

Gender und Gesellschaft

Melford E. Spiro¹



Die vorliegende Studie zum Thema Frauen und Gender in der israelischen Kibbuzbewegung wurde erstmals 1979 veröffentlicht. Sie genießt den zweifelhaften Ruhm, in der riesigen Fülle der seither erschienenen Bücher, Artikel, Zusammenstellungen, Bibliografien und Rezensionen, die sich mit vergleichenden Studien zum Thema Frauen und Gender befassen, so gut wie niemals zitiert worden zu sein. Das ist bedauerlich und auch ungewöhnlich.

Es ist bedauerlich, weil die Studie wichtige Fragen zu den derzeitigen Kernthemen der Gender-Debatte aufwirft. Es sind Fragen über die Unterschiede zwischen Mann und Frau, wo solche Unterschiede herkommen, wie sie sich entwickeln, welche Rolle das biologische Geschlecht spielt, wie wichtig oder unwichtig biologische und kulturelle Determinanten überhaupt sind usw. Aber da die Studie unbekannt ist, kann sie keinen Beitrag zu den einschlägigen Diskussionen leisten.

Es ist auch ungewöhnlich, denn es handelt sich um eine der wenigen Langzeitstudien, die es gibt. Ihre historische Dokumentation erstreckt sich über siebenzig Jahre, ihre ethnografischen Beobachtungen über fünfundzwanzig. Zudem gibt es eine frühere Studie über Kibbuz-Frauen mit praktisch denselben Ergebnissen (Tiger/Shepher 1975), die ebenso wenig zitiert wird.²

Die wissenschaftlichen Grundlagen dieser Untersuchung (ebenso wie die der Tiger/Shepher-Studie) sind einwandfrei. Einige meiner Schlussfolgerungen sind zwar scharf kritisiert worden, doch keiner der Kritiker hat jemals die Stimmigkeit meiner Ergebnisse angezweifelt. Warum wird

die Studie dennoch ignoriert? Meines Erachtens deshalb, weil ihre Ergebnisse (ebenso wie die der Tiger/Shepher-Studie) zentrale Aussagen der Frauen- und Gender-Studies in Frage stellen.

Es geht dabei um folgende Aussagen der Gender-Studies:

- a) Das soziale Geschlecht (Gender) und die Unterschiede in den Geschlechtsrollen von Mann und Frau sind gesellschaftlich konstruiert.
- b) Die Bindung zwischen Mutter und Kind ist kulturbedingt, nicht naturbedingt.
- c) Die Befreiung der Frau kann nur gelingen, wenn Familie und Kindererziehung nicht mehr im Mittelpunkt weiblicher Interessen stehen.
- d) Die Abschaffung jeglicher Geschlechtsrollenunterschiede ist unabdingbare Voraussetzung für die Gleichstellung von Frau und Mann.

Da diese Aussagen als Axiome gelten, wurden sie, soweit ich weiß, nie einer gründlichen Prüfung unterzogen. Sie wurden auch kaum jemals hinterfragt, wenn man von den Auffassungen einiger weniger feministischer Theoretikerinnen mit abweichender Meinung absieht.³ Obwohl die vorliegende Studie keine solche Überprüfung sein kann – eine Einzelstudie kann das nie – stellt sie doch die genannten Grundaussagen in Frage.

Meine Studie liefert wichtige Hinweise dafür, dass möglicherweise

- a) die soziale Geschlechtsrolle (Gender) und damit verbundene Unterschiede zwischen Mann und Frau nicht einfach kulturbedingte Konstrukte sind;
- b) die Bindung zwischen Mutter und Kind nicht einfach sozial konstruiert ist;

Warum wird die Studie dennoch ignoriert? Meines Erachtens deshalb, weil ihre Ergebnisse zentrale Aussagen der Frauen- und Gender-Studies in Frage stellen.

Die Gründer waren der Auffassung, dass alle gesellschaftlichen und psychischen Unterschiede zwischen Mann und Frau, also die Genderunterschiede, kulturell konstruiert seien.

- c) die Befreiung der Frau nicht voraussetzt, Familie und Kindererziehung aus dem Mittelpunkt weiblicher Interessen rücken zu müssen;
- d) die Gleichstellung von Frau und Mann gelingen kann (normativ und in der Praxis), auch wenn das gesellschaftliche System Geschlechterrollenunterschiede berücksichtigt.

Da diese vorsichtigen Schlussfolgerungen aus einer Langzeitstudie hervorgegangen sind, in der natürliche Veränderungen (historische Veränderungen, Generationenwechsel) die Basis bilden, hätten die Grundprinzipien wissenschaftlicher Streitkultur eigentlich erwarten lassen, dass die aus dieser Studie resultierenden Herausforderungen nicht ignoriert werden. Man hätte annehmen müssen, dass zumindest die stichhaltige Relevanz der empirischen Ergebnisse oder die Gültigkeit der theoretischen Schlussfolgerungen in Frage gestellt worden wäre. Stattdessen wurde die Existenz dieser Studie (wie auch der von Tiger/Shepher) schlichtweg ignoriert. Ihre Ergebnisse und Schlussfolgerungen wurden unter den Teppich gekehrt. Auf diese Weise braucht sich niemand der Herausforderung zu stellen.

Im Folgenden möchte ich einen kurzen Überblick über das Ausmaß dieser Herausforderung geben.

Die feministische Ideologie der Kibbuzgründer* im Vergleich zur Ideologie der zweiten Feminismuswelle

Meine Untersuchungen im Kibbuz Kirjat Yedidim (Pseudonym) begann ich 1951. Der Kibbuz Kirjat Yedidim wurde als landwirtschaftliches Kollektiv israelischer Siedler 1921 in Nordisrael gegründet.

Wie bei nahezu allen nach dem Ersten Weltkrieg gegründeten Kibbuzim hatten sich auch die Gründer (Frauen und Männer) dieses Kibbuz einer feministischen Ideologie verschrieben. Sie beinhaltete Elemente der ersten Feminismuswelle, die ca. 100 Jahre vor Entstehen der Kibbuz-Bewegung aufkam, aber auch schon Elemente der zweiten Feminismuswelle, die erst in den 1960er Jahren begann.

Im Einklang mit der ersten Feminismuswelle

(Gleichstellungs-Feminismus) verfolgten die Gründer u.a. die Gleichstellung der Frau, d.h. die Schaffung eines Umfelds, in dem die Frauen gesellschaftlich, wirtschaftlich, politisch und im Hinblick auf Bildung dieselben Rechte und Möglichkeiten hatten wie die Männer.

Doch wie die zweite Feminismuswelle (Gender-Feminismus) verfolgten auch die Gründer noch weiter gehende Ziele. Dazu gehörten die Zerstörung des „Patriarchats“ und die Abschaffung sämtlicher gesellschaftlicher Unterschiede zwischen Frauen und Männern, einschließlich (aber nicht beschränkt darauf) der Abschaffung sämtlicher Geschlechterrollenunterschiede.

Letzteres hatte für die Kibbuzgründer, ebenso wie für die zweite Feminismuswelle, entscheidende Bedeutung. Sie waren davon überzeugt, dass eine wirkliche Gleichheit zwischen Mann und Frau nicht erreicht werden kann, solange Männer und Frauen noch verschieden sind – selbst wenn dieser Verschiedenheit der gleiche Wert beigemessen wird. Wirkliche Gleichheit, so meinten sie, kann nur erreicht werden, wenn Männer und Frauen dieselben gesellschaftlichen Rollen innehaben und sie auch in nahezu jeder anderen Hinsicht „unterschiedslos“ sind.

Die Gründer waren der Auffassung, dass alle gesellschaftlichen und psychischen Unterschiede zwischen Mann und Frau, also die Genderunterschiede, kulturell konstruiert seien. Sie gingen davon aus, dass diese Unterschiede Folge von Geschichte und Tradition seien sowie das Ergebnis ungleicher Sozialisation im Kindesalter.

Auch wenn die Kibbuzgründer es nicht so unverblümt ausgedrückt hätten, so hätten sie wohl doch den heutigen Feministinnen zugestimmt, wenn diese sagen: „[D]ie einzigen nennenswerten Geschlechtsunterschiede, die sich nicht kulturell erklären lassen, sind die Fähigkeiten der Frau, zu menstruieren, ein Kind zu gebären und zu stillen.“⁵ Da diese biologischen Variablen aber, so die Argumentation weiter, kaum oder keinerlei verhaltensbedingte oder psychische Relevanz haben, so folgt daraus: „[W]enn Jungen und Mädchen sich [psychisch und in ihrem Verhalten] voneinander unterscheiden,

dann werden sie nicht so geboren, sondern so gemacht.“⁶ Daraus folgt: „Was immer durch historische oder gesellschaftliche Verhältnisse entstanden ist, kann der menschliche Wille rückgängig machen.“⁷

Diese Auffassung wirft natürlich eine Reihe von Fragen auf, etwa: Wenn Unterschiede in den sozialen Geschlechtsrollen und dem damit verbundenen Verhalten lediglich kulturabhängig konstruiert sind, warum kommen sie dann in allen bekannten menschlichen Kulturen vor? Und falls es sich um kulturelle Konstrukte handelt und diese vom menschlichen Willen rückgängig gemacht werden können, warum existieren sie dann so hartnäckig?

An dieser Stelle gehen die Ansichten der Kibbuzgründer und der heutigen Feministinnen weit auseinander, sowohl was ihre Diagnose über die Ursache der Probleme als auch ihre Lösungsvorschläge anbetrifft.

Nach Auffassung heutiger Feministinnen sind die Unterschiede in den Geschlechtsrollen und im damit verbundenen Verhalten deshalb so universal und hartnäckig, weil sie in allen Gesellschaften einer patriarchalen politischen Struktur dienen, mit deren Hilfe die dominanten Männer die abhängigen Frauen unterdrücken.

In kapitalistischen Gesellschaften unterdrücken die wirtschaftlich privilegierten Männer die wirtschaftlich benachteiligten Frauen, und in multi-ethnischen Gesellschaften unterdrücken die Männer übergeordneter ethnischer Gruppen die Frauen untergeordneter ethnischer Gruppen.⁸ Ausgehend von dieser Sichtweise ist verständlich, dass – was immer es sonst für Unterschiede in den Theorien geben mag – „es jeder [zeitgenössischen] feministischen Theorie oder Perspektive darum geht, die Unterdrückung der Frau zu beschreiben, ihre Ursachen und Auswirkungen zu erklären und Strategien zur Befreiung der Frau zu unterbreiten.“⁹

Zwar bieten die Feministinnen verschiedene Erklärungen dafür an, warum Männer Frauen unterdrücken, aber eine weit verbreitete Auffassung ist, dass Männer Frauen hassen. Germaine Greer schreibt explizit: „Die Feindseligkeit der Männer gegenüber den Frauen ist eine konstante

Größe. Alle Männer hassen gelegentlich alle Frauen, einige Männer hassen beständig alle Frauen, einige Männer hassen beständig einige Frauen.“¹⁰

Die radikalen Feministinnen wie etwa Catharine MacKinnon und Andrea Dworkin gehen am weitesten in ihren Erklärungen, warum Männer Frauen unterdrücken. Für sie ist Aggression der Kern männlicher Sexualität. Nach ihrer Auffassung tritt in der Sexualität die Feindseligkeit des Mannes gegenüber der Frau am offensichtlichsten zutage. Catherine MacKinnon schreibt: „Männliche Sexualität hat als Zentrum den aggressiven Übergriff auf die, die weniger mächtig sind [d.h. die Frauen].“¹¹

Und da „Gender-Ungleichheit ein entscheidender Begriff für die gesellschaftliche Hierarchie ist, dafür, dass Männer den Frauen übergeordnet sind,“ folgt daraus, dass „eine Theorie der Sexualität in dem Maße feministisch ist, wie sie Sexualität als Konstrukt männlicher Macht behandelt – von Männern definiert, den Frauen aufgedrängt und konstitutiv für die Bedeutung von Gender.“¹²

MacKinnon weiter:

„Erotisierte Vorherrschaft ist das zwingende Kennzeichen von Männlichkeit, erotisierte Unterwerfung Kennzeichen von Weiblichkeit. So viele unverkennbare Merkmale, die den Status der Frau als zweitklassig ausweisen, werden in den Kontext weiblicher Sexualität übertragen: Einschränkung, Zwänge und Verkrümmung, Unterwürfigkeit und Zurschaustellung, Selbstverstümmelung, die Forderung, sich selbst als schönes Objekt darzustellen, auferlegte Passivität, Erniedrigung. Damit erweist sich... Sexualität als die Dynamik der Ungleichheit zwischen Mann und Frau. Dies spricht für eine Theorie der Sexualität, wonach diese Ausdruck sozialer Machtverteilung entlang der Kategorie Gender ist. Diese Sexualität ist im Wesentlichen das, was die Gender-Unterscheidung ausmacht: männliche Vorherrschaft – und zwar, wo immer sie vorkommt, und das ist fast überall.“¹³

An dieser Stelle muss betont werden, dass die abstrakte Bezeichnung „männliche Vorherrschaft“ ein Euphemismus für Aggressionen von Männern gegen Frauen auf der Verhaltensebene

Wenn Unterschiede in den sozialen Geschlechtsrollen und dem damit verbundenen Verhalten lediglich kulturabhängig konstruiert sind, warum kommen sie dann in allen bekannten menschlichen Kulturen vor?

Für einige radikale Feministinnen ist Aggression der Kern männlicher Sexualität. Nach ihrer Auffassung tritt in der Sexualität die Feindseligkeit des Mannes gegenüber der Frau am offensichtlichsten zutage.

Wenn Mutterschaft gesellschaftlich konstruiert ist, so folgt daraus, dass sie auch dekonstruiert werden kann.

Und wenn sie der Unterdrückung dient, so ist es nur ein kleiner theoretischer Schritt bis zu der Schlussfolgerung, dass es für die Befreiung der Frau erforderlich ist, Mutterschaft abzulehnen.

ist ebenso wie ein Euphemismus für den Hass von Männern auf Frauen auf der Gefühlsebene.

Dazu noch einmal MacKinnon:

„Die Gewalt [der Männer] ist der Sex... Feindseligkeit und Verachtung, die Erregung des Meisters gegenüber der Sklavin; Ehrfurcht und Verwundbarkeit, die Erregung der Sklavin gegenüber dem Meister: Dies sind die Gefühle, aus denen sich der Reiz der Sexualität speist... Gewaltanwendung, üblicherweise durch Penetration und Geschlechtsakt, ist das Paradigma der sexuellen Begegnung... Daraus folgt: Was Sexualität genannt wird, ist ein Kontrollmechanismus, mit dessen Hilfe eine männliche Vorherrschaft... [auch] das politische System einer männlichen Überlegenheit definiert und aufrecht erhält... [Pornographie] ist die 'Wahrheit [der Männer] über Sex'. Nach dem, was die Pornographie zeigt, wollen Männer, dass Frauen gefesselt, Frauen verprügelt, Frauen gefoltert, Frauen erniedrigt, Frauen herabgewürdigt und geschändet, Frauen getötet werden.“¹⁴

Diese politische Erklärung für die Universalität und das Fortdauern der Geschlechtsrollenunterschiede und unterschiedlichen Verhaltensweisen von Mann und Frau ist eine ganz andere Erklärung als diejenige, die die Kibbuzgründer gaben.

Die Gründer sahen die Unterschiede und die dadurch geförderte Ungleichheit zwischen Mann und Frau als eine gesellschaftliche Konsequenz, die sich aus dem weiblichen Fortpflanzungssystem ergibt. Ihre Argumentation lässt sich so zusammenfassen: Da es die Frauen sind, die schwanger werden, und da es in der traditionellen Familie ebenso die Frauen sind, die die Kinder großziehen, bringt diese Kombination aus biologischen und sozialen Faktoren ein Ehesystem hervor, in dem Frauen für ihr eigenes Überleben und das ihrer Kinder gesellschaftlich und finanziell von ihrem Ehemann abhängig sind. Als Folge davon wird der Horizont der Frau auf die private Familienwelt begrenzt. Ihre Energien bleiben auf diesen Bereich beschränkt. Ihr Interesse, geschweige denn Beteiligung, an der öffentlichen Sphäre von Arbeit, Politik, Wissenschaft und Kunst wird so von vornherein verhindert.

Für die Kibbuzgründer waren also die psychischen und verhaltensbezogenen Auswirkungen der Mutterschaft (in ihrer biologischen wie in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung) die entscheidenden Faktoren für die Unterschiede in den Geschlechtsrollen von

Mann und Frau.

Dies ist natürlich auch ein wichtiges Thema in den heutigen feministischen Theorien. Da aber die Gender-Feministinnen der Auffassung sind, dass Geschlechtsrollenunterschiede kulturell konstruiert sind, um die Frau zu unterdrücken, ist für viele (nicht alle) Feministinnen Mutterschaft lediglich ein Element des Patriarchats.

Für Ann Oakley beruht das Konzept der Mutterschaft auf folgenden drei Auffassungen: „Alle Frauen haben das Bedürfnis, Mutter zu sein; alle Mütter brauchen ihre Kinder; alle Kinder brauchen ihre Mütter.“¹⁵

Da diese Bedürfnisse aber nach Auffassung der Feministinnen nicht (biologisch) angelegt, sondern kulturell konstruiert sind, haben sie „nichts mit dem Besitz von Eierstöcken und Gebärmutter zu tun“, sondern sind „Folge gesellschaftlicher und kultureller Konditionierung.“¹⁶ Aus diesem Grund ist Mutterschaft für sie ein „Mythos“ mit dem Zweck, Frauen zu unterdrücken. Dieser Mythos, so heißt es, hält u.a. „Frauen in der biologischen Fortpflanzung gefangen und versagt ihnen eine Identität und eigene Persönlichkeit jenseits der Mutterrolle.“¹⁷

W

enn Mutterschaft gesellschaftlich konstruiert ist, so folgt daraus, dass sie auch dekonstruiert werden kann.

Und wenn sie der Unterdrückung dient, so ist es nur ein kleiner theoretischer Schritt bis zu der Schlussfolgerung, dass es für die Befreiung der Frau erforderlich ist, Mutterschaft abzulehnen. Diesen Schritt sind einige Feministinnen, etwa Jeffner Allen, gegangen:

„Ich möchte die Ablehnung der Mutterschaft bekräftigen, weil Mutterschaft für Frauen gefährlich ist. Wenn die Frau im Patriarchat als Ehefrau und Gebärmutter des Mannes existiert... so ist es die Mutter, deren Körper als Ressource zur Reproduktion von Männern und der männlichen Welt, d.h. von biologischen Kindern des Patriarchats und von Ideen und Gütern der patriarchalischen Kultur, benutzt wird. Mutterschaft ist gefährlich für Frauen, da sie die Strukturen aufrecht erhält, in denen die weiblichen Wesen Frau und Mutter sein müssen, und umgekehrt, weil sie damit den weiblichen Wesen die Schaffung einer Subjektivität sowie einer offenen und freien Welt versagt.“¹⁸

Da also Mutterschaft „die männliche Aneignung des weiblichen Körpers als Ressource zur Reproduktion“

tion des Patriarchats ist,¹⁹ gilt:

„[In] der Produktion des Sohnes für den Vater, in der Produktion von Gütern für den Vater, zum Wohle des Sohnes, sind wir nicht unser eigener Körper, sind wir nicht wir selbst. Wir sind Mittel zum Zweck des Mannes, niemals unser eigener Zweck, wir sind ohne Selbst, heimatlos, ausgelöscht. Die Knechtschaft am eigenen Leib zu erfahren, sorgt dafür, dass wir unsere Gefahr ernstnehmen, und stärkt uns in der festen Überzeugung, dass wir uns gemeinsam aus der Mutterschaft befreien müssen.“²⁰

Dies sind nicht die Theorien, die die Kibbuzgründer hatten. Zwar sahen auch sie die Ursachen für Geschlechterungleichheit in den Zwängen, die die Mutterschaft den Frauen auferlegt. Doch waren sie nicht der Auffassung, Mutterschaft sei ein Mythos, der Wunsch nach Kindern sei sozial konstruiert und die biologische Fortpflanzung sei ein Instrument zur Aufrechterhaltung des Patriarchats. Anstatt also die Ablehnung der Mutterschaft vorzuschlagen, schlugen die Gründer die Ablehnung der Ehe (als rechtliche und wirtschaftliche Gemeinschaft) und der Familie (als Wohngemeinschaft) vor. Stattdessen sollte ein radikal anderes Ehe- und Familiensystem eingeführt werden. Die Umsetzung dieser Vorschläge ist das, was ich die feministische Revolution der Gründer (Frauen und Männer) genannt habe.

Die feministische Revolution der Kibbuzgründer

Zur Verwirklichung ihrer Ideen führten die Gründer ein Heiratssystem ein, bei dem jeder Ehepartner ein vom anderen völlig unabhängiger Akteur war. Sie etablierten ein Kindererziehungssystem, in dem die Kinder von Geburt an nicht bei den Eltern wohnten, aßen und schliefen, sondern in Kinderhäusern. Die Kinderhäuser waren nach Altersgruppen gegliedert, die Kinder wurden dort von ausgebildeten Betreuern, Pädagogen und Erzieherinnen erzogen.

Ziel dieser revolutionären Neuerungen war es, die Frauen von der Last der Kinderpflege zu befreien und ihnen somit die Übernahme derjenigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rollen zu ermöglichen, die bis dahin Männern vorbehalten

waren. Die revolutionäre Veränderung der Ehe sollte Frauen aus der wirtschaftlichen Abhängigkeit von ihren Männern lösen, damit sie den Männern in wirtschaftlicher wie in gesellschaftlicher Hinsicht ebenbürtig sein konnten. Kurz gesagt: Die Innovationen sollten die Gleichheit der Geschlechter fördern.

Die Neuerungen in der Kindererziehung wurden aber nicht nur zum Wohl der Frau, sondern auch zum Wohl des Kindes konzipiert. Mit der Kollektiverziehung sollten zwei pädagogische Ziele erreicht werden: Das neue System sollte die Kinder vor emotionalen Problemen schützen, die, so glaubten die Gründer, unweigerlich als Folge des Familienlebens auftreten. Zudem war die gemeinschaftliche Erziehung aus ihrer Sicht die wirksamste Methode, den Kindern die Kibbuz-Ideologie, insbesondere die feministische Ideologie, zu vermitteln.

Die Jungen und Mädchen in den Kinderhäusern wuchsen in einer im Wesentlichen geschlechtsneutralen Umgebung auf.²¹ Dadurch sollten sie die feministische Ideologie des Kibbuz verinnerlichen. Die Pioniere gingen davon aus, dass sich bei diesen Kindern im Erwachsenenalter dann nur wenige oder gar keine geschlechtsabhängigen Rollenunterschiede zeigen würden, weder psychisch noch im Verhalten.

Doch diese Erwartung erfüllte sich nicht. Als aus diesen Kindern – den Sabras, wie die im Land geborenen Israelis genannt werden – Erwachsene wurden, verwarfen sie die feministische Ideologie ihrer Mütter und Großmütter. Zwar fühlten sie sich nach wie vor einer Gleichstellung von Mann und Frau im Sinne von „Gleichwertigkeit“ verpflichtet und setzten dies auch in der Praxis um. Eine Gleichheit im Sinne von „Unterschiedslosigkeit“, wie die Gründer es vorhatten, lehnten sie aber ab, sowohl in ihren Idealen als auch in der Praxis.

Die radikale Reformbewegung der Sabra-Frauen

Wenn die Umsetzung der Gender-Ideologie durch die Kibbuzgründer (Frauen und Männer) eine feministische Revolution war, so war die Ablehnung dieser Ideologie durch die erste Generation, die im Kibbuz geboren wurde, eine weibliche „Gegenrevolution“²². Sie war in doppelter Hinsicht „weiblich“:

Die Sabra-Frauen fühlten sich einer Gleichstellung von Mann und Frau im Sinne von „Gleichwertigkeit“ verpflichtet und setzten dies auch in der Praxis um. Eine Gleichheit im Sinne von „Unterschiedslosigkeit“, wie die Gründer es vorhatten, lehnten sie aber ab.

Die Sabras beharrten darauf, dass es bedeutsame, angeborene Unterschiede zwischen Frau und Mann gibt, vor allem im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen.

Sie wurde größtenteils von den Sabra-Frauen, nicht den Sabra-Männern, initiiert.

Die radikale Reformbewegung war durch den Wunsch motiviert, den geschlechtlichen Dimorphismus (vom äußeren Erscheinungsbild bis zu den gesellschaftlichen Rollen), den die Kibbuzgründer abzuschaffen versucht hatten, wiederherzustellen. Außerdem bestanden die Sabras darauf, dass die revolutionären Einrichtungen der Kibbuzgründer ihren Bedürfnissen als Frauen zuwiderliefen.

Im Folgenden bezieht sich der Begriff „Sabra“ deshalb, wenn nicht anders erwähnt, ausschließlich auf die Sabra-Frauen.



Mittlerweile haben die Sabras der zweiten und schon der dritten Generation das Erwachsenenalter erreicht. Sie haben nicht nur die radikalen Änderungen, die die erste Sabra-Generation angestoßen hatte, übernommen, sondern sie weiter ausgebaut. Sowohl ideologisch als auch institutionell hat die Reform an Fahrt zugenommen. Ideologisch manifestiert sie sich in der Ablehnung eines Gleichheitsbegriffs im Sinne von „unterschiedslos“, wonach Frauen den Männern nur ebenbürtig sein können, wenn sie werden wie die Männer und tun, was die Männer tun.

Lange vor Carol Gilligan²³ und dem Aufkommen des „Differenzfeminismus“ beharrten die Sabras (die sich weiterhin als Feministinnen bezeichnen) darauf, dass es bedeutsame, angeborene Unterschiede zwischen Frau und Mann gibt, vor allem im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen. Männer, so die Sabras, sind mehr an Leistung und Dominanz interessiert, Frauen mehr an Zugehörigkeit und Fürsorge.

Diese Auffassung von Sabra-Frauen wurde nicht nur in meiner eigenen repräsentativen Studie gefunden. Eine andere Studie, die wenige Jahre später durchgeführt wurde, kommt zu demselben Ergebnis. Aus dieser Studie einige Auszüge aus den Interviews:

Gesprächspartnerin A

Interviewerin: „[Hinsichtlich der Unterschiede zwischen Mann und Frau] scheinen Sie der Auffassung zu sein, dass die Natur wesentlich

stärker ist als unsere bewussten Anstrengungen [d.h. die Anstrengungen der Kibbuzgründer], eine andere soziale Konditionierung zu erreichen. Ihre Generation scheint das Konzept der Gleichheit, unter deren Vorzeichen sie erzogen wurde, abzulehnen.“

A: „Das Wort ‘Gleichheit’ ist hier nicht angebracht. Der Kibbuz hat ein Problem mit dem Konzept der Gleichheit. Es will zwei Dinge gleichzeitig: Vielfalt entwickeln und Gleichheit erzwingen... Wollen wir nun Gleichstellung oder Unterschiedslosigkeit?“

Interviewerin: „Was meinen Sie damit?“

A: „Wir wollen doch, dass alle den gleichen Wert haben. Das bedeutet nicht ‘gleich’ im Sinne von ähnlich, sondern: ‘Jeder gibt nach seinen Fähigkeiten und erhält nach seinen Bedürfnissen.’ (...) Man kann nicht gleiche Rechte in jeder Hinsicht haben und parallel dazu der Frau das Recht verweigern, ihre eigenen grundlegenden Bedürfnisse anzuerkennen... Wenn der Kibbuz an seinen Kernwerten festhält, dass jeder nach seinen Fähigkeiten gibt und nach seinen Bedürfnissen erhält, werden wir herausfinden, was die wirklichen Bedürfnisse [der Frauen] sind, und zwar die naturgegebenen ebenso wie die von der Gesellschaft auferlegten... Es war die anerkannte Sichtweise, dass Frauen für die Arbeit in der Landwirtschaft und anderen männlichen Berufen ausgebildet werden sollten. Für mich war das immer ein Albtraum... Warum soll ich in einer Branche arbeiten, die mich nicht interessiert? Ich interessiere mich für [eine Arbeit im] Erziehungsbereich. Es macht mir Spaß, mit Menschen zu arbeiten.“²⁴

Gesprächspartnerin B

Interviewerin: „[Warum sind Sie eine der wenigen Frauen, die nicht nur in einem landwirtschaftlichen Bereich gearbeitet haben, sondern darin auch eine leitende Position hatten?]“

B: „Wie ich schon sagte: Es ist eine sehr harte Arbeit. Außerdem ist man immer wieder lange Zeit von zu Hause weg. Daher ist diese Arbeit für Frauen mit Kindern ungeeignet. Man kann die Tatsache nicht ignorieren, dass es zwischen Männern und Frauen einen Unterschied gibt. Das gibt es auch im Tierreich. Es handelt sich um einen Unterschied, der von der Natur bestimmt ist.“

Interviewerin: „Sind Sie bereit, das zu akzeptieren?“

B: „Ja, ich akzeptiere das.“

Interviewerin: „Macht es Ihnen persönlich nichts aus?“

B: „Nein. Ich finde, es hat viele Vorteile, eine Frau zu sein. Die Geburt eines Kindes und alles, was damit zusammenhängt, hat eine Tiefe, die Männer in dieser Form niemals erfahren können. Ich hatte niemals das Gefühl, mein Geschlecht sei unterlegen, nicht ein einziges Mal.“²⁵

Gesprächspartnerin C

Interviewerin: „Haben wir im Kibbuz die Gleichheit der Geschlechter?“

C: „Meiner Ansicht nach gibt es Unterschiede. Es gibt physiologische, biologische und psychische Unterschiede. Damit sage ich nicht, dass Frauen nicht Premierministerin oder Firmenchefin sein können. Es gibt Frauen, wenn auch nicht viele, die die höchsten Positionen erreichen und sie auch erfolgreich ausfüllen. Doch in der Regel sind Frauen nicht dazu ausgerüstet, sich so zu entwickeln, wie Männer es tun... Es ist die Frau, die die Kinder austrägt, und sie hat eine stärkere Bindung zu ihnen. Selbst wenn der Mann zu Hause kocht, wäscht, bügelt, so ist es doch immer noch die Frau, die Mutter, die die Bürde trägt und die Bindung herstellt.“²⁶

Die radikale Reformbewegung der Sabras fand nicht nur in ihrer Ideologie statt, sondern vollzog sich ganz praktisch. Das wird besonders an den von ihnen eingeführten und in meiner Studie beschriebenen institutionellen und verhaltensmäßigen Veränderungen deutlich. Dazu gehören u.a. Veränderungen in folgenden Bereichen:

- Äußeres Erscheinungsbild: Von der Ablehnung „femininer“ Kleidung durch die Gründerinnen hin zur Betonung weiblichen Outfits durch die Sabras.
- Berufliche Präferenzen: Von der offensiven Förderung „männlicher“ Arbeit durch die Gründer (Männer und Frauen) hin zum Wunsch der Sabras nach „weiblicher“ Beschäftigung.
- Öffentlicher Bereich: Von der Forderung der Gründer nach Führungspositionen in Politik und Wirtschaft für die Frauen hin zur Vermeidung dieser Positionen durch die Sabras.
- Familiäre Einstellung: Von der Abwertung der Familie durch die Gründer (auch in Bezug auf Ehe und Haushalt) hin zur Betonung

der besonderen Wichtigkeit von Ehe und einem Zuhause durch die Sabras.

- Kindererziehung: Von der Abwertung der Mutterrolle durch die Gründer hin zur Aufwertung der Mutterrolle als einer Rolle mit zentraler Bedeutung für die Sabras.

Die Veränderungen nach 1975

Diese Veränderungen wurden schon vor 1975 durchgeführt, doch nach Beendigung meiner Studie (nach 1975) gingen die Veränderungen noch wesentlich weiter, vor allem im Bereich der Mutterrolle und Familie. Ich sah die Ergebnisse 1994. Sie sind die wichtigsten Kennzeichen dafür, dass wirklich eine radikale Reformbewegung der Sabras stattgefunden hat.

Einer der Gründe für die Einführung der Kinder-Kollektiverziehung bestand darin, auf diese Weise die Weitergabe der feministischen Ideologie an die Kinder sicherzustellen. Die Kinder lebten in Kinderhäusern und verbrachten an den Werktagen jeweils zwei Stunden gemeinsam mit den Eltern. An den Sonnabenden und Feiertagen nahmen die Eltern ihre Kinder für längere Besuche mit zu sich nachhause. Für die Kibbuzgründer war die Kollektiverziehung das Fundament der Kibbuz-Gemeinschaft. „Der Kibbuz wird vielleicht zahlreichen Veränderungen unterliegen und doch bleibt er ein Kibbuz,“ hörte ich 1950 häufig, „sollte aber jemals die Kollektiverziehung abgeschafft werden, so wäre es das Ende des Kibbuz.“

Dennoch wurden ab Mitte der 1960er Jahre die ersten Veränderungen in der Kollektiverziehung durchgeführt: Der Arbeitstag der Mütter (nicht der Väter) wurde von acht auf sieben Stunden gekürzt, um den Forderungen der Mütter nachzukommen, mehr Zeit mit ihren Kindern verbringen zu können. Doch reichte das den Müttern nicht. Sie wollten ihre kleinen Kinder auch während des Tages besuchen. Die Kibbuzim richteten deshalb die später so genannte „Stunde der Liebe“ ein: Mütter mit Kindern unter einem Jahr nahmen vormittags eine Arbeitspause in Anspruch, um ihre Kinder für eine halbe Stunde zu besuchen. Allmählich wurde diese Zeit auf eine ganze Stunde und

„Die Geburt eines Kindes und alles, was damit zusammenhängt, hat eine Tiefe, die Männer in dieser Form niemals erfahren können. Ich hatte niemals das Gefühl, mein Geschlecht sei unterlegen, nicht ein einziges Mal.“

Obwohl die meisten Sabra-Mütter der ersten Generation und sogar einige der Pionier-Mütter mit dem gemeinschaftlichen Schlafsystem äußerst unzufrieden waren, war ihre ideologische Verpflichtung doch so stark, dass sie sich über ihre Wünsche nach dem Familien-Schlafen hinwegsetzten.

auf alle Kinder im Vorschulalter ausgedehnt. Etwa zur selben Zeit wurde, wiederum auf Drängen der Frauen, auch der Mutterschaftsurlaub verlängert. Und auch nach Beendigung dieses Urlaubs arbeitete die Mutter nur eine begrenzte Stundenzahl, damit sie selbst (und nicht die Erzieherinnen) ihre Kinder auch nach dem Abstillen füttern konnte. Ende der 1980er Jahre kehrten die Mütter erst wieder zur vollen Arbeitszeit zurück, wenn ihre Kinder zweieinhalb Jahre alt waren.

Doch immer noch gingen diese Veränderungen den meisten Sabras nicht weit genug. Kollektiverziehung, so meinten sie, sei gut für die Betreuung tagsüber, aber als Mutter sei es ihr Wunsch und ihr Recht, die Kinder nachts bei sich zu Hause zu haben. Es sei „nur natürlich“, so ihr Standpunkt, dass sich Mütter ein solches Arrangement wünschten, denn das gegenwärtige Arrangement laufe ihren „mütterlichen Instinkten“ zuwider. Da diese Forderungen anhielten, begannen einige Kibbuzim schon in den 1960er Jahren das Familien-Schlafen anstelle des Gemeinschafts-Schlafens einzuführen. Kurz: Die Kibbuz-Frauen hatten begonnen, ihre Kinder nach Hause zu holen.

In Kirjat Yedidim sowie in den anderen Kibbuzim dieser Föderation wurde das Familien-Schlafen allerdings noch lange abgelehnt. 1975 wurde das Schlafen in Gemeinschaft dort noch durchgängig praktiziert. Es sollten weitere fünfzehn Jahre vergehen, bevor ein Kibbuz aus dieser Föderation den Übergang zum Familien-Schlafen vollzog.

Es gab zahlreiche Gründe für den Widerstand gegen das Familien-Schlafen. Erstens hatte sich diese Kibbuz-Föderation historisch gesehen immer schon am stärksten der Kibbuz-Ideologie verpflichtet gefühlt. Obwohl auch hier die meisten Sabra-Mütter der ersten Generation und sogar einige der Pionier-Mütter mit dem gemeinschaftlichen Schlafsystem äußerst unzufrieden waren, war ihre ideologische Verpflichtung doch so stark, dass sie sich über ihre Wünsche nach dem Familien-Schlafen hinwegsetzten.

Zweitens wurde der Veränderungswunsch der Mütter (und einiger Väter) von einer einfachen wirtschaftlichen Realität durchkreuzt: vom Geld. Obwohl verheiratete Paare 1975 nicht mehr in

den engen Einzimmerwohnungen wohnten, sondern in komfortablen Zweizimmer-Appartements, so waren doch auch diese Appartements zu klein, um zwei bis fünf Kinder zu beherbergen. Die Sabra-Mütter hatten nämlich durchschnittlich doppelt so viele Kinder wie ihre Mütter, auch das ein Kennzeichen ihrer Gegenrevolution. Die Kinder nach Hause zu holen, bedeutete also den Bau neuer Appartements oder zumindest den Ausbau der bestehenden und das überstieg den finanziellen Spielraum selbst der wohlhabendsten Kibbuzim bei weitem.

Zusätzlich hatten Untersuchungen in Kibbuzim, in denen das Familien-Schlafen eingeführt wurde, gezeigt, dass dieses neue Arrangement bedeutende nachteilige Konsequenzen für die Mütter hatte. In diesen Kibbuzim waren die Mütter im kulturellen und politischen Leben ihres Kibbuz weniger aktiv, und beteiligten sich auch weniger an der Selbstverwaltung.²⁷ Da die Abende (wenn die genannten Aktivitäten stattfanden) von den Kindern in Anspruch genommen waren, waren diese Ergebnisse nicht überraschend.

Doch das Familien-Schlafen, so hoben die Gegner hervor, hatte noch andere nachteilige Konsequenzen für die Mütter. Während die Kinder beim Schlafen in Gemeinschaft alle Mahlzeiten im Kinderhaus einnahmen, war es beim Familien-Schlafen so, dass die Kinder nach Schulschluss nach Hause kamen und die Mütter für das Abendessen sorgen mussten. Zudem mussten die Mütter früher aufstehen, um den Kindern beim Anziehen zu helfen, ihnen das Frühstück zu bereiten und sie zur Schule bringen. Mit den Kindern im Haus war es für die Mütter schwieriger, im Urlaub oder an freien Tagen den Kibbuz zu verlassen, geschweige denn längere Auszeiten für Hochschulstudien oder Fortbildungskurse zu nehmen – alles Einschränkungen, die sich erheblich auf die berufliche Laufbahn der Mütter auswirkten. Doch der Wunsch der Mütter nach dem Familien-Schlafen blieb von all dem unberührt. In der Öffentlichkeit behaupteten zwar viele Mütter, ihr Wunsch sei von der Sorge um das Wohl ihrer Kinder bestimmt, doch in Wirklichkeit ging es um ihre eigenen, mütterlichen Bedürfnisse.²⁸ Das zeigen alle verfügbaren Belege. Interviews mit Müttern von kleinen Kindern und von Erwachsenen zeigen zweifelsfrei, dass der Wunsch, die Kinder möchten zu Hause über-

nachten, weniger von den Bedürfnissen der Kinder herrührte als vielmehr von den Bedürfnissen der Mütter. Das ergab sich nicht nur aus meinen Interviews, die ich 1975 in Kirjat Yedidim und fünf anderen Kibbuzim führte, sondern auch aus Interviews, die einige Jahre später von anderen Wissenschaftlern in anderen Kibbuzim durchgeführt wurden.

Aus diesen späteren Interviews hier das Beispiel einer Mutter, deren Kinder bereits erwachsen waren:

„Für mich ist eines klar: Der größte Verlust für mich als Mutter bestand darin, nicht das Vorrecht gehabt zu haben, meine Kinder in größerer Nähe zu mir großzuziehen, nicht das Vorrecht gehabt zu haben, im Guten wie im Schlechten stärker [an ihrem Leben] beteiligt zu sein, dem gewachsen zu sein, Scheitern und Gelingen zu erleben. Denn das ist es doch, worauf es beim Erziehen von Kindern wirklich ankommt. Wir haben einen wunderbaren Rahmen geschaffen, aber manchmal läuft er den Gesetzen der Natur zuwider.“²⁹

Ein anderes Beispiel einer Mutter mit kleinen Kindern:

„Obwohl ich als Kind nie [unter dem Gemeinschafts-Schlafen] gelitten habe, bin ich als Mutter jetzt doch dafür, dass... die Kinder zu Hause schlafen. Die gemeinschaftlichen Arrangements scheinen mir ziemlich unnatürlich zu sein. Es gibt einen Konflikt zwischen der Ideologie und den Gefühlen... Als Mutter will ich unbedingt, dass mein kleines Kind nachts zu Hause ist; ich will es morgens aufwachen sehen. Aus ideologischer Sicht habe ich Bedenken,... denn mein Wunsch, das bestehende Arrangement zugunsten des Familien-Schlafens zu ändern, bedeutet, die Prägung des Kibbuz zu verändern... Das sagt mir mein Verstand, aber meine Gefühle sind für die Veränderung. Diese Gefühle sind so stark, dass sie schon meinen Mann beeinflusst haben, [für die Veränderung zu stimmen, obwohl er eigentlich dagegen war].“³⁰

In Anbetracht dieses Bedürfnisses überrascht es nicht, dass in den frühen 1990er Jahren die meisten Kibbuzim auch der Föderation, zu der Kirjat Yedidim gehört, den Wechsel zum Familien-Schlafen vollzogen hatten. Bei einigen war diese Ände-

rung durch eine Abstimmung der Mitglieder zustande gekommen, in anderen (auch in Kirjat Yedidim) durch die ausschließliche Initiative der Mütter. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen, wohnen heute in allen Kibbuzim die Kinder zuhause und aus meinen 1994 geführten Interviews schließe ich, dass diese Ausnahme nicht mehr lange bestehen wird.

So haben die Sabra-Frauen der zweiten Generation etwas getan, was viele (oder sogar die meisten) ihrer Sabra-Mütter und Pionier-Großmütter auch gern getan hätten, was sie aber aus ideologischen Gründen nicht tun konnten. Ich habe ausdrücklich auf die „Sabra-Frauen“ Bezug genommen, denn obwohl einige Sabra-Männer den Wechsel zum Familien-Schlafen befürworteten, waren ebenso viele dagegen. Die meisten Männer waren indifferent, stimmten aber dem Wechsel dann zu, weil sie ihre Frauen unterstützen wollten. Einer dieser Männer, ein Sabra-Vater der ersten Generation und prominentes Mitglied von Kirjat Yedidim, drückte es so aus: „Für unsere Eltern war der Kibbuz, nicht die Familie, der Mittelpunkt. Dem Kibbuz widmeten sie ihr Leben, aber glücklich waren sie dabei nicht.“

Obschon also viele Männer den Wechsel zum Familien-Schlafen unterstützten, waren es doch die Frauen, die nachdrücklich darauf bestanden. Die Frauen wollten es, obwohl sie sich der Nachteile, die ihnen das neue Arrangement bringen würde, voll bewusst waren. 1994, drei Jahre nach dem Wechsel zum Familien-Schlafen, war für jede Familie mit jungen Kindern ein zusätzlicher Raum an das Appartement angebaut worden. In meinen Augen war die Enge dennoch bedrückend. Doch trotz dieser beengten Wohnsituation, der eingestandenen Einschränkungen für ihr Liebesleben und der Abstriche, die die Frauen bezüglich außerhäuslicher Tätigkeiten machen mussten, äußerte keine einzige Frau Bedauern darüber, den Wechsel vollzogen zu haben.

Unterschiedslos oder gleichwertig?

Sieht man die Gleichheit der Geschlechter unter dem Aspekt der „Unterschiedslosigkeit“, war die Gegenrevolution das Ende dieser Gleichheit, deskriptiv und normativ. Um nur zwei Beispiele

„Der größte Verlust für mich als Mutter bestand darin, nicht das Vorrecht gehabt zu haben, meine Kinder in größerer Nähe zu mir großzuziehen.“

„Für unsere Eltern war der Kibbuz, nicht die Familie, der Mittelpunkt. Dem Kibbuz widmeten sie ihr Leben, aber glücklich waren sie dabei nicht.“

Wenn die Aufwertung von Beruf und beruflicher Karriere die Abwertung des privaten Bereichs von Familie und Kindern erforderlich macht, dann ist das für die Sabra-Frauen nicht gleichbedeutend mit Befreiung und Emanzipation, sondern bedeutet die Verleugnung ihrer tiefsten Bedürfnisse als Frau.

zu nennen: Im Gegensatz zu den Kibbuzgründern hat die Familie für die meisten Sabra-Frauen einen ebenso hohen oder höheren Stellenwert wie ihr Beruf. Im Hinblick auf den Beruf ziehen die meisten Frauen traditionell „weibliche“ Berufe den „männlichen“ vor.

Nicht zuletzt deshalb haben israelische Feministinnen die Reformbewegung ausnahmslos angeprangert.³¹ Aus ihrer Sicht ist damit das Bemühen der Kibbuz-Bewegung um die Befreiung der Frau zu Ende gegangen. Doch stimmt das nur, wenn man Gleichheit als „Unterschiedslosigkeit“ sieht. Das ist aber nicht das Gleichheitskonzept der Sabras; die meisten von ihnen haben es immer abgelehnt. Wenn die Aufwertung von Beruf und beruflicher Karriere die Abwertung des privaten Bereichs von Familie und Kindern erforderlich macht, dann, so die Sabra-Frauen, ist das für sie nicht gleichbedeutend mit Befreiung und Emanzipation, sondern bedeutet die Verleugnung ihrer tiefsten Bedürfnisse als Frau.

Die Ablehnung der „Unterschiedslosigkeit“ bedeutet für die Sabra-Frauen aber nicht, dass sie eine Gleichstellung der Geschlechter oder den Feminismus als solchen ablehnen würden. Vielmehr haben sie sich für das Konzept „Gleichwertigkeit“ entschieden, mehr noch, sie haben es verwirklicht.

Sie haben also auf das jetzt als „Differenzfeminismus“ bezeichnete Konzept gesetzt. Dieses Konzept besagt, dass Frauen sich in einer Reihe bedeutsamer psychischer Aspekte von Männern unterscheiden und dass diese psychischen Unterschiede in nicht geringem Umfang auch Unterschiede in gesellschaftlicher Hinsicht und im Verhalten nach sich ziehen. Die Sabra-Frauen sehen sich als von Männern verschieden an, doch gleichzeitig als in jeder Hinsicht den Männern ebenbürtig.

Eine Sabra-Frau, die ich 1994 interviewte, drückte es so aus: „Aus meiner Sicht gibt es natürliche Unterschiede zwischen Mann und Frau, und ich sehe keinen Sinn darin, sie zu leugnen. Aber im Kibbuz bedeutet das nicht, dass Männer und

Frauen nicht gleichberechtigt wären, ganz im Gegenteil. Denn hier haben Mann und Frau die gleiche Wertschätzung füreinander... Obwohl mein Mann in der Produktion und ich im Dienstleistungsbereich arbeite, habe ich nie das Gefühl, er habe einen höheren Status inne, nur weil seine Arbeit [wirtschaftlich] profitabel ist und meine nicht... Natürlich bin ich gegen die Diskriminierung von Frauen, vor allem wenn sie uns vom religiösen Establishment auferlegt wird, und dasselbe gilt für Diskriminierung auf Grund des Geschlechts im Kibbuz. Wenn ich glauben würde, dass es hier so etwas gäbe, würde ich dagegen kämpfen... Aber so etwas spüre ich hier nicht... Im Gegenteil, ich fühle mich jedem Mann gegenüber ebenbürtig.“³²

Diese Ansichten sind nahezu ein Echo dessen, was eine andere Sabra aus einem anderen Kibbuz 1986 äußerte, als sie nach Diskriminierungen bei der Arbeit in ihrem Kibbuz gefragt wurde:

„Im Kibbuz gibt es dieses Problem nicht. Wenn eine Frau den Wunsch hätte, Produktionsmanagement zu studieren, so stünden ihr alle Türen offen... Es ist ja nicht so, dass sich Frauen verzweifelt bemühen würden, bestimmte Positionen zu erreichen, die ihnen dann auf Grund ihres Geschlechts verweigert würden. Man sucht nach geeigneten weiblichen Kandidaten und versucht, sie in bestimmte Positionen zu drängen, die sie aber gar nicht wollen... In der Stadt kann es vorkommen, dass ein Mann für dieselbe Arbeit mehr Geld bekommt als eine Frau. Das ist meiner Ansicht nach ein Skandal. Gleiche Entlohnung ist etwas, wofür es sich zu kämpfen lohnt.“³³

Nun behaupten einige, solche Ansichten spiegeln ein „falsches Bewusstsein“ dieser Frauen wider. Doch aufgrund meiner jahrelangen Beobachtung von Sabra-Frauen – ich habe sie als Auskunftspersonen und Freundinnen kennengelernt und ihre Beziehungen zu Männern und zu Frauen gesehen – würde ich diese Hypothese zurückweisen. Im Gegenteil, nach meiner Ansicht sind ihre subjektiven Empfindungen, den Männern gegenüber ebenbürtig zu sein und so auch von den Männern gesehen zu werden, in der Realität gegründet.

Melford Elliot Spiro, Ph.D,

amerikanischer Kulturanthropologe und Psychoanalytiker. Er hat das Department of Anthropology (University of California, San Diego) gegründet und unterrichtet dort als Professor Emeritus. Außerdem hat er anthropologische Forschungen in Mikronesien, Israel und Burma (Myanmar) durchgeführt und ist Mitglied der National Academy of Sciences (USA).

Anmerkungen

- 1 Die anthropologische Studie von Melford E. Spiro „Gender and Culture“ wurde zuerst 1979 veröffentlicht. Zur zweiten Veröffentlichung 1996 schrieb Spiro eine komplett neue Einleitung, in der er die Ergebnisse seiner Studie in den Kontext der aktuellen Gender-Debatte stellt. Diese Einleitung ist hier gekürzt wiedergegeben.
- 2 Tiger, Lionel, and Joseph Shepherd, *Women in the Kibbutz*, New York, Harcourt-Brace-Jovanovich 1975.
- 3 Z. B. Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur*, New York Harper and Row 1976; Elshtain, Jean Bethke, *Moral Women and Immoral Men, Politics and Society*, 1974, 4, S. 453-473; Elshtain, Jean Bethke, *Against Androgeny*, *Telos*, 1981, 47, S. 5-22; Elshtain, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press 1981; Elshtain, Jean Bethke, *Symmetry and Soporifics: A Critique of Feminist Accounts of Gender Development*, in: Barry Richards (ed.), *Capitalism and Infancy*, London Free Association Books 1984); Rossi, Alice S., *The Biosocial Basis for Parenting*, *Daedalus*, 1977, 106, S. 1-31; Rossi, Alice S., *The Biosocial Side of Parenting*, *Human Nature*, 1978, 1, S. 72-79; Rossi, Alice S., *Gender and Parenthood*, *American Sociological Review*, 1984, 49, S. 1-19; Sommers, Christina Hoff, *Sister Soldiers*, *The New Republic*, 1992, 207, S. 29-33; Sommers, Christina Hoff, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York Simon and Schuster, 1994.
- 4 Gründer: Frauen und Männer.
- 5 Rossi, Alice S., Reply by Alice Rossi, in: Harriet Engel Gross et al., *Considering "A Biosocial Perspective on Parenting"*, 1979, *Signs* 3, 695-717, S. 715. Siehe dazu auch Elshtain, Jean Bethke, *Against Androgeny*, 1981, *Telos* 47, 5-22, und Popenoe, David, *Parental Androgeny*, 1993, *Society* 30, 5-11, S. 7.
- 6 Thorne, Barrie, *Gender Play: Girls and Boys in School*, New Brunswick Rutgers University Press 1993, S. 2, kursiv im Original; siehe auch Fausto-Sterling, Anne, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York Basic Books 1985.
- 7 Degler, Carl. N., *Darwinians Confront Gender*, in: Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Differences*, S. 36, New Haven Yale University Press 1990.
- 8 Siehe Glen, Evelyn Nakano, *Social Constructions of Mothering: A Thematic Overview*, in: Evelyn Nakano Glen, Grace Chang, and Linda Rennie Forcey (eds.), *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, New York, Routledge 1994.
- 9 Tong, Rosemarie, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, Boulder Westview Press 1989, S. 1; siehe auch Butler 1990, Lorber 1934, Riehl 1980, Shulman 1980, Wallston 1985.
- 10 Greer, Germaine, *The Backlash Myth*, *The New Republic*, 1992, 207, 20-22, S. 21.
- 11 MacKinnon, Catharine A., *A Feminist/Political Approach: Pleasure Under Patriarchy*, in: James H. Geer and William T. O'Donohue (eds.), *Theories of Human Sexuality*, New York, Plenum Press, 1987, S. 66.
- 12 MacKinnon, C., ebd., S. 67.
- 13 MacKinnon, ebd., S. 69.
- 14 MacKinnon, ebd., S. 75-76.
- 15 Oakley, Ann, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*, New York, Pantheon Books 1974, S. 186.
- 16 Oakley, ebd., S. 186.
- 17 Glen, Evelyn Nakano, *Social Construction of Mothering: A Thematic Overview*, in: Evelyn Nakano Glen, Grace Chang, and Linda Rennie Forcey (eds.), *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, New York, Routledge 1994, S. 9. Siehe auch Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex*, New York Bantam Books 1970, Lorber, Judith, Comment, in: Harriet Engel Gross et al., *Considering A Biosocial Perspective on Parenting*, *Signs* 3, 1979, S. 695-717 und, themenverwandt, Eyer, Diane E., *Mother-Infant Bonding: A Scientific Fiction*, New Haven Yale University Press 1992.
- 18 Allen, Jeffner, *Motherhood: The Annihilation of Women*, in: Joyce Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa N.J. Rowman and Allanheld 1984, S. 316.
- 19 Allen, ebd., S. 317.
- 20 Allen, ebd., S. 325.
- 21 Spiro, Melford E., *Children of the Kibbutz*, Cambridge Harvard University Press 1958.
- 22 Spiro benutzt die Begriffe „Revolution“ (Kibbutzgründer) und „Gegenrevolution“ (counterrevolution, Sabra-Frauen). Genaugenommen handelt es sich aber bei den Sabra-Frauen um eine radikale Reformbewegung, nicht eine „Gegenrevolution“ im eigentlichen Sinne. In der deutschen Übersetzung ist deshalb der Begriff counterrevolution als „radikale Reformbewegung“ oder „Reform“ wiedergegeben.

- 23 Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Harvard University Press 1982.
- 24 Zamir, Aviva, *Mothers and Daughters: Interviews With Kibbutz Women*, Norwood Penn. Norwood Editions, 1986, S. 91-93. *Eckige Klammern im Original.*
- 25 Zamir, ebd., S. 105. *Eckige Klammern im Original.*
- 26 Zamir, ebd., S. 115.
- 27 Rosner, Menahem, *V'adayin hareshut Netuna, Hachinuh Hameshutaf*, 1983, 112, S. 21-26.
- 28 Shadmi, Menachem, *Nesiga Oh Shinui, Vikuach Al Goralo Shel Hakamuna, Hachinuh Hameshutaf*, 1984, 112, 54-59, S. 58.
- 29 Rimon, Lurit, *Symposium Bichtav Likrat Moetzet NKBH A., Hachinuh Hameshutaf*, 1984, 112, 71-72, S. 72.
- 30 Zamir, a.a.O., S. 41.
- 31 Z. B. Agassi, *Judith Buber, Theories of Gender Equality: Lessons from the Israeli Kibbutz*, in: Yael Azmon and Dafna N. Izraeli (eds.), *Women in Israel: Studies of Israeli Society*, 1993, Vol. VI, New Brunswick N.J. Transaction Publishers; Ben-Rafael, Eliezer, *Status, Power, and Conflict in the Kibbutz*, Avebury Addershot Cucchiara Salvatore 1988, Kap. 12; Fogiel-Bijaoui, Sylvie, *From Revolution to Motherhood: The Case of Women in the Kibbutz*, in: Deborah S. Bernstein (ed.), *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany State University of New York 1992; Palgi, Michal, *Motherhood in the Kibbutz*, in: Barbara Swirski and Marilyn P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, New York Pergamon Press 1991; Palgi et al., *Sexual Equality: The Israeli Kibbutz Tests the Theories*. Norwood Penn. Norwood Editions 1983; Safir, Marilyn P., *Was the Kibbutz an Experiment in Social and Sex Equality?* in: Barbara Swirski and Marilyn P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, New York Pergamon Press 1991; Silver, Vivian, *Male and Female Created He Them*, in: Barbara Swirski and Marilyn P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, New York Pergamon Press 1991.
- 32 Spiro, M., a.a.O., S. XXV.
- 33 Zamir, a.a.O., S. 127.