteller Josef Chaim Brenner.¹¹ Fünf Jahre später war der Kibbuz bereits auf 400 Personen angewachsen, *Giwat Brenner* hatte viele *Chawerim* der deutschen *Alija* nach 1933 aufgenommen, außerdem hauptsächlich *Alija*-Gruppen aus Litauen und aus der *chaluzischen* Jugendbewegung Palästinas, die sich auch die Urbarmachung des Landes und Leben in einer sozialistischen Gemeinschaft auf die Fahnen geschrieben hatte. 1935 verfügte *Giwat Brenner* bereits über einen zweiten Brunnen und einen Traktor. Zwei weitere Steinhäuser waren für die Kinder gebaut worden, die Schule und ein neuer Kindergarten eröffnet. Ein Mitglied von *Cherut*, Akiba Avni (Hans Stein, Sohn eines Viehhändlers aus Emden), reiste 1934 nach Deutschland und kaufte Kühe, womit er die Grundlagen für die Milchwirtschaft schuf. Unterdessen hatte sich auch das kulturelle Leben entwickelt; *Giwat Brenner* gab eine eigene Zeitung heraus; das »Kulturhaus«, eine Holzbaracke mit schattigem Vordach, machte abendlich Bildungs- und Kulturangebote: Hebräischunterricht, Geschichtszirkel, Bibelkunde, Palästina-kunde; die dort untergebrachte Bibliothek umfasste mehr als 1.000 Bücher¹²; ein eigenes Kibbuz-Orchester spielte an jedem *Schabat*.

Die Kibbuz-Gründung von *Hasorea* verlief in mancher Hinsicht ähnlich wie die von *Giwat Brenner*.¹³ Anfangs hatte man weder Wasser noch Elektrizität. Obwohl den *Werkleuten* durch Sammlungen in Deutschland die beachtliche Summe von 50.000 Pfund für den Landerwerb zur Verfügung stand, konnten auch sie zunächst nur ein schmales Stück Land bewirtschaften, da die anderen gekauften Flächen weiter von arabischen Pächtern genutzt wurden.¹⁴ Auch die *Werkleute* lebten anfangs in Zelten und Holzbaracken bzw. in den Containern, mit denen die Sachen aus Deutschland gekommen waren. Sie mussten außerhalb des Kibbuz' Lohnarbeit suchen, um ihren Unterhalt bestreiten zu können (z. B. auf Zitrusplantagen oder im Hafen von

Haifa). Als Arbeit war auch das Aufforstungsprojekt des *Jüdischen Nationalfonds* in der Gegend willkommen, das aus ökologischen Gründen und zur Arbeitsbeschaffung angestrengt worden war.¹⁵

In anderer Hinsicht unterschieden sich jedoch die Entwicklungen der beiden Kibbuzim. Während *Brit Haolim* seit den 20er Jahren eine *chaluzische* Erziehung seiner Mitglieder und Orientierung auf die sozialistische Kollektivsiedlung forcierte, hatten sich die Werkleute erst 1932 zu zionistischen Positionen durchgerungen. Unter der Führung von Hermann (Menachem) Gerson entschloss man sich dann unter dem Druck der Ereignisse in Deutschland im Laufe des Jahres 1933 zur *Alija* und Kibbuz-Gründung.¹⁶ Im Unterschied zu den Mitgliedern der *Brit Haolim*, die ihre Mitglieder eher aus kleinbürgerlichen und *ostjüdischen* Familien rekrutierte, stammten viele *Werkleute* aus wohlhabenden assimilierten Familien, »aus einem sehr gepflegten Milieu«, wie es ein Journalist der *Jüdischen Rundschau* damals ausdrückte.¹⁷ Sie brachen in Deutschland ihre Studien ab, kündigten Arbeitsverhältnisse und sammelten Geld für den Ankauf von Land. Vor allem auf Einzel-*Hachschara*-Stellen arbeiteten sie an ihrer beruflichen *Umschichtung*, körperliche Arbeit waren die meisten nicht gewöhnt.

Von Anfang an war *Giwat Brenner* Teil der Kibbuz-Bewegung *Hameuchad*, deren Ziel große sozialistische Kibbuzim mit differenzierter Sozialstruktur waren. Programmatisch trieb man daher eine kontinuierliche Integration von Gruppen aus verschiedenen Herkunftsländern voran. Hingegen wollten die *Werkleute* in *Hasorea* homogen bleiben mit einer überschaubaren Anzahl von Mitgliedern. Während jene den Schulterchluss mit der sozialistischen Arbeiterbewegung in Palästina suchten, ging es diesen darum, das jugendbewegte Konzept der persönlichen Bindung durch Gemeinschaft unter den neuen Verhältnissen weiterzuentwickeln. Gerson lehnte eine Entwicklung in Richtung einer Massenbewegung auch mit der pädagogischen Begründung ab, dass dann die Menschen nicht mehr »total« zu erfassen waren.

Wo die Familien vermögend waren, wurde die Ausreise durch *Kapitalisten-Zertifikate* finanziert, mit denen die Ersten im Herbst 1933 Deutschland verließen. Ein Teil wurde durch die Kibbuzim *Gesher* und *Mischmar Hamek* aufgenommen, wohin 1934 die erste größere Gruppe folgte, ein anderer Teil lebte eine Zeit in *Giwat Chaim* und *Hadera*. Diese Gründergruppen der *Werkleute* bereiteten in Palästina die Ansiedlung vor, während die nachfolgenden in Deutschland insbesondere auf *Gut Winkel* vorbereitet wurden. Nach einem Vorlauf in Hadera, wo der Kibbuz-Gedanke konkrete Gestalt annahm, bezog die Gründergruppe ihr erstes Quartier in der Nähe des gekauften Landes, in einer alten türkischen Karawanserei (Han), bevor sie dort Zelte und Blockhäuser, eine gemeinsame Esshütte und eine Kleiderkammer aufbauten. Die ersten Siedler von *Hasorea* begannen mit Getreideanbau, Schafzucht und Tischlerei. Im Februar 1935 lebten 39 junge Männer und 22 junge Frauen hier, sie waren zwischen 18 und 28 Jahren alt.¹⁸ Im April 1936 wurde der Kibbuz *Hasorea* (der Sämman) gegründet. *Hasorea* blieb die einzige Siedlung der *Werkleute*, obwohl man mit der Namensgebung des Sämmanns

eigentlich die Intention der Entwicklung einer neuen Kibbuz-Bewegung im Land verband.¹⁹ Bis 1946 kamen ca. 300 *Werkleute* nach Palästina, davon wurde etwa die Hälfte in *Hasorea* aufgenommen, die anderen gingen zumeist in andere Kibbuzim der *Haarzi*-Kibbuz-Bewegung.

Die in der deutschen Kultur tief verwurzelten *Werkleute*²⁰ waren der Meinung, dass sie den Aufbau des Landes auf eigenem Weg beschreiten sollten: »Wir wissen, dass wir uns selber gegenüber dem vorherrschenden ostjüdischen Menschentyp nicht einfach aufgeben sollen und können; dass wir Partner am Werk sind.«²¹ Sie waren davon überzeugt, die Kultur des Landes durch die eigene Tat und ihre besondere Art bereichern zu können. Allmählich wollten sie sich in die sozialen und kulturellen Fragen des ganzen Landes, das sie aufbauen wollten, einfinden. Deren Bindekraft sah Gerson 1935 allerdings noch unterentwickelt, und auch Rudi Baer bekräftigte noch 1935 den eigenen Weg:

Die Frage nach den tiefsten Wurzeln des Kibbuzgedankens bei uns beantwortet sich noch über alle zionistisch-gesellschaftliche Wichtigkeiten hinaus in der Vorstellung vom Kibbuz als der direktesten Möglichkeit von Verwirklichung unseres menschlichen und sozialen Gemeinschaftswollens, die uns in unserer Zeit bekannt wurde.«²²

Im Rückblick brachte ein ehemaliges Mitglied die Ansprüche der Kibbuz-Gründer/innen von *Hasorea* auf den Punkt: »(W)as wir uns vorgestellt haben, das waren: eine Ausdehnung der Jugendbewegung, sozialistische Ideen und der Begriff der Gemeinschaft bei Buber.«²³ Doch nach den Erfahrungen der schweren Anfangsjahre und dem Scheitern des Aufbaus eines zweiten Kibbuz' schwand der Glaube vieler Mitglieder an eine eigene Sendung des Bundes bzw. eine eigene Kibbuz-Bewegung allmählich. Das Selbstbewusstsein und die Leistungen des osteuropäisch geprägten Nachbarkibbuz *Mischmar Haemek*, insbesondere die von dort erfahrene Hilfe und Solidarität und auch die persönliche Überzeugungskraft führender Persönlichkeiten der Kibbuz-Bewegung *Haarzi* führten sie zu dem Entschluss, sich 1938 dieser Bewegung anzuschließen.

Die Frage, wie man zusammenlebte und leben sollte, war eine der drängenden der jungen Gründergeneration, denn die Bedingungen für die Gemeinschaft unterschieden sich vollständig von denen in Deutschland. Nach Einschätzung von Gerson sollte sich eine neue Mitte der Gemeinschaft aus den tagtäglichen Anforderungen des Lebens im Kibbuz entwickeln. Ihre Substanz sollte sich aus dem Bewusstsein von »Weggenossenschaft« entwickeln, womit gemeint war, dass man das Leben gemeinsam zu erfahren und »sinnhaft zu durchdringen sucht«.²⁴ Das Gegenbild war »Privatisieren«, ein träges Verbleiben im Kreis der privaten Bedürfnisse. Allerdings musste man schon sehr bald erfahren, dass Arbeit allein das Privatisieren nicht auflöste, sondern nur andere Formen davon zeitigte. Dennoch war Gerson optimistisch, dass »Weggenossenschaft« die neue Substanz des Gemeinschaftlichen hervorbrin-

gen könnte. Theoretisch begründete er seine Hoffnung mit dem Wegfall der Voraussetzungen menschlicher Konkurrenz im Gemeinschaftsleben des Kibbuz, so dass sich Misstrauen notwendig allmählich in Vertrauen wandelte. Um das Gemeinschaftliche zu stärken, versuchte man zunächst, die in der jugendbewegten Zeit neu erworbene jüdische Religiosität im Kibbuz-Leben zu verankern, aber die Rituale wurden in einem komplett säkular gestimmten Umfeld bald als künstlich empfunden, auch erschienen z. B. Fastenrituale angesichts der ohnehin kargen Lebensumstände als wenig sinnvoll. Tatsächlich war das gemeinschaftliche Leben in *Hadera* und später auf dem eigenen Boden bei Yokneam nicht unproblematisch. »Eine Art Dampfkessel« sei es gewesen, denn die aus der Not geschaffene allzu große Nähe schuf Reibung, und »dass man keine Möglichkeit hatte, irgendwo mal allein zu sein, das war schon schwierig. Hinzu kamen die schweren Lebensbedingungen.«²⁵ Aus dem Anspruch einer Gemeinschaft, die den Menschen »total« erfassen wollte, der Bereitschaft, alle bürgerlichen Konventionen (und Grenzen) hinter sich zu lassen, gepaart mit jugendlicher Unerfahrenheit, resultierten auch Unsicherheiten im Hinblick auf die Grenzen zwischen dem, was man als privat ansah, und dem, was die Gemeinschaft anging.²⁶ Die ad hoc bindende Kraft ihrer Lebensform, von der Gerson bei seiner Auffassung von »Weggenossenschaft« ausging, wurde jedenfalls bald bezweifelt.²⁷

Zudem brachte das Leben im Kibbuz seine eigenen Tatsachen hervor, neue Strukturen wuchsen aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten und aus der basisdemokratischen Verfassung des Kibbuz, die sich mit dem jugendbewegten Konzept von Nähe und Gleichklang und vor allem der charismatischen Führung kaum vereinbaren ließen. Menschen, die in der Lage waren, schwere Arbeit zu leisten, gewannen mit der Zeit mehr Einfluss als die geistige Führung, die man im Bund so hochgeschätzt hatte. So verlor auch Hermann Gerson, der körperlich nicht sehr stark war, an Einfluss.²⁸ Das Bedürfnis nach einem geistigen Zentrum und nachhaltiger Reflexion machte einer eher pragmatischen Sicht auf die Verhältnisse Platz, denn die täglichen Herausforderungen verlangten schnelle tatkräftige Entscheidungen und hohen körperlichen Einsatz. Hinzu kam, dass die Kibbuz-Struktur formal gar nicht vorsah, dass einer allein die Instanz für das Wesentliche war, sondern die Generalversammlung. Deren Entscheidungen wurden auf breiter Ebene vorbereitet – z. B. in Wirtschafts- und Kultur-Ausschüssen, in denen viele mitarbeiteten. Die dadurch komplexer werdenden Strukturen förderten zusätzlich eine zunehmende Dezentralisierung und Differenzierung der Aufgabenbereiche.

Diese Informationen zur Gründung der Kibbuzim sind durch zeitgenössische Veröffentlichungen, Chroniken und spätere Interviews zugänglich. Bisher wenig beachtet wurden Bildquellen, dabei sind die ersten Jahre von *Giwat Brenner* und *Hasorea* durch die Beteiligten fotografisch relativ gut dokumentiert. Neben nicht konventionellen Gruppenaufnahmen der ersten Mitglieder gibt es zwei fotografische Bestände, die von einer kontinuierlichen und thematisch differenzierteren Beobachtung durch jugendbewegte Amateur-Fotografen zeugen. In *Giwat Brenner* fotografierte Hanan Bahir, der



Abb. 1: Hanan Bahir, o.O., o.J. (Arch. G.B.)



Abb. 2: Hanan Bahir, o.O., o.J. (Arch. G.B.)

mit der Gruppe *Cherut* 1930 nach Palästina gekommen war²⁹, in *Hasorea* Asher Benari³⁰, der Anfang 1934 in *Giwat Chaim* eintraf. Bahir gehörte später, u. a. zusammen mit Alfred (Elizier) Wertheim bis zu seinem Lebensende zu den Hauptfotografen des Kibbuz in *Hasorea* übernahm diese Funktion Asher Benari. Er ist uns bereits als Jugendfotograf der *Kameraden* seit den 20er Jahren über seine Aufnahmen von Fahrtaktivitäten bekannt.³¹

Die folgenden vier Aufnahmen aus der Gründungszeit der beiden Kibbuzim wurden aus den umfangreichen überlieferten und mittlerweile digitalisierten Bild-Archivbeständen von Hanan Bahir und Asher Benari ausgewählt.³² Sie informieren uns über die mentalen Dispositionen der Gründergeneration und repräsentieren unterschiedliche Wahrnehmungsweisen des Beginns des Kibbuz-Aufbaus.

Die ersten beiden Aufnahmen (Abb. 1 und 2) stammen von Hanan Bahir, sie zeigen zwei Mitglieder der Ansiedlung von Rechovot, vermutlich aus *Cherut* oder aus Gruppen wie *Al Hamischmar* aus Berlin, die in den folgenden Jahren eintrafen. Die beiden Fotografien repräsentieren eine thematisch und stilistisch ähnliche Serie von 24 Porträts. Sie sind nicht genau zu datieren, sicher ist jedoch, dass sie noch mit Bahirs alter Kamera und vor der Fertigstellung des ersten Steinhauses entstanden, also um 1930.³³ Was zunächst auffällt, ist das ungewöhnliche Bildarrangement, das von den meisten Personen nicht viel mehr zeigt als Gesicht und Schulter. Man könnte das für eine zufällige Konstellation oder schlichtweg für misslungen halten, wenn das Arrangement sich nicht mit einer gewissen Konsequenz durch die gesamte Serie zöge und wenn man nicht wüsste, dass Bahir seine Fotografien in der Regel sorgfältig komponierte, bereits 1935 gab es eine erste Ausstellung seiner Bilder. Die Diskrepanz zwischen der Nähe der Gesichter im Vordergrund und den weiten Hintergründen ist augenfällig. Bahir fotografierte frontal, die Kamera in Augenhöhe. Die Abgebildeten lächeln in die Kamera, etwa so wie man es bei einem Pass- oder Freundschaftsbild im Atelier erwartete. Allerdings passt die konventionelle Pose nicht zu den kaum visuell definierten Hintergründen. Die fotografische Intention wirkt unentschlossen, weder handelt es sich

hier um Porträt- noch um Landschaftsaufnahmen. Die Akteure des Geschehens, Fotograf und Fotografierte, scheinen im Moment der Aufnahme nicht fähig oder willens, einen stimmigen Bildentwurf zu liefern. Weder stellt der Fotograf sie in eine einende Perspektive, die Vorder- und Hintergründe miteinander in Beziehung setzt, noch inszenieren sich die Personen selbst mit bzw. vor dieser Landschaft. Beide Bilder – das Porträt und die Landschaftsaufnahme – bleiben daher unverbunden.

Jedoch wirkt gerade das Nicht-Stimmige, Fragmentarische in hohem Maße authentisch. Man ahnt zumindest, dass die Unfähigkeit des Fotografen und der Fotografierten, Bilder zu entwerfen, hier etwas mit ihrer Lebenssituation zu tun haben könnte. Gescheitert war offensichtlich der Versuch, etwas noch Unverbundenes zu verbinden, den Kibbuz-Aufbau mit dem Menschen, der aufbaute. Dieses Unvermögen könnte einer traumatisch erlebten Situation geschuldet sein, die im Moment nicht ästhetisch zu bewältigen war.

Auch die Fotografien Benaris, der uns bereits als versierter Amateurfotograf der Kameraden bekannt ist, sind im Hinblick auf die darin verschlüsselten Erfahrungen der Anfangszeit aufschlussreich. Seine Protagonisten erscheinen (Abb. 3) am unteren Bildrand wie vor einer Kulisse, die – unwegsam und mit Zelten bestanden – durch das alte orientalische Gemäuer im Hintergrund begrenzt ist. Dahinter wölbt sich im Dunst bergige Landschaft. Die jungen Leute sitzen auf einer Steinmauer im Vordergrund, haben die Augen geschlossen oder die Blicke abgewendet. Hier findet mehr als nur Verweigerung einer freundlichen Reaktion auf die fotografische Situation statt.³⁴ Vielmehr handelt es sich um eine aktive Anti-Gruppen-Inszenierung, denn die drei Personen verhindern durch stark selbstbezügliche Gesten, sich aufeinander und ebenso auf den gemeinsamen Hintergrund zu beziehen. Dabei lässt der Bildausschnitt keinen Zweifel daran, dass dieser sie gemeinsam angeht. Sie wirken erschöpft, entnervt, vereinzelt, mögliche Perspektiven werden völlig von dem tristen Mittelgrund des zeltbestandenen Hofes aufgesogen. Im Unterschied zu den Aufnahmen von Bahir lässt sich aber auch erkennen, dass Benari die psychische Verfassung seiner Kameraden sehr treffend fotografisch artikulieren konnte. Für seine Absicht spricht das gelungene Bildarrangement, insbesondere seine Perspektive – etwas von oben herab – und die Ausschnittwahl, die die Personen in einem relativ begrenzten Bildraum situiert. Die zweite Aufnahme (Abb. 4) ist hingegen ein Beispiel für eine Reihe von Fotografien, mit denen es ihm nicht gelingt, die Situation dieser Zeit, in der er selbst sich ja auch befand, fotografisch zu bewältigen. Wie bei Bahir ist auch hier thematisch nicht ganz klar, was er eigentlich aufnehmen wollte, wie zufällig erscheinen die weißen spitzen Zelte mit kaum sichtbaren winzigen Menschen im unteren Bilddrittel, während eine einfache Holzbaracke den Mittelgrund von dem unüberschaubar dunstigen Hintergrund trennt, wo man in der Mitte eine Horizontlinie vermuten kann, aber nicht wirklich sieht. Die Bildaussage bleibt unklar wie die Perspektive – man erfährt, dass es dort, wo diese Aufnahme entstand, Zelte gab, sonst (fast) nichts. Auch wenn Benari mit dieser Aufnahme nicht zufrieden gewesen sein sollte, ist sein Unver-



Abb. 3: Asher Benari, im Hof der Karawanenstation, 1935
(Arch. Has.)



Abb. 4: Asher Benari, o.J. (Arch. Has.)

mögen, ein ansprechendes Bild zu gestalten, vermutlich auch hier Ausdruck der Situation, in der sich die *Werkleute*-Gründergeneration in dieser Zeit befand. Die Frage ist eher, wieso er in der Lage war, die psychologische Situation seiner Kameraden so präzise zu erfassen (Abb. 3). Als Erklärung bietet sich die Distanz an, die er zeitweise zur Gruppe hatte, denn er wohnte zum Zeitpunkt der Aufnahme gar nicht mit in der Karawanenstation, sondern war zum Nachbarkibbuz *Mischmar Haemek* abkommandiert, Obstanbau zu lernen. Nur an den freien Tagen konnte er seine *Werkleute* besuchen.

Für unsere Zwecke ist es hier weitgehend unerheblich, den Grad der Intentionalität von Fotografen und Fotografierten zu bestimmen, vielmehr können wir festhalten, dass die Bilder in unterschiedlicher Weise über existenzielle Probleme informieren, mit denen diese erste Generation zu kämpfen hatte. Während sie von Benari einerseits als Einsamkeit, Erschöpfung und vielleicht auch als Distanz-Nähe-Problem erfasst werden, zeigen andere Aufnahmen von ihm und auch von Bahir, dass diese Probleme so grundsätzlich waren, dass sie bewusst nicht kommuniziert werden konnten. Sie drücken sich daher im Scheitern des visuellen Reflexionsversuchs aus, wobei sich der Begriff des Scheiterns auf den hohen gestalterischen Anspruch bezieht, der das Gesamtwerk beider Fotografen auszeichnet. So scheint zwar die Sonne, doch gelingt den Fotografen in den Abb. 1, 2 und 4 kaum die für eine aussagekräftige Fotografie so grundlegende Differenzierung von Licht und Schatten, die Hintergründe bleiben indifferent, verschwommen, leer. Weder Zelte noch Personen können diese Leere ausfüllen. Die fremde Landschaft, »die den, der sie niemals sah, stumm macht«³⁵, das extreme Klima und tägliche Herausforderungen, die sie sich zuvor nicht haben vorstellen können, konnten von den Neuankömmlingen nicht gefasst werden. Es fehlten offensichtlich – den Fotografen ebenso wie ihren Protagonisten – visuelle Begriffe, um sie differenziert wahrnehmen und bildhaft präsentieren zu können.

In Bezug auf die palästinensische Landschaft reflektierte die bereits der Nestor der zionistischen Fotografie in Palästina, Yosef Schweig, als spezifi-

sches Wahrnehmungsproblem des Einwanderers, als er selbst 1922 von Europa nach Palästina kam:

When entering this country for the first time we find it very hard to concentrate producing a good picture. When we see the country east of Jerusalem [...] with its burning hills glaring in the sun, we can hardly find a shadow which would help us to compose the outline of a good picture. But when we live in this country and study it with love and understanding, letting its landscapes soak into ourselves, these same hills will become part of our lives and the background of our pictorial world; then every corner will appeal to our feelings, even a single tree in the Kidron valley will furnish us with the subject for a good picture.³⁶

Was die Fotografien vor allem offenbaren, war der Zustand einer Sprachlosigkeit, die vermutlich sowohl die Unfähigkeit zum verbalen als auch zum visuellen Ausdruck umfasste. Was die jungen Menschen erlebten, rührte an die grundlegenden Dispositionen ihrer Weltwahrnehmung und -deutung, die sie im europäischen Kulturkreis aufgenommen hatten. Das konnte wohl zunächst nicht anders denn als Orientierungslosigkeit, verbunden mit einem extremen Gefühl des Ausgesetztseins, erfahren werden. So hatten es auch diejenigen erlebt, die etwa zwanzig Jahre zuvor mit der Gründung von *Degania* am See Genezareth die Kibbuz-Bewegung ins Leben gerufen hatten: »Wir waren damals die ersten, allein auf uns gestellt, und was daraus entstehen würde, war völlig offen. Irgendwie hatte alles etwas Grenzenloses.«³⁷

In einem Nachruf auf Seew Orbach 1936 verglich der Vorsitzende der Kibbuz-Bewegung *Meuchad*, Yitzchak Tabenkin, die deutsche *Alija* mit diesen Pionieren³⁸, die die Kibbuz-Bewegung ins Leben riefen und zu denen er selbst gehört hatte.

(D)ie deutsche Alija hat mit den Ersten, die ins Land kamen, viel Gemeinsames, obwohl ihr schon andere Alijot vorangingen: den Verlust einer Kultur, in der sie tief wurzelte, den Verlust der Sprache und der geistigen Schätze, die generationenlange Entwöhnung von körperlicher Arbeit, die Isolierung und innere Vereinsamung des Einzelnen in dieser Isolierung.³⁹

Es kann davon ausgegangen werden⁴⁰, dass die traumatisch erlebte Anfangssituation die schweren Erkrankungen vieler Mitglieder von *Cherut* und auch den frühen Tod der drei besonders verantwortlichen *Chawerim* Alica Fass (1930), Alfred van der Walde (1930) und Seew Orbach (1936) mit bedingt hat.⁴¹ Auch hier sah Tabenkin Parallelen zur *zweiten Alija*.

Manchmal öffnen sich unsere Friedhöfe zu bereitwillig jungen Menschen, die der Tod dahinraffte, bevor ihr Schicksal vollendet, ihre Kraft entfaltet war. Eine solche Epoche, in der zahlreiche junge Menschen starben, waren die Tage der zweiten Alija, in denen der Tod inmitten höchster Anspan-

nung all ihrer Kräfte dahinraffte. Das Nichts lauert stets auf den Menschen, und man bedarf ständiger Anstrengung, es zu besiegen.⁴²

Der Begriff, den Tabenkin für die größte Bedrohung der menschlichen Existenz wählte, »das Nichts«, konnte in diesem Zusammenhang nur der eigenen Erfahrung vollkommener Entwurzelung entspringen, und diese Erfahrung findet auch in unseren Fotografien des Anfangs seinen adäquaten visuellen Ausdruck. Allerdings war Tabenkin 1936 der Auffassung, dass nun ein Anfang gemacht war; »heute ist ein Weg für die arbeitenden Menschen im Lande gebahnt, das Haus ist errichtet«.⁴³

Tatsächlich veränderten sich in dem Maße, wie die Siedlungen Struktur gewannen, auch die Fotografien Hanan Bahirs und Asher Benaris. Die ersten festen Gebäude markieren nach meiner Beobachtung den Beginn einer neuen Fähigkeit zur Artikulation. In den beiden ausgewählten Fotografien (Abb. 5, 6), die später beide zu den Gründungsmythen der Kibbuzim gehören werden⁴⁴, sind Gebäude zentraler Bezugspunkt.

So orientiert sich am Steinhaus und der dahinter aufgehenden Sonne im Foto Bahirs die Reihe der Zelte, und dorthin folgen ihnen auch die Blicke der Betrachter/innen. Von den Motiven her ähnelt diese Fotografie zwar der von Asher Benari (Abb. 4), doch ist die ästhetische Bildwirkung ganz anders. Innerhalb dieser klaren Struktur, in der Beziehung zum Haus, im Kontrast zum Horizont und durch die Silhouette der Zeltkette entfaltet der von der aufgehenden Sonne erleuchtete leicht bewölkte Himmel eine einzigartige, beinahe sakrale Bildwirkung. Mit dieser Aufnahme gelang Hanan Bahir etwa fünf Jahre nach den ersten hier vorgestellten Aufnahmen eine klare visuelle Formulierung eines Anfangs, den man etwa so verbalisieren könnte: In der Morgenzeit der *Kwuzza* fühlte man sich klein und ausgesetzt angesichts der Weite und Unendlichkeit des Himmels und der Natur – zugleich erhaben und auserwählt für die Weihe durch Himmel und Sonne. Die Reihe der Zelte kündete von Disziplin und dem Entschluss, zu bleiben.

Asher Benari hingegen lässt uns mit seiner einsamen Protagonistin (Abb. 6) vom höchsten Punkt der Siedlung, vom ersten Wachturm *Hasoreas* aus, weit in die Ebene blicken. Sein Standpunkt etwas oberhalb des Hauses, wo sich ein Hügel befindet, ist bedeutsam, denn er zeugt von seiner Entscheidung, das große Gebäude in der Landschaft und als Ausgangspunkt für die Betrachtung



Abb. 5: Hanan Bahir, Giwat Brenner, 1935 (Archiv G.B.)



Abb. 6: Asher Benari, Hasorea, 1936 (Archiv Has.)

von Landschaft zu wählen und nicht etwa nur die Landschaft selbst zu fotografieren, dafür hätte er es nicht gebraucht. Die quadratische Gestalt des Gebäudes nimmt etwa ein Viertel der Bildfläche ein, verleiht dem Bild und damit unserer Wahrnehmung Struktur. Diese Perspektive vermittelt Distanz und Sicherheit, Straße und Horizontlinie gliedern das Bild zusätzlich, so dass das bebaute Gebiet übersichtlich und die Zelte in Relation zu dem Gebäude klein, aber nicht verloren in der Landschaft wirken. Sowohl Bahirs als auch Benaris Aufnahmen artikulieren ebenso mit Entschiedenheit, dass Tatsachen geschaffen waren, die die Landschaft verändert hatten. Benari nimmt mit dem Blick über das Land auch ein Sujet europäischer Malerei und Fotografie auf, das auf Aneignungsprozesse verweist.

Die wohlgestalteten, dramatischen oder romantischen Bilder lösten die fotografischen Suchbewegungen der Gründerjahre ab. Sie zeugen ebenso von fortgeschrittener Entwicklung der Kibbuzim wie vom gewandelten Bewusstsein ihrer Mitglieder, wovon die gesteigerten Fähigkeiten der Wahrnehmung und des Ausdrucks der Fotografen zeugen. Offenbar ließen sich erst im Nachhinein, das heißt, als sich der Kibbuz *Givat Brenner* etabliert und auch *Hasorea* Gestalt angenommen hatte, die Anfänge zum Anfang verklären.

Allerdings betrifft dies zunächst vor allem die Darstellung von Infrastrukturen. Darin erscheinen die Gründer/innen als Einzelne, zu zweit oder dritt, wenige konventionelle Gruppenaufnahmen ausgenommen. Es wird kaum der Versuch unternommen, die Kibbuz-Gründer/innen als Gemeinschaft im Raum des Kibbuz zu inszenieren – die tiefgreifende Erschütterung der bis zur *Alija* erworbenen Identität scheint für diese erste Zeit prinzipiell explizi-

te Gemeinschaftsformulierungen in *Givat Brenner* und auch in *Hasorea* verhindert zu haben.

Die Aufnahmen zeugen auch von der Teilhabe der Kibbuz-Amateur-Fotografen an der intensiven zionistischen Bildproduktion, die sich durch die Einwanderung vieler Fotografen aus Europa nach 1933 dynamisch entwickelte und die Gegenstand des nächsten Abschnitts sein wird. Die gestalterischen Anstrengungen dieser Jahre waren auf die Visualisierung der Idee des Aufstiegs (der *Alija*) und der Urbarmachung gerichtet, diese allgemeine Vorstellung von der »Erlösung« des Bodens und der Mythos des Wiederaufbaus von Zion verlieh ihnen eine sakrale Dimension.⁴⁵

Damit knüpften sie thematisch und stilistisch an eine fotografische Bildsprache an, die sich in Palästina im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts entwickelt hatte und die sich in den 30er Jahren zu einem thematisch und stilistisch relativ einheitlichen nationalen Bildprogramm schlossen, dessen (national) erzieherische Implikationen, wie im Folgenden zu zeigen ist, unübersehbar waren.

8.2 Das nationale Aufbauwerk als visuelles Erziehungsprogramm

Der seriellen Analyse dieses visuell vorgetragenen Erziehungsprogramms, das die deutsche *Alija* nach 1933 empfing und – wie wir bereits wissen – auch die zionistische Erziehungsarbeit in Deutschland mit prägte, soll zunächst ein historischer Abriss der Fotografie in Palästina vorangestellt werden. Damit ist die Absicht verbunden, das Bewusstsein für die Vielgestaltigkeit der Entwicklung und auch der Einflüsse, die diese in Palästina vorantrieben, zu schärfen.

Die israelische Fotohistorikerin Ruth Oren unterscheidet bis zur Gründung des Staates Israel vier Entwicklungsphasen: Die Anfänge der zionistischen Fotografie, die zwei Phasen von etwa der Jahrhundertwende bis 1934 umfassen, wurden hauptsächlich von Fotografen gestaltet, die ursprünglich aus dem osteuropäischen Raum bzw. aus Galizien stammten. Fotografen wie Avraham Soskin, Shlomo Narinski, Shimon Korbmann, Leo Kann, Jaakow Ben Dov, Jaakow Benor-Kalter oder Josef Schweig hatten mit der Tradition der christlich romantischen *Holy Land Photographie* gebrochen und neue Sichtweisen in die Betrachtung Palästinas eingebracht.⁴⁶ Die Fotografie flankierte und unterstützte die aktivierte zionistische Siedlungstätigkeit der *zweiten* und *dritten Alija*, in dieser Zeit richteten *Keren Kajemet* und *Hajessod* auch ihre fotografischen Propagandaabteilungen ein.⁴⁷ Später erkannten ebenso andere der vorstaatlichen zionistischen Institutionen wie die *Jewish Agency*, die Frauenorganisation *Wizo* und die *Jugend-Alija* den propagandistischen Wert der Fotografien. Sie initiierten und unterstützten Filmprojekte und beauftragten professionelle Fotografen, die Aktivitäten des Fonds und die Fortschritte bei der Besiedlung des Landes zu dokumentieren. Sie publizierten die Aufnahmen in Alben, Büchern, als Postkarten, Poster und in Jahr-

büchern und vertrieben sie weltweit. Bis auf wenige in Palästina geborene zionistische Fotografen hat diese erste Generation ihre fotografische Ausbildung in Polen, Russland, Deutschland und Österreich erhalten. Die Bilder waren Teil der Anstrengungen zur Befriedigung des existenziellen Bedürfnisses der sich entwickelnden jüdischen Gesellschaft in Palästina nach national-kultureller Identifikation, wozu u. a. auch die Aktivitäten der *Bezalel-Schule* gehörten⁴⁸, zu der wiederum Fotografen wie Benor-Kalter oder Ben Dov eine enge Beziehung hatten.

The new society was in need of a cultural framework. Elements were extracted from biblical history and the Hebrew calendar and adapted in the design of ceremonies for festivals and events. The immediate Jewish pas of the Diaspora was rejected, in dress and language (Yiddish), and the very ancient became the model for the new. The part of biblical history which related to agriculture, the seasons and harvest festivals served as a basis for the developments of songs (in modern Hebrew of course), dance repertoires in the fields and costumes.⁴⁹

Die Fotografien dieser Zeit lieferten im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit den frühzionistischen Symboliken einen eigenen Beitrag zur Variation der Themen: Eroberung des Landes durch Landarbeit, Landnahme, Urbarmachung, Bearbeitung und Ernte, Straßenbau und Aufbau von Tel Aviv, der neuen und einzigen jüdischen Stadt. Archaische Tätigkeiten wie die des Säens und Erntens wurden dabei häufig als biblische Motive in Szene gesetzt. Ikonografisch waren es vor allem die Sonne und ihr Licht, die die Zukunft im Orient ebenso symbolisierten wie die sozialistische Idee und zugleich optimistische Helligkeit schufen. Starke Symbolwirkungen gewannen in diesen Darstellungen auch Pflug, Hacke und Sense sowie die schon in der Bibel genannten Erntefrüchte Weintrauben, Weizen, Feigen und Granatäpfel.

So spielte eine Aufnahme von Avraham Soskin aus dem Jahr 1905 (Abb. 7) auf die biblische Erzählung im vierten *Buch Mose* an, nach der Mose zwölf Kundschafter ausschickte, von denen zwei mit einer riesigen Traube zurückkehrten und von einem Land kündeten, in dem Milch und Honig fließen.⁵⁰ Das Neue an der fotografischen Umsetzung dieser Themen war der Schein von Authentizität, den die Fotografie zu vermitteln vermochte. Die Handelnden der Erzählungen vom Aufbau des Landes der Juden in der zionistischen Fotografie waren reale Personen, Menschen aus Fleisch und Blut, was die identitätsstiftende Kraft dieser Bilder außerordentlich erhöhte. Ein jugendlich kraftvoller Typus sollte das Land urbar machen und zivilisieren – im Gegensatz zum alten Juden der traditionellen jüdischen Ikonographie und auch im Unterschied zu den männlich gereiften Figuren Liliens, der im Kontext dieser Darstellung die frühe Phase zionistischer Bildproduktion repräsentiert.⁵¹ Für diesen neuen jugendlichen Typus standen den Fotografen zuerst die Pioniere und Pionierinnen der *zweiten* und *dritten Alija* Modell.



Abb. 7: Avraham Soskin, Grape harvest, Rishon leZion, aus: Silver-Brody, Documentors of the Dream, 1998, S. 54

Neu im Vergleich zur frühen zionistischen Bildkunst war ebenso die veränderte Darstellung der Frau, die aus ihrer marginalen Position und kontemplativen Haltung – zu denken wäre etwa an die in der *Bezalel*-Schule häufig variierte Gestalt der biblischen Ruth – als Schaffende ins Zentrum der fotografischen Aufmerksamkeit rückte. Das neue Land wurde in der Perspektive seiner Fotografen von Männern und Frauen geschaffen.

In einigen der späten Arbeiten dieser ersten Fotografen-Generation am Ende der 20er Jahre lässt sich bereits der Übergang von der thematischen Konzentration auf Themen jüdischen Lebens und jüdischer Arbeit in Palästina, hin zu einem neuen Stil, zu Dramatisierung und Heroisierung der Menschen, die diese Arbeiten leisteten, beobachten (Abb. 8 und 9). Damit einher ging eine stärkere Europäisierung der Figuren⁵², strengere Linienführungen im Bild, Schräglagen und scharfe Licht- und Schattenkontrastierungen. Damit kamen sie auch den ästhetischen Maßstäben der europäischen Fotografen, die nach 1933/34 die Entwicklung der zionistischen Fotografie in Palästina bestimmten, entgegen.

Diese jüngere Fotografen-Generation, die, folgt man der Periodisierung von Ruth Oren, die dritte und vierte Periode der zionistischen Fotografie-Entwicklung 1934-1945 und 1945-1948 prägten, kamen insbesondere aus dem deutschsprachigen Raum. Denn fast alle Fotograf/inn/en, die infolge der antijüdischen Gesetzgebung dort keine Beschäftigung mehr finden konnten⁵³, emigrierten im Verlaufe der 30er Jahre, ein Teil von ihnen nach Palästina.⁵⁴ Arbeit fanden sie dort hauptsächlich im Auftrag der zionistischen Orga-



Abb. 8: S. J. Schweig, *Working Youth*, 1926, aus: Perez, *Time Frame*, 2000, S. 51

nisationen⁵⁵, einige bekleideten bald verantwortliche Positionen. So war Zoltan Kluger⁵⁶ Cheffotograf des *Keren Hajessod*, außerdem Mitbegründer der *Oriental Company for Photography*, die die europäische Presse mit Aufnahmen aus Palästina belieferte. Jakob Rosner und Fred Czanik arbeiteten als Chef-Fotografen für den *Keren Kajemet*.

Zu den wichtigsten Aufgaben der fotografischen Abteilungen des *Nationalfonds* gehörten nach 1933 die Dokumentation der Eingliederung der deutschen *Alija*, insbesondere der *Jugend-Alija* in die Kibbuzim. Die Situation der deutschen *Alija* war allerdings 1933 eine andere als die der Gründer/innen von *Giwat Brenner*, denn vor dem Hintergrund der Erfahrung der Ausgrenzungs- und Vertreibungspolitik änderten sich sowohl die Einstellungen zu Deutschland als auch die zu Palästina. Auch hatten sich die Kibbuz-Gründer/innen mit anderen Problemen herumzuschlagen. Während sie jahrelang um das wirtschaftliche Überleben ihrer Siedlungen rangen, war die Grundversorgung derjenigen, die in bestehende Siedlungen kamen, in der Regel gesichert. Vor allem die sehr jungen Teilnehmer/innen der *Jugend-Alija* waren bereits in festen Häusern untergebracht, während die erwachsenen Mitglieder der Kibbuzim noch in Zelten und Baracken wohnten. Dafür hatten sie sich mit den jeweiligen Gegebenheiten abzufinden. Die individuellen, zum Teil romantischen Vorstellungen, die sie sich in den letzten Jahren und Monaten vor ihrer Ausreise in Deutschland entweder in der *Hachschara* oder in den Vorbereitungslagern der *Jugend-Alija* von ihrem zukünftigen Leben im Kibbuz gemacht hatten, trafen dort nicht nur auf das konkrete (Gemeinschafts-)Leben, sondern auch auf eine allgegenwärtige zionistische Propaganda.



Abb. 9: S. J. Schweig, Ploughing in the Jezreel Vally, 1928, aus: Silver-Brody, Documentors of the Dream, 1998, S. 233

Die folgende fotografische Gegenüberstellung von Passbildern und Fotografien von Rudi Weissenstein (Abb. 10-15) ist ein Beispiel für die bildhaft präsenten Erwartungen, die man an die deutsche *Alija* in Palästina stellte.⁵⁷ So wie er waren einige der deutsch-jüdischen Fotograf/inn/en, die an deren Formulierung Anteil hatten, früher selbst Mitglied *chaluzischer* Jugendbünde gewesen.⁵⁸

Diese Serie Weissensteins präsentiert die Verwandlung junger europäischer Juden in palästinensische Kibbuz-Arbeiter und -Arbeiterinnen. Aus den artig in die Kamera blickenden deutsch-österreichischen Bürgerkindern Ruth, Alfred und Fritz werden im Bild – ohne Kontextinformation kaum wiederzuerkennen – Nelly, Gershon und Azriel.

Die Vorher-/Nachher-Konstellationen sprechen für sich. Man wird über eine Ausgangslage und eine ideale Zielkonstellation informiert. Es scheint, als hätten die jungen Menschen hier aus der bürgerlich-konventionellen Einengung, für die das Passbild samt Organisationsstempel stehen mag, zu voller Persönlichkeit und ureigenster Berufung gefunden. Das suggeriert ihre volle Körperlichkeit in hellem Licht und die lächelnd präsentierten Arbeitsposen. Diese Entfaltung geschah allerdings im Foto um den Preis der Aufgabe ihres Blickes und damit ihrer unverwechselbaren Individualität.

Die fotografische Realität präsentiert hier erneuerte Menschen, denen die körperliche Arbeit und das Selbstbewusstsein, das sie aus dieser Arbeit schöpften, derart in Fleisch und Blut übergegangen waren, dass sie den Habi-



Abb. 10: Atelierfoto: Ruth-Nelly W., angehende Medizinstudentin aus Deutschland, Reprod. eines Passfotos (CZA-Jerusalem)



Abb. 11: Rudi Weissenstein: Nelly im Kibbuz Kinneret, 1941 (CZA-Jerusalem)

tus des *neuen Juden* verkörpern konnten. Ebenso knapp wie präzise waren damit auch die Entwicklungsziele für die zionistische Jugend in Deutschland festgestellt. Die Gegenüberstellung lässt keinen Zweifel offen, dass die Erreichung des Ziels den kompletten Bruch mit allem, was ihre Existenz und ihre kulturelle Identifikation bisher in Europa bestimmt hatte, voraussetzte. Eine Wegbeschreibung, wie dieses Ziel erreicht werden sollte, liefern sie hingegen nicht.

Die folgenden Fotoreihen sollen eine genauere Beschreibung des visuell formulierten Erziehungsprogramms ermöglichen. Bewusst wurden in dieser Zusammenstellung Beispiele einer öffentlichen Fotografie neben die ausgewählter Kibbuz-Amateure gestellt. Es soll anschaulich werden, dass an den visuellen Formulierungen dieser Zeit nicht nur professionelle Fotografen im Auftrag zionistischer Organisationen mitwirkten, sondern dass es bezüglich der nationalen Erziehung einen breiten Konsens gegeben hatte, an dem auch die Kibbuz-Fotografen Anteil hatten. In der folgenden Auswahl ist die öffentliche, in Zeitschriften und Publikationen präsente Fotografie durch Aufnahmen der deutschen *Alija* von Zoltan Kluger und Rudi Weissenstein repräsentiert.⁹⁹ Für die Kibbuz-Fotografie stehen Aufnahmen von Hanan Bahir und Asher Benari.



Abb. 12: Passfoto: Gershon-Alfred B., Sohn eines Wiener Versicherungsagenten, Reprod. eines Passfotos (CZA-Jerusalem)



Abb. 13: Rudi Weissenstein: Gershon im Kibbutz Giwat Haim 1941 (CZA-Jerusalem)



Abb. 14: Passfoto: Azriel-Fritz L., Sohn eines Wiener Rechtsanwaltes, Reprod. eines Passfotos (CZA-Jerusalem)



Abb. 15: Rudi Weissenstein: Azriel in einem Kibbutz im Jordan-Tal, 1941 (CZA-Jerusalem)

Deutsche Alija – Chaluz

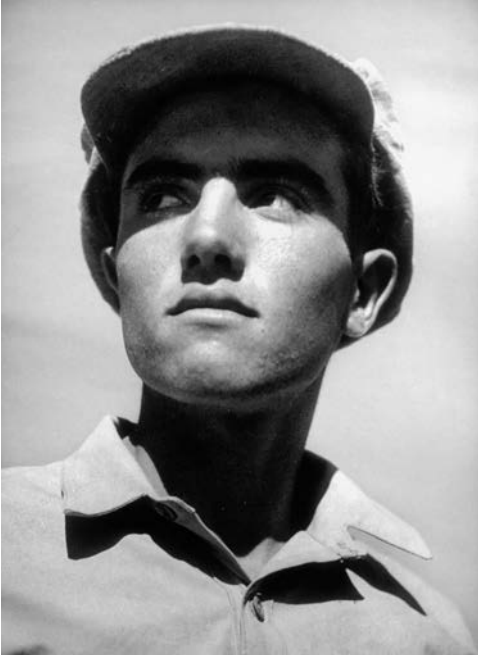


Abb. 16: Zoltan Kluger, Jugend-Alija im Kibbutz Sarid, 1941 (CZA-Jerusalem)



Abb. 17: Hanan Bahir, Kibbutz Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)

Bevorzugtes Thema der Fotografen war die schwere, so genannte »schwarze« Arbeit, insbesondere Landarbeit, bei der körperliche Stärke bildhaft besonders gut vermittelt werden konnte. Ein zweites wichtiges Arbeitsthema war Umgang mit Technik, das Beherrschen von schwerem Arbeitsgerät. Gerade das Motiv des Traktors mit den Raupenketten (Abb. 18, Abb. 19) schien besonders geeignet, das Vermögen zur Gestaltung des Landes überzeugend zu vermitteln, denn es wurde von den Fotografen dieser Zeit häufig und in geringer Variation genutzt. So wie die schweren Raupenfahrzeuge dynamisch ins Bild gesetzt sind, konnte kein Zweifel an ihrer Mächtigkeit und mithin an den überlegenen technischen Fähigkeiten ihrer Fahrer aufkommen. Tendenziell löste das Motiv der maschinellen Landarbeit in dieser Zeit auch das romantischere des Pflügens mit Pferden ab, so wie dieses etwa zwanzig Jahre zuvor das biblische Motiv des Pflügens mit Ochsen in der zionistischen Bildkunst abgelöst hatte.⁶⁰

Auch Nahaufnahmen waren häufig, sie waren jedoch nie als psychologisch einfühlsame Porträts konzipiert. Vielmehr arbeiteten die zionistischen Fotografen alle mehr oder weniger engagiert an der Formulierung des Typus Erbauer des »neuen Heims der Zukunft«.⁶¹ Den suchte man mit Untersichten, Licht-Schatten-Wirkungen, Freisetzen aus fotografischen Kontexten und Isolierung in Szene zu setzen. In diesen Arrangements sorgten sie dafür, dass der Blick – verräterischer Spiegel der Individualität – für die Rezipienten letztlich unbestimmbar blieb. Der kantig stilisierte *neue Jude* war muskulös und braungebrannt, das Kinn energisch vorgereckt. Insofern die männlichen Protagonisten sich nicht gerade konkreten Tätigkeiten zuwandten, richteten sie ihre Blicke in eine außerbildliche Ferne. Es war vermutlich gerade dieser Mangel an Konkretion, der die Betrachter/innen einladen sollte, die eigenen Vorstellungen und Erfahrungen in die Rezeption der Bilder mit einzu-

bringen. Unbestritten haben die Fotografien auch eine pragmatische, informative Ebene, man erfährt, wie man pflügte und welche Maschinen eingesetzt wurden. Die Bildaussagen gehen im Allgemeinen jedoch deutlich über den informativen Gehalt hinaus. Denn durch die starken Stilisierungen werden Inhalte so transformiert, dass eine neue Bedeutungsebene entsteht. Das Profane wird durch Schräglagen dynamisiert, durch Herabziehen des Horizonts pathetisiert und durch das gekonnte Einsetzen von Kontrasten und Lichtverhältnissen dramatisiert. Damit erreichten die Fotografen zum Teil extreme Bildwirkungen: Extreme Beispiele sind Abb. 22 und 23, wo nicht nur Arbeiter am Elektromast aufgenommen sind, sondern auch energetische Spannung vermittelt wird. Durch Vereinzeln und durch Plakatierung vor monochromen oder eintönigen Hintergründen sowie durch die Perspektive von unten erreichen die Fotografen Typisierung und dramatische Heroisierung zugleich.

Damit sind auch in aller Kürze jene Stilmittel genannt, mit denen der übertragene Sinn konstruiert wurde und die die Fotografie der Zeit dominierten. Die erfolgreichen Propaganda-Fotografen setzten auf Dynamik, Pathos und Dramatik, und die Kibbuz-Fotografen Bahir und Benari standen ihnen in nichts nach.

Geschlechtsspezifisch zeigen sich erhebliche Unterschiede. So wurden die männlichen Teilnehmer der deutschen *Alija* überproportional häufig aus der Untersicht aufgenommen – vornehmlich in heroischen Arbeitsposen.

Der hier modellierte *neue Jude* entsprach vollkommen einem männlichen Stereotyp, das sich seit der Aufklärung in Europa entfaltet und gegen alle gesellschaftlichen Auflösungserscheinungen behauptet hatte. Seine markige Maskulinität stellte ein Gegenbild sowohl zum *Ghettojuden* dar als auch zu den antisemitischen rassistischen Zuschreibungen der (männlichen) jüdischen Körperlichkeit bis hin zu »rassischer« Eigenschaftslosigkeit, die die Ju-



Abb. 18: Zoltan Kluger, Jugend-Alija im Kibbuz Sarid, 1941 (CZA-Jerusalem)



Abb. 19: Hanan Bahir, Kibbuz Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)



Abb. 20: Zoltan Kluger, 1. Jugend-Alija-Gruppe in Giwat Brenner, 1934 (CZA-Jerusalem)



Abb. 21: Asher Benari, Hasorea, 1937
(Arch. Has.)



Abb. 22: Zoltan Kluger, Jugend-Alija im Kibbuz
Scheich Abrek, 1934 (CZA-Jerusalem)

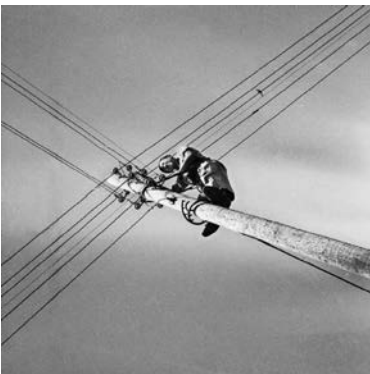


Abb. 23: Hanan Bahir, Kibbuz Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)

den angeblich charakterisierte.⁶² Die Blicke in die Ferne und der weite Himmel kündeten von einer Vision, darüber wurde Transzendenz geschaffen. Die mythische Kraft sorgte in den Bildern für einen direkten, unvermittelten und dennoch symbolträchtigen Bezug auf Himmel und Erde.

Offenbar eigneten sich die männlich definierten Rollen gut zu symbolischer Überhöhung, wogegen die fotografischen Versuche, die jüdischen Mädchen aus Deutschland zu Pionierinnen zu transformieren von einer gewissen Unentschiedenheit zeugten, welches Frauenbild denn zum jüdischen Aufbauwerk am besten passen könnte. Daher war die Darstellung von Mädchen und jungen Frauen der deutschen *Alija* auch nicht eindeutig auf einen Typus fixiert.

Das fotografische Material überschauend, kann man feststellen, dass die weiblichen Jugendlichen der deutschen *Alija* in der Regel in bildhaft konkretere Zusammenhänge gestellt sind als die männlichen. Häufiger als diese erscheinen sie zu zweit oder zu dritt im Bild bzw. sind durch geeignete Bildobjekte attribuiert, meist lachen oder lächeln sie. Nur selten wählten die Fotografen dafür Untersichten.



Abb. 24: Hanan Bahir, Kibbuz Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)

Anfänglich dominiert die zionistische Fotografie ein burschikoser Mädchentyp mit kurzen Hosen und hochgekrempeelten Ärmeln. Dieser Typus der *Chaluza* (Abb. 25, 26 und 28) hielt sich offensichtlich ebenso wie der *Chaluz* viel an frischer Luft auf, war daher braungebrannt, kräftig und in der Lage, schwere körperliche Arbeit zu leisten. Doch dieses *Chaluza*-Bild scheint noch vor der Staatsgründung peu à peu durch den Typ der unauffälligeren Kibbuz-Arbeiterin ersetzt zu werden. Die war zwar weniger markant, dafür konnte sie in vielen Einsatzfeldern – im Stall, in der Küche und im Garten variabel ins Bild gesetzt werden. Bescheiden und auf ihre jeweilige Tätigkeit konzentriert, erfüllte die Arbeiterin ihre Aufgaben (Abb. 27 und 29). Der dritte Frauentyp ist ebenfalls nicht so stark profiliert und ähnelt dem der Kibbuz-Arbeiterin, ist aber betont fürsorglich, vor allem kümmern sich diese jungen Frauen intensiv um Tiere, typisch ist dafür auch Abb. 11. Insbesondere das Füttern von Federvieh (Abb. 27) entwickelte sich zu einer der fotografischen Standardsituationen zur Darstellung weiblicher Arbeit im Kibbuz. Später, ab ca. Mitte der 40er Jahre, wurden beide Typen durch Themen der Arbeiten in der Küche und insbesondere im Kinderhaus weiter differenziert. Fürsorglichkeit diente jedoch gerade nicht zur Charakterisierung der burschikosen *Chaluza*. Frauen im Umgang mit schwerer Technik wurden hingegen zu keiner Zeit fotografiert, umgekehrt fanden sich in der Geschichte der zionistischen Fotografie bislang keine Bilder von Hühner fütternden Männern.

Obwohl Mädchen viel seltener als die Jungen aus der Untersicht aufgenommen wurden, war ihre fotografische Darstellung nicht individueller, Blicke in die Kamera und direkte Reaktionen auf die fotografische Situation wurden offenbar programmatisch vermieden. In der Propaganda-Fotografie dieser Jahre sind sie gar nicht zu finden, in der Kibbuz-Fotografie selten. Als Grund kann man annehmen,

Deutsche Alija – Chaluz



Abb. 25: Hanan Bahir, Kibbuz Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)



Abb. 26: Asher Benari, Kibbuz Hasorea beim Einzäunen des Landes, 1937 (Arch. Has.)



Abb. 27: Rudi Weissenstein, 1936, o.O. (Sammlung Photohouse Prior, Tel-Aviv)



Abb. 28: Hanan Bahir, Kibbuz Giwat Brenner, o. J.
(Arch. G.B.)



Abb. 29: Zoltan Kluger, 1. Jugend-Alija-Gruppe
in Giwat Brenner, 1934 (CZA-Jerusalem)

dass die Fotografen versuchten, Modelle zu schaffen, männliche und eben auch weibliche. Allerdings führen die Blicke der Mädchen und der jungen Frauen nur selten aus dem Bild heraus, meist konzentrieren sie sich auf Objekte im Bild. Viele dieser durch die Fotografen stark inszenierten Bilder männlicher und weiblicher *Chaluzim* wurden von den Protagonist/inn/en, mitgetragen. Die Selbstinszenierungen gehen auch über die unmittelbare fotografische Situation hinaus, denn sie zeigen sich ebenso in der Kleidung (z. B. die kurzen Hosen der Mädchen und ihre hochgekrempelten Ärmel), Haartracht, Kopfbedeckung und im gesamten Habitus der Protagonisten. Man kann behaupten, dass sie sich hier in ihren Haltungen, im Blick, in ihrer Gestik und Mimik als Kibbuz-Pionier bzw. Kibbuz-Pionierin auch selbst inszenierten. Das heißt, sie entsprachen in diesen fotografischen Momenten nicht nur einem allgemein verbreiteten, medial vermittelten Bild, sondern sie formten es offenbar aktiv mit.

Bei den Gruppendarstellungen, die nachfolgend näher betrachtet werden sollen, lässt sich eine interessante Differenz zu den ersten Selbstdarstellungen der Kibbuz-Gründer beschreiben. Während die Fotografen anfangs die explizite Gruppeninszenierung mieden – einige konventionelle Gruppenaufnahmen ausgenommen –, wurden für die neu eingewanderten Jugendgruppen der *Jugend-Alija* von Beginn an Gruppenarrangements entworfen, über die man die Jugend-Gemeinschaften zu erfassen suchte – mit einer deutlichen Tendenz zur Formierung. Denn es zeigt sich, dass die Fotografen einen relativ festen Kanon an Motiven und Sujets hatten, die sämtlich die wichtigen Themen der Gemeinschaft repräsentierten: Arbeit (Landarbeit, Gartenarbeit, Hausbau) und Gruppenleben. Die Fotografen als Gestaltende formten das Gemeinschaftliche visuell, indem sie Gleiches betonten und Trennendes eliminierten – durch Rahmungen, Licht-Schatten-Arrangements, Gleichförmigkeit von Körperbewegungen und -haltungen, durch ähnliche Kleidungsstücke, gleiche Requisiten, auch durch Symbole gemeinsamen Schaffens, z. B. Schaufeln oder Mistgabeln. Bevorzugt wurden Formen gewählt, die Gruppen umschließen oder sie formieren bzw. strukturieren. Ein wichtiges Gemeinschafts-Symbol dieser Zeit, *Hora*-tanzende *Chawerim*, findet sich außerordentlich häufig, allerdings fast ausschließlich in der Propaganda-Fotografie. Das gemeinsame Lernen sowie Sport- und Marschübungen waren hingegen ein immer wieder gewähltes Motiv auch der Kibbuz-Fotografen. Indem die Fotografen das Gemeinschaftliche aktiv formten, schufen sie auch Symbole der Gemeinschaft. So zeigen die vielen Aufnahmen von reihenweise neuen Häusern in *Ein Charod* (Abb. 35) und in anderen Kibbuzim nicht nur den Fortschritt von Bautätigkeit, sondern sie werden zu Symbolen der »neuen jüdischen Heimstätte«. Das Dach des Hauses in *Givat Brenner* (Abb. 31) fungierte als konkreter Ort sportlicher Aktivität, zu-

Deutsche Alija – Gemeinschaft



Abb. 30: Zoltan Kluger, Jugend-Alija im Kibbuz Sarid, 1941 (CZA-Jerusalem)



Abb. 31: Zoltan Kluger, Jugend-Alija im Kibbuz Givat Brenner, o.J. (CZA-Jerusalem)



Abb. 32: Hanan Bahir, Jugend-Alija in Givat Brenner, 1935 (Arch. G.B.)



Abb. 33: Asher Benari, Kibbuz Hasorea, o.J. (Arch. Has.)



Abb. 34: Hanan Bahir, Kibbutz Giwat Brenner, o.J.
(Arch. G.B.)



Abb. 35: Zoltan Kluger, Jugend-Alija in Ein Charod,
1936 (CZA-Jerusalem)



Abb. 36: Hanan Bahir, Jugend-Alija in Giwat Brenner,
1935/36 (Arch. G.B.)

gleich trägt es die Gruppe im Bild, nimmt sie auf und schützt. Auch gemeinsam genutzte Plattformen, wie aufgetürmtes Stroh oder der Lastwagen (Abb. 36, 37), verweisen auf Leistungen, Aufgaben oder Wege, die man gemeinsam zurücklegt. So zeugt das Stroh, das den jungen Leuten aus *Giwat Brenner* als Unterlage diente, auch von dem Erlebnis der gemeinsamen Erntearbeit, die mit dem Einfahren des Strohs beendet ist. Der Wagen, auf dem die Gruppe der jungen Männer aus *Hasoreea* steht (Abb. 37), informiert darüber, dass man in die gleiche Richtung fährt. Auffällig ist, dass die gesamte obere Bildhälfte der beiden auch sonst stilistisch ähnlichen Bilder durch Himmel ausgefüllt ist. Der Wind zaust das Haar, Sonne scheint den jungen Menschen ins Gesicht, und ihr Lachen transformiert die fotografischen Szenen zu Symbolen ihrer Freiheit, jugendlicher Kraft und Zuversicht.

Obwohl die Fotografen hier wie auch bei vielen Einzeldarstellungen durch Ausschnittwahl und Perspektive stark den Bildprozess gestaltet, waren sie besonders bei diesen Gruppendarstellungen auf die Mitarbeit ihrer Protagonisten angewiesen. Denn wo die Bereitschaft einer Gruppe fehlt, Zusammengehörigkeit zu zeigen, ist der Eindruck des Gemeinschaftlichen nur über abstrakte Formen herzustellen. Jedoch vermitteln synchrone Körperhaltungen einer Formation nicht automatisch das Gemeinschaftsgefühl einer Gruppe (Abb. 32).

Der Eindruck eines Gemeinschaftsbewusstseins stellt sich dann her, wenn die Abgebildeten das körperlich auch ausdrücken – durch das Einander-Angleichen des körperlichen, mimischen und gestischen Ausdrucks bzw. wenn sie sich in ihrem Ausdruck aufeinander beziehen. Dabei muss man, wie die Bildbeispiele Abb. 36 und 37 zeigen, auf zum Teil minimale Bewegungen, die die Kamera registrierte, achten: Hinneigen des Oberkörpers zum/zur Nebenmann/-frau, Lachen und Lächeln, gemeinsame Blickrichtung zum Foto-

grafen, zu anderen oder gemeinsamen Bildobjekten, auf die man sich auch durch Körpergesten gemeinsam bezieht. Indem sie etwas Gemeinsames teilen und in der subtilen Hinwendung zu den anderen, formen sie die Gruppe über ihre Körper zur Gemeinschaft. Nicht vergessen werden darf, dass sie über ihre fotografischen Posen auch ein prinzipielles Einverständnis mit den Intentionen der Fotografen signalisierten, von denen sie ja zumeist wussten, dass es ihnen um die Darstellung der neuen jüdischen Gemeinschaft in Palästina ging.

Wie hier waren die Bildräume, in denen die jungen Leute erschienen, häufig leer, offen und weit, der am häufigsten gewählte Bildhintergrund ist Himmel. Es herrscht eine beinahe schmerzhaft klare Klarheit, das Licht ist gleißend und wirft harte Schatten.



Abb. 37: Asher Benari, Kibbuz Hasorea, 1939 (Arch. Has.)

Dadurch haben die Bilder dieser Zeit häufig etwas Traumhaftes, Unwirkliches. Das war generell intendiert, denn sie transportieren Idealvorstellungen, Zukunftsvisionen. Damit erfüllten diese Bilder auch eine wichtige Funktion in der Zeit ihrer Entstehung – Vereinfachungen, Typisierungen und die klare Strukturiertheit des Bildaufbaus schufen zumindest medial Ordnung und Stabilität gegen eine für den Einzelnen wohl unüberschaubare Vielfalt und Instabilität der tatsächlichen sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse im Palästina der 30er Jahre,⁶³ das die Neuankömmlinge häufig als großes »Wirrarr«⁶⁴ erlebten.

Das Erstaunliche an der Entwicklung der neuen zionistischen Fotografie der 30er Jahre war nicht nur die Schnelligkeit, mit der nach dem schweren Anfang landesweit zu einer klaren Bildsprache gefunden wurde, sondern auch, dass diese Entwicklung von Kibbuz-Fotografen, also von Amateuren mitgetragen wurde.⁶⁵ Fotografen wie Hanan Bahir und Asher Benari fotografierten nicht allein für die begrenzte Öffentlichkeit des Kibbuz, sondern ihre Fotografien wurden in Zeitschriften und Büchern publiziert und ausgestellt. Der Kibbuz spielte also nicht nur politisch und wirtschaftlich eine herausragende Rolle bei der Entwicklung der nationalen Gemeinschaft in Palästina, sondern auch ideologisch durch einen spezifischen Beitrag zur Ästhetik des neuen Staates. Mit ihren Bildern wirkten sie also nach innen, in die Gemeinschaft des Kibbuz hinein, zugleich propagierten sie diese Gemeinschaft nach außen. Damit hatten die Kibbuz-Fotografen einen großen Anteil an der Entwicklung einer nationalen Bildsprache und -symbolik, derer das junge jüdische Gemeinwesen dringend bedurfte.

Sowohl thematisch durch motivische Konzentration als auch stilistisch durch eine sachliche Bildsprache wurde hier eine soziale Realität konstruiert,

die zwar den realen Verhältnissen nicht entsprach, die aber zur Lebensbewältigung notwendige Orientierungen der im Aufbau begriffenen jüdischen Gemeinschaft schaffen sollte. Die Fotografie schuf insbesondere männliche Typen, durch deren mimetischen Nachvollzug die Einzelnen wie auch die Gemeinschaft der jüdischen Siedler in Palästina sich selbst zu fassen und zu identifizieren suchten. Die permanente Wiederholung ähnlicher Motive und Inszenierungen entsprang damit auch einem spezifischen Bedürfnis nach Gewissheit unter ungewissen Verhältnissen, neue Sichtweisen wurden nicht gesucht.⁶⁶ Im Prozess der visuellen Formulierung und Reformulierung des zionistischen Ideals und mit dem Inkorporieren des öffentlich propagierten Habitus wurde Konsens mit dem entstehenden jüdischen Gemeinwesen in Palästina erzeugt und damit auch ein entscheidender Beitrag zur Konsolidierung der Gemeinschaft geleistet. Obwohl im Rahmen dieser Darstellung die deutsche *Alija* besonders interessiert, muss auf die politische Funktion dieser Fotografien hingewiesen werden, über die nicht nur die deutschen Einwanderer zu Bürgern von *Erez Israel* transformiert werden sollten, sondern, indem Identifikationsangebote für heterogene Gruppierungen geschaffen wurden und auch für die bereits im Lande geborenen *Sabres*.⁶⁷ Die Bilder hatten also die Funktion, zu vereinheitlichen, was man sich disparater kaum denken konnte. Gerade von den europäischen und aus bürgerlichen Elternhäusern stammenden Jugendlichen wurde die Realität von *Erez Israel* oft als schockierend erlebt – stellvertretend für viele dazu die ersten Eindrücke des 17-jährigen Vittorio Segre aus Triest von seiner Ankunft im Herbst 1939 in Tel Aviv, bevor er in den Kibbuz *Givat Brenner* weiterreiste:

Diese aufblühende Stadt, in der die Menschen, wie ein Schriftsteller eines Tages sagen würde, tagsüber auf hebräisch lachten und nachts in vielen Sprachen weinten, war eine Reproduktion der ganzen Menschheitsgeschichte auf kleinstem Raum. Diese mir bis dahin völlig unbekannte Geschichte paradierte nun vor meinen Augen als lebendiges Sammelsurium zerfledderter Stile, Sprachen, Kleidungen und Gebräuche. Sie war ein wild zusammengewürfeltes Ganzes aus den Leidenschaften, Bedürfnissen und Hoffnungen, die fanatische Idealisten und Einwanderer wider Willen aus allen vier Himmelsrichtungen mit hierhergebracht hatten. In jener kleinen Ewigkeit, die ich vor den Toren des Hafens von Tel Aviv stand, bekam ich erstmals das brutale Gefühl grenzenloser Leere zu spüren.⁶⁸

Die Funktion der Vereinheitlichung mag die Klarheit, Dynamik und Strukturiertheit der Fotografien dieser Zeit ebenso erklären wie das Fehlen von Kontexten im Bild, die lokale oder soziale Verortungen und damit Differenzierungen ermöglicht hätten. Sie vermitteln kompromisslose Entschlossenheit, das Projekt der jüdischen Besiedlung in Palästina auch unter den Bedingungen der konfliktreichen Beziehungen zur britischen Mandatsmacht einerseits, zur arabischen Bevölkerung andererseits und ungeachtet der inneren Differenzen der jüdischen Bevölkerungsgruppen weiter voranzutreiben.

Doch rufen die Bilder ambivalente Gefühle hervor, die jungen Menschen wirken nicht nur kraftvoll, sondern auch alleingelassen unter den unendlichen Himmeln in einer unwirtlichen Landschaft, ausgeliefert einer ebenso hellen wie erbarmungslosen Sonne.⁶⁹ Ikonologisch, das heißt über die jeweiligen Intentionen der Fotografen hinausgehend, werden im Stil dieser Bilder, insbesondere in ihrer fotografisch geschaffenen Räumlichkeit auch die mentalen Dispositionen der zionistischen Aufbaugeneration, hier repräsentiert durch die Fotografen, sichtbar. Die grenzenlosen Bildräume und die harten Kontraste verweisen auf eine prinzipielle und durchaus nicht nur als hoffnungsvoll, sondern auch schmerzlich empfundene Offenheit der Lebenssituation. Das Existenzielle dieser Lebenssituation, das Ausgesetztsein in einem unüberschaubaren und schwer deutbaren Raum mit ungewisser Zukunft ist über diese ästhetischen Bildwirkungen auch heutigen Rezipient/inn/en noch zugänglich.

Offenbar stellen diese Bildräume einen Reflex auf die Lage der jungen Menschen dar, auf ihr tatsächliches Ausgesetztsein und ihre Schutzlosigkeit unter ungewohnten, extremen klimatischen und geographischen Bedingungen. Zugleich suggerieren sie ein menschenleeres, unbesiedeltes Land, steinig und karg. Zwar interessieren sich einzelne Fotografen für die Lebensverhältnisse der dort zeitgleich lebenden arabischen Bevölkerung⁷⁰, auch Asher Benari bemühte sich in den 30er Jahren, gute nachbarschaftliche Beziehungen ins Bild zu setzen. Doch wird die deutsche *Alija* oder gar die *Jugend-Alija* von den Fotografen in der Regel nicht mit der dort lebenden arabischen Bevölkerung in Verbindung gebracht, u. a. weil dies auch nicht im Interesse der zionistischen Institutionen lag, die ihre Fotografien kauften.

In Bezug auf die Entwicklung der zionistischen Bildkultur lässt sich zusammenfassend sagen, dass sich über die neue zionistische Fotografie und andere visuelle Medien (Plakate, Briefmarken, Graphiken, Filme) verstärkt nach 1933 unter maßgeblicher Mitwirkung aus Mitteleuropa stammender Berufs- und Kibbuz-Fotografen (und wenigen Fotografinnen) ein zionistisches Menschenbild entfaltete, in dessen Zentrum der Erbauer von *Erez Israel*, ein jugendlich kraftvoller und optimistischer Pionier stand. Dieser neue Typus hatte ein weibliches, weniger markantes Pendant, die Pionierin. Während der alte Jude, der die frühe zionistische Bildkunst bestimmte, gebeugt von der Bürde einer alten Kultur, kaum wagte, den Blick sehnsuchtsvoll nach dem Orient zu richten⁷¹, schritten die neuen jungen Juden, mit Arbeitsgerät bewaffnet, hoch aufgerichtet, kraftvoll und selbstbewusst auf dem Boden Palästinas unter der orientalischen Sonne in die Zukunft, in ihren Händen die Insignien der Urbarmachung: Schaufel oder *Turia*. Dieser neue Mensch gehörte fortan zum ideologischen Aufbauprogramm der jüdischen Nation in Palästina. Natürlich knüpfte diese neue Fotografie an die religiösen Bildtraditionen der zionistischen Bildkunst an⁷², und sie stand stilistisch und thematisch der sozialistischen und kommunistischen Fotografie und Plakatkunst und der sowjetischen Fotografie nahe. Auch gibt es Ähnlichkeiten zu der zeitgleichen nationalsozialistischen Fotografie, doch fehlen in der zionisti-

schen Fotografie die dunkel-mythischen Anspielungen auf Tod und Opferung. Dieser Bezug auf die ästhetischen Entwürfe der europaweiten Konzeption des *neuen Menschen*, die auch Nordamerika erfasst hatte, ist nicht verwunderlich, denn die bedeutendsten ästhetischen Strömungen hatten jüdische Fotografen in Europa nicht nur aufgenommen, sondern dort mit hervorgebracht.⁷³ Nun stellten sie den neuen Ausdrucksstil und das moderne technische Medium Fotografie in den Dienst des nationalen jüdischen Aufbauwerkes und transformierten Themen und Stile entsprechend den aktuellen ideologischen Bedürfnissen der nationalen Bewegung. »The national institutions tried to build a stereotypical heroic figure of the New Jew in Israel – proud, lucid, larger than life, with European facial features (lacking an individual identity) and often in the swing of work.«⁷⁴

Diese neue zionistische Bildwelt der 30er Jahre entstand, indem die Fotografen ästhetische und kulturelle Strömungen ihrer Herkunftsländer in die vielgestaltigen Entwicklungen der zionistischen Fotografie in Palästina einbrachten. Sie setzten damit einen länder- und medienübergreifenden Bildtransfer fort, über den die Bilder seit Anfang des Jahrhunderts in die jüdische *Diaspora* zurückwirkten, in die Plakatkunst, den Film und die Gebrauchs-kunst sowie in die Architektur einwanderten und auch außerhalb der visuellen Medien in der zeitgenössischen Poesie, in Liedern und Gedichten präsent waren.

8.3 Von der Gemeinschaft zur Chewra – Selbstbilder

Dass es zwischen der Propaganda und der Lebensrealität der jungen Einwanderer eine Kluft gab, liegt auf der Hand, auch die ikonologische Ebene verweist auf die Härte und Kompromisslosigkeit des zionistischen Entwurfs. Heinz Warschauer, der 1936 für den Philo-Verlag ein Kibbuz-Porträt anfertigte, in dem er das Kibbuz-Leben der jüdischen Jugend in Deutschland nahe-zubringen suchte, machte auf die Diskrepanz zwischen den vordergründig optimistischen Darstellungen der zeitgenössischen Fotografie und Realität aufmerksam:

In Wirklichkeit wird in Palästina nicht viel gelacht. Dazu ist das Leben zu hart. Es wird bestimmt mindestens ebensoviel geweint. Und nicht nur das: auch in Palästina gibt es, und gar nicht so selten, Menschen – junge Menschen –, die glauben, das Leben nicht mehr ertragen zu können und es aufgeben.⁷⁵

Allerdings ist es außerordentlich schwer, Art und Weise des Umgangs der Betroffenen mit der neuen Situation nach der Emigration zu rekonstruieren. Nachträglich erscheint die erste Zeit im Kibbuz in den niedergeschriebenen Erinnerungen und in Interviews als schwierige, aber wichtige Zeit. Im Allgemeinen wird sie zur Phase des Ein- und Umgewöhnens verdichtet.⁷⁶ Ver-

ständiglicherweise sind die diesen Erinnerungen zugrunde liegenden Erfahrungen nicht allein durch den großen zeitlichen Abstand, sondern auch durch die historischen Ereignisse, vor allem durch die Ermordung der europäischen Juden, relativiert. Das Bewusstsein, überlebt zu haben, bis hin zu Gefühlen einer »Überlebensschuld«⁷⁷, weil man die Eltern und die Familien in Deutschland in der Not verlassen hatte, überlagerten die Erinnerungen an die erste Zeit in Palästina und lassen bis heute den individuellen Schmerz, die Einsamkeit und die Nöte des Jugendalters weniger schwer wiegen.

Autobiografische schriftliche Zeugnisse aus dieser Zeit sind rar. Briefe, die die Jugendlichen an ihre Familien schrieben, gingen auf der Flucht verloren oder wurden zumeist mit dem Hab und Gut der Deportierten vernichtet.⁷⁸ Umso wertvoller sind die Briefe des 15-jährigen Ernst Loewy aus dem Kibbuz *Kirjat Anavim* an seine Eltern in Krefeld von 1936 bis 1938, die eine Rekonstruktion der subjektiven Perspektive eines Teilnehmers der deutschen *Jugend-Alija* ermöglichen.⁷⁹ Allerdings sind diese Briefe zum einen im Hinblick auf die Adressaten, seine Eltern, zu lesen, zum anderen wurden auch bestimmte Themen wegen der deutschen Zensur gemieden. Loewy wählt einen beruhigenden informativen Stil, der den Eltern bei aller Kritik, die er am Kibbuz hat, durchaus signalisiert haben dürfte, dass es dem Kind gut geht. Bestimmte Ereignisse, z. B. Überfälle oder Schießereien während des arabischen Generalstreiks 1936 verharmlost er.

Umso wertvoller, möchte man meinen, sind also Fotografien als zeitgenössische Quelle dieses Anfangs im neuen Land. Doch sind die Fotografien der privaten Alben unseres Bestandes hinsichtlich der Themen und Stile derart disparat, dass sie sich ohne Kenntnis der konkreten Lebensgeschichten vorerst bildanalytischer Auswertung sperren. Aus unserem Bestand lässt sich für diesen Anfang im neuen Land – mit wenigen Ausnahmen, auf die am Schluss noch eingegangen werden soll – kein kollektives Selbstbild der deutschen *Alija* nach 1933 rekonstruieren. Man kann dies durchaus als Ausdruck von Vielfalt der Erfahrungen werten, denn auch die zeitgenössischen und die erinnerten schriftlichen Lebensberichte fügen sich nicht zu einem Gesamtbild der Jugendeinwanderung nach 1933.⁸⁰ Zu verschieden waren die Ausgangsbedingungen und die Wege in die Kibbuzim, die soziale Herkunft, der weltanschauliche Hintergrund. Verschieden waren ebenso die Lebensbedingungen in den einzelnen Siedlungen; die Situation in Palästina war vor dem arabischen Generalstreik 1936 eine andere als danach.⁸¹ Jugendliche aus den deutschen Bünden hatten 1934 einen anderen Erfahrungshintergrund und andere Zielstellungen, von denen aus sie ihre Lage im Kibbuz beurteilten, als die, die nach 1938 aus Deutschland fliehen mussten. Hinzu kam, dass die jungen Menschen individuell ganz unterschiedliche Erfahrungen in und mit Nazi-Deutschland gemacht hatten. In Palästina erlebten die durch die *Jugend-Alija* doch recht gut betreuten und vergleichsweise komfortabel untergebrachten Gruppen der 15- bis 17-Jährigen den Kibbuz anders als die, die zumeist älter, einzeln oder in kleinen Gruppen in die Gemeinschaft des Kibbuz hineinwachsen sollten.

Es ist daher im Rahmen dieser Darstellung und auf der Grundlage des erhobenen Materials nicht möglich und auch nicht das Anliegen dieser Arbeit, die komplizierte Situation der deutschen *Alija* nach 1933 umfassend zu beschreiben, schon gar nicht aus der Sicht der Betroffenen. Vielmehr soll hier versucht werden, zeitgenössische jugendliche Perspektiven zunächst vor allem aus der im Vergleich zur Gesamteinwanderung besser dokumentierten *Jugend-Alija* mit der Konzentration auf das Thema Gemeinschaft darzustellen. Ausgangspunkt sind Grundmuster des Übergangs, die die Historikerin Susanne Urban nach systematischer Auswertung von Gruppen-Tagebüchern von *Jugend-Alija*-Teilnehmer/innen rekonstruiert hat.⁸² Im zweiten Schritt sollen die bereits erwähnten Briefe von Ernst Loewy aus *Kirjat Anawim* an seine Eltern auf Gemeinschaftsperspektiven hin befragt werden.⁸³ Diese auf die *Jugend-Alija* bezogenen Erfahrungen werden anschließend durch verschriftlichte Erinnerungen und Interviews von Mitgliedern deutsch-jüdischer Jugendbünde ergänzt. Eine zusätzliche Erweiterung dieser Perspektiven wird anschließend durch eine bildanalytische Untersuchung des Gruppen-Fotoalbums der ersten offiziellen *Jugend-Alija*-Gruppe 1934 in *Ein Charod* erreicht, die auch einen Seitenblick in die privaten Alben der deutschen *Alija* ermöglichen soll.

Nach Urban erfolgte der Übergang der Jugendlichen mit der *Jugend-Alija* in den Kibbuzim in der Form von Jahresringen: Nach vier bis sechs Monaten der Begeisterung für Land und Leute folgten Ernüchterung und eine Phase tiefer Enttäuschung, begleitet von einer erneuten Zuwendung zur deutschen Kultur. Danach setzten Monate erneuter Auseinandersetzung, des Ringens um neue Wurzeln und ein Wir-Gefühl ein, das schließlich zu einer Anpassung an das Leben führte und neue Zuneigung an das Land herbrachte.⁸⁴

Den Jugendlichen fiel vor allem die Umstellung auf das Hebräische als Alltagssprache schwer. Die Sprachprobleme rührten an die Wurzeln ihres Daseins, für sie war das Deutsche nicht in erster Linie die Sprache der Nazis, sondern ihre eigene, die ihrer Eltern, Familie, und Freunde. Sie litten außerdem unter dem Mangel an Kulturleben und die ungewöhnlich harte Arbeit machte ihnen anfänglich zu schaffen. Während sie sich darauf recht schnell einstellten, erlebten sie die Andersartigkeit der in Palästina geborenen Jugend, deren Mentalität sie nicht teilen und zuerst auch nicht verstehen konnten, als besonders enttäuschend.

Auch Loewy zeichnet ein ambivalentes Bild seines Lebens im Kibbuz. Zunächst fühlt er sich durch seine ersten Erfahrungen in seinem Entschluss zur Auswanderung bestätigt, etwa drei Wochen nach der Ankunft schrieb er an seinen Vater:

Auch auf mich hat das Land einen großen Eindruck gemacht. Mit ähnlichen Gefühlen muß ein Mensch in seine Heimat zurückkehren, die er seit seiner Kindheit nicht mehr gesehen hat. Ich sah mein eigentliches Vaterland das erste Mal, und noch etwas anderes, etwas Großes sah ich das erste

Mal. Den jüdischen Arbeiter, durch den das schlechte Land wieder zu einem Land wird, wo Milch und Honig fließt.⁸⁵

Andererseits vermerkte er enttäuscht das Fehlen eines jüdisch-religiösen Lebens im Kibbuz und den Verlust des nach seiner Meinung notwendigen historischen Bewusstseins, »dass wir zwar etwas Neues beginnen, etwas Neues – aber auf dem Platze, wo früher schon einmal dasselbe war. Wir bauen uns nicht *ein* (kurs. im Orig.) jüdisches Land auf, sondern *das* jüdische Land, wo früher unsere Väter gelebt haben.«⁸⁶ Die Eigeninitiative seiner Gruppe, jüdische Rituale zu pflegen, misslang.⁸⁷ Auch das *Chaluz*-Bild funktionierte nicht lange als ideologisches Surrogat, denn die Kibbuz-Realität erwies sich als weitaus profaner als gedacht.

Die Menschen, die hier leben, sind reine Proletarier, die weiter nichts kennen als nur ihre Arbeit, das Essen und das Schlafen – an geistigen Dingen haben sie nicht das geringste Interesse. Am Tag arbeitet man, nachts schläft man, und am Schabbath geht man spazieren. [...] Es gibt keine Vorträge, man liest keine Bücher. Hier ist das reinste Proletariat.⁸⁸

Mit Empörung registrierte Loewy die sozialistische Orientierung der *Kwuzza* von *Anawim*. Als die zum 1. Mai 1936 im Speisesaal ein Transparent mit der Losung »Arbeiter aller Länder vereinigt Euch« aufhing, weigerte sich die gesamte Jugend-Gruppe an der Feier teilzunehmen, dabei wollten die Kibbuz-Mitglieder aus Rücksichtnahme auf sie sogar auf das sonst übliche Absingen der *Internationale* verzichten.⁸⁹ Die Unterordnung persönlicher unter gemeinschaftliche Interessen wertete er als Unfreiheit, die untergeordnete Stellung der Familie im Kibbuz und der Umgang der Geschlechter miteinander blieben ihm fremd, den Mangel an einer privaten Sphäre hielt er für gravierend. Das Kibbuz-Leben erwies sich infolge dieser Erfahrungen für den in bürgerlich-liberalen Verhältnissen als behütetes Einzelkind aufgewachsenen und mit ausgeprägt geistigen Interessen ausgestatteten Jungen als wenig attraktiv.

Vor allem in der Kritik am finanziellen Gebaren des Kibbuz, wo nach seiner Meinung »mit allem geheizt« wurde, anstatt »sich das Leben hier einigermaßen angenehm zu gestalten«⁹⁰, offenbarte sich sein jugendlich begrenzter Horizont, die wirtschaftliche und auch soziale Situation des Kibbuz angemessen erfassen zu können. Zwar bemerkte er, dass es der *Jugend-Alija*-Gruppe sehr viel besser ging als den meisten *Chawerim*⁹¹, doch konnte er die enormen Anstrengungen, die unternommen wurden, um die Jugendlichen gut zu versorgen, gar nicht erkennen. Dafür fehlte ihm sicherlich auch der Betrachtungsabstand. Im März 1938 verließ Loewy *Anawim*, um in Tel Aviv eine Lehrstelle in einer deutschsprachigen Buchhandlung anzutreten.

Besonders interessant für unser Thema sind nicht nur seine Beobachtungen und die Kritik an der Kibbuz-Gemeinschaft, sondern auch die Entwicklung der *Jugend-Alija*-Gemeinschaft unter diesen Bedingungen. Von Beginn an

registrierte er, dass die Gruppe der Jugendlichen von der größeren der Erwachsenen im Kibbuz abgeschlossen war. Sie nannten sich *Chewra* (hebr. für Gemeinschaft), hatten aber das Problem, dass man eine *Chewra* nicht einfach *war*, sondern *werden* musste, da es sich um eine Qualitätsbezeichnung handelte. Gleich nach ihrer Ankunft wurde ihr Führer ausgetauscht. Das war offenbar programmatisch von der *Jugend-Alija* vorgesehen. In der *Jüdischen Rundschau* hieß es dazu:

Fast alle aus Deutschland zusammen mit den Gruppen gekommenen Madrichim sind gescheitert und mussten auf Wunsch der Gruppen selbst ihr Amt aufgeben. (...) Man ist jetzt insgesamt dazu übergegangen, nur noch palästinensische Madrichim zu nehmen, die z.T. früher aus Deutschland eingewandert sind [...] Diese vermögen einen stärkeren Kontakt zwischen den Jugendlichen und den Chawerim der Kwuzoth und Kibbuzim und ihre pädagogische Autorität zu wahren.⁹²

Die Gruppe von Loewy jedenfalls wollte eigentlich keinen neuen Führer, und der Wechsel traf sie ebenso wie andere Gruppen hart. Schließlich stellte sich auch das, was Ernst Loewy in seinen Briefen von seiner Gruppe in der Folgezeit berichtet, als ein allmählicher Zerfall dessen dar, was sie in Deutschland im Rahmen der Jugendbewegung unter Gemeinschaft verstanden hatten. Streitereien und Grüppchenbildung, der Mangel an Zielbewusstsein und Orientierungslosigkeit ließen den Gedanken der eigentlich vorgesehenen eigenen Ansiedlung, die Loewy für sich persönlich ohnehin ausschloss, in weite Ferne rücken.⁹³ Mit dem Schwinden der bündischen Idee verloren auch die Symbole des Bundes ihre Kraft: »Die Kluft ziehen wir kaum noch an – es ist ja doch nichts als Maskiererei.«⁹⁴ Tatsächlich ließ der straff organisierte Tagesablauf ähnlich wie in der *Hachschara* in Deutschland kaum Raum für bündisches Leben: 05:00 Uhr Aufstehen, 05:30 Uhr Arbeitsbeginn, 07:00 Uhr Frühstück, 08:00 bis 11:30 Uhr Arbeit, dann Waschen und Mittagspause bis 14:30 Uhr, anschließend Unterricht bis 16:00 Uhr *Iwrit*, 16:00 Uhr Kaffee, 16:30 bis 18:00 Uhr Freizeit, ab 18:00 Uhr Unterricht und nach dem Abendbrot Freizeit oder gemeinsame Veranstaltungen der Gruppe, zwischen 21:00 Uhr und 21:30 Uhr Beginn der Nachtruhe. Die Jugendlichen, aller Verantwortung für ihren Alltag und ihre Existenz enthoben und außerdem permanent geschult, fühlten sich unter diesen Umständen wohl eher wie eine Schulklasse, jedenfalls meinte dies Loewy. Dabei waren sie keinesfalls unbeschwert: Einerseits beschäftigte viele der Jugendlichen die wachsende Sorge um ihre Familien in Deutschland, andererseits und je länger sie im Kibbuz lebten, zunehmend auch die um die eigene Zukunft.⁹⁵ Es scheint, als lastete vor allem auf den *Jugend-Alija*-Gruppen ein enormer ideologischer Druck zur gemeinsamen Ansiedlung, dem sich diese häufig gar nicht gewachsen fühlten. Die Bitte Loewys an seine Eltern, nachdem er von dem kritischen Zustand seiner Gruppe und seinem eigenen Abrücken berichtet hatte, »diese Dinge niemand anderem zu erzählen«⁹⁶, weil »über diese Dinge niemand au-

ßer mir nach Hause schreiben will«, zeugt ebenso von einer Verinnerlichung der hohen Erwartungen wie auch von Scham aufgrund vermeintlichen Versagens, das sich an den Zielen der zionistischen Bewegung maß. Daher verwundert auch nicht seine in der zionistischen Terminologie vorgetragene Einschätzung der Gruppensituation, die er wenig später abgab:

Aber trotzdem kann man die Gruppe nicht als Chewrah nennen, weil ihr nämlich das Wichtigste fehlt – der Wille, das ganze Leben beisammen zu bleiben, eine politisch und weltanschaulich einheitliche Front zu bilden und vor allen Dingen zusammen auf Hitjaschwuth zu gehen. Und das ist schließlich das Ziel der Jugend-Alijah, die Gruppe so zusammenzuschmelzen, dass sie nach zwei Jahren zusammenbleibt ...⁹⁷

Es soll nicht verschwiegen werden, dass Loewy zeitgleich im Begriff war, sich von diesem ideologischen Wahrnehmungsmuster zu lösen und sich eigenständigere Einschätzungen vor allem durch seine intensive persönliche Lektüre erarbeitete, doch soll diese Entwicklung hier nicht das Thema sein.

Der Druck zur Gemeinschaftsbildung, der auf den Jugendlichen lastete, wird in Loewys Darstellungen an vielen Stellen spürbar, auch indirekt dort, wo von dem angestregten Ringen der (neuen) Führer Fritz und Pinchas um die Einheit der Gruppe die Rede ist. Fritz tritt sogar zurück, als seine Idee, die Gruppe in zwei eigenständige Gemeinschaften zu überführen, nicht den Beifall der *Jugend-Alija*, hier vertreten durch Hans Beyth⁹⁸, fand. Als kurzzeitig eine Einigung der Gruppe erzielt war, kam die Leiterin der *Jugend-Alija*, Henrietta Szold⁹⁹, höchstpersönlich nach *Kirjat Anawim*, sie zu beglückwünschen.

Auch wenn es offensichtlich erhebliche Probleme gab, sich im neuen Land und innerhalb einer Gemeinschaft zurechtzufinden, die ihre Mitte (die bündische Idee) verloren hatte, war die *Jugend-Alija* darin erfolgreich, die jugendlichen Einwanderer für das Leben in der Gemeinschaft zu gewinnen. Die wenigsten Gruppen gründeten zwar neue Ansiedlungen, doch immerhin blieben von denen, die bis zum Mai 1939 ihren Abschluss machten, mehr als drei Viertel in einem Kibbuz.¹⁰⁰ Dieser Erfolg gründete sich letztlich auf ein pädagogisches Konzept, das den Jugendlichen trotz der geforderten krassen Umstellung einen vergleichsweise geschützten Raum bot. Die Jugendlichen waren relativ gut versorgt, mussten nicht den ganzen Tag arbeiten, und sie waren Teil einer Gruppe von Gleichen, in der sie zumindest Freundschaft und praktische Unterstützung fanden, auch wenn sich die hochgesteckten Ziele der offiziell gewünschten Gemeinschaftsentwicklung nicht erfüllten.

Das sah für jene, die sich von keiner Institution geschützt sahen, die also direkt von der *Hachschara* in den Kibbuz kamen, anders aus. Deutlicher als in den Briefen der *Jugend-Alija*-Teilnehmer/innen¹⁰¹ werden von ihnen in später publizierten Erinnerungen und in Interviews die Erfahrungen der sehr harten körperlichen Arbeit thematisiert.¹⁰² Nicht wenige von ihnen verließen den Kibbuz deshalb wieder.¹⁰³ Andere erlebten auch den Mangel an Privatbe-

sitz und vor allem die Mädchen das Fehlen der eigenen und passgerechten Kleidung als schmerzlich. Wohl erinnert man sich allgemein auch an Diskriminierungen wegen der Anhänglichkeit an die deutsche Sprache und Kultur.¹⁰⁴ Generell wurde den aus Deutschland stammenden Juden ein Mangel an zionistischer Überzeugung vorgeworfen, und das bekamen auch die Jugendlichen in den Kibbuzim zu spüren.¹⁰⁵ Ein Zitat Gad Cranachs, der 1936 in den Kibbuz *Schwajim* gelangte, bringt die widersprüchliche Situation in Auseinandersetzung mit osteuropäischen, insbesondere polnischen *Alija*-Jugend-Gruppen im Kibbuz auf den Punkt: »In Deutschland war ich der Saujud gewesen, und hier war ich der Vertreter des Großdeutschen Reiches.«¹⁰⁶

Hans (Hanan) Heyman, ehemals Mitglied im *Jung-Jüdischen Wanderbund (JJWB)* in Dortmund, jugendbewegter Amateurfotograf und Mitbegründer des Kibbuz *Dorot*, versuchte bereits 1938, diese Probleme der *Alija*-Gruppen analytisch zu durchdringen.

Die Unterschiede zwischen jenen beiden Teilen der jüdischen Jugend sind sehr tief; sie machen sich auf allen Gebieten des Lebens bemerkbar. Die polnische Bewegung ist im Kampf gegen das orthodoxe Judentum groß geworden – wir im Kampf gegen ein vollkommen assimiliertes Judentum. Die Grundtendenz im Leben des Chawers aus Polen ist: Zerbrechen aller Formen und Bindungen, Freiheit in einem individualistischen und häufig disziplinfreudlichen Sinne. Bei uns ist gerade das Umgekehrte der Fall: Wir suchen nach Formen und Bindungen. Daher sind die Vorstellungen vor (sic!) der Gestaltung des Lebens im Kibbuz verschieden, sowohl was die Kultur als auch, was die Organisation anbetrifft.¹⁰⁷

Im Nachhinein kritisierten ehemals Verantwortliche auch die rigide Eingliederungspolitik des *Kibbuz Hameuchad*, der von den Gruppen strikte Einordnung verlangte und eigenständige landsmannschaftliche Siedlungen kategorisch ablehnte. Senta Josephtal bezeichnete auf einer Tagung anlässlich des 60. Jahrestages der Gründung des *Habonim* im Oktober 1993 in *Giwat Brenner* diese »Generallinie« des *Meuchad* als »hart und grausam«:

Unsere Einwanderungsgruppen wurden in ältere Kibbuzim geschickt, von denen die meisten von Menschen gegründet worden waren, die aus Osteuropa stammten und einen ganz anderen kulturellen Hintergrund hatten – der selbstverständlich viel jüdischer als der unsere war, uns aber fremd war. [...] Man kann sagen, dass es sich um so etwas, wie einen »Kulturschock« handelte. Es war sehr schwierig, sich gleichzeitig an ein neues Land zu gewöhnen, ein neues Klima, schwere Arbeit und dabei noch an eine andere und fremde Kultur. [...] Dies war sehr schwer und hat leider dazu geführt, dass sehr viele die Kibbuzim verlassen haben.¹⁰⁸

Tatsächlich gibt es Hinweise, dass das Einleben der jungen Einwanderer aus Deutschland dort leichter war, wo Deutsche, Tschechen und Österreicher



Abb. 38: Habonim, Ein Charod, um 1935 (Gruppenalbum, JMB)

zusammengeführt wurden oder wo bereits deutsche Einwanderer lebten bzw. wo osteuropäische Kibbuz-Mitglieder Deutsch sprachen und auf die spezifischen Bedürfnisse der jungen Neueinwanderer eingingen.¹⁰⁹

Im Folgenden soll das Gruppenalbum der ersten offiziellen Gruppe der *Jugend-Alija*, die 1934 im Kibbuz *Ein Charod* eintraf, diese Perspektive auf den Übergang um die visuelle Dimension erweitern. In dem Album sind Aufnahmen unterschiedlicher, aber wohl zumeist jugendlicher Fotografen aus der Gruppe von der Reise sowie vom Leben und der Arbeit der Gruppe in *Ein Charod* zusammengefasst und zu einem stilistisch einheitlichen Album gestaltet. Adressat dieses Albums war der *Habonim*-Führer Chanoch Rinott¹¹⁰, der die Gruppe im Februar 1934 von Berlin über Triest nach Palästina begleitet hatte. Dieses Fotoalbum ist als Gruppen-Dokument einzigartig und zugleich repräsentativ für ein kollektives Selbstbild, das die Gruppen der jungen Einwanderer nach ihrer Eingliederung in Palästina entwickeln mussten, um als Gruppe den Übergang zu bewältigen. In gewisser Hinsicht geben sie auch eine Antwort auf die mit den öffentlichen Bildern transportierten Erziehungsintentionen, denn sie spiegeln das Bemühen wider, unter den neuen Lebensbedingungen Gemeinschaft visuell zu definieren und die Rolle und den Platz der Einzelnen in dieser Gemeinschaft zu bestimmen. Einblick in das individuelle Erleben dieser Lebenssituation vermitteln sie nicht, zumindest nicht direkt.

Gleich auf den ersten Seiten, die nach der Reise das Leben im neuen Land darstellen, wählen die Jugendlichen eine bemerkenswerte Formulierung zur Beschreibung der neuen Heimat (Abb. 38). Auf einem Strang in dynamischer

Aus einem Gruppenalbum: Jugend-Alija
im Kibbuz Ein Charod 1934/35¹¹³



Abb. 39 (©Jüd. Museum Berlin,
Schenk. v. Miriam Berson)



Abb. 40 (©Jüd. Museum Berlin,
Schenk. v. Miriam Berson)

Schräglage sind Aufnahmen angeordnet, die ausschließlich Häuser zeigen, die sich in dieser grafischen Gestaltung geradlinig zu einheitlicher Anordnung aufsteigend präsentieren. Sowohl Wege (Straßen, Schienenwege) als auch die neu erbauten Häuser bleiben explizit Thema des Albums. Weg und Haus waren, wie wir bereits wissen, für die visuelle Formulierung der jüdischen Heimstätte in Palästina grundlegend. Sie gehören auch zu den übergreifend thematischen Ordnungen, denen die Gestaltung der privaten Alben folgt, wenn auch die stilistische Hervorhebung der Häuser in diesem Gruppen-Album als *Alija* (Aufstieg) einzigartig bleibt.

Die Fotografien des Albums belegen darüber hinaus, dass die Jugendlichen in Palästina in der Lage waren, das offiziell gewünschte Bild zu reproduzieren. Ähnlich wie Zoltan Kluger in seinen großen Serien im Auftrag des *Nationalfonds* die Mitglieder der deutschen *Jugend-Alija* zu Typen vereinzelte – »der Schmied«, »der Schnitter«, »der Traktorist« usw. –, inszenierten sich die Jugendlichen hier in den entsprechenden Rollen.

Für diese Selbstbeschreibung sind – neben den zentralen Themen Arbeit und Gemeinschaft – vor allem die Bildräume aufschlussreich, in denen sich die jungen Menschen verorten, und die Perspektiven, die sie für sich und andere über diese Bilder entwarfen. Beim Thema Arbeit wird zunächst deutlich, dass sie die männlichen und weiblichen Rollenbilder noch klarer, mit wenigen Ausnahmen¹¹¹, voneinander abgrenzten, als das die Propaganda in dieser Zeit ohnehin tat. Neben den Rollen übernahmen die jugendlichen Fotograf/inn/en auch die fotografischen Perspektiven der Propaganda: Während sie die Jungen in eher abstrakten männlichen Arbeitsposen aus der Untersicht in den Kontrast zur unbestimmbaren Weite von Himmel und Erde stellten, verorteten sie die Mädchen in eng begrenzten Bildräumen und beobach-

teten sie bei ihrer Arbeit zuweilen (Abb. 42) sogar von oben.

Diese geschlechtsspezifischen Unterschiede finden sich hingegen nicht in den Gemeinschaftsformulierungen des Albums (Abb. 43-46), hier gewinnt man im Gegenteil den Eindruck von unterschiedslos großer Nähe und Verbundenheit. Diese Bilder weichen durch ihre explizite Darstellung körperlicher Nähe und durch ihre gesteigerte Bewegung und Emotionalität von den offiziellen, eher formalen und statischen Gemeinschaftsformulierungen (vgl. etwa Zoltan Kluger Abb. 35) ab. In den bereits vorgestellten fotografischen Selbstbeschreibungen der Generation der Kibbutz-Gründer findet diese Art der Gruppenfotografie kein Pendant.

Die Gruppendarstellungen drücken durch ihre Expressivität einen starken Wunsch nach Aufgehobensein in der Gemeinschaft, nach Nähe und Solidarität aus, sie belegen nicht, dass in der Jugendgruppe dieses Bedürfnis tatsächlich gestillt wurde. Einige der Bilder rufen Assoziationen der jugendbewegten Nähe/Gleichklang-Motive wach.¹¹² Im Vergleich zeigt sich allerdings auch Differenz. Den Bildern aus dem Kibbutz fehlt die für die früheren Fotografien aus der Zeit der Jugendbewegung vor 1933 charakteristische Entspanntheit und Heiterkeit. Ebenso fehlen trotz sichtbar großer körperlicher Nähe erotische Momente. Dafür zeigen die Aufnahmen ein außerordentliches gemeinschaftliches Form- und Zielbewusstsein sowohl der gestaltenden Fotografen als auch ihrer Darsteller. Die Jugendlichen in der Bodensenke (Abb. 44) scheinen in einer gerundeten Form vereint, zusammengedrängt und aufgehoben wie kleine Vögel im Nest, und so wirken sie auch in Abb. 45. Der Eindruck des Behütetseins (Abb. 44) ist durch das Geäst verstärkt, das die Gruppe auf der planimetrischen Bildebene in Herzform rahmt. Abb. 43 und 46 zeigen hingegen Reihen, einmal als Kreisausschnitt der Tanzenden, zum anderen der Sonne entgegenschreitend. Die



Abb. 41 (©Jüd. Museum Berlin, Schenkng. v. Miriam Berson)



Abb. 42 (©Jüd. Museum Berlin, Schenkng. v. Miriam Berson)



Abb. 43 (©Jüd. Museum Berlin, Schenk. v. Miriam Berson)



Abb. 44 (©Jüd. Museum Berlin, Schenk. v. Miriam Berson)



Abb. 45 (©Jüd. Museum Berlin, Schenk. v. Miriam Berson)



Abb. 46 (©Jüd. Museum Berlin, Schenk. v. Miriam Berson)

Rückenprojektionen laden zur Identifikation ein. Nicht nur diese Fotografien, sondern die Anlage und Gestaltung des gesamten Albums legen die Vermutung nahe, dass sich diese Gruppe der eigenen Vorbildfunktion (für die folgenden *Jugend-Alija*-Gruppen) bewusst war. Im Vergleich zu den Gemeinschaftsfotografien aus jugendbewegter Zeit in Deutschland zeigt sich, dass sich der Eindruck von Gemeinschaft hier weniger durch mimetisches Angleichen herstellt, sondern mehr noch durch ein bewusstes gegenseitiges (Fest-)Halten. Entschlossenheit zur gemeinsamen Form prägt alle Bilder und lässt etwas beinahe Verzweifertes mitschwingen – so als sei man noch nicht nah genug oder auch eben zu nah.

Eine eigentümliche Ambivalenz von Nähe und Distanz beschrieb auch Heinz Warschauer in seiner Kibbuz-Darstellung von 1936:

Es ist nicht leicht, in der Kwuza räumlich allein zu sein. Seelisch ist es leider nicht schwer, in der großen Kwuza allein zu sein – es ist, so seltsam es klingen mag, der gewöhnliche Zustand ...¹¹⁴

Zeigen also die Fotografien zum Thema Arbeit, dass die zionistischen Rollenvorbilder verstanden und akzeptiert wurden, bieten die Gemeinschaftsfotografien neben den starken Formen, in denen hier Gemeinschaft inszeniert wurde, auf der ikonologischen Ebene auch Einsicht in ein angestregtes, fast krampfhaftes Bemühen, Gemeinschaft sein zu wollen.

Während es in den privaten Fotografien keine Entsprechungen zu diesen fast Gemeinschaft beschwörenden Bildern gibt, lässt sich – neben der Darstellung von Häusern und Wegen – eine weitere bemerkenswerte thematische Überschneidung zwischen diesen Gruppen- und den privaten Alben der Jugendeinwanderer der 30er Jahre feststellen. Auf der letzten Seite des Gruppenalbums befindet sich nur ein einziges Foto – ein in die Höhe gehobenes Baby vor sonnigem Himmel

und einem weißen neuen Haus im Hintergrund, und es wirkt wie ein Prototyp für die zahlreichen Kleinkinder-Aufnahmen in den privaten Fotoalben dieser Zeit.

Denn erstaunlich viele der privaten Alben ändern auf den letzten Seiten die Perspektive, indem sie von der Betrachtung der eigenen Generation zur Darstellung von Kindern schwenken – für diese Art der Fotografie ist dieses letzte Foto aus dem Gruppenalbum repräsentativ. Es vereint die Dynamik der neuen Fotografie (Schräglage) mit den symbolischen Hintergründen Himmel und Haus.

Der Blick auf die nächste Generation, die fotografische Dokumentation ihres Aufwachsens und der Bedingungen des Aufwachsens, gehörte fortan zu den zentralen fotografischen Motiven der privaten, der kibbuz-öffentlichen und der Propaganda-Fotografie bis zur Staatsgründung Israels 1948 und darüber hinaus bis etwa Mitte der 60er Jahre. Dieser Blick auf die nächste Generation und der damit verbundene stilistische Wandel der Fotografien werden Gegenstand des folgenden Kapitels sein.



Abb. 47: unbek. Privatfotograf, Jugend-Alija in Ein Charod, um 1935 (©Jüd. Museum Berlin, Schenkng. v. Miriam Berson)

Anmerkungen

- 1 Von den ca. 240.000 Einwanderern, die im Rahmen der 5. Alija von 1933 bis 1945 nach Palästina kamen, waren knapp ein Drittel deutschsprachige Juden. Von diesen 75.000 Juden aus Mitteleuropa stammten 53.000 aus Deutschland in seinen ursprünglichen Grenzen (vor 1938). Das bedeutet, dass rund 10 % der deutsch-jüdischen Gesamtbevölkerung, die zum Zeitpunkt der Machtergreifung durch Hitler in Deutschland ansässig war, nach Palästina ausgewandert ist, vgl. Feilchenfeld u. a., Haavara-transfer nach Palästina, 1972, S. 89-95. Wenn im Folgenden von der »deutschen Alija« die Rede ist, sind deutschsprachige Jugend-Einwanderer gemeint, die vor und nach 1933 in die landwirtschaftlichen Ansiedlungen gelangten. Im Unterschied zur Jugend-Alija umfasst sie eine größere Anzahl Jugendlicher und junger Erwachsener, und ihr Altersspektrum ist breiter.
- 2 Ein Drittel der 66.000 legalen Einwanderer aus Mitteleuropa von 1933 bis 1941 immigrierte mit Arbeiter-Zertifikaten (Kat C); sogar mehr als ein Drittel mit einem Zertifikat der Kapitalisten-Kategorie (A1), siehe ebd., S. 90 u. 94.
- 3 Kinder und Jugendliche emigrierten außerdem mit ihren Eltern nach Palästina; junge Erwachsene nutzten auch Touristenvisa, Scheinheiraten und die Einreise über Drittländer für die Einwanderung.
- 4 Alfred van der Walde, Pessach 1927 im Kibbuz Cheruth (1930), veröffentl. in: Cherut, Februar 1937, S. 19-20, hier S. 20.
- 5 Auch vor dieser Gruppe gab es eine kontinuierliche, wenn auch nicht so zahlreiche Einwanderung von Brit-Haolim-Mitgliedern nach Palästina. Sie wurden von bereits existierenden Kibbuzim aufgenommen (u. a. Ein Charod, Jagur, Gescher).
- 6 Angabe nach Alfred van der Walde, Brief aus Rechowoth, in: Der junge Jude, 3 (1930), S. 28-30, hier S. 29.
- 7 Alle Angaben zur Geschichte des Kibbuz stammen aus Giwat Brenner, Half a hundred years, 1978 (hebr.).
- 8 Zur Person vgl. Kap. 5 Anm. 1.
- 9 Enzo Sereni (1905-1944): Aufgewachsen in einer bürgerlich-assimilierten Familie in Rom, kam Sereni erst als Jugendlicher mit zionistischen Kreisen in Kontakt. Nach Philosophie-, Jura-Studium und Promotion im Jahr 1927 wanderte er nach Palästina aus, wo er an der Gründung von Giwat Brenner beteiligt war. Als Mitglied der sozialistischen Gewerkschaft Histadrut setzte sich Sereni für eine Integration der Juden in die arabische Gesellschaft ein. Von 1931 bis 1934 war er in Europa für die Jugend-Alija aktiv. Im Zweiten Weltkrieg trat er dem Britischen Nachrichtendienst bei und beteiligte sich gleichzeitig an der Organisation der Illegalen Alija. Als Fallschirmspringer fiel er nach einem Absprung bei Florenz in die Hände der Deutschen, die ihn ins Konzentrationslager Dachau deportierten und ermordeten.
- 10 Vgl. Anonym, Liegt die Kwuza strategisch günstig? Jüdische Rundschau Nr. 78/79 vom 30.09.1936.
- 11 Die Namensgebung fand in einer gemeinsamen feierlichen Veranstaltung unter Absingen der »Internationale« statt.
- 12 Das Bücherbudget war das einzige, das nicht begrenzt war, die Anschaffung von Lektüre war auch vorrangig gegenüber der Unterbringung der Mitglieder, vgl. Giwat Brenner, Half a hundred years, 1978, S. 50.
- 13 Angaben zur Geschichte des Kibbuz in: Godenschweger/Vilmar, Die rettende Kraft der Utopie, 1990; Michaeli, Der Kibbuz Hasorea, 1990, S. 141-160; Benari, Erinnerungen eines Pioniers, 1986; Hoba, Der Weg zum »Neuen Menschen«, 2001.
- 14 Der Boden war vom jüdischen Nationalfonds von türkischen Eignern gekauft worden. Den auf dem Boden lebenden arabischen Pächtern wurden zwar Abfindungen und ersatzweise Pachtland angeboten, doch wollten einige die Plätze nicht verlassen. Der Konflikt zog sich über Jahre hin, so dass ein Teil des erworbenen Landes nicht bearbeitet werden konnte. Ausführlich und kritisch setzt sich Arnon Tamir (Werkleute, Hasorea) mit den Hintergründen und der tragischen Entwicklung dieses Konfliktes in seinen autobiografischen Erinnerungen auseinander. Im Zuge bzw. in Konsequenz der allgemeinen kriegeri-

- schen Auseinandersetzungen ab April 1948 wurden sowohl die arabischen Pächter als auch die Bewohner des benachbarten Dorfes Abu Sorek (Zurayk) gezwungen, Boden, Häuser und Wirtschaft zu verlassen, ein großer Teil flüchtete vermutlich nach Jenin, vgl. Tamir, Eine Reise zurück, 1992, zum Schicksal von Abu Zurayk vor und nach den kriegerischen Konflikten, vgl. Khalidi, All That Remains, 1992, S. 143-144.
- 15 Zur Geschichte des Landkaufes und der Neu-Besiedlung der Jezreel-Ebene vgl. Arthur Ruppin, Buying the Emek, in: The New Palestine, New York, May, 1929 (http://www.zionism-israel.com/Arthur_Ruppin_1929.htm, download vom 20.09.08).
- 16 Zur Person siehe Kap. 2.1, Anm. 34.
- 17 K.L., Fahrt durchs Land, in: Jüdische Rundschau Nr. 104/105 vom 30.12.1936, S. 15; nach Hermann Meier-Cronemeyer wurden sie als »jeunesse dorée« der jüdischen Jugendbewegung angesehen, siehe ders., Deutschlands jüdische Jugendbewegung, 1998, S. 436.
- 18 Asher Benari gibt in seinen autobiografischen Erinnerungen das Durchschnittsalter der Gründergruppe von Hasorea mit 20 Jahren an, Benari, Erinnerungen eines Pioniers, 1986, S. 35.
- 19 Die Initiativen, einen zweiten Kibbuz zu gründen, scheiterten.
- 20 Ilse Meyerhof: »(M)ein Geschmack, meine Gefühlsäußerungen, meine ganze seelische Klaviatur war durch die deutsche Kultur geprägt«, in Godenschweger/Vilmar, Die rettende Kraft der Utopie, 1990, S. 118.
- 21 Hermann Gerson, Probleme der Gemeinschaftsverwirklichung im Kibbuz, in: Mitteilungsblatt der Werkleute, Juli 1935, S. 1-12, hier S. 3.
- 22 Rudi Baer, Einige Fragen des Kibbuzaufbaus, in: Mitteilungsblatt der Werkleute, Juli 1935, S. 13-15, hier S. 13.
- 23 Moni Alon, in: Godenschweger/Vilmar, Die rettende Kraft der Utopie, 1990, S. 49.
- 24 Gerson, Probleme der Gemeinschaftsverwirklichung (wie Anm. 21), S. 4.
- 25 Ursel Genossar, in: Godenschweger/Vilmar, Die rettende Kraft der Utopie, 1990, S. 123 f.
- 26 dazu Meir Nehab, in: ebd., S. 127; diese Unsicherheiten im Umgang mit Privatheit beschreibt auch Asher Benari, Erinnerungen eines Pioniers, 1986, S. 57.
- 27 Jahrelang haben sich nach Angabe von Benari Mitglieder von Hasorea in psychoanalytischer Behandlung befunden, was dem Kibbuz innerhalb vom Kibbuz Arzi den Ruf »Kibbuz von Freud-Anhängern« eingetragen habe, ebd.
- 28 Nach dem Scheitern seiner ersten Ehe geriet Gerson 1936 in eine persönliche Krise. Er wurde für zwei Jahre vom Kibbuz beurlaubt und unterzog sich in Haifa einer psychoanalytischen Behandlung, ebd.
- 29 Hanan Bahir (Hans Heller, 1909-1958) wurde in Wien geboren, schon früh gehörte er zu einer Blau-Weiß-Gruppe, später war er auch Mitglied der Sozialistischen Arbeiter Jugend (SAJ). Als 17-Jähriger verließ Heller mit seiner Schwester das Haus, angeblich wegen permanenter Auseinandersetzungen mit dem Vater, und ging auf Hachschara nach Hameln. Dort schloss er sich der Gruppe Cherut an und gelangte Anfang 1930 nach Palästina. Er fotografierte kontinuierlich das Kibbuzleben. Schon ab Mitte der 30er Jahre stellte er seine Fotografien aus und galt auch außerhalb der Siedlung als Künstler. 1937 dokumentierte er im Auftrag der Kibbuzbewegung Hameuchad die Entwicklung des Kibbuz Sde Nahum. Spätestens ab Mitte der 40er Jahre arbeitete er als professioneller Fotograf, ab 1948 als offizieller Armee Fotograf, er starb in Giwat Brenner.
- 30 Asher Benari (Arnold Löwisohn, 1911-1992) wurde in München (später Mönchen-)Gladbach geboren. Seit dem zwölften Lebensjahr gehörte er zu den Kameraden. Ende der 20er Jahre war er Mitglied des Kreises um Hermann Gerson. Löwisohn brach 1933 sein Wirtschaftsstudium in Frankfurt am Main ab und startete seine berufliche Umschichtung in einer Gärtnerei. Die Eltern finanzierten nicht nur seine Auswanderung per (Kapitalisten)-Zertifikat, sondern stellten dem zukünftigen Kibbuz auch einen neuen Ford-LKW zur Verfügung. Asher Benari starb in Hasorea.
- 31 Vgl. Abb. 6, 9, 25 im Kap. 3.2.
- 32 Die digitalisierte Sammlung der Fotografien von Hanan Bahir im Archiv von Giwat Brenner umfasst ca. 5.000, die der Fotografien von Asher Benari im Archiv von Hasorea ca. 2.000 Aufnahmen. Wegen einiger (weniger) Doppelscans sind die Zahlenangaben nur ungefähr.

- 33 Die Leica, mit der die meisten Aufnahmen des Bahir-Bestandes aufgenommen wurden, gewann er erst Anfang der 30er Jahre durch eine Wette, für die er im Speisesaal in Unterwäsche das Abendessen servierte.
- 34 Der Fotograf stand vermutlich direkt vor ihnen, denn es gab noch keine Zoom-Objektive und eine Selbstauslöser-Aufnahme von dieser Situation machte wenig Sinn.
- 35 Unserem Chawer Alfred van der Walde (Nachruf 1930), veröffentlicht in: Cherut, Februar 1937, S. 13-14, hier S. 13.
- 36 Zit., nach Silver-Brody, *Documentors of the Dream*, 1998, S. 238.
- 37 Joseph Baratz, der zu den Gründern des ersten Kibbuz, Degania 1909, gehörte, in seiner Autobiografie, *Siedler am Jordan*, 1954, S. 196.
- 38 Gemeint ist die zweite Alija, siehe Glossar.
- 39 Yad Tabenkin im Nachruf auf Seew Orbach o.J., S. 5 f. (masch. schriftl. Arch. G.B.).
- 40 Der Zusammenhang zwischen den extremen seelischen Belastungen der Anfangszeit und der Erkrankung wird mehr oder weniger in allen Nachrufen auf die verstorbenen Mitglieder von Cherut hergestellt, z. B. in: Unserem Chawer Alfred van der Walde (wie Anm. 35); Dow Stok, Unserer Chawera Alice Fass, in: Cherut, 1937, S. 14-15; Eliezer Liebenstein, Seew Orbach und Kibbuz Cheruth, in: Cherut, 1937, S. 15-19, sowie unveröffentlichte Nachrufe für Seew Orbach von Berl Kaznelson, Uri Rosenblatt, Ben Ascher, Ben Aharon o.J. (masch. schriftl. Arch. G.B.).
- 41 Von den Werkleuten starben 1935 Ernst Kahn und Abraham Ollendorf.
- 42 Tabenkin, Nachruf auf Seew Orbach (wie Anm. 39), S. 5 f.
- 43 Ebd.
- 44 Zu dem Begriff der »local narratifs« vgl. Kap. 10.
- 45 Neben der Vision vom Aufbau einer neuen gerechten, sozialistischen Gesellschaft durch die Schaffung von Kibbuzim war immer auch der Wiederaufbau Zions integraler Bestandteil dieses Ziels, siehe Seeligmann/Madar, *Kibbuz*, 2000, S. 5.
- 46 Dabei war auch die Darstellung des orientalischen Lebens in Palästina in der Fotografie des 19. und des beginnenden 20. Jhs ein wichtiges fotografisches Thema, dazu Silver-Brody, *Documentors of the Dream*, 1998, S. 23-29, vgl. auch Nir, *Photographic Representation and Social Interaction*, 1995, S. 185-194; weiterführend u. a. Stewart-Howe, *Revealing the Holy Land*, 1997; Farkash Gallery, *From Then to Eternity*, 1998; Raz, *Photographers of Palestine/Eretz Israel/Israel*, 2003; Gibson, *Jerusalem*, 2003; Weissenstein, *Israel Early Photographs*, 2007.
- 47 Siehe Oren, »The Costumers Want to See the Buildings ...«, 2008, hier S. 246-249.
- 48 Vgl. dazu u. a. im Kap. 1.1.
- 49 Silver-Brody, *Documentors of the Dream*, 1998, S. 80.
- 50 »Sie kamen bis zum Traubental, von dort schnitten sie eine Ranke ab und eine einzige Traube Weinbeeren, die trugen sie an einer Stange zu zweien, dazu von den Granatäpfeln und den Feigen« (Die Schrift 1978, Bd. 1: 13, 20-30) und auch »Israel ist ein üppig rankender Weinstock, der seine Frucht trägt« (Hosea Kap. 10).
- 51 Zum Entstehungskontext einer nationaljüdischen Kunst in Europa und deren Entwicklung am Beispiel des grafischen Schaffens und der Rezeption des Werkes von E.M. Lilien vgl. Kap. 1.1.
- 52 Das betraf insbesondere Kopfbedeckungen (Mützen und Kopftücher statt Kuffeya und jemenitische Kappen) und Kleidung (so genannte Russenkittel, kurze Hosen für die Mädchen statt Kleider) und Nutztiere (Pferde statt der traditionellen Ochsen, Esel oder Kamele).
- 53 Vgl. Kap. 5, Anm. 64.
- 54 Schon im Herbst 1933 begann die erste Emigrationswelle von Fotografen, in der Folge verließen sowohl die besten jüdischen Bildjournalisten als auch die künstlerische Avantgarde der 20er Jahre das Land. Nach Palästina emigrierten im Verlaufe der 30er Jahre u. a. Ellen Auerbach, Naftali Avnon, Alfred Bernheim, Walter Christeller, Erich Comeriner, Fritz Cohn, Fred Czasnik, Jehuda Dorfzaun, Julian Fürst, Tim (Nachum) Gidal, Alfons Himmelreich, Rolf Michael Kneller, Zoltan Kluger, Helmar Lerski, Richard Lewy (Erell), Charlotte und Gerda Meyer, Hans Chaim Pinn, Jakob Rosner, Marli Shamir, Moshé Raviv-Vorobeichic (Moi-Ver), Fritz Schlesinger, Ricarda Schwerin, Rudi Weissenstein, Wal-

- ter Zadek. Einige der Emigranten begannen erst in Palästina professionell zu fotografieren, u. a. Werner Braun, Boris Carmi, Eliyahu Cohen, Fritz Cohn, Lasar Dünner, Sonia Gidal, Avraham Hauser, Aliza Holz, Efron Ilani, Rudolf Jonas, Erich Lessing, Hugo H. Mendelsohn, Kurt Meyerowitz, Peter Merom, Bettina Oppenheimer, Beno Rothenberg, David Rubinger, Hanan Sadeh, vgl. Honnef/Weyers, Und sie haben Deutschland verlassen ... müssen, 1997.
- 55 Micha Bar-Am machte auf einen Nebeneffekt dieser, für die Fotogeschichte Israels spezifischen Entwicklung aufmerksam: Da die meisten Fotografien im Auftrag der Institutionen entstanden, die die Fotografie als Dienstleistungsgewerbe ansahen, verblieben die überwiegend »jeckischen« Fotografen weitgehend in der »Namenlosigkeit«, vgl. Bar-Am, Deutsch-jüdische Fotografen, 2005, S. 256.
- 56 Zoltan Kluger (1895-1977) wurde in Ungarn geboren und erhielt dort seine fotografische Ausbildung. In den 20er Jahren übersiedelte er nach Deutschland und arbeitete unter anderem als Bildreporter für die Berliner Illustrierte Zeitung, 1933 emigrierte er nach Palästina. Nach der Staatsgründung Israels war das über seine Aufnahmen vermittelte Aufbau-Pathos nicht mehr zeitgemäß, Kluger bekam kaum noch Aufträge und wanderte Anfang der 50er Jahre in die USA/New York aus. Dort führte er ein Fotogeschäft.
- 57 Rudi Weissenstein (1910-1992) wuchs in Mähren auf und war Mitglied im Bund Blau-Weiß. Er studierte an der Kunsthochschule in Wien und arbeitete nach seinem Abschluss als Fotograf für das tschechische Außenministerium in Prag. 1936 emigrierte er nach Palästina, dort arbeitete er als freier Mitarbeiter für Zeitungen und verschiedene zionistische Institutionen. Anfang der 40er Jahre eröffnete er das Photohouse Pri-Or in der Allenby-Straße in Tel-Aviv, das dort hochbetagt noch seine Witwe, Miriam Weissenstein, betreibt.
- 58 U.a. Naftali Avnon, Werner Braun, Erich Comeriner, Elijahu Cohen, Tim Gidal, Sonia Gidal, Avraham Hauser, Alfons Himmelreich, Rudolf Jonas, Kurt Meyerowitz, Hans (Chaim) Pinn, Jakob Rosner, Marli Shamir, Fritz Schlesinger vgl. Honnef/Weyers, Und sie haben Deutschland verlassen ... müssen, 1997.
- 59 Nach unserem Bestand haben im Auftrag des Fonds deutsche Alija-Jugend in den Siedlungen nachweislich folgende deutsch-jüdische Fotografen dokumentiert: Moshe Raviv-Vorobeichic, (Lulu?) Landauer, Lasar Dünner, Fred Cszasznik, Jacob Rosner, Walter Zadek, Tim (Nachum) Gidal, Rudolf Jonas, Julian Fürst. Tatsächlich hatten vermutlich sehr viel mehr deutsch-jüdische Fotografen an dieser Berichterstattung Anteil.
- 60 Vgl. dazu Abb. 4 im Kap. 1.1.
- 61 Tabenkin, Nachruf auf Seew Orbach (wie Anm. 39).
- 62 Dazu Mosse, Das Bild des Mannes, 1997, S. 198 ff.
- 63 Zu den komplizierten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnissen in Palästina vor dem Zweiten Weltkrieg vgl. Eisenstadt, Die Transformation der israelischen Gesellschaft, 1992. Eine subjektive Schilderung der verwirrenden Lebensverhältnisse und des kulturellen Klimas dieser Zeit vermitteln auch die Reiseskizzen der jüdisch-deutschen Journalistin Gabriele Tergit, die Anfang der 30er Jahre Palästina bereiste, Im Schnellzug nach Haifa, 1996.
- 64 So beschrieb Eli Eilat (Elieser Herschkowitz, Makkabi Hazair) seinen Eindruck von Givat Brenner, als er 1938 mit der Jugend-Alija nach Palästina kam, in: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 136.
- 65 Dieser Zusammenhang von Kibbuz- und Propaganda-Fotografie ist in dieser Zeit so eng, dass sich einige Fotografien in Kibbuz- und staatlichen Archiven nicht mehr eindeutig zuordnen lassen. Z.B. gelten verschiedene Fotografien im Archiv von Givat Brenner als Fotos von Hanan Bahir, während sie zugleich in der Sammlung Photohouse Prior in Tel-Aviv als Aufnahmen von Rudi Weissenstein registriert sind. Abb. 22 (auf dem Elektromast) ist im Central Zionist Archiv (Jerusalem) als Aufnahme von Zoltan Kluger archiviert, in Givat Brenner als eine Aufnahme Hanan Bahirs. Allerdings spricht das abweichende Format (Bahir fotografierte in dieser Zeit durchgängig im 6x6-Format) eher für Kluger als Bildautor.
- 66 Dass es jedenfalls nicht um ein Entdecken mit der Kamera ging, belegen die im Vergleich motivisch und stilistisch völlig anderen Israel-Fotografien von Magnum-Fotografen wie

- Robert Capa oder David Seymour, die das Land in den 40er und 50er Jahren fotografisch erkundeten, Magnum, Israel: 50 Years, 1998, S. 2-44.
- 67 Eindrucksvoll beschreibt Amos Oz, der in den 40er Jahren mit seinen Eltern in Jerusalem lebte, seine kindliche Bewunderung für die Kibbuz-Pioniere in: Oz, Eine Geschichte von Liebe und Finsternis, 2004, S. 12 f.
- 68 Segre, Ein Glücksrabe, 1993, S. 147f.
- 69 In seinen Tagebuchaufzeichnungen während des Kibbuzaufenthaltes in Giwat Brenner (1938-1939?) kommentiert der aus Triest emigrierte Giorgio Voghera die Sonne: »Man hat das Gefühl, ununterbrochen, unerbittlich von etwas Hartem und Durchdringendem wie Pfeilen getroffen zu werden«, in: Voghera, Meine Heimat ist die ganze Welt, 1997, S. 32.
- 70 Z.B. Walter Zadek, siehe Loewy, Walter Zadek, 1986.
- 71 Vgl. Kap. 1.1.
- 72 Die religiösen Traditionen wurden vor allem im zeitgenössischen Bildschaffen in den Arbeiten der Bezalel Art and Crafts School in Jerusalem und in der zionistischen Plakatkunst gepflegt, dazu Mietzner, Religiöse Motive, 2004.
- 73 Fotografen wie Naftali Avnon, Walter Christeller, Erich Comeriner, Moshé Raviv-Vorobeichic, Marli Shamir, Ricarda Schwerin hatten am Bauhaus, Richard Lewy (Erell) an der Kunstakademie in Düsseldorf studiert, Weissenstein an der Kunsthochschule in Wien, siehe Honnef/Weyers, Und sie haben Deutschland verlassen... müssen, 1997, auch Birgus, Tschechische Avantgarde-Kunst und die Welt, 1999.
- 74 Sela, Photography in Palestine, 2000, S. 40 (hebr.).
- 75 Heinz Warschauer, Jüdische Jugend baut auf. Vom Kibbuz in Palästina. Berlin 1936, S. 63.
- 76 Etwa Sonia Gidal, die diese Zeit im Interview als anstrengend, aber sehr hilfreich für ihr weiteres Leben charakterisiert, vgl. Honnef/Wyders, Und sie haben Deutschland verlassen... müssen, 1997, S. 185.
- 77 Zu diesen Schuldgefühlen und ihren Wirkungen auf die nächsten Generationen vgl. die Auswertung der Interviews, die Gabriele Rosenthal mit Jugend-Alija-Teilnehmer/inn/en und ihren Familien geführt hat, vgl. Rosenthal, Israelische Familien von jugendlichen ZwangsemigrantInnen, 2006.
- 78 Rund 90 % der Jugendlichen aus der Jugend-Alija verloren ihre Familien durch den Holocaust, vgl. Urban, Die Jugend-Alijah, 2006, S. 57.
- 79 Loewy, Jugend in Palästina, 1997.
- 80 Dazu zählt auch die hier nicht explizit ausgewertete autobiografische Literatur, die auf Tagebucheintragungen basiert und Erfahrungen italienischer Juden aus Triest in Giwat Brenner am Ende der 30er Jahre/Anfang der 40er Jahre schildert, Segre, Ein Glücksrabe, 1993; Voghera, Meine Heimat ist die ganze Welt, 1997.
- 81 Durch die angespannte Sicherheitslage waren die Jugendlichen während der Zeit des arabischen Aufstands 1936-39 auch in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt, Fahrten der Jugendgruppen, die ein neues Heimatgefühl fördern sollten, waren nur eingeschränkt möglich.
- 82 Die Gruppentagebücher befinden sich im Central Zionist Archive (CZA) in Jerusalem. Außerdem wertete sie dafür die von Rudolf Melitz in den 30er Jahren veröffentlichten Briefe von Jugend-Alija-Teilnehmer/innen und eigene Interviews aus, vgl. Urban, Die Jugend-Alijah, 2006.
- 83 Die Familie gehörte zum jüdisch-deutschen Mittelstand, mütterlicherseits waren die Vorfahren schon lange in der Gegend um Krefeld ansässig. Der Vater arbeitete als Vertreter großer Textilfirmen, ein von ihm sehr bewunderter Onkel war der bekannte Berliner Werbegrafiker und Fotograf Richard (Levy) Erell, der seit 1937 ebenfalls in Palästina lebte und arbeitete.
- 84 Urban, Die Jugend-Alijah, 2006, S. 55.
- 85 Loewy, Jugend in Palästina, 1997, S. 52 f. (Brief vom 23.04.1936).
- 86 Ebd., S. 59 (Brief vom 11.05.-16.05.1936).
- 87 Ebd., S. 49, 50, 53, 60.
- 88 Ebd., S. 57 (Brief vom 08.05.1936).
- 89 Ebd.

- 90 Ebd.
- 91 Ebd., S. 58. Die Jugend-Gruppe lebte im Steinhaus, während viele Mitglieder noch in Holzbaracken und Zelten wohnten.
- 92 Anonym, Jüdische Rundschau Nr. 100, 15.12.1936, S. 6.
- 93 Loewy, Jugend in Palästina, 1997, S. 92f. (Brief vom 19.10.-24.10.1936).
- 94 Ebd., S. 100.
- 95 Axel Meier, Die Jugend-Alija in Deutschland 1932 bis 1941, in: Maierhof u. a., Aus Kindern wurden Briefe, 2004, S. 84.
- 96 Loewy, Jugend in Palästina, 1997, S. 103 (Brief vom 30.11.-03.12.1936).
- 97 Ebd., S. 113.
- 98 Hans Samuel Beyth (1901-1947) war von 1925 bis zu seiner Auswanderung nach Palästina 1935 für die Zionistische Vereinigung für Deutschland und den Hechaluz aktiv tätig, u. a. gehörte er zu den Mitbegründern des Hachschara-Zentrums in Hameln. In Palästina arbeitete er eng mit Henrietta Szold zusammen und übernahm nach ihrem Tod 1945 die Leitung der Jugend-Alija. Er wurde 1947 bei der Bewachung eines Kindertransportes von Tel Aviv nach Jerusalem von Arabern erschossen.
- 99 Zur Person siehe Kap. 4, Anm. 54.
- 100 76 % blieben im Kibbuz, 15 % entschieden sich für einen anderen genossenschaftlichen Kibbuz und 8 % für die Stadt, 1 % verließ das Land, Angaben nach Urban, Die Jugend-Alijah, 2006, S. 56, Anm. 71.
- 101 Neben den Briefen von Ernst Loewy vgl. auch Rudolf Melitz (Hrsg.), Jeruschalajim, den ... Briefe junger Menschen schildern Erez Israel, Berlin 1936.
- 102 Autobiografische Erinnerungen von Michal Lewin, in: Greif u. a., Die Jeckes, 2000, S. 149-154, hier S. 151; und Zitat von Schlomo Krebs in ebd., S. 37.
- 103 Im Interview gaben Rudi Barta und seine Frau Esther, geb. Goldmann (beide ehem. Habonim-Führer) an, dass sie sich der körperlichen Arbeit im Steinbruch nicht gewachsen fühlten und u. a. aufgrund dessen den Kibbuz nach zwei Jahren wieder verlassen mussten.
- 104 Erinnerungen von Judith Shaltiel (Irmgard Schönstadt, Kadima/Habonim) in Greif u. a., Die Jeckes, 2000, S. 209-213, hier S. 211.
- 105 Eine Redensart dieser Zeit war die Frage: »Kommst du aus Überzeugung oder kommst du aus Deutschland?«, dazu siehe ebd.; auch in Betten/Du-nour, Wir sind die Letzten, 2004.
- 106 Cranach, Heimat los! 1998, S. 78f.
- 107 Heymann, Ost und West, 2004, S. 196.
- 108 In: Sack/Seeligmann, 60-jähriges Jubiläum der Habonim Deutschland, 1994, S. 30f.
- 109 Vgl. Autobiografische Erinnerungen von Eli Eilat (Elieser Herschkowitz, Makkabi Hazair), in: Michaeli/Klönne, Gut Winkel, 2007, S. 132-137, hier S. 137; und von Michal Lewin in: Greif u. a., Die Jeckes, 2000, S. 149-154, hier S. 153.
- 110 Chanoch Rinott (Heinrich Reinhold, 1911-1995) wurde in Galizien geboren und wuchs in Wien auf, kam mit fünfzehn Jahren nach Berlin, studierte Rechtswissenschaften in Wien. Rinott war Mitglied der zionistischen Jugendbewegung, später Jugenderzieher, Pädagoge und arbeitete aktiv für die Jugend-Alija, 1934 Emigration nach Palästina, starb in Jerusalem.
- 111 Im Album findet sich zwar ein Bild von einem Jungen, der Wäsche aufhängt, jedoch keines von Mädchen im Umgang mit Technik oder Handwerk.
- 112 Vgl. dazu die fotografischen Selbstbilder aus der jüdischen Jugendbewegung in Kap. 3.
- 113 Das Album, aus dem die Aufnahmen 38-47 reproduziert wurden, stammt aus der Sammlung Chanoch Rinott-Reinhold, einer Schenkung von Miriam Berson im Archiv des Jüdischen Museums Berlin (JMB).
- 114 Heinz Warschauer, Jüdische Jugend (wie Anm. 75), S. 34.

9. Die zweite Generation – Aufwachsen im Kibbuz

Nachdem die ersten Kinder geboren waren, änderte sich das Selbstverständnis der Kibbuz-Gründer/innen. Aus der Avantgarde deutsch-jüdischer Jugend wurde die erste Generation in Palästina.¹ Mit den Lebensperspektiven wechselten auch die fotografischen, Kinder wurden zum Hauptmotiv der Kibbuz-Fotograf/inn/en, denn sie waren es, die nun die Zukunft in *Erez Israel* verkörperten.²

Ging es bisher vornehmlich um Kontinuitäten und Wandel von Gemeinschaftsvorstellungen im fotografischen Selbstausdruck jugendbewegter Fotograf/inn/en, interessieren nun die beim Fotografieren implizit vermittelten Erziehungsvorstellungen dieser Generation. Sie drücken sich vor allem in der Gestaltung der räumlichen Verhältnisse der fotografischen Bilder aus und in der Art und Weise, wie darin die Kinder verortet werden.

Den Ausgangspunkt der nachfolgenden Darstellung bildet ein Jugend-Foto-Buch aus dem Jahr 1959, in dem auf der fotografischen wie auch auf der erzählerischen Ebene ein idealtypisches Konstrukt vom Aufwachsen der zweiten Generation entworfen ist. Einige der dort prominenten Themen und Motive sollen anschließend an erweiterten fotografischen Beständen auf die pädagogischen Implikationen hin diskutiert werden. Die dafür getroffene Fotoauswahl berücksichtigt die erste Kindergeneration, die bis etwa zur Staatsgründung geboren wurde.

9.1 »My Village in Israel«

Das Jugendbuch »My Village in Israel« von dem Autoren-Ehepaar Tim und Sonia Gidal erschien 1959 in New York. Tim (Nachum) Gidal, der uns bereits Anfang der 30er Jahre als jugendbewegter *Kadima*-Fotograf begegnete³, gehörte nach seiner Emigration zu jener ersten Generation deutsch-jüdischer Fotografen, die in Palästina in den 30er und 40er Jahren das zionistische Menschenbild der jungen Nation mitgeprägt und sich insbesondere um die Entwicklung des internationalen Bildjournalismus verdient gemacht hatte. Sonia Epstein war 1938 nach einer kurzen Vorbereitungszeit auf *Gut Winkel* 16-jährig mit der *Jugend-Alija* in den Kibbuz *Mischmar Haemek* gekommen, wo sie in der Internatsschule der Kibbuz-Bewegung *Haarzi, Shomria*⁴, ihre Schulausbildung abschloss. In den 40er Jahren studierte sie an der *Bezalel*-Akademie⁵ und arbeitete in Jerusalem gemeinsam mit Tim Gidal, den sie 1944 heiratete, als Fotografin. Noch vor der Staatsgründung verließ das Ehepaar Palästina und ging in die USA. »My Village in Israel« gehört zu einer Serie erfolgreicher Jugendbücher, die die beiden in den folgenden zwei Jahrzehnten in englischer Sprache produzierten, wobei Tim Gidal hauptsächlich fotografierte und Sonia Gidal die Texte verfasste.⁶ Über fiktive Geschichten sollte der Alltag von Kindern aus mehr als zwanzig Ländern der Erde wiederum



Abb. 1: Asher Benari, Hasorea 1947 (Arch. Has.)

anderen Kindern und Jugendlichen in der ganzen Welt verständlich gemacht werden. Vor dem Hintergrund dieser aufklärerisch-humanistischen Konzeption, die nicht von ungefähr an den universalen Ansatz von Edward Steichens Fotoausstellung »The Family of Man« erinnert, die seit Mitte der 50er Jahre weltweit ein Millionenpublikum anzog, müssen auch die Bildgeschichten der Gidals verstanden werden. »My Village in Israel« verfolgte das Ziel, einer internationalen jugendlichen Leserschaft die vorzüglichen Seiten des zu dieser Zeit wenig bekannten Phänomens Kibbuz aus einer vermeintlichen Kinderperspektive nahezubringen.

Das Buch ist im Reportage-Stil gehalten und begleitet in Bild und Text den 12-jährigen Ich-Erzähler Schmuël und seine Freunde Uri und Adam an drei Tagen ihres Kinderlebens im Kibbuz kurz vor *Pessach*. Die Personen und Zeiträume sind fiktiv, auch der Kibbuz-Name wird nicht direkt genannt, vielmehr fügen sich Bilder, Handlung und Informationen zu einer freundlichen Welt, die wohl für den Kibbuz schlechthin stehen sollte. Für Ortskundige ist es allerdings nicht schwer, den Kibbuz *Mischmar Haemek* und seine nähere Umgebung wiederzuerkennen.

Schmuël und sein Freund Uri sind *Sabres*, wie man die in Israel geborenen Kinder nach einer wild wachsenden Kakteenart bezeichnete. Zum Zeitpunkt

der fiktiven Handlung sind sie etwa zwölf Jahre alt. Mit der dritten Kindergestalt, Schmuels Cousin Adam, der erst kürzlich mit seinen Eltern aus Polen eingewandert war, griffen die Autoren thematisch eines der zentralen und andauernden Probleme des jungen Staates Israel auf: die permanente Integration heterogener Einwanderungsgruppen. Adam spricht noch nicht so gut Hebräisch und zeigt auch noch die egoistischen Züge der nicht im Kollektiv aufgewachsenen Kinder aus der *Diaspora*. Das äußert sich u. a. darin, dass er sein Fahrrad mit einer Kette abschließt und sich – vorläufig – auch weigert, es zu verleihen. Dafür ist er permanent Gegenstand milden Spottes.

Die Kinder leben nicht bei ihren Eltern, sondern in einer größeren Internatsschule, die sich auf dem Gelände des Kibbuz befindet und die im Buch *Mosad* (hier für Schule) genannt wird, aber unschwer als die Internatsschule *Shomria* in *Mischmar Haemek* zu identifizieren ist.⁷ Nur am Rande sei erwähnt, dass in der Schule mit fast 200 Schülern auch die Kinder des Nachbar-kibbuz *Hasorea* zur Schule gingen, Lehrer aus *Hasorea*⁸ dort arbeiteten und das auch unser Kibbuz-Fotograf Asher Benari jahrelang als Buchhalter und Mitglied der Schulleitung in *Shomria* tätig war.

Schmuel und seine Freunde sind umgeben von Erzählungen und Legenden, die die Personen, Gebäude, Ereignisse und die Natur der Umgebung an sie herantragen.

In die Buchgeschichte sind eine Reihe szenischer Dialoge eingelassen, die die Handlung vorantreiben und vom Fotografen jeweils mit einem Porträt des Gesprächspartners aus der fiktiven Perspektive des Kindes illustriert werden. Dazu gehören u. a. Gespräche mit Vater und Mutter, mit Schmuels Vorbild, dem großen Bruder Yuval, und seiner Schwester Hagar, mit dem Sekretär des Kibbuz sowie verschiedenen Figuren, dem Forstmann und Vater von Uri, mit Postmann Dollek, dem Schafhirten Arye und dem alten Yemeniten Aaron aus dem jüdischen Nachbardorf sowie mit Shafik, einem christlichen Araber aus Nazareth. Alle erwachsenen Kibbuz-Bewohner/innen, außer Bruder und Schwester, sind etwa zwischen 40 und 50 Jahren alt.

Emmanuel, Vater von Uri, nimmt die Kinder mit in das Waldstück, das unmittelbar hinter dem Kibbuz beginnt. Angeblich braucht er Hilfe beim Kampf gegen das Unkraut, doch nutzt er die Gelegenheit gleich für eine Lektion. Sie wussten zwar bereits, dass der Wald komplett von ihrer Elterngeneration angepflanzt wurde, doch nun bekommen sie auch erklärt, warum: um der Bodenerosion entgegenzuwirken, für ein besseres Klima in der Gegend und zur Holzgewinnung. Nach den rationalen Gründen rühmt Emmanuel die ästhetische Qualität der Pflanzung: »But what I like best about our woods is their beauty, and the shady walks, and the many birds we now have [...] and of course, the scent, the scent in the air.«⁹

So ist der Wald also nicht nur nützlich und schön, sondern birgt auch Zeichen historischer Leistung (der ersten Generation). Darüber hinaus verweisen Alpenveilchen, die dort im Verborgenen blühen, auf die viel ältere Geschichte des jüdischen Volkes im Land, denn angeblich hatte sie schon *König Salomon* als Symbol für seine Krone gewählt.

In der unmittelbaren Umgebung nutzen die Kinder die Ruinen der alten Karawanserei zum Klettern (Abb. 3). Dort versuchen sie sich in die Situation der ersten Siedler – ihre Eltern – hineinzudenken, die ohne Wasser und ausreichend Nahrung von da auszogen, das sumpfige Gebiet des *Jesreel-Tales* trocken-zulegen. Als ihnen das nicht recht gelingen will, schauen sie beruhigt von dort auf ihre geordnete Siedlung mit den weißen Häusern und roten Dächern hinab, ein Blick, der auch über das Foto (Abb. 2) vermittelt ist und programmatisch den Innentitel des Buches bestimmt. Gegenseitig vergewissern sie sich bei der Gelegenheit, dass es im Hospital des Kibbuz auch gegen den Biss der giftigen Nattern, die man eventuell hier aufstören könnte, Injektionen gibt.

Einen Tag später besuchen die Schüler des *Mosad* in Begleitung des Schulleiters Polly und ihres Lehrers die nur wenige Kilometer entfernte Ausgrabungsstätte der *kaananitischen* Festung *Meggido*, wo amerikanische Archäologen ein Fort aus *König Salomons* Zeiten freilegen.

Zuvor fahren sie aber mit dem offenen Wagen in die Berge des *Carmel*, wo sie das Denkmal des Propheten *Elia* besuchen, der Gottes Zeichen und Schwert gegen die *Priester des Baal* führte. Dann fahren sie zu einem Kloster, von dem aus sie einen weiten Blick in das *Jesreel-Tal*, »dotted with white stone houses«¹⁰, genießen. Auf die Frage Adams, ob es sich dabei um ebensolche Kibbuz-Siedlungen handelt wie die ihre, antwortet Polly mit einem Vortrag zu den unterschiedlichen jüdischen Siedlungsformen. Weder im Text noch visuell vermittelt das Buch Informationen zu den arabisch-christlichen oder -muslimischen Dörfern und Bewirtschaftungen, die es – wenn auch hier nicht besonders zahlreich – zumindest bis 1948 in der Gegend gegeben hatte.¹¹

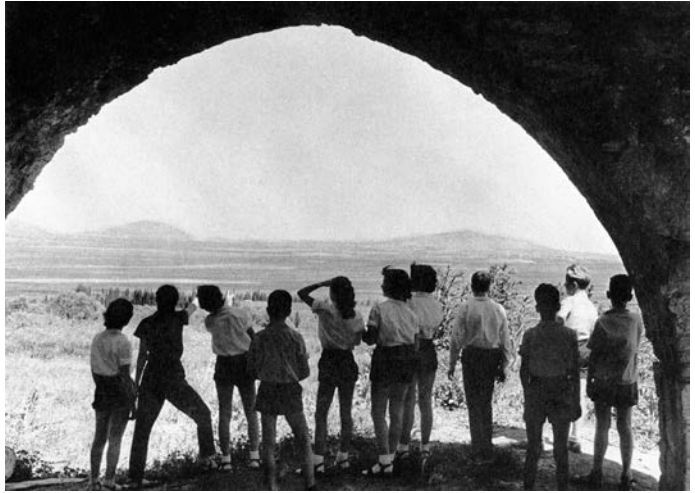


Abb. 2: Tim Gidal, in: Tom Gidal/Sonia Gidal, *My Village in Israel*, New York 1959, Innentitel



Abb. 3: Tim Gidal, in: ebd., S. 33



Abb. 4: Tim Gidal, in: ebd., S. 10



Abb. 5: Tim Gidal, in: ebd., S. 29



Abb. 6: Tim Gidal, in: ebd., S. 43



Abb. 7: Tim Gidal, in: ebd., S. 37

Etwas später, endlich in der Ausgrabungsstätte angekommen, dürfen die Kinder selbst ein wenig graben und finden Scherben von Gebrauchsgegenständen, die sie als historische Zeugnisse jüdischer Besiedlung in dieser Gegend für das Kibbuz-Museum mitnehmen. Doch auch hinter der eigenen Schule, unter dem Sportplatz, finden sie Spuren aus der Zeit der Vorfahren. Im Unterricht lesen sie die Bibel mit den sagenhaften Beschreibungen des Landes, in dem es den alten Hebräern nach Gottes Willen an nichts fehlen sollte, mit Quellen und Gewässern, Weizen und Gerste, Weinstöcken, Feigen- und Granatapfelbäumen, Olivenbäumen und Honig, ein Land, in dem es Steine aus Eisen gab und in den Bergen Kupfer gehauen werden konnte.¹² Bei der Gelegenheit erfahren sie von den erfolgreichen Bemühungen des amerikanischen Archäologen Nelson Glueck, der die historischen Kupferminen *Salomons* in der Region des *Wadi Arab* gefunden zu haben glaubte. So erleben sich die Kinder hier und auch in den anderen Landschafts- und Kulturräumen, die sie erkunden, und natürlich auch im engeren Raum des Kibbuz-Geländes als Teil einer näheren und fernerer historischen Vergangenheit.

Der Wasserturm zum Beispiel, unterhalb dessen die Kinder Fußball spielen, war anfangs ein Wachturm: »It was the first structure in the village.«¹³



Abb. 8: Tim Gidal, in: ebd., S. 22



Abb. 9: Tim Gidal, in: ebd., S. 15

Auf dem Turm thront nun ein großer *Chanukka*-Leuchter, der an alle tapferen jüdischen Krieger seit den *Makkabäern* vor mehr als 2.000 Jahren erinnert, auch an die Opfer der letzten kriegerischen Auseinandersetzungen, in die die Siedlung involviert war.¹⁴ Schmuël, der selbst noch zu jung ist, um sich daran zu erinnern, weiß, dass der beste Freund seines großen Bruders dabei umkam. Dieser dient nun bei den Fallschirmjägern, den *Red Baretts*.

Neben den bedeutungsvoll aufgeladenen gibt es auch die konkreten, profanen Räume des Kibbuz: die Kinderhäuser (Abb. 4) und den Kinderspeisesaal (Abb. 5), in deren Schutz die Kinder gestellt sind. Ebenso geschützt wirken sie in den Formationen ihrer Gruppe, der *Kwuzza* (Abb. 6, 7).

Ein weiteres zentrales fotografisches und erzählerisches Thema ist die Arbeit. Neben den Erwachsenenporträts, die grundsätzlich mit den verschiedenen Arbeitsbereichen im Kibbuz verbunden sind, werden auch Schmuël und die anderen Kinder als arbeitsam charakterisiert, angeblich werden sie im Kibbuz auch ständig gebraucht. Neben den Arbeiten, die ihnen ohnehin obliegen, wie Tiere füttern (Abb. 8) bzw. Kühe melken und in der Kibbuz-Küche helfen, werden sie zur Orangenernte gerufen (Abb. 9) oder zu dringenden Arbeiten auf dem Feld. Für akute Arbeitseinsätze fällt sogar der Unterricht aus.

Zum näheren Kibbuz-Raum, hier als Ort kollektiver Geborgenheit geschildert, gehört auch die alte Steineiche hinter dem *Mosad*. In ihren Ästen – so erinnert sich Schmuël – hätten schon einmal alle 180 Kinder der Schule gleichzeitig gegessen. Es scheint, als seien die Kinder also nicht nur im Raum ihrer Siedlung aufgehoben, sondern im und mit dem tausendjährigen Baum direkt in den Boden eingewurzelt, auf dem sie leben.

Die Buchgeschichte findet ihren Höhepunkt im *Pessach*-Fest am Abend des dritten Tages, an dem alle Mitglieder des Kibbuz und die Kinder gemein-

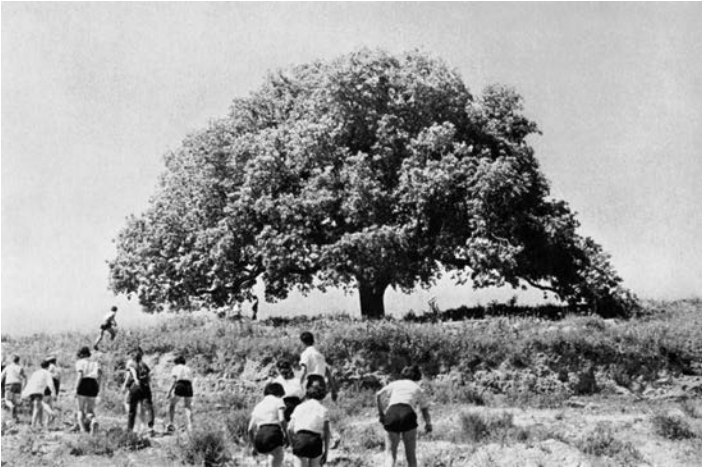


Abb. 10: Tim Gidal, in: ebd., S. 30



Abb. 11: Tim Gidal, in: ebd., S. 31

sam teilnehmen. Das rituelle Fest, mit dem an den Auszug aus Ägypten erinnert wird und dessen Ablauf in der *Haggadah* festgeschrieben ist, wird hier am Nachmittag durch festlich gewandete Schnitter eingeleitet, die in Reihe mit Sensen zum Feld gehen, gefolgt von ihren ältesten Söhnen und Töchtern. Daran schließen sich die kleineren Kinder auf einem offenen Wagen an, dann wird die erste Gerste des Jahres geschnitten und für den festlichen Abend gebunden und ein Frühlingstanz getanzt. Adam, der Newcomer, versteht allerdings den Bezug zu *Pessach* nicht, daher wird ihm und mithin dem Leser erklärt, dass im Kibbuz nunmehr zwei rituelle Feste verknüpft sind, das religiöse mit dem Frühlingstanz. In der *Haggadah*, die am Abend des Festes gemeinsam gelesen wird, ist folglich die Geschichte der Neubesiedlung von *Erez Israel* mit der biblischen verflochten.

Der hier beschriebene Sozialisationsraum, der den jungen *Sabres* ermöglichen sollte, in die Arbeits- und Kulturgemeinschaft des Kibbuz hineinzuwachsen, ist relativ geschlossen. Die erzählerisch und visuell entworfenen Räume des Aufwachsens sind pädagogische: geschützte Orte, an denen Geschichte und Zukunftsentwürfe der jungen Nation Israel permanent repräsentiert sind. Alle Erwachsenen haben erzieherische Funktionen, nicht nur Vater und Mutter oder Lehrer, die sogar eher weniger. Für die herkömmliche Familie fehlen Bilder, Großeltern gibt es gar nicht, dafür scheinen alle Erwachsenen für alle Kinder zuständig – nährend, ratend, aufmunternd, fordernd, lehrend, anregend, erklärend, schützend und ermahmend, aber nie strafend.

Für diesen visuellen Entwurf ließen sich anhand der Fotografien des Buches analytisch drei Ebenen der pädagogischen Räume unterscheiden:

1. Abbildungen von gegenständlichen, pädagogischen Räumen, z. B. Innen- und Außenräume der Kinderhäuser oder der Schule.

2. Abbildungen öffentlicher Räume und Plätze im Kibbuz und der Umgebung, die lediglich zwischenzeitlich – im Blick des Fotografen bzw. im Rahmen der Erzählung – pädagogische Funktionen übernahmen, die Karawanenserei, die Steineiche, der Wald, die Ausgrabungsstätte *Meggido*.
3. Imaginäre Bildräume, die pädagogische Vorstellungen transportieren können, geschaffen aus metaphorischen raumbildenden Elementen wie diffusem Licht, Perspektiven z. B. den Blicken über das Land, Kontrasten und symbolischen Motiven (z. B. der Baum, das Alpenveilchen, der Kaktus).

Die Fixierung im Foto verleiht dem pädagogischen Raumkonzept, das sich in den konkreten Bildern permanent überlagert, Dauer und Konsistenz, die dadurch ihrerseits pädagogische Wirksamkeit – bei den Betrachter/inne/n – entfalten konnte und auch sollte, denn das erzieherische Anliegen des Buches steht außer Frage. Auf einem Foto, das eine Schule zeigt, werden eben nicht nur die räumlich gestaltete Architektur und die pädagogischen Intentionen der Architekten und ihrer Auftraggeber sichtbar, sondern bewusste und auch unbewusste pädagogische Vorstellungen der Fotograf/inn/en sowie Erwartungen ihrer Auftraggeber und des adressierten Adressatenkreises.

Von den im Buch der Gidals angesprochenen Themen ausgehend und die analytischen Dimensionen dieser pädagogischen Raumkonstruktion mit bedenkend, soll im Folgenden der Blick auf größere Bildbestände von Kibbuz-Fotografen und Erzieher/innen gelenkt werden,¹⁵ um Gestaltung und Funktionen der pädagogischen Räume, die für die zweite Generation im Kibbuz entworfen wurden, differenzierter beschreiben zu können.

9.2 Pädagogische Räume¹⁶

Sortiert man die fotografischen Untersuchungsbestände zunächst danach, wie die Themen Kinder und Jugendliche fotografisch umgesetzt sind, dann ergeben sich im Wesentlichen vier Motivgruppen in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit.

1. die Kinder im Rahmen der sozialen, kulturellen und pädagogischen Einrichtungen, die eigens für sie geschaffen wurden,
2. die Heranwachsenden im Raum des Kibbuz, insbesondere beim Arbeiten und
3. außerhalb dieses Raumes auf Wanderungen, Exkursionen und Fahrten. Eine für unser Thema bemerkenswerte Motivgruppe stellen
4. jene Fotografien dar, bei denen die Kinder in Gruppenformationen aufgenommen wurden. Sie soll abschließend behandelt werden.

Es gibt ab ca. Anfang der 40er Jahre beinahe unüberschaubar viele Fotografien von Kinderhäusern, Schulen, Spielplätzen und anderen sozialen Einrichtungen. Sie spiegeln den Stolz auf das Erreichte und auf die Kinder, die sichtlich gesund, sauber und ausgesprochen wohlgenährt¹⁷ heranwachsen.

Häuser für Kinder



Abb. 12: Hanan Bahir, Vor dem Kinderhaus, Giwat Brenner (Arch. G.B.)



Abb. 13: Hanan Bahir, vor den Jugendwohnhäusern in Giwat Brenner, 50er Jahre (Arch. G.B.)



Abb. 14: Eliezer (Alfred) Wertheim, Giwat Brenner, 1947-50 (Arch. G.B.)

Kinderhäuser waren zumeist die ersten festen Bauten an den sichersten Plätzen und – zumindest den Fotos nach – auch die schönsten und die freundlichsten Gebäude in den Kibbuzim. Auf die Kinder und auf das, was für sie getan wurde, war die Gründergeneration sehr stolz, man scheute für sie kein Opfer.¹⁸ Zeitgleich entwickelte sich das pädagogische Konzept einer Gemeinschaftserziehung, die die Erziehung zum Neuen Juden, zur jüdischen Gemeinschaft im Rahmen des Kibbuz vorsah.¹⁹

Im Unterschied zur Aufbaufotografie der früheren Jahre erschienen die neuen pädagogischen Einrichtungen in den Gestaltungen der Fotografen nie losgelöst von kulturellen und sozialen Kontexten, sondern sie waren im Gegenteil immer eingebettet in bereits kultiviertes Umfeld, Rasen, Bäume und andere Anpflanzungen.

Damit dokumentieren die Fotografien auch eine gewachsene Kibbuz-Infrastruktur: befestigte Böden, Wege, Elektrizität. Nebenher kündeten die Bilder also auch vom fortgeschrittenen Aufbau und mithin von einer bereits erfolgreichen Besiedlung des Landes.

Die Gebäude sind nach den zeitgemäß neuesten hygienischen und medizinischen Vorgaben gestaltet. Sie sind hell, zweckmäßig, außen und innen ist die Gliederung der Räume gut überschaubar. Die ohnehin geometrisch klaren architektonischen Gestaltungsprinzipien, die sich an Bauhaus-Grundprinzipien orientierten, wurden durch die Fotografen durch Schatten- und Kontrastgestaltungen verstärkt, die das Weiß und die geraden Linien der Architektur noch augenfälliger machten. So waren diese neu geschaffenen Orte des Lernens und des gemeinschaftlichen Lebens der Heranwachsenden in idealer Weise durch die Fotografen ins Bild gesetzt. Das heißt, Architektur und Fotografie demonstrieren übereinstimmend pädagogische Intentionalität. Die architektonische Gestaltung der Außen- und Innenräume und die mediale Gestaltung der Bildräume offenbaren auf diese Weise Vorstellungen der Gründergeneration, wo und wie die nächste Generation aufwachsen soll: geschützt und in geordneten Verhältnissen. Insbesondere die Licht-Schatten-Arrangements der Innenräume

(Abb. 18-22) transportieren auch Vorstellungen dieser Generation von Wissen und Wissensaneignung. Durch Lichtgestaltungen schufen die Fotografen imaginäre pädagogische Räume, die einem aufklärerischen Verständnis von Licht, das heißt von Erleuchtung, folgen, während die Wirkungen der gleißenden orientalischen Sonne hinter den Fenstern im wahrsten Sinne des Wortes ausgeblendet sind. In den Räumen herrscht streuendes, mildes Licht, das die, auf die es trifft, sanft erhellt. Fenster markieren die Grenze von drinnen und draußen, schließen die Lern- und Lebensräume der Kinder und Jugendlichen gegen außen ab und offerieren theoretisch die Möglichkeit von Ausblicken, das heißt auch geistiger Aneignung aus gesicherten Positionen. Diese Option ist durch die Fotografen durch ein explizites Arrangement von Fenstern im Bild zwar angedeutet, jedoch auf der Bildebene nicht eingelöst, da keines der Fenster den Blick nach draußen freigibt. Auf jeden Fall offenbaren die Strukturen der Räume und der Gebrauch der metaphorischen Elemente ein unterschwelliges Fortwirken europäischer pädagogischer und Bild-Traditionen, die weder den Fotografen noch den Rezipienten der Fotos unmittelbar gegenwärtig gewesen sein mussten. Gerade Licht und Fenster sind zwei in der europäischen Malerei traditionsreiche metaphorische Bildelemente. Seit der Renaissance ist das Fenster Symbol für das Zukünftige, und seitdem, spätestens jedoch seit der Aufklärung, wurde Licht als Symbol des Wissens und der Rationalität universal, verbunden mit humanistischen Hoffnungen auf Menschlichkeit und Toleranz. Das Licht, das in den fotografischen Bildern durch die Fenster fällt, schafft dort einen metaphorischen Raum, der diese Ideen transzendiert. Wie für das pädagogische Konzept im engeren Sinn internationale reformpädagogische Einflüsse unbestritten sind²⁰, kann man auch für die architektonische und räumliche Darstellung im Foto deutlich den abendländisch-europäischen und auch



Abb. 15: Asher Benari, Arzt- und Schwesternstation, Hasorea, 1951 (Arch. Has.)



Abb. 16: Hanan Bahir, Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)



Abb. 17: Asher Benari, Kinderhaus, Hasorea, 1949, aus: Mann, Early Days, 2005, S. 109



Abb. 18: Hanan Bahir, neue Kibbuzim, ca. 1950 (Arch. G.B.)



Abb. 19: Asher Benari, Speise- und Aufenthaltsraum der Schulkinder, Hasorea, 1952 (Arch. Has.)



Abb. 20: Hanan Bahir, Schule in Givat Brenner, 50er Jahre (Arch. G.B.)

den reformpädagogischen Einfluss erkennen.²¹

Innerhalb dieser pädagogischen Räume erscheinen Kinder und Jugendliche mehr oder weniger statisch, eine Art Dekoration zur Raumidee, die das eigentliche Fotomotiv, die Gebäude, lediglich ergänzten. Das führt zu eigentümlichen Diskrepanzen, z.B. etwa zwischen den Abgebildeten und den künstlerischen Entwürfen von Jugendgestalten beim Wandgemälde im Lesesaal des *Wilfried-Israel-Museums* in *Hasorea* von Roda Reilinger (ehem. Führer der *Werkleute*) (Abb. 22). Die bei der Wandmalerei Reilingers in Szene gesetzte Kraft und Dynamik einer neuen jugendlichen jüdischen Generation – hauptsächlich in der Analogie von tanzendem jungen Mann und springenden Pferden – wird über das Wandgemälde mythologisiert. Sie findet aber auf der Ebene der fotografischen Gestaltung keine Entsprechung, da die neue jüdische Jugend dort wie auf vielen anderen Fotografien sittsam auf Stühlen platziert ist.



Abb. 21: Hanan Bahir, neue Kibbuzim, Ende der 40er/Anfang 50er Jahre (Arch. G.B.)



Abb. 22: Asher Benari, Lesesaal des Wilfried-Israel-Museums, Hasorea, 1956 (Arch. Has.)

Dieser allgemeine Eindruck des Mangels an Dynamik – im Vergleich zur Aufbaufotografie der früheren Jahre – setzt sich auch bei den Außenaufnahmen fort, auch wenn diese weniger statisch wirken als die Fotografien der Innenräume. Tätigkeiten, die die Fotografen für die Darstellung der Kinder vorzugsweise wählten, waren hier Arbeiten im engeren und weiteren Raum des Kibbuz. Die Atmosphäre der von den Fotografen dafür geschaffenen Räume kann man durchweg als idyllisch bezeichnen. Die Kinder und Jugendlichen agieren im Rahmen der Kibbuz-Einrichtungen und der Anpflanzungen, die natürlich Mitte der 50er Jahre höher und üppiger gewachsen waren als Anfang der 40er Jahre. Auch hier erscheinen die Bildräume mittels Arrangement und Lichtgestaltung als geschützte Orte des Aufwachsens. Oft sind die Kindermotive auch innerhalb des Bildes zusätzlich gerahmt durch Pflanzenmotive oder architektonische Bildelemente.

Wenn Kinder und Jugendliche beim Arbeiten aufgenommen wurden, ist der Kontrast zu den heroisierenden und offenen Landarbeitsfotografien der Gründergeneration besonders auffällig. Die Perspektiven der abgebildeten

Arbeit



Abb. 23: Eliezer (Alfred) Wertheim, Givat Brenner, ca. 1950 (Arch G.B.)



Abb. 24: Asher Benari, Hasorea, 50er Jahre (Arch. Has.)



Abb. 25: Hanan Bahir, Giwat Brenner, 40er Jahre (Arch. G.B.)



Abb. 26: Richard Lewinsohn, Ben Schemen, vor 1946
(Lewinsohn, Rischon LeZion)



Abb. 27: Eliezer (Alfred) Wertheim, Giwat Brenner, 50er Jahre (Arch. G.B.)

Kinder reichen in der Regel nicht weiter als bis zu dem Gegenstand, dem sie sich gerade zuwenden. Weitere Horizonte gibt es kaum, extreme fotografische Gestaltungen wie Schräglagen oder kontrastreiche Licht-Schatten-Wirkungen wurden nicht gewählt. Im Allgemeinen fotografierte man aus der so genannten Normalperspektive, damit ist etwa die Augenhöhe der Erwachsenen gemeint. Häufig hebt sich das Hauptmotiv – Kinder bei der Arbeit – auch nicht sehr kontrastreich vom Hintergrund ab, sondern verschmilzt mit vielgestaltigen, meist pflanzlichen Umgebungen zu indifferenter Bildzusammenhängen, was diffuse Bildeindrücke schafft.

Dieser Wandel der Darstellung zeigt einen Bedeutungswandel im Hinblick auf das Thema Arbeit an: Land- und Gartenarbeit, die für die Gründergeneration elementare Existenzsicherung bedeutete, erscheint für ihre Kinder als sinnvolle, pädagogisch vermittelte Tätigkeit in gesicherten Verhältnissen, etwa im Rahmen von Schulgärten oder Kinderzoos. Gleichwohl zeigt die Häufigkeit des Motivs den außerordentlichen Stellenwert von Arbeit und bestätigt den reformpädagogischen Ansatz, der der Arbeitserziehung im Kibbuz zugrunde lag. Auch der ursprünglich jugendbewegte Gedanke der Naturnähe und des unmittelbaren Erlebens der natürlichen Umgebung findet sich hier als pädagogisch gestaltetes Erfahrungsangebot, über das sich Pflanzen- und Tierwelt erkunden ließ, das aber Gefahren der Außenwelt fernhielt.

Der offensichtliche und bedeutungsvolle Zusammenhang zwischen Pflanzen und Kindern, der sich in so vielen Fotografien von Garten- und Feldarbeit im Kibbuz ausdrückt, ebenso wie die zahlreichen Analogien von Tier- und Menschenkindern, offenbaren darüber hinaus einen organischen Wachstumsgedanken, der mehr oder weniger allen reformpädagogischen Modellen zugrunde lag, sowie auch eine Tradition der Genre-Fotografie: kleine Kinder mit Tieren.

Doch erfährt dieser Gedanke hier eine für das Aufwachsen im Kibbutz spezifische Transformation. Die Fotografien der feierlichen Überbringung von Erntefrüchten durch die Kinder etwa an *Schawuot*, Bildunterschriften wie »First Fruits« (Abb. 43) und vor allem auch die Darstellung der eigentümlichen Beziehung von Kindern zu Bäumen verweisen auf mythologische Konnotationen des hier artikulierten Wachstumsgedankens.

In den Aufnahmen, in denen Bäume und Kinder/Jugendliche absichtsvoll in Verbindung gebracht sind, schwingt durch die Art und Weise, wie die Motive in Szene gesetzt sind, die symbolische Kraft des Baumes, der in der zionistischen Ikonographie²² eine außerordentlich große Bedeutung hat, immer mit. Alte Bäume, insbesondere Olivenbäume, standen für die Natur des biblischen Zeitalters und für die traditionale Verwurzelung des jüdischen Volkes in Erez Israel.²³ Gerade die häufig fotografierten einzelnen alten Bäume auf Feldern oder in der Wüste erinnern an die biblische Vorstellung, dass der (Frucht-)Baum das Leben der Menschen ist bzw. sogar dass der Mensch selbst ein Baum ist auf dem Feld.²⁴ In der Bibel sind einzelne Bäume so bedeutungsvoll, dass sie Namen tragen und als Erinnerungszeichen dienen.²⁵ In der Verbindung des Baummotivs mit dem der Kinder wird sowohl an die Idee der Verwurzelung angeknüpft als auch an die Vorstellung, dass die Menschen von den Bäumen abhängig sind, vor allem, wenn die Bäume die Kinder (Abb. 32) behüten. Die kleineren Kinder tanzen um die Bäume im Kreis (Abb. 30, 31), und am Neujahrsfest der Bäume (an *Tu-bischwat*) pflanzen sie neue Bäume. Wenn sie wie Früchte im Baum hängen, wird darüber hinaus auch der Gedanke belebt, dass die Kinder selbst das Leben der Menschen sind (Abb. 33, 34).

Am Beispiel der Baummetaphorik lässt sich die (Weiter-)Entwicklung der Siedlungs-idee der Gründergeneration nach den Jahren des dramatischen Anfangs verfolgen – als Be-



Abb. 28: Hanan Bahir, Giwat Brenner (Arch. G.B.)



Abb. 29: Asher Benari, Kinderzoo, Hasorea, 1947 (Arch. Has.)



Abb. 30: Asher Benari, Kwuza Oren, Hasorea (Arch. Has.)



Abb. 31: Eliezer (Alfred) Wertheim, Giwat Brenner, 40er Jahre (Arch. G.B.)



Abb. 32: Hanan Bahir, neue Kibbuzim, Ende der 40er Jahre (Arch. G.B.)



Abb. 33: Hanan Bahir, Giwat Brenner, frühe 50er (Arch. G.B.)

schwören und Neubeleben alter Wurzeln und als Prozess eines Neuverwurzelns in der Idee der Früchte (Kinder), die der Baum trägt.

In Interviews wurde von den Erwachsenen, die dieser ersten Kindergeneration angehörten, erwähnt, dass die Kibbuz-Kinder tatsächlich eine besondere Beziehung zu den Bäumen in der Nähe ihrer Häuser pflegten. Sie wurden als schützend wahrgenommen, sie boten Herausforderungen zum Klettern und vor allem Rückzugsmöglichkeiten²⁶, die die Kinder ansonsten nicht hatten.



Abb. 34: unbek. Fotograf/in, Kwuzatagebuch, Ende der 60er Jahre (Arch. Has.)

Doch nicht nur die Natur im engeren Raum des Kibbuz, sondern *Erez Israel* überhaupt, die unberührten Wüstenstriche des Negev ebenso wie die in mühsamer Aufbauarbeit geschaffenen Siedlungen und Landschaften sowie die historischen Stätten gewannen im Blick unserer Fotograf/inn/en eine pädagogische Bedeutung. Diese Dimension zeigt sich insbesondere bei Fotografien von Ausflügen und Wanderungen.

Die Wanderungen stellen bis heute eine wichtige Institution in der Erziehung aller israelischen Kinder dar, und sie können ihren jugendbewegten Ursprung nicht verhehlen. Schon 1923 umriss Moses Calvary, Gründungsmitglied von *Blau-Weiß* und zu dieser Zeit Leiter des Landwaisenheimes *Meir-Shfeya*, das mit dem Wandern verbundene erzieherische Konzept:

Die Wanderung bedeutet eine ganze Kette von Erscheinungen, die für eine wahrhafte Erziehung von Wert sind: Körperliche Entwicklung, Belehrung in Naturkunde, Erdkunde und Geschichte, Verbindung mit der Heimat, Gefühl der Verantwortlichkeit in dem Bewußtsein, daß alle aufeinander angewiesen sind, jenes eigentümliche Freiheitsgefühl, daß mit der neuen Umgebung, mit besonderen Ereignissen, mit der Energie des Wanderns und der Wohligkeit der Rast, mit den ständig wechselnden, sich erneuernden Formen verbunden ist.²⁷

Das Zitat bietet zugleich eine Antwort auf die Frage, die sich Calvary sechs Jahre zuvor im Hinblick auf die erzieherischen Effekte des Wanderns durch deutsche Landschaften gestellt hatte und die im Kap. 2 zitiert wurde, wie er etwa sein Landschaftsempfinden mit dem Jüdischen in Verbindung bringen sollte. Denn dieses Problem sollte sich nun durch das Erlebnis palästinensischer Landschaft und Natur lösen, wo das jüdische Bewusstsein aufgrund der angeblich dort tief verborgenen Zeichen jüdischer Vergangenheit auf natürliche Weise zu sich selbst findet. Wie schon in den Tagen der deutschen Jugendbewegung wurden wiederum Natur und Gemeinschaft in Dienst genommen, um Freiheitsgefühle zu entwickeln, die – und das ist der wesentliche Unterschied zu dem jugendbewegten Wandern der jungen Juden in Deutschland – sich hier, in *Erez Israel*, zugleich mit intensivem Heimerleben verbinden konnten.

Tatsächlich vermitteln die Fotografien den Eindruck, dass die neue heranwachsende Generation das Land als ihr eigenes ansah. Für diesen Eindruck sind insbesondere die thematischen wie auch stilistischen Konstruktionen verantwortlich. Das soll hier lediglich anhand von zwei Motiven vertieft werden: historische Stätten und Blicke über das Land.

Natur- und Landschaftsräume



Abb. 35: Asher Benari, Wanderung, 50er Jahre (Arch. Has.)



Abb. 36: Asher Benari, Ausflug zur Karawanenstation anl. des 25-jähr. Jubil. von Hasorea, 1961 (Arch. Has.)



Abb. 37: unbek. Fotograf/in, Ruine einer alten Synagoge und Grabstätte der Königin Esther, 60er Jahre (Arch. Has.)

Zumindest für unseren Bestand lässt sich sagen: Historische Stätten wurden auf den Wanderungen und Ausflügen der Jugendlichen offenbar gezielt aufgesucht, in nennenswertem Umfang allerdings erst ab etwa Mitte der 50er Jahre. Als historische Stätten galten dabei nicht nur Zeugnisse der älteren jüdischen Geschichte wie die Ausgrabungsstätte *Meggido* im Buch der Gidals, die Festung *Massada* oder die Ruine der alten Synagoge, die als Grab von *Königin Esther* galt (Abb. 37), sondern dazu zählen ebenso Orte wie die der Karawanenstationen, von denen aus die erste Generation von *Mischmar Haemek* und von *Hasorea* die Besiedlung des Landes startete. Die fotografischen Perspektiven stellen die jungen Menschen entweder in die Formen der Gebäude hinein oder zeigen, wie diese kletternd in Besitz genommen werden (Abb. 36 und zum Vergleich auch Abb. 2, 3). So wurde jüdische Geschichte bildhaft und auch Teil jugendlichen Selbstaudrucks (Abb. 37), während die Fotografien bei den Rezipienten zugleich das Bewusstsein eines historischen Anspruchs auf das Land mitformten.

Dieser Anspruch stand bei dieser Generation außer Frage. So wie die jugendlichen Helden in der fiktiven Geschichte der Gidals praktisch auf Schritt und Tritt auf Zeugnisse der Geschichte des jüdischen Volkes stießen, wurden die Kinder von *Ben Schemen* täglich per Wandlosung in ihrem Speisesaal erinnert: »Jeder Stein im Tal, jeder Hügel zeigt uns, dass dieses Land von alters her uns gehört.«²⁸

Von Aneignungsprozessen und Besitzverhältnissen kündigt auch das andere, überaus beliebte fotografische Motiv der Reisefotografie – Blicke über das Land. Das Motiv steht wiederum in einer langen abendländischen ikonografischen Tradition. Blicke über das Land gelten dort als geistige Inbesitznahme des Geschauten und Antizipation von Zukünftigem, das in der Landschaft bzw. Natur verkörpert ist. Auf unseren Fotografien korrespondiert der Blick der Kinder auf ihren

Reisen mit Landschaften, die entweder gar keine Spuren von Zivilisation (Abb. 38) oder deutlich die neuer jüdischer Schaffenskraft tragen (Abb. 39).

Nirgends hingegen, nicht einmal in weiter Ferne erscheinen die Konturen arabischer Dörfer oder gar von Minaretten. Aus den Bildern der Kindheit und Jugend war die arabische Bevölkerung von Palästina schon seit den 40er Jahren verschwunden.

Es lohnt sich, die über das Foto entworfenen virtuellen Lebensräume der Kinder, und zwar die Räume innerhalb des Kibbuz, wie auch die Landschaften, die sie durchwandern, mit den in der Fotografie der Aufbaujahre dargestellten der ersten Generation zu vergleichen. Zunächst kann man feststellen, dass die Fotografen großen Wert auf die Darstellung kultivierten Bodens, der Felder, der Gärten und der Baumbestände legen. Diese Kulturlandschaften erscheinen im Zusammenspiel mit den Kindern und Jugendlichen im Foto als schützendes, beinahe behagliches Umfeld – sanfte Linienführungen lassen es weich und vertraut erscheinen. Auf die Lichtverhältnisse wurde schon verwiesen, es wird weitgehend auf harte Hell-Dunkel-Kontraste verzichtet; schattenspendende Anpflanzungen und Architektur (Vordächer, Veranden) schaffen angenehme Plätze, wo die Kinder gut aufgehoben sind.

Den Landschaftsfotografien fehlt jene Helligkeit und damit Härte des Sonnenlichtes, das die früheren Fotos so gleißend erscheinen ließ, es wirkt milder, wärmender, die Schatten weniger kontrastreich. Auch dort, wo die offensichtliche Schroffheit und Kargheit des Landes, z. B. im Negev, zum Fotografieren reizte, betonten die Fotografen das Behütende. In dieser Perspektive wirkt die Natur fast mütterlich, sie bietet den jugendlichen Wanderern weiche und schützende Formen, die diese offenbar in ganz selbstverständlicher Weise als natürliche Rastgelegenhelten nutzten (Abb. 40).



Abb. 38: Richard Lewinsohn, vor 1946 (priv. Lewinsohn, Rischon LeZion)



Abb. 39: Asher Benari, Blick auf Hazorea, Anfang der 60er Jahre (Arch. Has.)

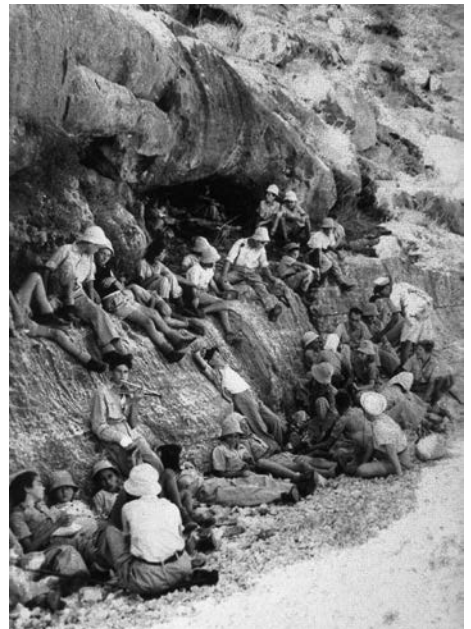


Abb. 40: Richard Lewinsohn, vor 1946 (priv. Lewinsohn, Rischon LeZion)

In der Kwuza



Abb. 41: Hanan Bahir, Giwat Brenner, o.J. (Arch. G.B.)



Abb. 42: Hanan Bahir, neue Kibbuzim, Ende der 40er, Anfang der 50er Jahre (Arch. G.B.)



Abb. 43: unbek. Fotograf/in, First Fruits, aus Kibbuz-Chronik Aschdod Jaakov/Giwat Brenner, ca. 1941 (Arch. G.B.)

In gewisser Weise weicht die letzte größere Motiv-Gruppe der Formationsbilder von diesen Darstellungsprinzipien ab.

Denn eigenartigerweise kommen gerade sie dem Stil der Aufbaufotografie am nächsten. Wir finden klar umgrenzte zentrale, gut strukturierte Motive, scharfe Licht-Schatten-Kontraste, auch dynamische Perspektiven. Es scheint, als ob die Dramatik und das Pathos des allein gestellten Erbauers von *Erez Israel* nun auf die Gruppen der nächsten Generation übergegangen war bzw. präziser formuliert, auf die Gruppenformationen. Auf diese Weise wird die nächste Generation als neues Subjekt der Geschichte inszeniert und Hoffnung auf deren lichtvolle Zukunft visuell artikuliert, parallel zu der für sie häufig gebrauchten Metapher der »Kinder der Sonne« (*Yaldei Has-hemesb*).²⁹

Schaut man genauer hin, ergeben sich jedoch auch hier wesentliche Differenzen zur Aufbaufotografie. Denn die Gruppen sind nicht frei gesetzt, trotz ihrer Exklusivität als Motiv sind sie fest verankert in den Strukturen der Siedlungen, auf dem Rasen, auf Fahrzeugen, im Schutz der Gebäude und vor allem – im Verbund ihrer Gruppe. Die Kinder erscheinen hier als Gleiche unter Gleichen, indem visuell betont wird, was sie anderen ähnlich macht. Bevorzugt werden Reihen, Kreise oder militärische Ordnungen. Gerade die Kleinkinderaufnahmen verraten dabei den lebensreformerisch geprägten Glauben der Gründergeneration an die heilbringende Wirkung von Licht, Luft und Sonne, den sie aus Europa mitgebracht hatte. Nur so lassen sich auch die fotografisch zahlreich zur Schau gestellten sportlichen Aktivitäten von Jugendlichen im gleißenden Sonnenlicht erklären, die – stellt man sich die sommerlichen Temperaturen in Palästina/Israel vor – beinahe grotesk anmuten. Hier offenbart sich eine weltanschaulich-geistige Grundhaltung, die nicht nur der Lebensweise der arabischen Bevölkerung in Palästina völlig entgegengesetzt war,

sondern auch der traditionell jüdischen im Land.

Während das kollektive (Erziehungs-)Ziel der israelischen Gemeinschaft in diesen Gruppenformen antizipiert wird, sollte der Weg dorthin ein anderer sein als der widerspruchsvolle, den die erste Generation, die ja noch in der *Galut* aufwuchs, gegangen war. Die Kollektiverziehung der neuen Generation sollte sich fundamental von deren Selbsterziehungskonzept zur Gemeinschaft unterscheiden:

Nicht eine innere Revolution zur Zeit des Heranwachsens soll die Jugend zur Gemeinschaftstat aufwecken und zum Kollektivleben bringen, sondern in seiner Kindheit soll sich das Ich schon für das Leben in der Gemeinschaft bereiten und bilden. Nicht vom Befreien des individualistischen, egoistischen Ichs in der Zukunft soll der Jugend Weg abhängig sein, sondern an seiner Wiege schon soll die Erziehung des Kindes zur Lebensgemeinschaft beginnen.³⁰

Durch das Aufwachsen in der Gruppe, die als Bezugspunkt der neuen Generation wichtiger sein sollte als die Familie, galt es, Fehlentwicklungen, z. B. die Ausbildung individueller Bedürfnisse und Wünsche, zu verhindern. Damit sollte es auch jene Krisen, die als Folge solcher Fehlentwicklungen angesehen wurden – etwa die Pubertät –, eigentlich nicht mehr geben.

Implizit wird damit auch ein neues Generationenverhältnis angemahnt, in dem es eigentlich keinen Nährboden mehr für Generationskonflikte geben konnte, da das Werden des neuen Menschen in dem Werden der bestehenden Gemeinschaft aufgehen sollte.

Programmatisch wurde vermieden, innerhalb der Gruppen individuellere Züge der einzelnen Gruppenmitglieder hervortreten zu lassen. Zumindest in ihrer Gruppe schienen die Kinder, die gleich alt waren, auch gleich groß, Mädchen und Jungen waren häufig kaum zu unterscheiden, die allgegenwärtigen



Abb. 44: Asher Benari, Kwuza Shibolim, 1948 (Arch. Has)



Abb. 45: Asher Benari, Sommercamp in Naharya, Anfang 50er Jahre (Arch. Has.)



Abb. 46: Hanan Bahir, Giwat Brenner (Arch. G.B.)



Abb. 47: Asher Benari, Kwuza Aluma und Mitglieder einer bulgarischen Gruppe, Ende der 40er Jahre (Arch. Has.)

randlosen Khakihüte aus Baumwolle (*Kowa Tembel*) (Abb. 47) und gleiche Bekleidung taten ein Übriges.

Das, was sich zweifellos auf allen Fotografien dieser Zeit als pädagogische Intention ausmachen lässt, ist die Absicht, eine Welt zu schaffen, die optimale Bedingungen für das Aufwachsen der zweiten Generation ermöglichte. Diese Intention setzte die erste Generation nicht nur medial, sondern auch real um, und die Aufbaugeneration war sich der Tatsache, dass sie fast die gesamte Umwelt, in der die zweite Generation nun aufwuchs, selbst geschaffen hatte, sehr bewusst:

Und den Boden zu bearbeiten und zu sehen, dass Bäume hier wachsen, dass man einen Wald angepflanzt hat, wo vorher kahle Berge waren, dass man eine Landschaft geschaffen hat, die vorher nicht da war, das ist eigentlich ein Erlebnis, von dem ich heute noch rückblickend sagen würde, dass es ein Geschenk war, das einmalig ist. Unsere Kinder sind doch schon in diese Landschaft hineingeboren und haben dem nichts mehr hinzuzufügen, aber wir haben etwas geschaffen, wo vorher nichts war, und das hat uns sehr viel Befriedigung gegeben.³¹

In dieser späten Reflexion einer *Hasorea*-Gründerin wird auch deutlich, was dieser Generation das Schaffen ihrer eigenen Welt bedeutet hatte, wenn man so will als Fortsetzung und Vollendung eines Selbsterziehungsprojektes, das als jugendbewegte Schwärmerei für eine neue Welt begann. Zugleich offenbart sich auch ein Mangel an Reflexion darüber, was es für die Kindergeneration bedeutete, wenn ihre Eltern der Meinung waren, sie hätten »dem nichts mehr hinzuzufügen«.

Die Anstrengungen, der zweiten Generation eine Heimat zu schaffen, manifestieren sich in Aufnahmen von Kindern in den Kindereinrichtungen des Kibbuz ebenso wie in denen ihrer Wanderungen. Die pädagogische Intention wirkt darüber hinaus durch die imaginierten pädagogischen Räume auf die Rezipienten der Bilder zurück. Gleichwohl die pädagogischen Räume optimale Bedingungen suggerieren, erscheinen sie geschlossen, strukturiert und überschaubar mit kalkulierbaren Herausforderungen. Die Heranwachsenden werden in Kultur, Landschaft und Natur eingebettet dargestellt, im Boden und in der Geschichte wurzelnd und zugleich als Frucht des Bodens und der historischen Entwicklung. Landschaft und klimatische Verhältnisse, die den ersten Kibbuz-Gründer/innen und auch der kurz darauf ins Land strömenden *Jugend-Alija* noch so irritierend fremd und unbarmherzig gegenüberstanden – erscheinen hier als schützende Heimat, hell, freundlich, zweckmäßig.

Der bei der ersten flüchtigen Begegnung mit diesen Fotografien entstandene Eindruck, hier hätten die Fotograf/inn/en ganz zufällig alltägliches (Jugend-)Leben eingefangen, ist angesichts der deutlichen Inszenierungen und der Wiederholungen von Motiven und Arrangements ein Trugschluss. Es ist augenfällig gerade das Alltägliche bzw. ein Alltag, wie man ihn sich wünschte, der inszeniert wird.

Die Bildsprache, die sich dabei parallel zur pädagogischen Konzeption und zur Gestaltung der pädagogischen Einrichtungen entwickelte, spiegelt einen Funktionswechsel der Kibbuz-Fotografie wider. Vermehrt ging es nun um soziale Themen, um Erziehung, Gemeinschaft und Gemeinschaftseinrichtungen, um Konsolidierung statt Veränderung. Die Pioniertat, die heroische Einzelleistung trat programmatisch in den Hintergrund. Diese Veränderung der Themen, der Perspektiven und der Funktionen führte zu einem Stilwechsel: Kaum mehr finden sich nun Heroisierungen Einzelner, einzig die Gruppenformationen erinnern an die pathetischen Perspektiven, aber grenzenlose Bildräume oder dramatisch tiefgelegte Horizonte findet man nicht. Pathos, Dynamik und Dramatik taugten offenbar nicht mehr zur Beschreibung der Lebenszusammenhänge dieser im Lande heranwachsenden Generation.

Dahinter verbarg sich ein Wunsch nach Normalität, der verständlich wird angesichts der komplizierten politischen und wirtschaftlichen Situation in Palästina/Israel in dieser Zeit. Erinnert sei an dieser Stelle lediglich an die seit den 20er Jahren ständig herrschenden Konflikte zwischen Arabern und Juden, an die schwierige Situation des Landes während und nach dem Zweiten Weltkrieg, an die traumatische Erfahrung der *Shoa* und die schwierige Eingliederung der Überlebenden sowie an den Krieg, den die arabischen Nachbarn nach der Proklamation des Staates Israel 1948 eröffneten. Unter diesen Umständen erschien Normalität als ein kostbares Gut, und das ist es bis heute. Neben der ständigen Bedrohung, vor der die heranwachsende zweite Generation offensichtlich geschützt werden sollte, stellte auch die Integration immer neuer Einwanderergruppen eine große pädagogische Herausforderung dar, denn es galt nicht nur, die *Sabres* für die zukünftige jüdisch-israel-

liche Gemeinschaft zu erziehen, sondern in diesen Prozess auch die ständig neu hinzukommenden europäischen und orientalischen Kinder einzugliedern.³² In der fotografischen Perspektive wurden alle jüdischen Kinder, die Überlebenden der *Shoa* wie die aus dem Orient, den im Lande geborenen ähnlich gemacht, dies belegen insbesondere die Formationsbilder. Die pädagogischen Räume und das zugrundeliegende Konzept der Gemeinschaftserziehung übernahmen dabei in hohem Maße Integrationsfunktionen. Die Frage ist, wie passend die deutlich europäisch geprägten pädagogischen Räume und Konzeptionen für die jüdischen Kinder anderer ethnischer Herkunft waren. Daraus resultierende Konflikte deuteten sich jedenfalls sehr früh an.³³

Mit den Fotografien, lässt sich resümieren, konnte eine Tendenz zur Pädagogisierung aller Lebensräume der neuen Generation beobachtet werden, weit über die für sie extra geschaffenen pädagogischen Einrichtungen hinaus. Nicht nur die Schule, sondern auch der gesamte Kibbuz und darüber hinaus *Erez Israel* werden in den Fotografien zum (potentiellen) pädagogischen Raum, der in den imaginierten Bildräumen als schützende Heimat konstruiert und emotionalisiert wird. In dieser Perspektive vollzog sich die Sozialisation der in Israel geborenen Kinder in bedeutungsvollen Räumen, in denen religiöse, soziale und politische Ansprüche gleichermaßen wirksam und ineinander verwoben erschienen. Aus der Literatur weiß man, dass mit der zweiten eine pragmatische Generation heranwuchs, die das Leben in Palästina/Israel als selbstverständlich empfand und bis heute sehr heimatverbunden ist, die aber den Idealismus der ersten Generation nicht zu teilen vermochte, vielleicht weil Idealismus ein erkanntes Leiden am Bestehenden voraussetzt und den Glauben an die eigenen gestaltenden Kräfte.

Im persönlichen Gespräch bestätigten Angehörige dieser Generation starke Bindungen an die Gruppe, an den Kibbuz und an das Land. Das Aufwachsen in geschützten Räumen und den Zwang zur Gemeinschaft beschrieben sie zugleich als hinderlich für die Entwicklung eigener Vorstellungen. Darüber, inwieweit diese zweite Generation als Erwachsene überhaupt eigene Räume beanspruchte bzw. eigene Herausforderungen suchte oder sich weniger selbständig in die bereits geschaffenen Räume einfügte, existieren unterschiedliche Auffassungen.

Auch die von ihnen zukünftig beanspruchten Bildräume können darüber Auskunft geben – nicht nur die, die sie in ihren Fotografien selbst entwerfen, sondern auch jene, die sie im Umgang mit den Bildräumen der ersten Generation, bei Ausstellungen und Publikationen, für sich neu definierten.

Dieser Ausblick auf den weiteren Gebrauch der Bilder in der Geschichte des Kibbuz soll Gegenstand des letzten Kapitels der Arbeit sein.

Anmerkungen

- 1 Als erste Generation werden hier jene jungen Juden bezeichnet, die mit der 5. Alija in den 30er Jahren aus Europa in die Gemeinschaftssiedlungen gelangten. Tatsächlich waren sie nicht die Ersten, die dort Kibbuzim gründeten und aufbauten, aber durch sie erfuhr die Kibbuzbewegung in dieser Zeit einen starken Aufschwung. Die Zahl der Niederlassungen erhöhte sich durch die Einwanderung 1931-1948 von 24 auf 115, der Anteil der Kibbuzmitglieder an der Gesamtbevölkerung stieg auf 7,5 %, nach Darin-Drabkin, *Der Kibbuz*, 1967, S. 71 f.
- 2 »Eifrig nimmt der Kibbuz an der Entwicklung der Kinder Anteil. Jede Neue Bewegung, jede kleine Veränderung, selbst die wöchentliche (sic!) Gewichtszunahme, fuer alles herrscht grosses Interesse. Von allen Seiten werden die Kinder geknipst und jedem Fremden werden sie mit Stolz gezeigt.« Aus: Kibuz Haschomer Hazair »Bamifneh«, Wir bauen einen Kibuz. Schweizer Chaluzim in Palästina, o.O., o.J. S. 13. (masch.schriftl.).
- 3 Siehe Abb. 3 in Kap. 3.2. und Abb. 15 in Kap. 3.3.
- 4 Zur Geschichte und zur Erziehungskonzeption der ersten Internatsschule der Kibbuzbewegung Haarzi vgl. Porat, *Die Geschichte der Kibbutzschule*, 1991, S. 18-42.
- 5 Zur Gründung dieser Schule vgl. Kap.1.1.1.
- 6 Die Serie begann 1955 mit »My village in India«; in 14 Jahren erschienen 23 Titel bei Pantheon Books, New York, die sehr erfolgreich waren. Der Serie vorausgegangen war ein Fotobuch für kleinere Kinder über das (Waisen-)Kinderdorf Meir Shfeya, Sonia Gidal, Meir Shfeya. *A Children's Village in Israel*. New York 1950.
- 7 Vgl. Anm. 21.
- 8 U.a. Moni Alon und Meir Meronn.
- 9 Sonia Gidal/Tim Gidal, *My village in Israel*. New York 1959, S. 48.
- 10 Ebd., S. 56.
- 11 Zur Geschichte der arabischen Dörfer im Haifa-Distrikt vor und nach 1948 vgl. Khalidi, *All That Remains*, 1992, S. 140-203.
- 12 Deuteronomium, Kap. 8, Vers 7-9.
- 13 Gidal/Gidal, *My village* (wie Anm. 19), S. 20.
- 14 Gemeint sind vermutlich die Angriffe von Seiten der Arab Liberation Army (ALA) vom April 1948, die erfolglos versucht hatte, Mischmar Haemek zu okkupieren. Die Haganah erwiderte die Offensive mit der Eroberung (und Zerstörung) von drei arabischen Dörfern in der Nachbarschaft, Abu Shusha, Abu Zurayq und al-Naghmaghiyya, woraufhin die Bevölkerung floh, vgl. Khalidi, *All That Remains*, 1992, S. 142 u. 180.
- 15 Den bildanalytischen Untersuchungen dieses Kapitels lagen insgesamt ca. 1500 Fotografien vom Beginn der 40er bis zum Ende der 60er Jahre zugrunde: aus den Fotosammlungen der Kibbuz-Fotografen Hanan Bahir, Eliezer (Alfred) Wertheim und Walter Lifmann, aus einer gemeinsamen Bilderchronik der Kibbuzim Givat Brenner und Ashdot Yakov ca. 1941 (Archiv Givat Brenner); aus der Fotosammlung von Asher Benari sowie Fotografien aus den Kwuza-Büchern von Jugendlichen aus Hasorea, die das gemeinschaftliche Aufwachsen in der Kwuza (Gruppe) für die persönliche Erinnerung dokumentieren sollten (Archiv Hasorea), schließlich wurden hier auch Fotografien der Privatsammlung des Lehrers und Fotografen Richard Lewinsohn (Rischon LeZion) aus Ben Schemen ausgewertet, die 1946 in Ben Schemen ausgestellt wurden.
- 16 Teile der folgenden Argumentation basieren auf einer früheren Publikation, vgl. Pilarczyk, *Räume für die Zukunft*, 2003.
- 17 Nach heutigen Maßstäben erscheinen die Kibbuz-Babies auf den Fotografien der 30er und 40er Jahre durchweg als zu dick.
- 18 »Our Policy: Let's not forsake the babies – even if that should reduce the number of dwellings for members – for the health and education of our children comes first«, Zitat von Yoman vom 18.6.1935, in: Givat Brenner, *Halt a hundred years*, 1978, S. 68 (hebr.).
- 19 Zur Entwicklung des Konzepts der Gemeinschaftserziehung im Kibbuz vgl. u.a. Liegle, *Familie und Kollektiv im Kibbutz*, 1972; Fölling/Fölling-Albers, *The Transformation*, 1999; dies., *Der Kibbutz*, 1998; dies., *Leben im Kibbutz*, 2002; dies., *Kibbutz und Kollektiv-erziehung*, 2000.

- 20 Damit sind stark verallgemeinert jene pädagogischen Bemühungen in Deutschland, Amerika und Russland gefasst, die mit dem Ansatz einer »Reform« bzw. der »Erneuerung« seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Verbesserung der Erziehungs- und Lebensverhältnisse führen sollten. Ihre Versuche, Erfolge und Probleme wurden seit den 20er Jahren in Palästina intensiv diskutiert, vgl. dazu insbesondere Liegle/Konrad, Reformpädagogik, 1989; Porat, Die Geschichte der Kibbutzschule, 1991.
- 21 Vorbild für die Internatsschule Shomria in Mischmar Haemek waren die deutschen Landschulheime der 20er Jahre, daran erinnerte der langjährige Lehrer, Erzieher und Leiter dieser Schule, Meir Meronn, in seinem Briefwechsel mit Bruno Schonig, Meronn, Mischmar Ha'emek, 1997, S. 55 und 69.
- 22 Das Logo des KKL repräsentiert bis heute einen stilisierten Baum.
- 23 Vgl. dazu Nielsen, Der Baum, 2002.
- 24 In diesem Sinne vgl. Deuteronomium Kap. 20, Vers 19-20, auf das sich auch die Sidra Schoftim bezieht »Schütze die Bäume, Schütze die Menschen«.
- 25 U.a. die Klageeiche, unter der die Amme Debora begraben liegt, die Eiche zu Sichem, unter der Josua seinen Gedenkstein aufrichtete, die Zaubereiche, die Palme Deboras, der Granatapfelbaum zu Migron, die Eiche Tabor, siehe u.a. Rienecker/Maier, Lexikon zur Bibel, 1998, S. 207.
- 26 In der Erinnerung von Michal Sofer, der Archivarin von Giwat Brenner, Jg. 1942, nutzten die Kinder die Baumkronen als einzigen Ort, an dem sie allein sein konnten.
- 27 Calvary, Das Landwaisenheim, 1989, S. 101.
- 28 Sinnem. übers. aus dem Engl., in: Bentwich, Ben Schemen, o.J., S. 55.
- 29 »Kinder der Sonne« nannte der deutsch-jüdische Fotograf Helmar Lerski einen kurzen Film über die Kinder in Giwat Brenner, den er Ende der 30er Jahre im Auftrag der Histadrut drehte, heute im Spielberg-Archiv in Jerusalem. Der Regisseur Ron Tal griff diese Metapher mit dem Dokumentarfilm »Children of the Sun« 2007 in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Aufwachsen im Kibbuz auf.
- 30 Sohar, Ihr und Wir, 1989, S. 191.
- 31 Ursel Genossar (Hasorea) in: Godenschweger/Vilmar, Die rettende Kraft der Utopie, 1990, S. 115.
- 32 1948 waren nur 35 % der jüdischen Bevölkerung Israels auch dort geboren, allein in den Jahren 1948-51 kamen 680.000 Juden nach Israel.
- 33 So 1929 Siegfried Lehmann in ders., Das Kinder- und Jugenddorf Ben Schemen, 1989, S. 114.

10. Wandering Images

Die Kraft des zionistischen Ideals war so stark, dass der Bilderfundus, der in den 30er und 40er Jahren geschaffen wurde, noch Jahrzehnte nach der Staatsgründung das kollektive Gedächtnis der jüdischen Nation in Israel prägt. Mit den Bildern vom Anfang und vom Aufbau wurde eine nationale Tradition in *Erez Israel* begründet, die als wesentliche ideologische Stütze des neuen Staates funktionierte.

Kibbuzim schienen dabei als Orte der kollektiven Erinnerungen eine besondere Rolle zu spielen, dafür spricht unter anderem, dass ein Viertel der 180 Museen Israels sich auf Kibbuzim verteilt, in denen aber seit den 90er Jahren nicht mal mehr drei Prozent der Gesamtbevölkerung leben. Die meisten dieser Siedlungsmuseen wurden in den 70er und 80er Jahren von lokalen Initiativen geschaffen. Als eine Art Heimatmuseum sind sie bis heute Ziel vor allem von organisierten Gruppen, z. B. von Schulkindern, Neueinwanderern und Gruppen der Erwachsenenbildung. Sie bieten Räume der Erzählung und Nacherzählung »offiziell gebilligter, an die eigene Adresse gerichteter Geschichten« an.¹ Doch nicht nur in Museen hatten die historischen Bilder ihren Platz. Im Kibbuz *Givat Brenner* und in *Hasorea* entwickelten sich einige der Fotografien durch permanente oder periodische Präsenz in Ausstellungen, Chroniken und als Wandschmuck im Laufe der Jahre zu Ikonen des Aufbaus. Sie blieben es auch, als mit dem neu gegründeten Staatswesen die Propagandaabteilungen der vorstaatlichen Institutionen ihr vornehmstes Ziel erreicht hatten und die Aufbaufotografie landesweit an Bedeutung verlor.²

In *Givat Brenner* machte uns Michal Sofer, Mitarbeiterin des Archivs, auf diese Aufnahmen aufmerksam. Sie bezeichnete diese Bilder, die sich zu Sinnbildern des Kibbuzaufbaus entwickelt hatten und über die sich ein Teil der Kibbuz-Gemeinschaft bis heute identifiziert, als »local narratives«. Auch *Hasorea* hat solche Bilder, das Archiv verfügt z. B. über einen Bestand von ca. fünfzig ausgewählten historischen Aufnahmen, die als vergrößerte Abzüge, sorgfältig beschriftet und in Passepartouts gefasst, die erste Phase der Kibbuzentwicklung repräsentieren.³ Ilana Michaeli (Ulla Weiler), die zu den *Werkleuten* gehörte und sich seit Jahrzehnten für das Archiv von *Hasorea* engagiert, hat einen Teil dieser Fotos im Rahmen einer Power-Point-Präsentation zu einer Erzählung verbunden, die sie bis heute Kindern und Jugendlichen sowie Gästen des Kibbuz vorträgt. Auch andere Kibbuzim – vermutlich sogar alle – verfügen über Gründungserzählungen, die mit bestimmten Bildern verbunden sind.

Der Reifungsprozess fotografischer Bilder von einer Aufnahme unter vielen hin zum ikonenhaften Sinnbild begleitete den Konsolidierungsprozess der Kibbuzgemeinschaften und war offenbar wesentlicher Bestandteil der visuellen kollektiven Erinnerung, die sich aus dem Bedürfnis nach einem sichtbaren Ausdruck unsichtbarer Werte nach der Gründung des Staates Israel entwickelte. Dabei zeigt die Verwendung dieser Fotografien zweierlei: Zum

einen werden die Bilder bis heute inner- und außerhalb des Kibbuz formelhaft gebraucht, das heißt emblematisch zur Illustration von Geschichte eingesetzt. Zum anderen erweist sich der Umgang mit den Bildern auch als ein transformativer Prozess, in dem fortwährend neue Bildbedeutungen kreiert werden. Dieses produktive, kreative Moment des Umgangs mit den Traditionsbildern der Gemeinschaft – man könnte auch sagen, ihr innovatives Potential – soll im Folgenden am Umgang mit historischen Aufnahmen in *Givat Brenner* mit einem Ausblick auf den heutigen Bildgebrauch in Israel gezeigt werden, wohl wissend, dass es sich hier eigentlich um einen neuen Untersuchungsgegenstand handelt. Doch scheint dieser Ausblick auf den Weg der Bilder durch die Zeit gut geeignet, abschließend ihre enge Verbundenheit mit dem Leben und der Gemeinschaft der Menschen aufzuzeigen und auch das Wechselverhältnis zwischen den äußeren fixierten und den inneren Bildern anschaulich werden zu lassen.

10.1 Ashod Jaakov und Givat Brenner – 1941

Ein frühes Beispiel für eine gezielte Verwendung historischer Aufnahmen ist eine Bilderchronik aus dem Jahr 1941, die die Entwicklung von *Aschdod Jaakov* und *Givat Brenner* dokumentiert. Darin sind qualitativ hochwertige, vergrößerte Originalabzüge mit kalligrafisch sorgfältig gestalteten Bildtiteln auf 140 Einzelseiten mit englischen Bildunterschriften zu Gründungs- und Aufbau-Erzählungen beider Kibbuzim verbunden. Die Chronik ist in einen handgefertigten Olivenholzeinband aus der *Bezalel*-Manufaktur in *Givat Brenner* gefasst.⁴ Daher ist zu vermuten, dass von diesem aufwändigen Bildband nur wenige Exemplare hergestellt wurden. Zweck der Arbeit war nicht zuerst die Erinnerung an den Aufbau, denn da steckte man ja noch mitten drin, der Anlass war vielmehr ein wirtschaftlicher. Das Buch gehörte zum Marketingkonzept der kibbuzeigenen Frucht-Konservenfabriken *Rimon* (*Givat Brenner*) und *Eshed* (*Aschdod Jaakov*), die in Tel Aviv ein gemeinsames Büro betrieben. Der Zweck war also Werbung für die Qualität der Produkte, die man mit der politischen Propaganda für die Kollektivsiedlungen verband. Adressat der Werbung war hauptsächlich die britische Armee, die sich seit Beginn des Zweiten Weltkrieges zum Hauptabnehmer der Frucht-Konserven entwickelt hatte.⁵ Man kann den Bildband trotz dieser Zweckgebundenheit auch als Chronik bezeichnen, denn es werden Entwicklungen der Siedlungen seit der Gründung dargestellt.

Die über Bild und Text vermittelte Erzählung nimmt ihren Anfang in der Darstellung eines Landes »of reeds and rushes swamps and fever...«⁶, wo sich eine namenlose Gegend durch unermüdliche Arbeit und Wehrhaftigkeit der Menschen, die dort leben, zu sonnigen und sicheren Lebensräumen und fruchtbaren Landstrichen entwickelte: »A Land flowing with Milk«, wo man die Wüste zum Blühen und die Bienen dazu gebracht hatte, »to suck honey out of the rock...«⁷ Selbstverständlich gediehen an solchen Orten gutes Ge-

müse und Obst, insbesondere Orangen ebenso wie »The Future Generation«, womit die Kinder des Kibbuz gemeint waren.⁸ Die Gestalter der Chronik entfalteten kaleidoskopartig das Bild einer idealen Gemeinschaft. Szenische Darstellungen von verschiedenen handwerklichen und landwirtschaftlichen Arbeitszweigen im Kibbuz wechseln mit idyllischen Entwürfen von Alltag und Aufwachen in den Siedlungen und kunstvollen Aufnahmen von Pflanzen und Früchten. Auch die Altersmischung und die ethnische Verschiedenheit der jüdischen Einwanderer sind thematisiert, wobei zumindest für die Jungen visuell und verbal der Anspruch auf Einordnung formuliert ist.⁹ Ebenso hat hier bereits ein Motiv der kollektiven Erinnerung, die Opfer der Araberaufstände von 1936-39, seinen Platz.¹⁰

In die stark idealisierte Gesamtschau einer funktionierenden sozialen Gemeinschaft sind auch einige Aufnahmen im heroisch-pathetischen Stil eingefügt. Sie stehen hier für die unmittelbare Gründungszeit der Kibbuzim. Für die Darstellung der nachfolgenden Aufbauzeit ist zwar das Thema der körperlichen Arbeit weiterhin zentral, jedoch im Vergleich zur Gründungszeit thematisch erweitert und stilistisch gewandelt. Nicht mehr die herausgehobene Pioniertat wird gefeiert, sondern Fleiß, Ausdauer, Fachkenntnis; mit Stolz zeigte man das Geleistete. Allerdings waren Gründungs- wie Aufbauzeit im Hinblick auf die Geschlechterverteilung ausgesprochen einseitig besetzt. Für die Darstellung des Anfangs wählte man ausschließlich Fotos von männlichen *Chaluzim* – das Bild der *Chaluza* war hier nicht mehr gegenwärtig.¹¹ Auch innerhalb der 32 Arbeitsstudien zur Aufbauzeit auf den ersten 50 Seiten der Chronik lassen sich nur zwei Protagonistinnen finden – eine über Setzlinge gebeugte Gärtnerin in der Rückenansicht und eine alte Frau beim Füllen von Salzstreuern für die Tische des Speisesaals. Alle anderen vorgestellten Arbeitsfelder, Landvermessung, Hausbau, Buchbinderei, Tischlerei, künstlerische Holzarbeiten (*Bezalel*), Metallverarbeitung, Schafzucht, Schmiede und Böttcherei, waren – durchweg in sorgfältig inszenierten fotografischen Porträts – männlich besetzt, erst recht natürlich das Thema Wehrhaftigkeit. Zwar finden sich im weiteren Fortgang der Chronik auch Aufnahmen von jüngeren Frauen im Gemüse- bzw. im Orangengarten (*Pardes*), in der Konservenfabrik und in der Wäscherei. Doch lässt sich insgesamt feststellen, dass die Frauen hier quantitativ unterrepräsentiert sind und in der Art der Darstellung kein Gewicht als Leistungsträgerinnen der Kibbuzgemeinschaft gewinnen.

Erstaunlich ist zudem die Diskrepanz zwischen der prinzipiellen Gestimmtheit dieser Bilder, die den Eindruck von Ruhe, Stabilität, Ordnung und Sicherheit, sogar von einem gewissen Wohlstand vermitteln, und den tatsächlichen Lebensverhältnissen im Kibbuz. Alles schien hier seinen gewohnten Gang zu gehen, dabei war gar nichts gewohnt, sondern alles immer wieder neu und in permanentem Wandel. *Giwat Brenner* existierte 1941 erst seit knapp dreizehn Jahren, *Aschdod Jaakov* war nur fünf Jahre älter. Viele Mitglieder lebten noch in Zelten, und da man sich andauernd um die Integration von Einwanderern bemühte, herrschte in der rasch wachsenden Population

– in *Givat Brenner* lebten 1941 über 1.000 Personen – ein ständiges Kommen und Gehen. Zwar entwickelten sich die ökonomischen Verhältnisse unter der Nachfrage der britischen Armee günstig, doch fehlten nun die Arbeitskräfte, weil seit Kriegsbeginn viele Mitglieder in der *Jüdischen Brigade* oder in der *Hagana* dienten. Neben all den täglichen Nöten befürchtete man in dieser Zeit eine Invasion der Deutschen in Palästina, zugleich sorgte man sich um die in Deutschland verbliebenen Verwandten und Freunde. Während die unmittelbare militärische Bedrohung bald gebannt schien, sollten die schlimmsten Befürchtungen, was das Schicksal der Juden in Europa betraf, durch die Realität übertroffen werden.

Wie schon in den 30er Jahren folgen diese Aufnahmen, ihr Arrangement in der Chronik und die Betitelung weniger dem Bedürfnis nach Dokumentation, sondern dem nach Repräsentation und orientierenden kollektiven Zielvorstellungen. Die optimistische und idyllische Atmosphäre, verbunden mit der Darstellung von Sicherheit, nahm damit eine fotografische Entwicklung vorweg, die sich landesweit erst nach der Staatsgründung Israels durchsetzen sollte.¹²

10.2 »Ein halbes Jahrhundert« – Givat Brenner 1978

Als man sich in *Givat Brenner* etwa 35 Jahre später im Vorfeld des bevorstehenden 50-jährigen Jubiläums auf die Schaffung einer Chronik der Kibbuzentwicklung verständigte, übernahm ein vielfach talentierter Mann aus der zweiten Generation diese Aufgabe. Micha Avni, 1935 in *Givat Brenner* geboren, war nicht nur professioneller Fotograf und Herausgeber der wöchentlich erscheinenden Kibbuzzeitung, sondern er hatte auch Erfahrungen als Bühnen- und Filmregisseur und trat selbst als Pantomime auf. Micha Avni lebte und arbeitete bis zu seinem Tod 1991 in *Givat Brenner*. Sein Vater Akiba Avni (Hans Stein) stammte aus Emden und gehörte seinerzeit zur Gruppe *Cherut* und mit der kühnen Unternehmung, mit der er 1934 die ersten Kühe für den Kibbuz aus Deutschland holte, war er zu einer legendären Gestalt der Kibbuzgeschichte geworden.

Für die Bildauswahl zur Chronik unternahm der Sohn, Micha Avni, im Vorfeld eine ausgedehnte Recherche in dem damals schon umfangreichen historischen Bildbestand des Archivs. Die Fotografien, die er zur Dokumentation der unmittelbaren Gründungs- und Aufbauzeit wählte, entsprachen thematisch und stilistisch im Wesentlichen dem in den vorangegangenen Kapiteln vorgestellten zionistischen Bildprogramm. Zum Teil griff er auch auf Aufnahmen zurück, die bereits zur Kibbuz-Bildkultur gehörten, u. a. aus dem Fundus der Chronik von 1941. Die Tatsache, dass die für die spätere Chronik ausgewählten Originalabzüge im Archiv erhalten blieben, erwies sich als Glücksfall, denn anhand der Auswahl und der deutlich sichtbaren Bearbeitungsspuren auf den Abzügen ließ sich der Auswahl- und Produktionsprozess bis hin zum letztgültigen Arrangement und zur Betitelung in der

Chronik rekonstruieren. So lässt sich auch nachvollziehen, wie Avni mit seiner Strategie der Bildverwendung neue Akzente in der Bewertung der historischen Situation setzte.

Die Chronik von 1978 enthielt nach ihrer Fertigstellung 450 Schwarzweiß-Fotografien, verteilt auf 260 Seiten. Nicht alle Bilder sind untertitelt, Avni setzte als Fotograf und Künstler auf die Evidenz der Bilder. Der Band besteht aus vier Teilen, die verschiedene Zeiträume der 50-jährigen Geschichte *Gi-wat Brenners* umfassen; sie sind jeweils durch einen ca. anderthalb Seiten langen Text und ein programmatisches Bild eingeleitet. Die beiden ersten Teile widmen sich der Aufbau-erzählung bis ca. 1948. Doch gibt es auch einen Prolog, der die Vorgeschichte der Gründung thematisiert. Dem folgt ein erster Teil mit Bildern vom »Anfang«: Fotografien von der Landarbeit, Brunnenbohrung, von Zelten und Holzbaracken. Der Prolog unter der Überschrift »Wir kommen« versammelt Porträts von trotzig bis grimmig blickenden osteuropäischen *Hechaluz*-Gruppen und – ebenso entschlossen, aber vergleichsweise umgänglicher wirkend – der Gruppe *Cherut*. Obwohl die Bildqualität dieses Teils zu wünschen übrig lässt, fällt die körperliche Präsenz und kraftvolle Ausstrahlung der jungen osteuropäischen Frauen auf, die im Kontext ihrer Gruppen uneingeschränkt Selbstbewusstsein ausstrahlen. Umso bemerkenswerter ist, dass diese Frauen auch in Avnis Bildauswahl für die Darstellung der folgenden Jahrzehnte nicht gleichgewichtig als Kibbuzmitglieder in Erscheinung treten, obwohl sie doch zum größten Teil in *Gi-wat Brenner* geblieben waren. Vor allem sei hier die augenfällige Diskrepanz der Verteilung von Arbeits- und Porträtstudien angemerkt. So finden sich unter den 80 Aufnahmen des dritten Teiles der Chronik nur acht von Frauen. Dieser Teil charakterisiert die Mitglieder in ihren Arbeitsbereichen, bei militärischen Aufgaben und innerhalb des kulturellen Lebens des Kibbuz nach der Staatsgründung. Dieses Ungleichgewicht bleibt auch im letzten Teil erhalten; die Darstellung von Mädchen und Jungen ist für alle Zeiträume geschlechtsspezifisch unausgewogen.

Doch zurück zu den ersten Teilen der Bildchronik: Es lässt sich anhand der Arrangements gut nachvollziehen, wie Avni versuchte, sich in die Situation der Kibbuzgründer einzufühlen. So verwandte er zur Beschreibung von »Anfang« das im Kibbuz zu dieser Zeit bereits populäre Foto von Hanan Bahir (Abb. 1).¹³

Eine bearbeitete und vergrößerte Reproduktion dieser Aufnahme findet sich auf einer der Doppelseiten der Chronik von 1978 ohne weiteren Kommentar (Abb. 2), wo sie den Abschluss der unmittelbaren Gründungserzählung bildet. Durch das Beschneiden, das heißt durch Formatveränderung, und eine im Vergleich zum Original differente Beleuchtung der Szenerie suspendiert Avni die ruhige, fast sakrale und monumentale Bildwirkung des Originals und erreicht mehr Bewegung, Dramatik und eine verdüsterte Gesamtstimmung. Die Helligkeit der aufgehenden Sonne wirkt in der bearbeiteten Kopie am Himmel intensiver und kontrastreicher, während dieses Licht die Zelte am Boden kaum erreicht. Die Vergrößerung der Aufnahme auf



Abb. 1: Hanan Bahir, Givat Brenner, 1935 (Archiv G.B.)

Abb. 2: Bearbeitung von Micha Avni, in: Kibbutz Givat Brenner (Hrsg.), *Half a hundred years*, 1978, S. 47-48

38 x 28 cm rückt die Silhouette der Zelte näher an die Betrachter heran. Pathetisch bleibt letztendlich auch dieser Entwurf, doch verschiebt sich der Deutungshorizont des Bildes mit seiner Bearbeitung. Gestärkt erscheint nun der Aspekt des Ausgesetztseins und der Unwägbarkeit der Ausgangssituation. Neben den ästhetischen Gründen ist dafür auch der Schnitt verantwortlich, der motivisch den Bezug der Zelte auf das Steinhaus in Abb. 2 aufhebt. Die Spitzen der Zelte müssen sich dort nun in einem Bildraum behaupten, der ansonsten nichts figürlich Festgelegtes mehr enthält. Zwar sind die Wolkenformationen eindrucklich, doch stehen die eben gerade nicht für Stabilität, sondern für permanente Formveränderung.

Das, was es Bahir 1935 erst ermöglichte, einen bildhaft stimmigen Ausdruck für die Beschreibung ebendieses Anfangs der Siedlung zu finden – die Existenz einer sozialen Binnenstruktur, die sich grundsätzlich in Metaphern wie Haus und Weg ausdrückte –, war durch Avni ganz bewusst zurückgenommen. Indem er den Bezug auf das Haus nachträglich eliminierte und durch Format und Beleuchtung dramatische Bewegung assoziiert, formulierte er aus der sicheren Position des historischen Abstandes eine abstrakte Auffassung dieses »Anfangs« – als Gestaltwerden und -behauptung in existenzieller Auseinandersetzung mit den formzerstörenden Kräften einer mächtigen Natur. Damit arbeitete er den im Originalbild latent wirkenden Sinngehalt einer »Geburt aus dem Nichts« prononciert heraus, womit er einer Vorstellung folgte, die bis heute »zum zentralen Repertoire des israelischen Gründungsmythos« gehört.¹⁴

Am Beispiel zweier weiterer Fotografien aus der Chronik, ihrer Bearbeitung und des Arrangements, die für den Produktionsstil der gesamten Publikation repräsentativ sind, soll im Folgenden das visuell vermittelte Gemeinschaftsverständnis genauer betrachtet werden.



Abb. 3: unb. Fotograf, verm. 40er Jahre, bearb. v. M. Avni (Arch. G.B.)



Abb. 4: Chanan Bahir, 30er Jahre, bearb. v. M. Avni (Arch. G.B.)

Viele Abzüge der Fotografien, die Avni für die Chronik auswählte, enthalten wie die beiden Bildexempel (Abb. 3 und 4) eingezeichnete Linien für den geplanten Bildschnitt. Hinter Avnis Schnitt-Strategie stand der Versuch einer Neuinterpretation der historischen Aufnahmen. Er hatte sich prinzipiell entschieden, Bildräume deutlich zu verengen, womit er auch neue Rahmungen der zentralen Bildmotive erreichte.

Durch den Schnitt rücken diese wie beim Zoomen näher heran. Damit ist in Abb. 5 eine größere Konzentration auf die Gesichter der Personen geschaffen. Beim zweiten Bildbeispiel (Abb. 6) wird durch den Schnitt genau das Gegenteil erreicht, denn nach dem Einzoomen erhalten nicht die Einzelnen motivisch mehr Gewicht, sondern die Formation, doch erscheint die Situation der Gruppe durch Wegfall weiträumiger Himmelsflächen weitgehend entdramatisiert.



Abb. 5: Chanan Bahir, 30er Jahre, bearb. v. M. Avni (Arch. G.B.)

Mit dem Schnitt änderte sich auch das Bildformat, das stabile, in sich ruhende Quadrat der Originalaufnahmen weitete sich in der Reproduktion zu panoramaartigen Rechteckformaten.

Dieses neue Format unterstützt im verkleinerten Bildraum der Abb. 6 die Bewegung der Menschengruppe, und die Schräglage des Bodens wird durch



Abb. 6: unb. Fotograf/in, verm. 40er Jahre, bearb. v. M. Avni (Arch. G.B.)

den Schnitt zur bildbestimmenden abfallenden Diagonale, durch die die Richtung der Gruppe etwas beinahe bedrohlich Zwingendes bekommt. Dazu trägt ebenso bei, dass innerhalb der neu geschaffenen Objektverhältnisse das sonnenbeschienene Haus mehr Raum einnimmt und sich dadurch zwar deutlicher als Ziel der Gruppe empfiehlt, aber durch den starken Kontrast wenig einladend wirkt. Für beide Aufnahmen gilt gleichermaßen, dass mit den radikalen Schnitten tendenziell ursprünglich mitschwingende Assoziationen von Freiheit, Vision und Transzendenz schwinden. Die für den Stil der 30er Jahre typische Heroisierung des Arbeiters bzw. der Arbeiterin wurde hier durch die neue Rahmung nicht völlig aufgehoben, aber die abgebildeten Einzelpersonen in Abb. 5 wirken nun persönlicher und näher beieinander, Abb. 6 gerät durch die Betonung von Formation in gleicher Richtung mit gleichem Ziel deutlicher zur Kollektivmetapher.

Der neue Bildschnitt respektive der neue Rahmen war nach der Auswahl jedoch nur ein nächster Schritt in der von Avni intendierten Neuinterpretation. In einem weiteren Schritt arrangierte er die Fotografien auf den Doppelseiten der Chronik so, dass durch die Verknüpfung unterschiedlicher Bildwirkungen neue Sinnzusammenhänge und damit ein erweiterter Assoziationskreis geschaffen war.

In dem Bildarrangement (Abb. 7) kombinierte Avni die durch Bildschnitte herangezogenen Personen auf den Fotografien der linken Seite mit einem vergrößerten Selbstporträt von Chanan Bahir auf der rechten Seite. Das Großporträt stärkt die Aussagekraft der Gesichter auf der linken Seite, zugleich ist die Szenerie recht ähnlich beleuchtet. Zwar ist offensichtlich, dass der Mann auf dem Porträt älter und gesetzter als die Jugend auf dem Stroh ist, dennoch wirkt er, als hätte man ihn aus ihrer Mitte geschnitten. Damit schafft Avni eine Verbindung unterschiedlicher Alter und Herkünfte: Bahir gehörte zur Gruppe *Cherut*, die jungen Leute auf dem Stroh kamen mit der *Jugend-Alija* 1935/36 aus Deutschland, und bei den beiden Landvermessern handelte es sich um erwachsene Immigranten späterer Jahre aus Europa. Damit ist auch ein Zusammenhang zwischen Herkunft, Arbeit und Individualität gestiftet,



Abb. 7: Auf dem Wagen mit der Mahd, aus: Kibbutz Giwat Brenner (Hrsg.), *Half a hundred years*, 1978, S. 127-128 (Übers. aus dem Hebr.).

zu dem bei den Jugendlichen Frohsinn und bei den Gründern Lässigkeit, fast etwas Bohemhaftes, gehörte. Dass Avni für die Gründergeneration ausgerechnet ein Selbstporträt von Chanan Bahir wählte, ist eine Reminiszenz an den von ihm verehrten Fotografen, und es zeigt ein weiteres Mal, dass er sich der Bedeutung der Fotografie für das historische Selbstverständnis des Kibbutz bewusst war. Durch die symbolischen Verbindungen des Bildmotivs Stroh, das assoziativ das Thema des Mähens und Ernte einbringt, mit dem der Landvermessung ist auch der Themenkreis der Landnahme und des Siedelns assoziiert. Darüber hinaus hat Avni mit der Bildunterschrift einen Vers aus dem Gedicht »Vielleicht« der in Israel populären Dichterin Rachel¹⁵ aufgenommen. Dieses Gedicht gehört zu ihren bekanntesten und war der Überlieferung nach das Lieblingsgedicht der jungen *Cherut*-Frauen.¹⁶ In »Vielleicht« entwirft Rachel traumhafte Bilder der Erinnerung von ihrem Leben am *Kinneret* (See Genezareth). Avnis Arrangement könnte als Antwort auf die Fragen Rachels (und der Gründergeneration) nach der Wirklichkeit ihres Traumes gelesen werden. Indem er Gesichter und Blicke so anordnet¹⁷, dass sie einen Reigen bilden, schafft er über die mitschwingenden Themen ein imaginäres Kraftzentrum, das die Bilder (ästhetisch) zusammenhält. In dem Eindruck von Zusammengehörigkeit sind zwei ansonsten spannungsreiche nationale Narrative verschmolzen: die Erzählung von der utopischen Vision und der Leistung der *Chaluzim* und die Erzählung von den Entwurzelten aus aller Welt, die in Israel eine Heimat fanden, den *Olim*.

Durch Auswahl und Schnitt holt Avni die unpersönlichen Typen aus einem unbestimmten Raum-Zeit-Gefüge zurück und fügt sie durch sein Ar-



Abb. 8: An tu-, tu, tu, tu, an Tu-bischwat (in Anlehnung an ein populäres Lied, übers. aus dem Hebr.), aus, Kibbuz Giwat Brenner (Hrsg.), *Half a hundred years*, 1978, S. 103-104.

rangement zu konkreten Gemeinschaften. Das gilt in spezifischer Weise auch für das Foto der Gruppe von Menschen, die auf das Haus zugehen. Durch die Kombination des beschnittenen und durch die Reproduktion stark aufgehellten Fotos mit zwei sonnigen Kinderfotografien (Abb. 8) auf einer Doppelseite ist die symbolische Kraft des Hauses und des Lichtes, auf das sich die Gruppe hinbewegt, gestärkt, Kontraste gemildert. Hier scheint es nun, als ob die Gruppe auf dem Weg zum Neujahrsfest der Bäume (*Tu-bischwat*) sei, den eigenen Bildrahmen überschreitend in die um den Baum kreisende Kindergruppe hinein. Die Anordnung der Bilder im Zusammenspiel mit der heiteren Liedzeile als Bildunterschrift schafft einen thematischen Zirkel von Arbeit, nach Hause kommen, Kindern und Festlichkeit, der in dem eher düsteren Einzelfoto so nicht angelegt war. Assoziativ verbinden sich diese Themen mit Gefühlen wie Geborgenheit, Hoffnung und beschwingter Lebensfreude, aber auch mit Tugenden wie Fleiß und Rechtschaffenheit. Kaum mehr spürbar ist hingegen die eigentlich bedrückende Stimmung der Originalfotografie.

Indem Avni die historischen Fotografien in die Chronik aufnahm, verwies er einerseits auf eine Traditionslinie, die die aktuelle Kibbuz-Gemeinschaft mit den zionistischen Pionieren verband. Über die Auswahl und die Verwertung des bildlichen Materials initiierte er andererseits eine Transformation, die vor allem Bildräume und Kontexte betraf. Durch die radikalen Bildschnitte und den neu geschaffenen Kontext, durch Arrangement und Untertitel erschienen die *Chaluzim* weniger typisiert, weniger heroisch, ihre Lebenssituation weniger dramatisch. Dass das berühmte Foto mit Himmel und Zelten

(Abb. 1) in der Bearbeitung hingegen dramatischer wirkt als das Original, steht dazu nicht im Widerspruch. Denn es erfüllt im Zusammenhang der Chronik die Funktion, die existenzielle, ja beinahe aussichtslose Ausgangssituation zu veranschaulichen, während die anderen Bilder die Bewältigung dieser Situation zeigen. In Avnis Interpretation kommen einerseits die Personen auf den Fotografien den Betrachter/inne/n näher, sie wirken persönlicher, individueller, zugleich ist die Kollektividee metaphorisch präsent. Das Thema Arbeit bleibt dabei zentral, erscheint aber in der Chronik als Teil eines umfassenderen, reichen kulturellen Lebens der damals jugendlichen Generation. Die Gründergeneration wird als aktive, selbständige und kreative Gruppe inszeniert, die ihre Kraft und ihr Selbstbewusstsein aus einem starken Gemeinschaftsgefühl zieht. Diese Neuinszenierung der Fotografien im Rahmen der Chronik legen andere, allerdings nicht völlig neue Lesarten nahe. Avni visualisiert Gemeinschaft so, wie er sie für wünschenswert hielt. Sein Gemeinschaftsverständnis war aus der Perspektive des *Sabre* und im historischen Abstand von 50 Jahren Kibbuzentwicklung ein anderes als das derjenigen, die die Aufnahmen zuerst schufen und adressierten. Nachträglich betonte er vor allem das Aufgehobensein der Einzelnen in einer sozialen Gemeinschaft, was ja gerade nicht die Leitthematik der zionistischen Fotografie der 30er Jahre war.¹⁸

Mit den zwischen den Bildern wirkenden Kräften imaginierte Avni 1978 eine Bindung, die die Kibbuz-Gemeinschaft zusammenhielt. Auf diese Weise schuf er eine neue Transzendenz. Die bewusste Neuinszenierung der Traditionsbilder war Ausdruck einer gewandelten Perspektive auf die Geschichte des Kibbuz und mithin eines gewandelten Selbstverständnisses der Gemeinschaft am Ende der 70er Jahre. Die Pioniere wurden im Nachhinein in eine intakte Gemeinschaft integriert, und ihnen wurde eine Heimat gegeben. Die abenteuerliche Geschichte der Kibbuzgründer hat augenscheinlich einen glücklichen Ausgang gehabt, denn 1978 ist die Kibbuzentwicklung trotz manch krisenhafter Erscheinungen eine Erfolgsgeschichte. Das, was in den historischen Bildern offengehalten war – was nämlich aus der Vision der Pioniere werden wird –, ist hier mit dem Verweis auf das in der Gegenwart Erreichte, inhaltlich ausgefüllt. 1978 ging es nicht mehr darum, die Vision eines Judenstaates oder die Idee des Sesshaftwerdens der Juden in *Erez Israel* zu propagieren, auch wirtschaftlich war das Problem nicht mehr die Sicherung des Existenzminimums. Vielmehr rangen die Kibbuzim um die Konsolidierung ihrer Gemeinschaft, um Bewältigung des sozialen Zusammenlebens unter den Bedingungen permanenter Zuwanderung, aktueller weltwirtschaftlicher Probleme und eines andauernden Nahost-Konfliktes.

Da dafür neue Visionen fehlten, wurde das historische Bildpotential aktiviert, an die Kraft des Gründungsmythos angeknüpft. Das Pionierideal war jedoch in der Originalfassung nicht mehr zeitgemäß, deshalb wurden die historischen Aufnahmen neu arrangiert. Damit veränderte man nicht nur die Bilder und Bildwirkungen, sondern schuf eine Neuinterpretation der vergangenen sozialen Realität, die Antwort auf drängende Fragen geben sollte: wo

her die Gemeinschaft gekommen war und wohin sie gehen sollte. Das heißt, von Avni wurden die Bilder auf ihre Zukunftsfähigkeit hin ausgewählt, geprüft und transformiert, letztlich mit dem Ziel der Stabilisierung der bestehenden Gemeinschaft. Denn bei dieser Neuinszenierung ging es auch um die Bewältigung aktueller Probleme. Zugleich war Avnis Arbeit an der Chronik Ausdruck der Suche seiner Generation, der zweiten nach den Gründern, nach ihrem Platz in dieser historischen Entwicklung. Avnis Vorschläge zur Lösung der Probleme speisen sich aus seinem Glauben an die Kraft der Individualität, der Vielfalt und der daraus erwachsenden Kreativität. Er vertraute auf das Geleistete und auf die Heimatbindung seiner Generation, und er artikuliert auf den letzten Seiten Hoffnung auf die nächste.

Allgemein lassen sich die gemeinschaftsbildenden und -erhaltenden Funktionen der Bilder so zusammenfassen: Innerhalb der säkularen zionistischen Gesellschaft übernahm die Fotografie (wie generell Massenmedien in modernen Gesellschaften) eine »latente religiöse Funktion«, um »dem Individuum und der Gruppe nicht nur einen Platz in der Gesellschaft, sondern im ganzen Kosmos zu geben«.¹⁹ Die Fotografie erklärte und ordnete kollektive Erfahrungen ebenso wie die der Einzelnen durch eine rituelle Bilderzeugung, in der zionistische Ideale formuliert und reformuliert wurden. Die gleiche Funktion übernahm in der nachfolgenden Phase der Konsolidierung der Kibbuz-Gemeinschaft auch die weitere Verwendung der historischen Aufnahmen. Das Gewesene wurde durch Auswahl, Bearbeitung und neues Arrangement transformiert, damit wurden neue soziale Wirklichkeiten entworfen, die sich nicht zuerst, wie man mit einem Blick auf die historischen Aufnahmen meinen könnte, auf das Vergangene, sondern auf das jeweilig Gegenwärtige bezogen, um Zukunft zu gestalten. Dieser Umgang mit den historischen Bildern war stereotyp und emblematisch zugleich, aber auch innovativ und transformativ. In jedem Fall zeigt der Umgang mit den äußeren, fixierten Bildern den engen Zusammenhang zwischen realen Erfahrungen und den inneren Vorstellungen von idealer oder zukünftiger Gemeinschaft.

10.3 Ein Ausblick

Tatsächlich hat sich der Umgang mit den Bildern nach 1978 erneut gewandelt, denn wirtschaftlich und politisch hat sich das Kibbuzsystem radikal verändert, mehr als die Hälfte der dritten Generation hat den Kibbuz verlassen, die Entwicklung der kollektiven Siedlungen scheint – jedenfalls in ihrer ursprünglichen Struktur – an ihrem Ende angelangt. So verwundert es nicht, dass auch der Jahrestag im Jahr 2003, das 75. Jubiläum von *Giwat Brenner*, wiederum zu einer Neuinterpretation herausgefordert hat. In dem schmalen Band, der aus Anlass des Jubiläums publiziert wurde, erscheint die Kibbuzgeschichte nicht mehr als chronologische Entwicklung. In Themenbereichen wie Arbeit, kulturelles Leben, soziale Versorgung, Freizeit, Kinder und Erziehung wird der Kibbuz in kurzen Texten vorgestellt und mit jeweils kon-

trastierenden Aufnahmen von »Gestern« und »Heute« illustriert. Ohne hier im Einzelnen auf diese neue Nutzung eingehen zu wollen, kann man feststellen: Obwohl die dafür gewählten historischen Aufnahmen mehrheitlich aus der Zeit des Aufbaus und der Konsolidierung der Kibbuz-Gemeinschaft stammen, unterscheidet sich Auswahl und Präsentation stark von der Chronik von 1978: Während die Zusammenstellung durchaus Stolz auf gemeinschaftliche Leistungen repräsentiert, fehlen weitgehend sowohl dramatische oder pathetische Visualisierungen oder Narrationen, die die Bereiche untereinander und die historischen Ereignisse zur kontinuierlichen Entwicklung verbinden.²⁰ Vielmehr steht sachliche Information im Vordergrund, allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit, eher fragmentarisch, die Kommentare dazu sind teilweise ironisch.²¹ Woran man erinnern wollte, war augenscheinlich weder die heldenhafte Pioniertat, noch sah man sich in der Lage, eine neue Geschichte des Kibbuz *Givat Brenner* zu erzählen. Erinnert wurde vor allem an die Menschen, die in diesem Kibbuz gelebt hatten, und an ihren Alltag zu verschiedenen Zeiten. Dieser Intention folgte insbesondere die der Paperback-Chronik beigegebene Bildauswahl auf CD. Man kann sich dort nahezu 3000 Fotografien aus 75 Jahren Kibbuzgeschichte als Dia-Show vorführen lassen. Zwar hält das Programm verschiedene Sortierfunktionen der Dateien bereit, doch ist eine strikt chronologische Ordnung nicht möglich. In der Show-Funktion gibt es keine Kontextinformationen, auch darüber hinaus sind sie spärlich. Man ging wohl davon aus, dass die Adressaten die Abgebildeten kannten.

Auch Ikonen der Kibbuzgeschichte, z. B. aus diesem Kapitel Abb. 1 und 4, sind in dieser Sammlung in ungeschnittenen Originalversionen enthalten.²² Doch sind sie hier nun nicht mehr prominent, sondern Bilder unter vielen anderen. Dafür enthält die Sammlung eine große Anzahl von bisher nicht veröffentlichten Fotografien aus den umfangreichen Bildarchivbeständen *Givat Brenners*, u. a. vollständig die in Kapitel 8 zitierte Serie von Hanan Bahir vor dem Bau des ersten Steinhauses (dort repräsentiert durch Abb. 1 und 2). Der Schwerpunkt der Sammlung aus dem Jahr 2003 liegt eindeutig auf dem individuellen Porträt und der Darstellungen des Alltags. Den Blicken so vieler verschiedener Menschen können sich diejenigen, die sich auf die Dia-Show einlassen, nur schwer entziehen. Von harter Arbeit und Sonne gezeichnete Personen, darunter viele eindrucksvolle Frauenporträts der Aufbaugeneration, blicken ernst, besorgt, lächelnd oder fragend, aber immer intensiv und rücken nah an die Betrachtenden heran. Sie provozieren einen Dialog über Zeiten hinweg, denn die Situation scheint in gewisser Hinsicht vergleichbar – wieder ist sie in dramatischer Weise offen. Der Umgang mit den historischen Aufnahmen erscheint vor diesem Hintergrund als Suche nach erneuter Selbstvergewisserung. Daraus erklärt sich vermutlich auch das neue Interesse an vergangenem Alltag, dessen Bewältigung immer, auch unter den widrigsten Verhältnissen, eine tägliche Herausforderung war und ist und der sich nun, der Idealisierung nachhaltig trotzend, als dauerhafte Konstante historischer Entwicklung anbietet.

Dies zeigt auch ein anderes Beispiel einer neuerlichen Annäherung an die Gründergeneration. Gemeint ist die großformatige Fotopublikation von Asher-Benari-Aufnahmen »Early Days in Hazorea« (2005)²³, die seine drei Kinder in Zusammenarbeit mit dem Archiv in *Hasorea* vorlegten. In ihrem Vorwort artikulieren sie, heute selbst um die 70 Jahre alt, Hoffnungen auf die Fotografie, die ihnen einen möglichst unverstellten Blick auf die vergangene Zeit gewähren sollte, »when it all began«.

The pictures in the album cast us back to the years long gone when it all began, and allow us to discover how the children and adults lived their lives, as they document those lives free of the distortions of time, lapses of memory and forgetfulness.²⁴

Tatsächlich markieren Auswahl, Arrangement und Beschriftung eine sehr persönliche Annäherung an die Kibbuzgeschichte. Der Fotoband enthält überproportional viele Familienmotive und viele Einzel-Porträtstudien von Kindern der zweiten Generation. Diese sind in der Publikation schon im Kleinkindalter über Bild unterschrieben mit Vor- und Nachnamen personalisiert und ihren Eltern zugeordnet. Den Kindern ging es offensichtlich darum, den Eltern und deren Generation näherzukommen und ihr eigenes Verhältnis zu ihnen zu klären. Heroische Sichtweisen haben hier keinen Platz, die ursprünglich weiten Bildräume sind hier ebenfalls durch Schnitte stark verkleinert (Beispiel das Original Abb. 36 in Kap. 8.2). Doch waren die Gründe dafür andere als die von Avni für die *Giwat Brenner*-Chronik fast 30 Jahre zuvor. Persönliche Erinnerung und der offensichtliche Wunsch nach einem harmonischen Familienbild steuerten die Bildauswahl, Bearbeitung und das Arrangement. Diese Fokussierung führte zu einer besonderen Lesart des historischen Bildbestandes. Denn in dieser Perspektive erscheinen die Gründer/innen als sympathische und dynamische junge Leute, die untereinander freundschaftlich verbunden und ihren Kindern sehr zugewandt waren, und auch hier ist die Alltagsperspektive stark betont.

Doch nicht nur im Kibbuz, auch landesweit erleben in Israel die historischen Aufnahmen eine Renaissance, was sich nicht nur in der wachsenden Zahl von Fotoausstellungen und -publikationen ausdrückt, sondern auch in der Resonanz auf die zahlreichen fotografischen Retrospektiven. Dabei wurde auch so mancher vergessene fotografische »Schatz« gehoben und die weitverzweigte Tätigkeit der zumeist »jeckischen Fotografen« der Aufbauzeit zutage gefördert.²⁵

Was für den Umgang mit den Fotografien aus *Giwat Brenner* und *Hasorea* gilt, lässt sich – soweit es sich aus der Perspektive dieser Forschungsarbeit überblicken lässt – verallgemeinern: In dem Maße, in dem die alten Narrative ihre Bindekraft verlieren, wird die Suche nach anderen Bildern und neuen Kontexten intensiviert. In den Ausstellungen werden nun auch Fotografien gezeigt, die am Rande entstanden und vergessen wurden oder die damals nicht in den ideologischen Mainstream passten, z. B. Rudi Weissensteins Bilder

vom täglichen Leben in der jüdischen Stadt am Meer, Tel Aviv, oder Beno Rothenbergs Aufnahmen vom beschwerlichen Alltag der Flüchtlinge im Krieg, der arabischen wie der jüdischen, die zu gleicher Zeit aus ihren Heimatländern vertrieben wurden. Neben diesen Schwerpunktverschiebungen hin zu entheroisierten Alltagstypen werden die historischen Aufnahmen neu bewertet. So wurde kürzlich auch das Gesamtschaffen Zoltan Klugers in einem weiteren kulturellen Kontext gewürdigt:

It's also the gaze of a curious and ambitious artist, who is searching for and sees before him fascinating visual models. The cultural milieu in which he operated was that of international modernism, which presented industrial development, urban development and the aesthetics of the machine as ideals of progress, not only in the local Zionist context.²⁶

Der neue Umgang mit den historischen Bildern lässt sich zudem inner- und außerhalb der Kibbuzim an verschiedenen Trends beobachten, von denen hier abschließend einige skizziert werden sollen.

So sind seit Jahren Archive von Institutionen und auch staatliche Archive in Israel dabei, ihre historischen Bildbestände zu digitalisieren und im Internet bereitzustellen.²⁷ Damit werden längst vergessene Aufnahmen einer breiten, ja weltweiten Öffentlichkeit zugänglich. Diese Entwicklung ist flankiert von kommerziellen und privaten Initiativen, die die Kibbuzfotografie und auch private historische Aufnahmen publizieren oder im Internet veröffentlichen.²⁸ Diese Aktivitäten erweitern das Spektrum der traditionellen und offiziellen Perspektiven ganz erheblich. Indem damit eine Vielfalt von Motiven und Themen sichtbar werden, wird auch der relativ feste Kanon der Themen der »local« oder »national narratives« aufgebrochen. So wächst zwar einerseits erstmalig die Chance, den gesamten historischen Bilderfundus in seiner Vielfalt an Themen und Perspektiven für Neubewertungen zur Disposition zu stellen, doch wird andererseits das Zustandekommen neuer lokaler oder gar nationaler Erzählungen durch die Bilderflut und weitere Differenzierung und Individualisierung von Sichtweisen zugleich gehindert.

Der Prozess der Neubewertung ist in vollem Gang, wie man an der intensivierte fotografischen Ausstellungstätigkeit nach 100 Jahren zionistischer Bewegung seit den 90er Jahren und deren Resonanz in der Öffentlichkeit erkennen kann. Auch wenn darin ein nostalgischer Zug bzw. eine melancholische Sehnsucht nach einer Zeit, die so klare Bilder hervorbrachte, unübersehbar ist, hat zugleich auch ein aktiver Prozess kritischer Aufarbeitung der Geschichte der Fotografie in Israel begonnen.²⁹ Künstlerisch arbeitende Fotografen wie Miki Kratzmann, Adi Nes oder auch Guy Raz knüpfen motivisch und stilistisch an die Bildsprache der zionistischen Fotografie an und eröffnen darüber neue kritische Perspektiven auf den Mythos der Aufbauzeit und den jüdischen Siedlungsanspruch, dem sie eine Mitverantwortung für die Krise des Landes und das aktuelle Versagen der israelischen Politik zuschreiben.³⁰ Fotohistoriker/innen wie Nissan Perez, Rona Sela, Vivienne Silver-

Brody, Yeshayahu Nir oder Ruth Oren fragen in Publikationen und Ausstellungen nach der Bedeutung der vergessenen Fotografen und der verdrängten Bilder für die Entwicklung des Geschichtsbildes und der nationalen Identität in Israel.³¹ Das innovative Potential der Bilder ist aktiviert, es vermittelt in der Gegenwart sowohl kritische Impulse zur Auseinandersetzung mit der eigenen Identität als auch Hoffnung auf eine Zukunft der Gemeinschaft in Israel. Noch ist ungewiss, wohin der Weg führen wird.

Anmerkungen

- 1 Katriel, *Narrative Versionen*, 1996, S. 80.
- 2 Vgl. Sela, *Vom »goldenen Jerusalem« zum »brennenden Tel Aviv«*, 2005, S. 459.
- 3 Dazu gehört z.B. Abb. 26 in Kap. 8.
- 4 Dabei handelte es sich um eine Werkstatt, in der kunsthandwerklich Gegenstände (Schattullen, Bucheinbände) mit Motiven, die von der Bezalel-Schule in Jerusalem entworfen wurden, vor allem aus Olivenholz gefertigt wurden.
- 5 Ursprünglich gehörte zu der Kooperation auch die Konservenfabrik »Gat« aus dem Kibbuz Giwat Chaim, doch währte diese Zusammenarbeit nur kurze Zeit, so dass Giwat Chaim nicht wie ursprünglich geplant im Bildband repräsentiert ist.
- 6 Giwat Brenner/Aschdod Jaakov, o.J., o.O., S. 1.
- 7 Ebd., S. 70, 73 und 85, zugleich ist die Säkularisierung der biblischen Erzählung des Landes, in dem Milch und Honig fließen, unübersehbar.
- 8 Ebd., S. 107.
- 9 Auf den Fotos sind Gruppen junger Menschen abgebildet, u.a. in Kreisen formiert, »becoming acquainted«, »study ...«, »and hike together«. Ebd., S. 120, 121, 122.
- 10 Fotografien der Gedenkstätten für die Toten der ersten kriegerischen Auseinandersetzungen mit den arabischen Aufständischen in den Jahren 1936-39, ebd., S. 133.
- 11 Für dieses einseitige Auswahlverfahren mag bezeichnend sein, dass von den beiden Bahir-Porträtstudien, die einen Chaluz und eine Chalusa in ähnlichen Trink-Posen aus einem Teekessel zeigen (Kap. 8 Abb. 24 und 25), 1941 nur das Bild des Chaluz übernommen wurde.
- 12 Vgl. Sela, *Vom »goldenen Jerusalem« zum »brennenden Tel Aviv«*, 2005, S. 459. Für diesen neuen Stil kann auch der 1947 bei Schocken in New York erschienene Bildband mit Fotografien von Jacob Rosner und Alfred Bernheim »A Palestine Picture Book« als repräsentativ gelten.
- 13 Es hatte u.a. bereits für die Chronik von 1941 als Gründungsfoto von Giwat Brenner Verwendung gefunden. Vgl. Giwat Brenner/Aschdod Jaakov (wie Anm. 6), S. 27, vgl. auch in diesem Band Kap. 8, Abb. 5.
- 14 So der Fotohistoriker Hanno Loewy, *Kein Utopia ...*, in: ders., Walter Zadek. *Kein Utopia ...*, 1986, S. 6-21, hier S. 15.
- 15 »... Und vielleicht hob ich niemals in langen brennenden Tagen der Erntezeit, oben auf einem mit Garben beladenen Wagen, meine Stimme, um Lieder zu singen ..., mein Kineret, warst Du wirklich, oder träumte ich nur einen Traum?« Sinngem. übers. aus dem Gedicht »Vielleicht«. Rachel Bluwstein, genannt Rachel, wurde 1890 in Saratow geboren und emigrierte 1909 nach Palästina. Sie lernte in einer landwirtschaftlichen Ausbildungsstätte für Mädchen am See Genezareth bis 1913. Während des Ersten Weltkrieges unterrichtete sie Flüchtlingskinder in Russland. 1919 kehrte sie nach Palästina zurück, um im Kibbuz Degania zu leben. Sie verließ den Kibbuz wegen ihrer Tuberkuloseerkrankung und starb 1931 in Tel-Aviv.

- 16 Z.B. von Hanni Nussbaum, zweite Ehefrau des hier mehrfach zitierten Kibbuzfotografen Eliezer (Alfred) Wertheim.
- 17 Das Bild der Landvermesser reproduzierte er dafür sogar seitenverkehrt.
- 18 Zum Vergleich die Abbildungen im Kap. 8.2.
- 19 Goethals, *Ritual und Repräsentation*, 1998, S. 320f.
- 20 Michal Sofer hält für diese Produktion nicht einmal den Begriff Chronik für angebracht, sie bezeichnete die Text-/Bild-Publikation von 2003 im Gespräch als »folkloristic lexicon«.
- 21 Der kommentierende Text wurde wie die Bildauswahl von Eliezer Zacks, jüngeres Mitglied der zweiten Generation, gestaltet.
- 22 Des Weiteren Abb. 19, 28, 32 aus Kap. 8 und Abb. 1, 20, 23, 30, 33, 41, 47 aus Kap. 9.
- 23 Mann »Bitmuna«, *Early Days at Hazorea*, 2005, die Auswahl enthält 211 großformatige Fotografien auf 174 Seiten.
- 24 Vorwort von Aharon, Micah und Dorit (Benari) in: ebd., S. 3.
- 25 U.a. Tim Gidal (Tefen 1991), Alfred Bernheim (Tel Aviv 1992), in den Ausstellungen zur Fotografie der 30er/40er Jahre (Herzliya 2000), zu hundert Jahren Fotografie in Israel (Tel Aviv 2000) und zu den fotografischen Aktivitäten des Nationalfonds (Tel Aviv 2003), Rudi Weissenstein (Tel Aviv 2002), Paul Goldmann (2004), Alfons Himmelreich (Tel Hai 2005), Beno Rothenberg (Tel Aviv 2007), Asher Benari (Tel Aviv 2007), Zoltan Kluger (Tel-Aviv 2008), Liselotte Grschebina (Jerusalem 2008) sowie eine Ausstellung zur Amateur-Kibbuzfotografie – u. a. Asher Benari – zum 80-jährigen Bestehen der Kibbuzbewegung Haarzi in der Knesset und in Giwat Haviva im Frühjahr 2008, siehe auch Bar-Am, *Deutsch-jüdische Fotografen*, 2005.
- 26 So die Kuratoren der Ausstellung, Ruth Oren und Guy Raz, zum fotografischen Lebenswerk Zoltan Klugers 2008 im Eretz Israel Museum in Tel Aviv, zit. nach Dalia Karpel, *In Past Time*, *Haaretz* vom 12. Juni 2008 (<http://www.haaretz.com/hasen/spages/990552.html>, download vom 22.10.2008).
- 27 Z.B. das Keren-Kajemet-Fotoarchiv (www.kkl.org.il) oder das Keren-Hajessod-Fotoarchiv in den Central Zionist-Archives (www.zionistarchives.org.il), weiterhin sind von den 500.000 Aufnahmen des Pressearchivs der Regierung, mit deren Digitalisierung 1995 begonnen wurde, heute bereits mehrere 10.000 über das Internet zugänglich, darunter auch Aufnahmen von Zoltan Kluger, Werner Braun, Boris Karmi, Fritz Cohen, Hans Pinn u. a. (<http://147.237.72.31/topsrch/defaulte.htm>); auch die Sammlung des Fotoarchivs in Yad Vashem (www.yadvashem.org) wird seit 1998 digitalisiert und stellt 2008 130.000 Fotografien aus privaten und öffentlichen Sammlungen, staatlichen und institutionellen Archiven und Museen für die Online-Recherche zur Verfügung.
- 28 Für private Initiativen z. B. www.ynet.net und bitmuna.com, die wachsende private Bildbestände verzeichnen, u. a. auch »Das Nahariya-Fotoprojekt« – eine Fotopräsentation auf CD und Thumbnail-Ausdruck von Andreas Meyer aus den frühen Jahren Nahariyas, Nahariya 2005; für den kommerziellen Bereich z. B. www.Israelimages.com.
- 29 Eine bibliografische Übersicht zu Veröffentlichungen zur Fotogeschichte in Israel seit Mitte der 90er Jahre in Oren, »The Costumers Want to See the Buildings ...«, 2008, S. 240, Anm. 10.
- 30 Ein frühes Beispiel für einen satirisch-kritischen Umgang mit der Praxis der zionist. Propaganda-Fotografie bietet Arthur Koestler in dem Roman »Thieves in the night«, 1946. Ein Beispiel für einen kritisch reflektierten Umgang mit den Traditionsbildern heute ist Yael Bartanas Medieninstallation »Summer camp 2007«, in der sie eine Aktion des Israeli Committee Against House Demolitions dokumentiert, bei der ein Haus im palästinensischen Dorf Anta wiederaufgebaut wird, das 2005 von israelischen Behörden zerstört worden war. Dafür greift die Künstlerin die Bildsprache der zionistischen Propagandafilme aus den 1930er und 1940er Jahren auf, so erscheinen die jungen internationalen Teilnehmer/innen des Camps als Chaluzim, die mit Hacke und Schaufel zum Aufbau ausziehen, wobei sie gegen das Licht aus einer Perspektive von unten aufgenommen werden, vgl. *documenta* u. a., *Documenta*, 2007, S. 218.
- 31 Auch die der Frauen in der Geschichte des Landes, vgl. u. a. Sabag, *The Image*, 2006; Katriel, *Pioneering Women Revisited*, 1997.

Dank

An dem Gelingen des Forschungsprojektes und der Fertigstellung der Publikation hatten viele Menschen und Institutionen Anteil: Tamar Rapaport von der Universität Jerusalem ermutigte uns, in Israel nach den vergessenen Bildern der jüdisch-deutschen Jugendbewegung zu suchen. Ulrike Mietzner (Berlin) hat das Forschungsprojekt mit initiiert, über einen großen Zeitraum mit gestaltet und bis zum Schluss beratend begleitet. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) hat unsere Forschungen gefördert und die Publikation mit einem Zuschuss unterstützt. Juliane Jacobi leitete das Projekt an der Universität Potsdam, Ilka von Cossart unterstützte uns dort als studentische Mitarbeiterin und schrieb eine Magisterarbeit zum Thema, die Grundlage für ihren Beitrag in diesem Buch ist. Wertvollen wissenschaftlichen Rat erhielt ich beim Schreiben von Chaim Schatzker (Haifa), Franz-Michael Konrad (Eichstätt), Christa Uhlig (Berlin) und Stefanie Schüler-Springorum (Hamburg). Bei der redaktionellen und technischen Fertigstellung unterstützten mich Katja Anders, Lony Manthey, Maximilian Pilarczyk, Juliane Sievert und Ulrike Szameitat. Das Institut für die Geschichte der deutschen Juden unter Leitung von Stefanie Schüler-Springorum und der Wallstein Verlag haben dieses Buchprojekt von Anfang an mit großer Offenheit gegenüber dem Thema und der Quelle unterstützt, Hajo Gevers hat die Gestaltungsidee einfühlsam umgesetzt. Ihnen allen sei an dieser Stelle gedankt.

Vor allem möchte ich hier zwei Personen nennen, ohne deren persönliches Engagement und deren besonderen Blick für die Bilder dieses Buch wohl nicht entstanden wäre. Tief verpflichtet fühlte ich mich Michal Sofer (Archiv Giwat Brenner) und Ilana Michaeli (Archiv Hasorea), denen ich für ihre Mitarbeit, ihre Geduld und ihre Freundschaft danke.

Unser Dank gilt ebenso den ehemaligen Mitgliedern der deutsch-jüdischen Jugendbewegung und deren Nachkommen in Israel, die ihre privaten Fotoalben für unsere Forschungen zur Verfügung gestellt haben und die uns in vielen Gesprächen an ihren Erinnerungen teilhaben ließen:

Rachel und Josef Adler (Yavne), Naomi Agmon (Kiryat Bialik), Ruth Alon (Beit Hashita), Werner T. Angress (Berlin), Ilse Baer (Haifa), Rudi und Esther Barta (Nordiyya), Miriam und Herbert Bettelheim (Haifa), Chaim Cohen (Kfar Tivon), Leah Cohen (Yavne), Hanna Davidsohn (Nes Ziona), Eli Elat (Herzliya), Chanan Freudenthal (Haifa), Chava Gerson (Hasorea), Luitpold (Elieser) Gerstmann (Givatayim), Sonia Gidal (Berlin), Sonja Golan (Haifa), Chaim Heimann (Dorot), Ruth Hermann (Hasorea), Seev Jakob (Kfar Masaryk), Aaron Jordan (Haifa), Alisa Kamun (Hasorea), Mordechai Keschet (Giwat Brenner), Schoschana Kesten (Giwat Brenner), Michael Kiewe (Ramot Haschawim), Martin Klein † (Kfar Yedidya), Ruth Lavi (Haifa), Jakob Langner (Kfar Saba), Richard Lewinsohn † (Rischoon le Zion), Rosa Lieber (Yavne), Ilana Michaeli (Hasorea), Ruth Miron (Dalia), Marianne

Mohr (Dorot), Rachel Bar Netzer (Haifa), Margalid Ragolski (Dorot), Lotte Ramot (Givat Brenner), Jakob Rosenthal (Jerusalem), Miriam Roth (Dorot), Jaacov Sack (Givat Brenner), Jehudith Shaltiel (Jerusalem), Joel Scherhey (Jerusalem), Judith Schapir (Givat Brenner), Esther Scharon (Givat Hayyim Meuchad), Rina Sigora (Givat Brenner), Michal Sofer (Givat Brenner), Batja Stahl † (Givat Brenner), Arnold Salpeter (Haifa), Miriam Weissenstein (Tel Aviv), Hanni Wertheim † (Givat Brenner).

Für die Unterstützung bei der Materialrecherche danken wir außerdem: Elijahu Rosenow (Tel-Aviv), Guy Raz (Tel-Aviv), Rona Sela (Jerusalem), Archiv Kibbuz Givat Brenner (Chaim Seeligmann, Lea Shamban), Archiv Hasorea (Ruth Hermann), Archiv des Jeckes-Museum in Tefen (Nili Davidsohn, Ruti Ofek), Archiv Kibbuz Degania, Archiv des Jüdischen Museums Berlin, Leo Baeck Institut Jerusalem, Leo Baeck Institut New York, Central Zionist Archives Jerusalem (Reuven Kofler), Archiv des jüdischen Nationalfonds Keren Keyemeth Jerusalem, Fotoarchiv der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem Jerusalem, Archiv Kibbuz Dalia, Archiv der Kibbutzbewegung Yad Tabenkin (Rachel Arielli), Archiv des Hashomer Hazair Givat Haviva, Martin Buber Archiv in den Jewish National Archives Jerusalem, Archiv Kibbuz Lohamei Hagetaot – Ghettofighter-Museum (Yossi Shavit), Archiv der religiösen Kibbutzbewegung (Dina Safr), Archiv Kibbuz Yavne (Ysca Kochba), Archiv Kibbuz Givat Hayyim Ichud, Archiv Kibbuz Givat Hayyim Meuchad (Narva Kahane), Bildarchiv des Steinheim-Instituts in Duisburg, Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum, Archiv, Archiv der deutschen Jugendbewegung der Burg Ludwigstein, Leo-Baeck Institut/Archiv am Jüdischen Museum Berlin (Aubrey Pomerance).

Berlin im März 2009

Ulrike Pilarczyk

Literatur

- Adam, Uwe Dietrich: Judenpolitik im Dritten Reich. Düsseldorf 1972.
- Adler-Rudel, Salomon: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933-1939. Im Spiegel der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. Tübingen 1974.
- Almog, Oz/Milchram, Gerhard: E.M. Lilien. Jugendstil, Erotik, Zionismus. Wien 1998.
- Anderl, Gabriele/Manoscheck, Walter: Gescheiterte Flucht. Der jüdische ›Kladovo-Transport‹ auf dem Weg nach Palästina 1939-1942. Wien 1993.
- Andresen, Sabine: Mädchen und Frauen in der bürgerlichen Jugendbewegung. Soziale Konstruktion von Mädchenjugend. Neuwied 1997.
- Angress, Werner T.: ... immer etwas abseits. Jugenderinnerungen eines jüdischen Berliners 1920-1945. Berlin 2005.
- Angress, Werner T.: Generation zwischen Furcht und Hoffnung. Jüdische Jugend im Dritten Reich. Hamburg 1985.
- Angress, Werner, T.: Jüdische Jugend im Umbruch nach 1933. Schule, Freizeit, Beruf. Vortrag. Bremen Staatsarchiv 16. November 1999, (<http://www.s-port.de/david/angress.html>, download vom 4. April 2008).
- Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugend-Alijah (Hrsg.): Jugend-Alijah. Informationsdienst der Kinder- und Jugend-Alijah. Berlin o.J.
- Arbel, Rachel: Blue and White in Color. Visual Images of Zionism, 1897-1947. Tel Aviv 1997.
- Autsch, Sabiene: Haltung und Generation – Überlegungen zu einem intermedialen Konzept. In: BIOS 13 (2002) 2, S. 163-180.
- Awerbuch, Mariannne: Erinnerungen aus einem streitbaren Leben. Von Berlin nach Palästina. Von Israel nach Berlin. In: Jüdische Memoiren Bd. 15. Berlin 2007, S. 137-139.
- Baader, Meike: Heilige Körper im deutschen Jugendstil: Fidus' Lichtgebet. In: Johannes Bilstein/Matthias Winzen (Hrsg.): Big Nothing. Die jenseitigen Ebenbilder des Menschen. Köln 2001, S. 171-198.
- Bar-Am, Micha/Bar-Am, Orna: The Illustrator E.M. Lilien as Photographer. In: History of Photography, vol 19, Nr. 3, 1995, S. 195-200.
- Bar-Am, Micha: Deutsch-jüdische Fotografen und die visuelle Kultur in Palästina. In: Moshe Zimmermann/Yotam Hotam (Hrsg.): Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost. Frankfurt a.M. 2005, S. 255-259.
- Baratz, Joseph: Siedler am Jordan. Die Geschichte vom ersten Kibbuz. Göttingen 1954.
- Barkai, Avraham: Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation. In: Michael A. Meyer (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4, unter Mitwirkung von Michael Brenner im Auftr. des LBI. München 2000, S. 37-49.
- Barkai, Avraham: Wehr Dich! Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938. München 2002.
- Barlev, Jehuda: Hechaluz – Deutscher Landesverband. Ein Bericht über seine Arbeit in den Jahren 1933-1938. Köln 1979.
- Barthes, Roland: Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie. Frankfurt a.M. 1989.

- Belting, Hans (Hrsg.): Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch. München u.a. 2007.
- Belting, Hans: Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München 2001.
- Belting, Hans: Blickwechsel mit Bildern. Die Bildfrage als Körperfrage. In: Belting 2007, S. 49-75.
- Benari, Asher: Erinnerungen eines Pioniers. Hasorea 1986.
- BenGershöm, David Ezra: Aufzeichnungen eines Überlebenden. Berlin 1989.
- Benhar, Chanan (Hans Freiberg): 107 Tage mit der SH 7. Tagebuchaufzeichnungen und Nacherzählungen. Haifa 1980.
- Benwich, Norman: Ben Schemen. A children's village in Israel. Jerusalem o.J.
- Bergbauer, Knut/Fröhlich, Sabine/Schüler-Springorum, Stefanie: Denkmalsfigur. Biografische Annäherung an Hans Litten 1903-1938. Göttingen 2008.
- Bergbauer, Knut/Schüler-Springorum, Stefanie: Wir sind jung, die Welt ist offen ... Eine jüdische Jugendgruppe im 20. Jahrhundert. Berlin 2002.
- Bernfeld, Siegfried: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. Frankfurt a.M. 1967.
- Betten, Anne/Du-nour, Miryam (Hrsg.): Wir sind die Letzten. Fragt uns aus. Gespräche mit den Emigranten der dreißiger Jahre in Israel. Gießen 2004.
- Birgus, Vladimir: Tschechische Avantgarde-Kunst und die Welt. In: Ders.: Tschechische Avantgarde-Fotografie 1918-1948. Stuttgart 1999, S. 13-31.
- Boehm, Gottfried: Das Paradigma ›Bild‹. Die Tragweite der ikonischen Episteme. In: Belting 2007, S. 77-82.
- Boehm, Gottfried: Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. Berlin 2007.
- Brenner, Michael/Weiss, Yfrat (Hrsg.): Zionistische Utopie – israelische Realität: Religion und Nation in Israel. München 1999.
- Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.
- Brodnitz, Friedrich (Hrsg.): Gemeinschaftsarbeit der jüdischen Jugend. Berlin 1937.
- Brumlik, Micha: Kritik des Zionismus. Hamburg 2007.
- Buber, Martin: Antwort. In: Paul A. Schilpp/Maurice Friedmann (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 589-639.
- Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. 2. Hrsg. von Grete Schaefer, Heidelberg, 1973, S. 270-273.
- Buber, Martin: Werkausgabe Bd. 3. Hrsg. von Barbara Schäfer, Gütersloh 2007.
- Buber, Martin: Werkausgabe Bd. 8. Hrsg. von Juliane Jacobi, Gütersloh 2005.
- Calvary, Moses: Das Landwaisenheim für Mädchen in Meir Shefeja im Jahre 5684. (1923/24) (1926). In: Liegle/Konrad 1989, S. 95-106.
- Cranach, Gad: Heimat los! Aus dem Leben eines jüdischen Emigranten. Augsburg 1998.
- Cossart, Ilka v.: Hachschara. Von der Idee der Berufsumschichtung deutscher Juden zur Konzeption jüdischer Gemeinschaftserziehung. Unveröff. Magisterarbeit Universität Potsdam, Potsdam 2006.
- Darin-Drabkin, Haim: Der Kibbutz. Die neue Gesellschaft in Israel. Stuttgart 1967.
- Dieckmann, Irene/Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Wegweiser durch das jüdische Brandenburg. Berlin 1995.
- documenta und Museum Fridericianum Kassel/Isabella Marte (Hrsg.): Documenta 12. Kassel 16/06-23/09 2007. Köln 2007.
- Domröse, Ulrich (Hrsg.): Leitbilder für Volk und Welt. Nationalsozialismus und Photographie. Berlin 1995.
- Döpp, Suska: Jüdische Jugendbewegung in Köln 1906-1938. Münster 1997.

- Dormann, Menachem: Bubers Rede »Cheruth« und ihre Wirkung auf die jüdische Jugendbewegung in Deutschland. In: Jochanan Bloch/Haim Gordon (Hrsg.): Martin Buber. Bilanz seines Denkens. Freiburg 1983, S. 251-256.
- Ehrenspeck, Yvonne/Schäffer, Burkhard (Hrsg.): Film und Fotoanalyse in der Erziehungswissenschaft. Ein Handbuch. Opladen 2003.
- Eisenstadt, Shmuel N.: Die Transformation der israelischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1992.
- Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau (Hrsg.): Wer hätte das geglaubt! Erinnerungen an die Hachschara und die Konzentrationslager. Heft 16, Heppenheim 1998.
- Farkas, Reinhard: Biologischer Landbau, Siedlungen, Landkommunen, Genossenschaften. In: Kai Buchholz/Rita Latocha/Hilke Peckmann/Klaus Wolbert (Hrsg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Darmstadt 2001, Bd. 1, S. 407-409.
- Farkash Gallery (Hrsg.): From Then to Eternity. Early photographs of the Holy Land. Tel-Aviv Jaffa 1998.
- Feilchenfeld, Werner/Michaelis, Dolf/Pinner, Ludwig: Haavara-transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933-1939. Tübingen 1972.
- Feuchter-Schawelka, Anne: Siedlungs- und Landkommunalebewegung. In: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933. Wuppertal 1998, S. 227-243.
- Fiedler, Herbert/Fiedler, Ruth: Hachschara. Vorbereitung auf Palästina. Schicksalswege. Teetz 2004.
- Fiedler, Jeannine: Social Utopias of the Twenties. Bauhaus, Kibbutz and the Dream of the New Man. Wuppertal 1995.
- Fölling, Werner/Fölling-Albers, Maria (Hrsg.): The Transformation of Collective Education in the Kibbutz. The End of Utopia? Frankfurt a.M. 1999.
- Fölling, Werner/Fölling-Albers, Maria: Der Kibbutz als pädagogisches Laboratorium. In: Bildung und Erziehung 51 (1998)3, S. 255-269.
- Fölling, Werner/Fölling-Albers, Maria: Kibbutz und Kollektiverziehung. Entstehung – Entwicklung – Veränderung. Opladen 2000.
- Fölling, Werner/Fölling-Albers, Maria (Hrsg.): Leben im Kibbutz, psychosozial 25 (2002) 87.
- Fölling, Werner/Melzer, Wolfgang: Gelebte Jugendträume. Jugendbewegung und Kibbutz. Witzenhausen 1989.
- Förderverein für eine Internationale Begegnungsstätte Hachschara-Landwerk Ahrensdorf e.V. (Hrsg.): Träume und Hoffnungen. Heft 2: Unser Landwerk Ahrensdorf. Luckenwalde 2001.
- Freidenreich, Harriet Pass: Die jüdische »Neue Frau« des frühen 20. Jahrhunderts. In: Heinsohn/Schüler-Springorum 2006, S. 123-132.
- Freier, Recha: Wurzeln schlagen. Die Gründung der Jugend-Alija und ihre ersten Jahre. (1961) In: Maierhof/Schütz/Simon 2004, S. 265-308.
- Friebertshäuser, Barbara/Felden, Heide von/Schäffer, Burkhard (Hrsg.): Bild und Text. Methoden und Methodologien visueller Sozialforschung in der Erziehungswissenschaft. Opladen 2007.
- Friedler, Eric: Makkabi chai – Makkabi lebt. Die jüdische Sportbewegung in Deutschland 1898-1998. Wien 1998.
- Fürst, Max: Gefilte Fisch. Eine Jugend in Königsberg. München 1975.
- Fürst, Max: Talisman Scheherezade. Die schwierigen zwanziger Jahre. München 1976.
- Gibson, Shimon: Jerusalem in Original Photographs 1850-1920. London 2003.

- Gidal, Nachum Tim: Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik. Gütersloh 1988.
- Gidal, Nachum Tim: Photographs 1929-1991. Tefen 1992.
- Giesecke, Hermann: Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend. Jugendarbeit zwischen Politik und Pädagogik. München 1981.
- Gillis, John R.: Geschichte der Jugend. Tradition und Wandel im Verhältnis der Altersgruppen und Generationen in Europa von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Weinheim-Basel 1977.
- Giwat Brenner (Hrsg.): Half a hundred years. Giwat Brenner Anniversary Album. Giwat Brenner 1978.
- Godenschweger, Walter B./Vilmar, Fritz: Die rettende Kraft der Utopie. Deutsche Juden gründen den Kibbuz Hasorea. Frankfurt a.M. 1990.
- Goeschel, Christian: Suicides of German Jews in the »Third Reich«. In: German History, Bd. 25. 2007.
- Goethals, Gregor T.: Ritual und Repräsentation von Macht in Kunst und Massenkultur. In: Andrea Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen/Wiesbaden 1998, S. 303-322.
- Gordon, Aaron David: Erlösung durch Arbeit. Berlin 1929.
- Greif, Gideon/McPherson, Colin/Weinbaum, Laurence: Die Jeckes. Deutsche Juden aus Israel erzählen. Köln 2000.
- Groppe, Carola: Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933. Köln u.a. 1997.
- Gruner, Wolf: Der Geschlossene Arbeitseinsatz deutscher Juden. Zur Zwangsarbeit als Element der Verfolgung 1938-1943. Berlin 1997.
- Grunwald, Kurt: Die Chaluzah, in: Menorah, Jg. 4 (1926) 11, S. 650-653.
- Hackeschmidt, Jörg: Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation. Hamburg 1997.
- Hägele, Ulrich: Foto-Ethnographie. Die visuelle Methode in der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Tübingen 2007.
- Hartung, Günter: Völkische Ideologie. In: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Handbuch zur »völkischen Bewegung« 1871-1918. München 1996, S. 22-41.
- Hechaluz Deutscher Landesverband (Hrsg.): Was ist der Hechaluz? Einige Worte an jeden Juden. Berlin 1933. In: Wolfgang Benz (Hrsg.): Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft. München 1988.
- Heinsohn, Kirsten/Schüler-Springorum, Stefanie (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006.
- Helas, Horst: Eine Fürstenwalder Geschichte. Seminarmaterialien der Rosa-Luxemburg-Stiftung. o.J.
- Hennigsen, Jürgen: Der Hohenrodter Bund. Heidelberg 1958.
- Hetkamp, Jutta: Ausgewählte Interviews von Ehemaligen der Jüdischen Jugendbewegung in Deutschland von 1913-1933. Hamburg 1994.
- Heymann, Hanan: Ost und West. Aus einem Brief. Dorot 1938. In: Schlomo Erel (Hrsg.): Jeckes erzählen. Aus dem Leben deutschsprachiger Einwanderer in Israel. Berlin u.a. 2004, S. 196.
- Hoba, Katharina: Das Gut Winkel – Spreenhagen in der Mark. In: Michaeli/Klönne 2007, S. 249-274.
- Hoba, Katharina: Der Weg zum »Neuen Menschen«. Erziehung im Bund der Werkleute von der Hachschara bis zum Aufbau eines eigenen Kibbutz in Palästina. Unveröff. Magisterarbeit Universität Potsdam, Potsdam 2001.

- Honnef, Klaus/Weyers, Frank: Und sie haben Deutschland verlassen... müssen. Fotografien und ihre Bilder 1928-1997. Köln 1997.
- Honnef, Klaus: Fremde in der Welt. In: Honnef/Weyers 1997, S. 12-21.
- Hyman, Paula E.: Muster der Modernisierung. Jüdische Frauen in Deutschland und Russland. In: Heinsohn/Schüler-Springorum 2006, S. 25-45.
- Jäckel, Eberhard/Longerich, Peter/Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Enzyklopädie des Holocaust – Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. Bd. 1, Berlin 1993.
- Jacobi, Juliane: Einleitung. In: Buber 2005, S. 16-42.
- Jacobi, Juliane: Politische Theologie und Pädagogik: Zum Verhältnis von Religion, Politik und Erziehung in Leben und Werk Martin Bubers (1878-1965). In: Wulf/Macha/Liebau 2004, S. 242-256.
- Jahns, Theresa: Mädchenbilder in der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland. Unveröff. Magisterarbeit Humboldt-Universität zu Berlin 2006.
- Jensen, Angelika: Sei stark und mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugend in Österreich am Beispiel der Bewegung »Haschomer Hazair« 1903 bis 1943. Wien 1995.
- Josephthal, Georg: Die Berufsfrage der jüdischen Jugend. In: Brodnitz 1937, S. 40-48.
- Jüdische Kinder- und Jugendliteratur in Deutschland 1933-1938. In: Kinder- und Jugendliteratur im Exil 1933-1950; eine Ausstellung der Sammlung Exil-Literatur der Deutschen Bücherei Leipzig, bearb. v. A. Huwyler-Thomalla und J. Räuber, Leipzig u.a. 1999, S. 123-147.
- Jüdischer Pfadfinderbund Makkabi Hazair (Hrsg.): Unser Landwerk Ahrensdorf. In: Förderverein für eine Internationale Begegnungsstätte Hachschara-Landwerk Ahrensdorf e.V. 2001, S. 10-12.
- Jungmann, Fritz: Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung. Schriften des Instituts für Sozialforschung 5 (1936), S. 669-705.
- Kafka, Franz: Brief an den Vater. Stuttgart 1995.
- Kafka, Franz: Gesammelte Werke. Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit. Frankfurt a. M. 1967.
- Kaplan, Marion/Meyer, Beate (Hrsg.): Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Göttingen 2005.
- Kaplan, Marion: Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997.
- Katriel, Tamar: Narrative Versionen und die Politik der Erinnerung in einigen israelischen Siedlungsmuseen. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hrsg.): Wiener Jahrbuch für Jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen. Bd. 2. Wien 1996, S. 79-90.
- Katriel, Tamar: Pioneering Women Revisited: Representations of Gender in Israeli Settlement Museums. In: Women Studies International Forum. 20 (1997), S. 675-687.
- Khalidi, Walid (Hrsg.): All That Remains. The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948. Washington D.C. 1992.
- Kliemann, Christiane: Mädchen und Frauen in der deutschen Jugendbewegung im Spiegel der historischen Forschung. Hamburg 2006.
- Klönne, Irmgard: »Ich spring' in diesem Ringe...«. Mädchen und Frauen in der deutschen Jugendbewegung. Pfaffenweiler 1990.
- Klönne, Irmgard: Jugend – weiblich und bewegt. Mädchen und Frauen in deutschen Jugendbünden. Stuttgart 2000.
- Koestler, Arthur: Diebe in der Nacht. Wien 1949 (zuerst engl. 1946).

- Kol, Moshe: Youth Aliyah. Past, present and future. Jerusalem 1957.
- Konrad, Franz-Michael: Chaluziuth als Erziehung der westjüdischen Jugend. Das sozialpädagogische Programm der jüdischen Jugendbewegung. In: Diana v. Franke/Joachim Henseler/Jürgen Reyer: Sozialpädagogik: Vom Therapeutikum zur Weltgesellschaft. Historische und systematische Beiträge. Baltmannsweiler 2005, S. 102-115.
- Krohn, Claus-Dieter (Hrsg.): Kindheit und Jugend im Exil – ein Generationenthema. München 2006.
- Krüger, Maren: Herbert Sonnenfeld. Ein jüdischer Fotograf in Berlin 1933-1938. Berlin 1992.
- Kwiet Konrad/Eschwege, Helmut: Selbstbehauptung und Widerstand: Deutsche Juden im Kampf um Existenz und Menschenwürde 1933-1945. Hamburg 1986.
- Lappin, Eleonore: Martin Buber. Zionismus und Chassidismus. In: Manfred Voigts (Hrsg.): Von Enoch zu Kafka. Wiesbaden 2002, S. 183-204.
- Laqueur, Walter Z.: Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie. Köln 1962.
- Laqueur, Walter: Geboren in Deutschland. Der Exodus der jüdischen Jugend nach 1933. Berlin/München 2000.
- Lehmann, Siegfried: Das Kinder- und Jugenddorf Ben Schemen (1929). In: Liegle/Konrad 1989, S. 107-115.
- Lepp, Nicola/Roth, Martin (Hrsg.): Der Neue Mensch. Obsessionen des 20. Jahrhunderts. Katalog zur Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum Dresden. Ostfildern-Ruit 1999.
- Leshem, Perez (Fritz Lichtenstein): Straße zur Rettung 1933-1939. Aus Deutschland vertrieben – bereitet sich jüdische Jugend auf Palästina vor. Tel Aviv 1973.
- Levi, Giovanni/Schmitt, Jean-Claude (Hrsg.): Geschichte der Jugend 2. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Frankfurt a.M. 1997.
- LeVitte Harten, Doreet/Zalmona, Yigal: Die neuen Hebräer: 100 Jahre Kunst in Israel. Berlin 2005.
- LeVitte Harten, Doreet/Zalmona, Yigal: Zionismus. In: Dies. 2005, S. 28-81.
- Leyser, Ruth: Die Mädelsarbeit (1937). In: Förderverein für eine Internationale Begegnungsstätte Hachschara-Landwerk Ahrensdorf e.V. 2001, S. 36-37.
- Liegle, Ludwig/Konrad, Franz-Michael (Hrsg.): Reformpädagogik in Palästina. Dokumente und Deutungen zu den Versuchen einer »neuen« Erziehung im jüdischen Gemeinwesen Palästinas (1918-1948). Frankfurt a.M. 1989.
- Liegle, Ludwig: Familie und Kollektiv im Kibbuz. Eine Studie über die Funktionen der Familie in einem kollektiven Erziehungssystem. Weinheim 1972.
- Lindenau, Mathias: Requiem für einen Traum? Transformation und Zukunft der Kibbutzim in der israelischen Gesellschaft. Berlin 2007.
- Linse, Ulrich: Kibbuz Cheruth. In: Ders. (Hrsg.): Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde ... Landkommunen in Deutschland 1890-1933. München 1983, S. 293-311.
- Loewy, Ernst: Jugend in Palästina. Briefe an die Eltern 1935-1938. Hrsg. von Brita Eckert, Berlin 1997.
- Loewy, Hanno (Hrsg.): Walter Zadek. Kein Utopia ... Araber, Juden, Engländer in Palästina. Fotografien aus den Jahren 1935 bis 1941. Berlin 1986.
- Loewy, Hanno: Kein Utopia ... In: Ders. 1986, S. 8-21.
- Loewy, Ronny: Flucht oder Alija. Filmemigranten in Palästina. In: Claus-Dieter Krohn/Erwin Rotermund/Lutz Winkler/Irmtraud Wojak/Wulf Koepke (Hrsg.): Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Film und Fotografie. Bd. 21. München 2003, S. 85-94.
- Lohmann, Ingrid: Siegfried Bernfeld. Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. In:

- Klaus Horn/Christian Ritz (Hrsg.): *Klassiker und Außenseiter. Pädagogische Veröffentlichungen des 20. Jahrhunderts.* Baltmannsweiler 2002, S. 51-64.
- Magnum Photogr.: *Israel: 50 Years: As Seen by Magnum Photographers.* Aperture 1998.
- Maierhof, Gudrun/Schütz, Chana/Simon, Hermann: *Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus Nazi-Deutschland.* Berlin 2004.
- Mann, Nadav ›Bitmuna‹ (Hrsg.): *Early Days at Hazorea. A selection of the photographs taken by Asher Benari.* Merchavia 2005.
- Markel, Richard: *Brith Haolim. Der Weg der Aliyah des jung-jüdischen Wanderbundes.* In: *LBI Bulletin* (1966), S. 119-189.
- Matt, Peter von: *Verkommene Söhne, mißratene Töchter: Familiendesaster in der Literatur.* München 1995.
- Meier, Axel: *Die Jugend-Alija in Deutschland 1932 bis 1941.* In: *Maierhof/Schütz/Simon* 2004, S. 70-94.
- Meier-Cronemeyer, Hermann: *Jüdische Jugendbewegung. Teil 1 und 2, Germania Judaica, N.F. 27/28, 8* (1969), S. 1-122.
- Meier-Cronemeyer, Hermann: *Deutschlands jüdische Jugendbewegung. Versuch eines Fazits.* In: *Schoeps* 1998, S. 433-436.
- Mendes-Flohr, Paul: *Im Schatten des Weltkrieges.* In: *Michael A. Meyer (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 4, unter Mitwirkung von Michael Brenner,* München 2000, S. 15-36.
- Meronn, Meir: *Mischmar Ha'emek, Eine Kibbuzschule in Israel.* Berlin 1997.
- Meyer, Alwin: *Die Kinder von Auschwitz.* Göttingen 1992.
- Michaeli, Ilana/Klönne, Irmgard (Hrsg.): *Gut Winkel – die schützende Insel. Hachshara 1933-1941.* Berlin 2007.
- Michaeli, Jacob: *Der Kibbuz Hasorea.* In: *Godenschweger/Vilmar* 1990, S. 141-160.
- Michaelis, Dolf: *Mein »Blau-Weiss«-Erlebnis.* In: *LBI Year Book V.* London 1962, S. 44-67..
- Mietzner, Ulrike/Pilarczyk, Ulrike: *Fahnenappell – Entwicklung und Wirkungen eines Ordnungsrituals.* In: *Fotogeschichte 17* (1997) 66, S. 57-63.
- Mietzner, Ulrike: *Religiöse Motive in der zionistischen Bildkultur Palästinas und Israels.* In: *Wulf/Macha/Liebau* 2004, S. 257-272.
- Mogge, Winfried: *Bilder aus dem Wandervogel-Leben. Die bürgerliche Jugendbewegung in Fotos von Julius Groß 1913 - 1933.* Wuppertal 1985.
- Mosse, Georg L.: *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit.* Frankfurt a.M. 1997.
- Mosse, George. L.: *The Influence of the Völkisch Idea on German Jewry.* In: *Studies of the LBI.* New York 1967, S. 81-115.
- Müller, Marion G.: *Grundlagen der visuellen Kommunikation.* Konstanz 2003.
- Naarmann, Margit: *Ein Auge gen Zion. Das jüdische Umschulungs- und Einsatzlager am Grünen Weg in Paderborn 1939-1943.* Köln 2000.
- Nielsen, Kirsten: *Der Baum in der Metaphorik des Alten Testaments.* In: *Ute Neumann-Gorsolke/Peter Riede: Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel.* Stuttgart 2002, S. 114-131.
- Nir, Yeshayahu: *Photographic Representation and Social Interaction. The Case of the Holy Land. History of Photography. Vol. 19, No. 3.* London 1995.
- Ofer, Dalia/Weiner, Hannah: *The Dead-End Journey: The Tragic Story of the Kladovo-Sabac Group.* Lanham 1996.
- Ofrat, Gideon: *Bezalel und die zionistische Ästhetik.* In: *LeVitte Harten/Zalmona* 2005, S. 120-125.

- Olbrich, Josef: Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland. Bonn 2001.
- Oren, Ruth: »The Costumers Want to See the Buildings and I am Looking for Something Beautiful«. Utopian Visions of Zionist Landscape Photography in Israel 1898-1963. In: Ilana Zinguer/Ruth Amar (Hrsg.): *Utopies – Mémoire et Imagination*. Essen 2008, S. 235-261.
- Oz, Amos: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis. Frankfurt a.M. 2004.
- Paepcke, Lotte: Immer hat es Wege durch die Wüste gegeben. In: Peter Raab (Hrsg.): *Was meinem Leben Richtung gab. Bekannte Persönlichkeiten berichten über entscheidende Erfahrungen*. Freiburg u.a. 1988, S. 103-107.
- Paul, Gerhard: Von der Historischen Bildkunde zur Visual History. Eine Einführung. In: Ders. (Hrsg.): *Visual History. Ein Studienbuch*. Göttingen 2006, S. 7-28.
- Philipsen, Bernd: Brücke nach Palästina. Die Familie Wolff und das Gut Jägerslust. In: Stadtarchiv Flensburg (Hrsg.): *Flensburger Beiträge zur Zeitgeschichte 1. Verführt, verfolgt, verschleppt. Aspekte nationalsozialistischer Herrschaft in Flensburg 1933-1945*. Flensburg 1996.
- Pilarczyk, Ulrike/Mietzner, Ulrike: Das reflektierte Bild. Die seriell-ikonografische Fotoanalyse in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften. Bad Heilbrunn 2005.
- Pilarczyk, Ulrike: Räume für die Zukunft. Die Entwicklung pädagogischer Raumvorstellungen auf Fotografien aus dem Kibbutz und aus Internatsschulen in Palästina und Israel von 1930 bis 1970. In: Franz-Josef Jelich/Heidemarie Kemnitz (Hrsg.): *Die pädagogische Gestaltung des Raums. Geschichte und Modernität*. Bad Heilbrunn 2003, S. 93-116.
- Plum, Günter: Wirtschafts- und Erwerbsleben. In: Wolfgang Benz (Hrsg.): *Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*. München 1988, S. 268-313.
- Porat, Reuven: Die Geschichte der Kibbutzschule. Konzeptionen der »Neuen Erziehung« im Kibbutz. Wien u.a. 1991.
- Prestel, Claudia T.: Die jüdische Familie in der Krise. In: Heinsohn/Schüler-Springorum 2006, S. 105-122.
- Ravitzky, Aviezer: Religiöse und Säkulare in Israel: Ein Kulturkampf? In: Brenner/Weiss 1999, S. 148-172.
- Raz, Guy: Photographers of Palestine/Eretz Israel/Israel (1855-2000). Hakibbutz Hameuchad 2003.
- Rechter, Daniel: »Bubermania«. The Jewish Youth Movement in Vienna, 1917-1919. In: *Modern Judaism* 16 (1996), S. 25-45.
- Reinharz, Jehuda: Hashomer Hazair in Germany, (I). 1928-1933. In: *LBI Year Book XXXI*, London 1986, S. 173-208.
- Reinharz, Jehuda: Hashomer Hazair in Germany. (II). Under the Shadow of the Swastika, 1933-1938. In: *LBI Year Book XXXII*, London 1987, S. 183-208.
- Richarz, Monika: Jüdisches Leben in Deutschland 1918-45. Bd. 3. Stuttgart 1982.
- Rienecker, Fritz/Maier, Gerhard (Hrsg.): *Lexikon zur Bibel*. Wuppertal 1998.
- Rose, Alison: Die »Neue Jüdische Familie«. Frauen, Geschlecht und Nation im zionistischen Denken. In: Heinsohn/Schüler-Springorum 2006, S. 177-195.
- Rosenthal, Gabriele: Israelische Familien von jugendlichen ZwangsemigrantInnen. In: Krohn 2006, S. 231-249.
- Rosenthal, Jacob: »Die Ehre des jüdischen Soldaten«. Die Judenanzahl im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen. Frankfurt a.M./New York 2007.
- Rürup, Miriam: Ehrensache. Jüdische Studentenverbindungen an deutschen Universitäten 1886-1937. Göttingen 2008.
- Sabag, A.: The Image of a Woman in Boris Carmi's Photographs. In: *Erez Israel*

- Museum (Hrsg.): Boris Carmi – Photographs of Women, 1940-1980. Tel-Aviv 2006, S. 8-17.
- Sack, Jaakov/Seeligmann, Chaim (Hrsg.): 60-jähriges Jubiläum der »Habonim« Deutschland. Auszüge aus Ansprachen anlässlich des Treffens ehemaliger Mitglieder der »Habonim-Noar-Chaluzi« Deutschland am 4. Oktober 1993 im Kibbuz Giwat Brenner, Israel. Ramat Efal 1994.
- Salinger, Eliyahu Kutti: »Nächstes Jahr im Kibbuz«. Die jüdisch-chaluzische Jugendbewegung in Deutschland zwischen 1933 und 1943. Paderborn 1998.
- Scarbath, Helmut/Scheuerl, Hans: Martin Buber. In: Hans Scheuerl (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik Bd. 2. 2. überarb. Aufl., München 1991, S. 212-224.
- Schade, Rosemarie: Ein weibliches Utopia. Organisationen und Ideologien der Mädchen und Frauen in der bürgerlichen Jugendbewegung 1905-1933. Witzenhäuser 1996.
- Schatzker, Chaim: Die »klassische« deutsche Jugendbewegung der Jahrhundertwende und die Studentenbewegung der 1960er Jahre. In: Jürgen Elvert/Michael Salewski (Hrsg.): Historische Mitteilungen, Bd. 16. Stuttgart 2003.
- Schatzker, Chaim: Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland (1919-1933). In: Werner Kindt (Hrsg.): Die deutsche Jugendbewegung, Bd. 3, 1920-1933. Die bündische Zeit. Düsseldorf/Köln 1974, S. 769-794.
- Schatzker, Chaim: Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich. Sozialisations- und Erziehungsprozesse der jüdischen Jugend in Deutschland 1870-1917. Frankfurt a.M. u.a. 1988.
- Schatzker, Chaim: The Jewish Youth Movement in Germany in the Holocaust Period (II). The Relations between the Youth Movement and Hechaluz. In: LBI Year Book XXXIII, London 1988, S. 301-325.
- Scheibe, Wolfgang: Die reformpädagogische Bewegung, 1900-1932. Eine einführende Darstellung. Weinheim/Basel 1994.
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh/München 1998.
- Scholem, Gershom: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt a.M. 1994.
- Schüler-Springorum, Stefanie: Die »Mädelfrage«. Zu den Geschlechterbeziehungen in der deutsch-jüdischen Jugendbewegung. In: Kaplan/Meyer 2005, S. 136-154.
- Schwensen, Jizchak: Die versteckte Gruppe. Ein jüdischer Lehrer erinnert sich an Deutschland. Berlin 1988.
- Segev, Tom: Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels. München 2005.
- Segre, Vittorio: Ein Glücksrabe. Die Geschichte eines italienischen Juden. Frankfurt a.M. 1993.
- Sela, Rona: Photography in Palestine/The Land of Israel in the 1930s and 1940s. Herzliya 2000.
- Sela, Rona: Vom »goldenen Jerusalem« zum »brennenden Tel Aviv«. Von der zionistischen zur kritischen Fotografie. In: LeVitte Harten/Zalmona 2005, S. 458-464.
- Seligmann, Chaim/Madar, Gabi: Kibbuz. Ein Überblick. Ramat-Efal 2000.
- Shavit, Zohar: Was lasen jüdische Kinder im »dritten Reich«? In: Gisela Dachs (Hrsg.): Jüdischer Almanach des LBI – Kindheit. Frankfurt a.M. 2003, S. 74-82.
- Silver-Brody, Vivienne: Documentors of the Dream. Pioneer Jewish Photographers in the Land of Israel 1890-1933. Jerusalem 1998.
- Sohar, Zwi: Ihr und Wir (1929). In: Liegle/Konrad 1989, S. 188-192.
- Sommerfeld, Bruno: Die Sondersituation der jüdischen Jugendbewegung. In: Brodnitz 1937, S. 11-21.

- Stanislawski, Michael: Vom Jugendstil zum »Judenstil«. Universalismus und Nationalismus im Werk Ephraim Moses Liliens. In: Brenner/Weiss 1999, S. 68-101.
- Stanislawski, Michael: Zionism and the Fin de siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky. Berkeley 2001.
- Starl, Timm: Knipser. Die Bildgeschichte der privaten Fotografie in Deutschland und Österreich von 1880 bis 1980. München/Berlin 1995.
- Stewart-Howe, Kathleen: Revealing the Holy Land. The Photographic Exploration of Palestine. Berkeley 1997.
- Tamir, Arnon: Eine Reise zurück. Von den Schwierigkeiten, Unrecht wiedergutzumachen, Frankfurt a. M. 1992.
- Tergit, Gabriele: Im Schnellzug nach Haifa. Berlin 1996.
- Trefz, Bernhard: Jugendbewegung und Juden in Deutschland. Eine historische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des deutsch-jüdischen Wanderbundes »Kameraden«. Frankfurt a.M. 1999.
- Unna, Mosche: Die Anfänge der religiösen Kibbuzbewegung in Deutschland. In: LBI Bulletin (1987) 78, S. 71-122.
- Urban, Susanne: Die Jugend-Alija 1932 bis 1940. Exil in der Fremde oder Heimat in Erez Israel? In: Krohn 2006, S. 34-61.
- Voghera, Giorgio: Meine Heimat ist die ganze Welt. Überleben im Kibbuz 1938-1948. Gerlingen 1997.
- Volkov, Shulamit: Die Juden in Deutschland 1780-1918. München 2000.
- Volkov, Shulamit: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich. In: Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München 2000, S. 131-145.
- Walk, Joseph: Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien, Inhalt und Bedeutung. Heidelberg 1981.
- Walk, Joseph: Misrachi. In: Leo Baeck Institut (Hrsg.), Year Book VI, London 1969, S. 246-257.
- Weissenstein, Rudi: Israel Early Photographs. Ben Schemen 2007.
- Wiegmann, Ulrich: Die Politik des faschistischen Erziehungsministeriums zur Aussonderung jüdischer Volksschüler 1934-1939. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 9 (1988), S. 784-795.
- Winnecken, Andreas: Ein Fall von Antisemitismus. Zur Geschichte und Pathogenese der deutschen Jugendbewegung vor dem Ersten Weltkrieg. Köln 1991.
- Wulf, Christoph/Macha, Hildegard/Liebau, Eckart (Hrsg.): Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen. Weinheim 2004.
- Zimmermann, Moshe: Die deutschen Juden 1945-1945. München 1997.

Abkürzungen

Has.	Kibbuz Hasorea
G.B.	Kibbuz Giwat Brenner
AdJB	Archiv der Jugendbewegung Burg Ludwigstein
G.H.M.	Kibbuz Giwat Hayyim Meuchad
G.H.I.	Kibbuz Giwat Hayyim Ichud
CZA	Central Zionist Archive, Jerusalem
JMB	Jüdisches Museum Berlin
LBI	Leo-Baeck-Institut
MBA	Martin Buber Archiv, Jerusalem
CJA	Centrum Judaicum Archiv Berlin

Glossar

Soweit nicht anders angegeben, handelt es sich bei den fremdsprachigen Begriffen um hebräische.

Alija: (Aufstieg), Bezeichnung für die Einwanderung von Juden nach Erez Israel beziehungsweise nach Palästina in der Neuzeit ab 1882. Die Einwanderung nach Palästina vollzog sich in mehreren Immigrationswellen: 1. Alija (1882–1904): ca. 25.000 Einwanderer aus Russland, Rumänien und Galizien; 2. Alija (1904–1919): ca. 40.000 Einwanderer meist aus Russland, die das sozialistische Pionierideal mit Chaluziut verbanden, sie gründeten die ersten landwirtschaftlichen Kollektivsiedlungen; 3. Alija (1919–1923): ca. 35.000 meist junge Einwanderer vorwiegend aus Russland und Polen, die die Gründung weiterer Siedlungen vorantrieben; 4. Alija (1924–1931): etwa 80.000 Einwanderer aus Polen und aus der Sowjetunion; 5. Alija (1932–1939): mehr als 250.000 Einwanderer, ca. ein Drittel davon deutschsprachig.

Alija-Bet: Bezeichnung für die illegale Einwanderung nach Erez Israel, vor allem in den Jahren 1940 bis 1948, die über geheim gehaltene Unternehmungen oft mit gefälschten Papieren in das von den britischen Behörden kontrollierte Palästina organisiert wurde, s.a. Sonder-Hachschara.

Arbeiter-Zertifikat: siehe Zertifikate.

Bachad: (Abk. von Brit Chaluzim Datijim, Bund religiöser Pioniere), Jugendorganisation des Misrachi (s.d.).

Balfour-Erklärung: Im Namen der englischen Regierung wurde am 02.11.1917 die Erklärung des Außenministers Arthur James Balfour zugunsten der Errichtung des jüdischen Gemeinwesens in Palästina abgegeben. Hierin bestätigte die britische Regierung das Recht des ›jüdischen Volkes‹ auf eine ›nationale Heimstätte‹ in Palästina. Diese Erklärung wurde in das Palästina Mandat der Briten übernommen und 1922 vom Völkerbund anerkannt.

Bar Mizwa: (Sohn des Gebots), Bezeichnung für den jüdischen Jungen bei Vollendung des 13. Lebensjahres, an dem er religiös mündig wird, zugleich Name der zu diesem Anlass stattfindenden synagogalen Feier. In liberalen Gemeinden wird seit dem 19. Jahrhundert auch für Mädchen eine Bat Mizwa praktiziert.

Beit Chaluz (Pl. *Batei*): (Pionierhaus), städtische Wohnheime, die von den unterschiedlichen jüdischen Jugendbünden gegründet wurden, um ihren Mitgliedern eine Ausbildungsmöglichkeit zu schaffen. Die Jugendlichen lebten dort in kibbuz-ähnlicher Gemeinschaft zusammen.

Chaluz, *Chaluzi* (Pl. *Chaluzim*): (Pionier), Bezeichnung der Aktivisten für den Aufbau Palästinas, die sich nach den Pionieren aus der Hebräischen Bibel benannten, die von Moses den Auftrag erhielten, den anderen Stämmen bei der Eroberung Kanaans voranzugehen.

Chaluziut: (hebr. Pioniertum), bezeichnet den Aufbau Palästinas.

Chassidismus: (Chassid steht für ›Frommer‹), jüdisch-mystische volkstümliche Bewegung in Osteuropa seit dem 18. Jahrhundert, die sich von dort in der Diaspora und auch im Staat Israel verbreitete.

Chawer/Chawera (Pl. *Chawerim*): (Kamerad), Bezeichnung für die Freunde in der Jugendbewegung, Genossen in der Gewerkschaft oder in Parteien, auch für die Mitglieder eines Kibbuz.

Chewer Hakibbuzim: siehe Kibbuz-Bewegung.

Chewra: (Gemeinschaft).

Diaspora: (griech., Zerstreuung), seit der Antike Bezeichnung für das Judentum außerhalb Palästinas und Israels, siehe auch Galut.

Dunam: arabisches Flächenmaß. Ein Dunam entspricht 1.000 Quadratmetern (qm).

Einwanderungszertifikate: siehe Zertifikate.

Erew Schabbat: (Vorabend des Schabbat), wird in der religiösen Tradition feierlich mit dem Anzünden der Lichter und dem Segen vor dem Essen eröffnet.

Erez Israel: (Land Israel), biblische Bezeichnung des israelitischen Kanaan, im neueren Sprachgebrauch vor allem in zionistischen Kreisen zur Bezeichnung des britischen Mandatsgebietes Palästina gebraucht.

Galut/Gola: (Exil, Verbannung), s.a. Diaspora.

Hadassa: (Myrte), Name der von Henrietta Szold 1912 gegründeten amerikanischen zionistischen Frauenorganisation, die das gleichnamige Krankenhaus in Jerusalem gründete.

Hagana: (Abwehr, Verteidigung), 1920 in Palästina von Mitgliedern der Arbeitergewerkschaft Histadrut gegründet (illegale) jüdische Organisation zur Selbstverteidigung, Vorläufer der israelischen Armee.

Haggada: (Erzählung), beinhaltet im Rahmen des religiösen jüdischen Lebens die Erzählung des Auszuges der Juden aus Ägypten und Handlungsanweisung für den Vorabend (Seder) von Pessach (s.d.), der das Fest einleitet. An diesem Abend wird gemeinsam in der Haggada gelesen und gesungen. Die Nacherzählung soll jede neue jüdische Generation mit ihrer Ursprungsgeschichte verbinden.

Hameuchad: siehe Kibbuz-Bewegung.

Haschomer Hazair: (der junge Wächter), älteste jüdische Jugendbewegung, die sich selbst als Weltorganisation der zionistischen Jugend bezeichnete. In Galizien und Polen erfolgte der Zusammenschluss aus verschiedenen kleineren Gruppierungen im Jahr 1916. Erste Mitglieder dieser Bewegung wanderten mit der Dritten Alija zwischen 1919 und 1923 nach Palästina ein. 1927 gründeten sie in Palästina die Kibbuz-Arzi-Kibbuz-Bewegung (s.d.) und 1946 die Arbeiterpartei Mapam. Der deutsche Landesverband wurde 1931 gegründet.

Haskala: steht für die jüdische Aufklärung von 1770 bis 1880, die in Deutschland ihren Ausgang nahm und eng mit dem Werk von Moses Mendelssohn verbunden ist. Sie hat ihre Wurzeln sowohl in der europäischen Aufklärung als auch im jüdischen Rationalismus des Mittelalters und wirkte bis nach Mittel- und Osteuropa.

Hatikwa: (die Hoffnung), Name der offiziellen israelischen Nationalhymne. Der Text, der die Hoffnung auf eine Rückkehr nach Zion ausdrückt, wurde um 1870 für die zionistische Bewegung geschrieben. Die Melodie basiert auf einem europäischen Volkslied, das in verschiedenen Variationen gesungen wurde.

Hechaluz: (der Pionier), wurde 1918 gegründet und ist die Dachorganisation der Jugend, die sich in der Diaspora auf Palästina vorbereitet. Der deutsche Landesverband des Hechaluz wurde 1922 gegründet. Hauptaufgabe dieses der Histadrut nahestehenden Verbandes war die Organisation von Alija und Hachschara.

Histadrut: (hebr. Abk. für Allgemeine Organisation der Arbeiter in Erez Israel), größte gewerkschaftliche Arbeiterorganisation, die 1920 als Zusammenschluss von Gewerkschaften gegründet wurde.

Hora: ursprünglich rumänischer Volkstanz, der im Kreis mit verschränkten Armen getanzt wurde. Dieser Tanz wurde zum Symbol für die zionistischen Pioniere und stand häufig im Zentrum öffentlicher Feiern.

Iwrit: das in Israel gesprochene und geschriebene Neuhebräisch.

Jewish Agency for Palestine (*hebr. Sochnut Hajehudit*): 1922 von der englischen Mandatsregierung öffentlich anerkannte Vertretung der Juden zur Verwaltung Palästinas. Bis zur Gründung des Staates Israel diente sie als politische Führung der jüdischen Bevölkerung in Palästina, die sie sowohl gegenüber der britischen Mandatsmacht als auch gegenüber den Juden der Welt vertrat.

Joint Distribution Committee (JOINT): in den Vereinigten Staaten im Jahr 1914 gegründete jüdische Organisation, von der bis heute Juden weltweit durch direkte finanzielle Hilfe oder die Gründung von Unternehmen unterstützt werden.

Jüdische Brigade: Diese Brigade bestand aus jüdischen Soldaten des britischen Mandatsgebietes Palästina, die im Zweiten Weltkrieg in der britischen Armee gegen Nazi-Deutschland kämpften.

Jüdischer Nationalfonds: siehe Keren Kajemet Leisrael.

Jüdisch-traditionell: Bezeichnung für Personen, die die religiösen Gebote einhalten, so zum Beispiel koschere Küche, regelmäßige Synagogenbesuche, keine Arbeit am Schabbat.

Kapitalisten-Zertifikat: siehe Zertifikate.

Keilen: Bezeichnung für das Einwerben in die Jugendbewegung generell.

Keren Hajessod (KH): (Grundfonds), 1920 in Großbritannien zur Finanzierung der Einwanderung und Siedlungsaktivität in Palästina als Gründungsfonds der World Zionist Organisation eingerichtet. Seit 1926 Sitz in Jerusalem; 1929 Eingliederung in die Jewish Agency.

Keren Kajemet Leisrael (KKL): (Jüdischer Nationalfonds), die zionistische Bewegung gründete diesen Nationalfonds im Jahr 1901 auf dem fünften Zionistischen Kongress in Basel für den Erwerb und die Aufforstung von Grund und Boden in Palästina. Durch freiwillige Spenden sollte der Boden Palästinas in jüdischen Gemeinbesitz gebracht werden. Bis heute kümmert sich die Organisation um Aufforstung und Wasserbewirtschaftung sowie um die Verwaltung der Böden des Landes.

Kibbuz (*Pl. Kibbuzim*): (Sammlung), jüdische Gemeinschaftssiedlung in Palästina/Israel, die hinsichtlich Eigentum, Klasse und Arbeitsteilung auf kollektiven Grundlagen beruht. Die Ziele sind: Arbeit, Gleichheit und Zusammenarbeit auf allen Gebieten der Produktion, des Verbrauchs und der Erziehung. Der erste Kibbuz wurde 1909 in Degania am See Kinneret (Genezareth) von russischstämmigen Einwanderern gegründet.

Kibbuz-Bewegung: Im Allgemeinen bezeichnet der Begriff die Entstehung und Entwicklung von Kibbuzim in Palästina und Israel. Im Besonderen bezieht er sich auf die bis zur Staatsgründung sehr einflussreichen Landesverbände, in denen sich die bestehenden Kollektivsiedlungen seit den 20er Jahren zusammengeschlossen hatten: im *Kibbuz Arzi* (Landeskibbuz) die Kibbuzim des zionistisch-sozialistischen Haschomer Hazair in Verbindung mit der Vereinigten Arbeiterpartei Israels; im *Kibbuz Meuchad* (Vereinigter Kibbuz) die größeren Kibbuzim, ihre Mitglieder gehörten hauptsächlich der linkssozialistischen Arbeiterpartei an; im *Chewer Hakwuzot* (Verband der Kwuzot) befanden sich vorwiegend ältere Siedlungen mit sozialdemokratischer Orientierung. Auch die religiösen Kibbuzim hatten sich in einem eigenen, kleineren Verband organisiert.

Kwuzza (*Pl. Kwuzot*): (Gruppe, Gemeinschaft), Bezeichnung für kleinere Gemeinschaftssiedlungen, die von den Pionieren der 2. Alija gegründet wurden und aus denen sich die Kibbuz-Bewegung entwickelte.

Madrich/Madricha (*Pl. Madrichim*): (Führer), zeitgemäße Bezeichnung für die zumeist selbst jugendlichen Leiter/innen der Jugendgruppen.

- Misrachi*: (Abk. für *Merkas Ruchani*, geistiges Zentrum), religiös zionistische Gruppierung, 1902 in Wilna gegründet, seit 1922 Sitz in Jerusalem, deren Ziel die Errichtung eines jüdischen Staates auf der Basis der religiösen jüdischen Traditionen war.
- Olim*: (Aufsteigende), Einwanderer nach Erez Israel, siehe auch Alija.
- Oneg Schabbat*: (Schabbatfreude), feierliches Zusammensein am Schabbat (s.d.).
- Orthodoxie*: Ausrichtung des Judentums, welche die Einheit von schriftlicher und mündlicher Lehre vorschreibt. Es wird ein strenges Einhalten sowohl der biblischen als auch der rabbinischen Gebote verlangt, wie sie in der jüdischen Tradition überliefert werden.
- Pessach*: (Vorüberschreiten), gehört zu den zentralen jüdischen Festen und erinnert an den Auszug der Juden aus Ägypten, s.a. Haggada.
- Purim*: (Lose), karnevalsähnliches fröhliches Fest zur Erinnerung an die Rettung der Juden durch die Königin Ester im persischen Exil.
- Sabre*: hebräischer Name einer Kaktusfrucht, die außen sehr stachlig ist, innen jedoch süßes Fruchtfleisch hat. Adäquat dazu werden in Israel geborene Personen als Sabre bezeichnet.
- Schabbat*: (Sonabend), nach dem jüdischen Kalender der siebente Tag der Woche und Ruhetag; er beginnt am Freitagabend mit dem Zünden der Schabbatkerzen, siehe Oneg Schabbat bzw. Erew Schabbat.
- Schaliach* (Pl. *Schlichim*): (Gesandter), Bezeichnung für Jugendführer, die als Abgesandte der verschiedenen Kibbuz-Bewegungen nach Mitteleuropa kamen, um bei Organisations- und Erziehungsaufgaben mitzuhelfen. Gleichzeitig war es ihre Aufgabe, Jugendliche für die jeweils entsendende Kibbuz-Bewegung zu werben.
- Schawuot*: (Wochenfest), Fest der Erstlingsfrüchte und Fest der Vergegenwärtigung der Sinai-Offenbarung, im jüdischen Kalender 50 Tage nach Pessach.
- Schoa*: (Vernichtung, Katastrophe), Bezeichnung für die systematische Ermordung der Juden durch die Nationalsozialisten.
- Sonder-Hachschara*: Die Bezeichnung diente als Deckname für die vom Hechaluz organisierte illegale Einwanderung nach Palästina.
- Sukkot*: (Hütten), bezeichnet das jüdische Laubhüttenfest, das (in Israel) sieben Tage gefeiert wird. Sukkot gilt als das größte Freudenfest des jüdischen Jahres. In Erinnerung an die Wüstenwanderung werden aus Ästen, Blättern und Stoffplanen Hütten unter freiem Himmel gebaut, in denen die Mahlzeiten eingenommen werden und gefeiert wird.
- Tenach bzw. Tanach*: Abkürzung für die hebräische Bibel nach den Anfangsbuchstaben der 3 kanonischen Hauptelemente für Tora, Neviim (prophetische Bücher) und Ketuwim (Schriften).
- Tora*: (Lehre, Unterweisung), Bezeichnung für die ersten fünf Bücher der Bibel (auch Fünf Bücher Mose oder Pentateuch), die nach der jüdischen Überlieferung Moses am Sinai durch Gott offenbart wurden.
- Tu-bischwat*: (15. Tag im jüdischen Monat Schwat), dieser Tag gilt als Neujahrsfest der Bäume und Pflanzen.
- Turia*: spezielle schwere Hacke, die in Palästina verwendet wurde.
- Waad*: (Komitee, Rat), gewähltes Leitungsgremium mit begrenzten Befugnissen in den Hachschara-Stätten, das sich in der Regel aus Vertretern der anwesenden Bünde zusammensetzte.
- WIZO – Women’s International Zionist Organization*: Die internationale zionistische Frauenorganisation wurde 1920 in London gegründet, um Frauen in Palästina eine berufliche und landwirtschaftliche Ausbildung und Kindern soziale Fürsorge zu gewährleisten.

Zertifikate: Gemeinsam von der Jewish Agency und den Behörden der britischen Mandatsregierung wurden die Zertifikate zur Einwanderung nach Palästina ausgestellt. Hierfür gab es verschiedene Hauptkategorien. Kategorie A: für Personen mit einem Eigenkapital von 1.000 englischen Pfund (entsprechend 15.000 Reichsmark), wurde auch als ›Kapitalisten-Zertifikat‹ bezeichnet. Das Geld wurde auf Konten der Reichsbank deponiert und als Kredit für die Ausfuhr deutscher Waren nach Palästina benutzt. Die Auswanderer bekamen später ihre Guthaben anteilig in palästinensischer Landeswährung zurück. Kategorie B: für Personen mit gesichertem Lebensunterhalt (B3 Schüler und Studenten); Kategorie C: Arbeiterzertifikate für Landwirte, Handwerker, Chaluzim; Kategorie D: für Ehepartner, Kinder und Eltern, wenn sie von in Palästina ansässigen Angehörigen angefordert wurden und diese nachweislich für deren Unterhalt aufkommen konnten. Zusätzlich gab es Sonderzertifikate für Jugendliche, wenn deren Unterbringung, Ausbildung und Lebensunterhalt von der Jugend-Alija in Kooperation mit Kibbuzim und anderen Erziehungseinrichtungen für zwei Jahre gesichert war.

Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden

- Bd. 24 Monika Richarz (Hg.), Die Hamburger Kauffrau Glikl – Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit, Hamburg 2001.
- Bd. 25 Rotraud Ries, J. Friedrich Battenberg (Hg.), Hofjuden. Ökonomie und Interkulturalität: Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert, Hamburg 2003.
- Bd. 26 Heiko Morisse, Jüdische Rechtsanwälte in Hamburg. Ausgrenzung und Verfolgung im NS-Staat, Hamburg 2003. (vergriffen)
- Bd. 27 Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Herausgegeben von Marion Kaplan und Beate Meyer, Göttingen 2005.
- Bd. 28 Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Herausgegeben von Kirsten Heinsohn und Stefanie Schüler-Springorum, Göttingen 2006.
- Bd. 29 Reinhard Rürup, Emanzipationsprobleme. Jüdische Geschichte und moderne Gesellschaft, Göttingen 2006. (In Vorbereitung)
- Bd. 30 Andreas Brämer, Leistung und Gegenleistung. Zur Geschichte jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen 1823/24 bis 1872, Göttingen 2006.
- Bd. 31 Monika Preuß, Gelehrte Juden. Lernen als Frömmigkeitsideal in der frühen Neuzeit, Göttingen 2007.
- Bd. 32 Andreas Gotzmann, Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum, Göttingen 2008.
- Bd. 33 Miriam Rürup, Ehrensache. Jüdische Studentenverbindungen an deutschen Universitäten 1886-1937, Göttingen 2008.
- Bd. 34 Irmela von der Lühe, Axel Schildt, Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), »Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause«. Jüdische Remigration nach 1945, Göttingen 2008.
- Bd. 35 Ulrike Pilarczyk, Gemeinschaft in Bildern. Jüdische Jugendbewegung und zionistische Erziehungspraxis in Deutschland und Palästina/Israel, Göttingen 2009.

Wallstein

e-mail: info@wallstein-verlag.de · www.wallstein-verlag.de



Minerva Institut für deutsche Geschichte
Universität Tel Aviv

Juden und Muslime in Deutschland

Recht, Religion, Identität

Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 2009

Hrsg. von José Brunner und Shai Lavi

311 S., brosch.,

ISBN 978-3-8353-0407-9

Mütterliche Macht und väterliche Autorität

Elternbilder im deutschen Diskurs

Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 2008

Hrsg. von José Brunner

395 S., brosch.,

ISBN 978-3-8353-0244-0

Demographie – Demokratie – Geschichte

Deutschland und Israel

Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 2007

Hrsg. von José Brunner

408 S., brosch.,

ISBN 978-3-8353-0135-1

Wallstein

e-mail: info@wallstein-verlag.de · www.wallstein-verlag.de

Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte

Herausgegeben von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg

Tino Jacobs

Rauch und Macht

Das Unternehmen Reemtsma
1920 bis 1961

311 S., 19 Abb., geb., Schutzumschlag,
ISBN 978-3-8353-0313-3

»Diese Geschichte unternehmerischer Macht beruht auf der sorgfältigen Auswertung von Originaldokumenten und ist flüssig und fast ohne Fachjargon geschrieben. Sie argumentiert stets sachlich fundiert und ohne Anklagegestus. Umso klarer tritt die dunkle Seite dieser unternehmerischen Erfolgsgeschichte hervor.«

Hartmut Berghoff, FAZ

»Jacobs hat ein faktenreiches und unbedingt lesenswertes Buch geschrieben.«

Werner Bührer, Süddeutsche Zeitung

Die ZEIT und die Bonner Republik

Eine meinungsbildende Wochenzeitung
zwischen Wiederbewaffnung und Wiedervereinigung

312 S., 55 Abb., geb., Schutzumschlag
ISBN 978-3-8353-0243-3

»In diesen beiden Studien der Herausgeber, aber auch in den meisten anderen Beiträgen wird deutlich, in wie hohem Maße die ZEIT in dem genannten Wandlungsprozess Objekt und Akteur zugleich war.«

Andreas Wirsching, H-Soz-u-Kult

Wallstein

e-mail: info@wallstein-verlag.de · www.wallstein-verlag.de