

7. Der Rückzug als Liebesbeweis: 1985-1990

Im Jahr 1985 übernahm der Stadtplaner Charles Betterton im Namen der »Stelle«-Gemeinschaft die Redaktion der Zeitschrift *Communities* von Paul Freundlich und der Kommune »Twin Oaks« und führte die Zeitschrift innerhalb weniger Monate an den Rand des Bankrotts. Paul Freundlich gab die Redaktionsaufgaben nach 10 Jahren weiter, um eine große amerikanische Dachgenossenschaft aufzubauen, die er »Coop America« nannte. Die egalitäre Gemeinschaft »Twin Oaks«, welche die Zeitschrift seit deren Gründung im Jahr 1972 unterstützte, zog sich ebenfalls zurück, um die freiwerdende Arbeitszeit für andere Projekte einzusetzen. Obwohl Betterton mit ehrgeizigen Zielen antrat, entwickelte sich *Communities* in der Zeit seiner Herausgeberschaft schlecht. Nach nicht einmal drei Jahren erschien das Magazin zum ersten Mal seit seiner Gründung unregelmäßig und stand kurz vor dem Aus. Zu dieser Entwicklung trug das geringe Engagement der Bewohner*innen der »Stelle«-Gemeinschaft bei.

Die »Stelle«-Gemeinschaft war aus der Trennung einer neureligiösen Bewegung hervorgegangen, die sich »Lemurier« nannten. Die »Lemurier« bildeten sich in den 1930er Jahren um den Mythos einer Pazifikinsel. Sie glaubten daran, dass die Insel »Lemuria« vor langer Zeit untergegangen sei und sich bald wieder aus dem Meer erheben würde – mit katastrophalen Konsequenzen für die Menschheit. Zu einem Bruch innerhalb der Glaubensgemeinschaft kam es, als der Lemurier Richard Kieninger die zu erwartende Katastrophe auf den 5. Mai im Jahr 2000 datierte und in seinem Buch »The ultimate Frontier« beschrieb, das unter dem Künstlernamen Eclat Kueshana in den 1960er Jahren erschien. Nach dem Bruch zwischen Kieninger und Teilen der Lemurier, sah sich dieser von einer »unsichtbaren Bruderschaft« dazu angeleitet, eine neue Glaubensgemeinschaft in Illinois zu gründen. In der neuen Gemeinschaft sollte das »Königreich Gottes« entstehen; er nannte sie »Stelle«-Gemeinschaft (#66,17-21). Als auch »Stelle« Mitte der 1980er Jahre mit ihrem Gründer brach, löste sich die Gemeinschaft nicht auf, sondern öffnete sich für Personen, die nicht an den Mythos von »Lemuria« glaubten (Miller 1998: 189-190).

Als Charles Betterton die Zeitschrift *Communities* im Namen der »Stelle«-Gemeinschaft übernahm, beriefen sich die Bewohner*innen also nicht mehr auf

den Mythos von Lemuria als Grundlage der Gemeinschaft, sondern auf zwei Grundannahmen und Zielen (#63,9-10). Erstens glaubten sie an dramatische bevorstehende Naturkatastrophen – ob nun verbunden mit der Insel »Lemuria«, mit der Übernutzung natürlicher Ressourcen oder dem menschengemachten Klimawandel – und wollten die Menschheit vor diesen nahenden Katastrophen schützen oder zumindest Teile der Zivilisation bewahren. Hierzu führten sie wissenschaftliche und pseudo-wissenschaftliche Experimente durch. Die »Stelle«-Gemeinschaft beschrieb sich daher selbst als: »Scientist/philosophers dedicated to improving and maintaining the best of civilization«. Zweitens wollten die Bewohner*innen von »Stelle« die Menschheit zur Entfaltung ihres vollen Potenzials führen. Hierzu förderten sie die »Exzellenz« in jedem Individuum und insbesondere in den Kindern, die in der »Stelle«-Gemeinschaft aufwuchsen und deren Intelligenzquotient als Beleg für den Erfolg der Gemeinschaft regelmäßig gemessen wurde (#66,19-20).

Aus dieser kurzen Darstellung wird einerseits ersichtlich, warum *Communities* an die »Stelle«-Gemeinschaft übergeben wurde. Nicht nur handelte es sich mit 125 Einwohner*innen um ein relativ großes Gemeinschaftsprojekt. Da unter den Bewohner*innen einige Wissenschaftler*innen und Ingenieur*innen waren, die Gemeinschaft Exzellenz als Ziel ausgab und wohlhabend war, traute man der Gruppe zu, die Produktion und Distribution der Zeitschrift effizient zu organisieren. Andererseits wurde dabei jedoch jene Spannung unterschätzt, welche die »Stelle«-Gemeinschaft nach ihrer Öffnung im Jahr 1982 durchzog. Auf der einen Seite wollte die Gemeinschaft etwas für die Außenwelt tun, gar die Zivilisation durch die Erfindung neuer Technologien retten. Dies wollten die Bewohner*innen erreichen, indem sie ihre Forschung, ihre Gemeinschaft und ihr Leben perfektionierten. Auf der anderen Seite blieb vor dem Hintergrund dieser Aufgabe nur wenig Zeit und Raum für Aktivitäten, die diesen Zielen nicht unmittelbar dienten. Insofern individuelle Exzellenz als Ziel der Gemeinschaft galt, waren die Bewohner*innen (auch finanziell) auf sich selbst gestellt und hatten daher Schwierigkeiten, sich als Kollektiv zu organisieren. So reichte ihre Zeit nicht, um Aufgaben für jenes Magazin zu übernehmen, das auf Perspektivenvielfalt und Verständigung statt auf wissenschaftliche Einsichten und Perfektion zielte. Resigniert und etwas verbittert resümmiert Betterton im Jahr 1987: »While we have been able to involve a growing number of Stelle residents in the work with *Communities*, most residents are too busy with other activities to get involved« (#74,2).

Diese Anekdote ist dem folgenden Kapitel über die Jahre 1985 – 1990 deswegen vorangestellt, weil in ihr die wesentlichen Charakteristika, Fragen und Kämpfe der Zeit in der Kommunenbewegung aufscheinen. Die Darstellung der »Stelle«-Gemeinschaft zeigt erstens, dass sich der Kampf gegen ökonomische Ungleichheit für viele Bewegungsakteur*innen mehr und mehr in den Hintergrund schob, während Fragen der Ökologie und der Nachhaltigkeit stärker in den Vordergrund rückten. Die Anekdote zeigt zweitens, dass sich der Charakter der Bewegung mit der

Abspaltung der Genossenschaftsbewegung in den frühen 1980er Jahren verändert hatte. Ende der 1980er Jahre stand wieder das gemeinschaftliche Leben im Vordergrund und utopische und esoterische Positionen dominierten die Diskussion. Drittens weist diese Erzählung paradigmatisch auf jene Spannung hin, welche den radikalen Widerstand der späten 1980er Jahre durchzog: die Spannung zwischen eigener Perfektion einerseits und dem Kontakt nach Außen andererseits.

Auf der Ebene des Magazins zeigte sich diese Spannung darin, dass die Bewohner*innen von »Stelle« das Magazin *Communities* vernachlässigten, weil ihnen sonst die Zeit und das Geld für ihre eigenen Ziele – individuelle Exzellenz und Forschung – fehlten. Auf der Inhaltsebene des Magazins zeigte sich diese Spannung in einer Abwendung von der konkreten, aber widersprüchlichen Praxis von Kollektiven und Gemeinschaften und der stärkeren Hinwendung zu abstrakten Zusammenhängen und Einsichten. Auf der Ebene der Bewegung mussten viele Gemeinschaften abwägen, ob sie Zeit und Geld in den Kontakt mit Besucher*innen und Interessierten investierten oder lieber in den Ausbau der Gemeinschaft. Die Spannung zeigte sich aber auch in der Frage, wie man nachhaltig leben sollte, ohne sich dafür von der Außenwelt abzuschotten.

Um die Kommunenbewegung in den Jahren 1985 – 1990 zu beschreiben und zu deuten, werde ich zuerst im Detail beleuchten, wie *Communities* in dieser Phase der Zeitschrift produziert wurde – insofern es sich dabei um eine Praxisrekonstruktion handelt, ziele ich hier insbesondere auf implizite Wissensinhalte und praktische Probleme der Bewegung (7.1). Danach rekonstruiere ich anhand der in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel die Konturen der Bewegung und deren expliziertes Selbstverständnis (7.2.). Ausgehend von dieser Rekonstruktion, deute ich die Kommunen der Jahre 1985 – 1990 als Widerstand, der durch die Gründung von alternativen Organisationen, den eigenen Alltag und die soziale Situation insgesamt radikal zu verändern suchte (7.3.).

7.1 Das Magazin

7.1.1 Produktionsprozess

Der Produktionsprozess von *Communities* lief in der »Stelle«-Gemeinschaft nur schleppend an. Da Charles Betterton kaum Unterstützung aus den Reihen seiner Gemeinschaft bekam, kam es schon früh zu Engpässen. Das neue Herausgeber*innenteam war personell unterbesetzt und stand finanziell von Beginn an knapp vor dem Abgrund. Im Sommer 1987, nur knapp zwei Jahre nachdem Betterton die Zeitschrift übernommen hatte, baten die Herausgeber*innen ihre Leser*innen um Unterstützung:

»We believe *Communities* is an important and worthwhile publication. We are willing to continue to provide hundreds even thousands of hours of volunteer work in this labor of love. But for us to do so, we need your support and understanding. If you are willing to help in a more direct way such as donating or lending money or perhaps by writing articles or guest editing an issue, please write or call. For someone interested enough to join us in this adventure, we would be willing to provide room and board (and possibly a small allowance) to an intern. Give us a call if you're interested« (#74, 2+36).

Jedoch verhällt der Aufruf einigermaßen ungehört. In der folgenden Ausgabe, die erst ein Jahr später erscheint, heißt es dann blumig: »While we did receive a few beautiful and heartfelt letters of support, the other types of assistance we requested haven't materialized« (#75, 4). Kurz und gut: die Leser*innen und die Bewegung waren also nicht bereit oder in der Lage, Arbeit oder Geld in *Communities* zu investieren. Im Vokabular der »Stelle«-Gemeinschaft stellt Betterton nach zwei Jahren als Herausgeber fest, dass die Arbeit an *Communities* eine Herausforderung für die Bewohner*innen von »Stelle« darstellte, weil für die Zeitschrift Ressourcen benötigt wurden, die dann an anderer Stelle nicht mehr zur Verfügung standen. In einer für die Stelle-Gemeinschaft typischen Formulierung notiert Betterton: »Our work on *Communities* has been growth endangering in addition to the obvious growth« (#74,36).

Dennoch hatten die Herausgeber*innen der Zeitschrift in der Sommerausgabe des Jahres 1988 gute Neuigkeit für die Leser*innen von *Communities* zu verkünden: Man spreche mit einer wiederbelebten Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften, dem »Fellowship for intentional communities«, über deren Möglichkeiten, die Herausgeberschaft der Zeitschrift zu übernehmen (#75,4). Damit tat sich also einerseits eine vielversprechende Zukunftsperspektive für das Magazin auf; gleichzeitig blieb vorerst unklar, wie die unmittelbare Zukunft des Magazins aussehen sollte. Bis dies geklärt wäre, schreiben die Herausgeber*innen pragmatisch, müsse man *Communities* von einem »quarterly« in ein »periodical« umwandeln. Damit war der Erscheinungstermin der nächsten Ausgabe auf unbestimmte Zeit aufgeschoben. Betterton begleitete hiernach keine Ausgabe von *Communities* mehr redaktionell. Erst im Jahr 1990 bekennt sich die wiederbelebte Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften, das »Fellowship for intentional communities« (FIC), zum Magazin. Gemeinsam mit Betterton produzieren sie das neueste »Directory« und übernehmen schließlich die Herausgeberschaft der Zeitschrift (#79,3).

7.1.1.1 Auflage und Finanzierung

Als Charles Betterton *Communities* im Jahr 1985 übernahm, war die finanzielle Lage prekär. Das Magazin konnte schon in den 1980er Jahren nur deswegen weiter

produziert werden, weil es von der Kommune »Twin Oaks« und anderen Organisationen der Alternativkultur unterstützt wurde. So musste auch der Umzug der Zeitschrift über ein Darlehen aus der Szene finanziert werden (#71,4).

Im Verlauf der folgenden fünf Jahre verbesserte sich die finanzielle Situation der Zeitschrift nicht, obwohl die Herausgeber*innen unterschiedliche Maßnahmen ergriffen. Erstens erhöhten die Herausgeber*innen z.B. den Abonnementpreis im Jahr 1986 auf \$16.00 (entspricht ca. \$37 in 2018)¹ und begründeten diesen Schritt mit einer Studie, die ein befreundetes Unternehmen für sie durchgeführt habe. Laut dieser Studie über sieben »Fachpublikationen« sei der Abonnementpreis von *Communities* um 30 % geringer als der Durchschnittspreis der anderen Zeitschriften. Deswegen sei man der Meinung, die Preiserhöhung auf \$16 sei gerechtfertigt (#71,4). Zweitens versuchten die neuen Herausgeber*innen die Einnahmen auch durch Werbung und Anzeigen zu erhöhen, die sie als relevant für Kommunard*innen und gemeinschaftliches Leben ansahen. Dieses Angebot wurde teilweise von Kommunen angenommen, die ihre eigenen Gemeinschaften bewarben, aber auch von Unternehmen, die an New Age Ideen anknüpfen (z.B. #69,9). Drittens versuchten die Herausgeber*innen auch über die etablierte Sektion »Reach« Geld einzunehmen. Wenn eine Gemeinschaft in dieser Sektion dargestellt werden wollte, musste sie nun einen geringen Betrag zahlen. Viertens rief auch der ehemalige Herausgeber der Zeitschrift, Paul Freundlich, noch einmal eindringlich dazu auf, die Zeitschrift zu abonnieren, wenn man nicht auf sie verzichten wolle.

»The economic reality of *Communities* is an annual deficit of several thousand dollars. It's only that low because of substantial volunteer time. *Communities* has generated a very real flow of membership to hundreds of intentional communities over the past dozen years. Membership is the lifeblood of communities. I'd like to speak directly to those communities and groups who have a long-term stake in this information-membership flow, and to those individuals who believe in the importance of a communities movement: If *Communities* didn't exist, we'd have to invent it.« (#70)

Doch diese Versuche blieben am Ende erfolglos. Das Magazin verkauft sich immer schlechter. 1986 wurden nur noch etwas über 3.000 Ausgaben verkauft. In den folgenden Jahren erschien die Zeitschrift bereits unregelmäßig. Im Jahr 1990, als das FIC die Herausgeberschaft übernahm, hatten sich insgesamt mehr als \$15.000 Schulden angehäuft (inflationsbereinigt etwa \$27.000) (#79,3).

¹ www.in2013dollars.com/1986-dollars-in-2018?amount=16.

7.1.2 Inhaltliche Ausrichtung und Selbstverständnis

Die »Stelle«-Gemeinschaft übernahm das Magazin mit ehrgeizigen Zielen. Noch im Jahr 1985 gab sich Charles Betterton überzeugt, das Magazin unter seiner Führung auf solidere Beine stellen zu können:

»Stelle will seek to widen our relevance to the communities movement; engage the support of strong communities; promote and publicize the magazine; and underwrite our operating costs while we transition towards a stronger, more useful publication« (#64, 3).

Zwar stellen die Herausgeber*innen – wie bereits beschrieben – über die Jahre fest, wie schwierig es ist, *Communities* finanziell auf solidere Füße zu stellen. Die anderen Versprechen lösen die neuen Herausgeber*innen aber ein: Sie versuchen die Relevanz des Magazins für die Bewegung zu vergrößern indem sie auch die vielen spirituellen Perspektiven in der Bewegung stärker zu Wort kommen lassen, als dies die säkulare, egalitäre Gemeinschaft »Twin Oaks« getan hatte. Mit dieser stärkeren Einbindung von spirituellen Perspektiven, die auch der »Stelle«-Gemeinschaft nahestehen, ändert sich auch der Fokus der Berichterstattung. Die Herausgeber*innen Paul Freundlich und Melissa Wenig hatten viel Wert darauf gelegt, dass konkrete Projekte und gelebte Praxis beschrieben wurden, damit auch Probleme und Widersprüche in der Bewegung sichtbar würden. Unter den neuen Herausgeber*innen bewegt sich die Zeitschrift von dieser Ausrichtung weg. Explizit heißt es etwa zu Beginn einer Ausgabe (#69,3):

»Good works¹ projects abound in the world. We could have called on some to be included here, but it is not my impression more good works will bring creative and lasting change to our harried planet. Something deeper, something more fundamental and genuine is required of us«.

So erscheinen in den Jahren zwischen 1985 und 1990 also immer weniger Artikel, die sich mit der mühsamen Praxis von Kollektiven beschäftigen, die im Kleinen etwas besser machen wollen. Stattdessen beschäftigen sich immer mehr Artikel mit der Tiefenstruktur der globalen Situation, in der sich viele Kommunard*innen wiederfanden, oder einer allumfassenden Lösung.

Neben diesem neuen Schwerpunkt auf abstrakte Einsichten und teilweise spirituelle Themen, binden die neuen Herausgeber*innen zudem auch Wissenschaftler*innen ein, die sich nicht als Teil der Bewegung verstehen. Eine gesamte Ausgabe verantwortete etwa der Historiker Donald Pitzer, der für seine Arbeiten zu intentionalen Gemeinschaften bekannt ist (#86). Die Ausgabe ist gestaltet wie ein akademisches Journal und enthält Artikel von Wissenschaftler*innen, die sich mit »historischen Gemeinschaften« beschäftigen, was auch der Titel der Ausgabe ist.

Diese neue Nähe zur Wissenschaft drückt sich auch darin aus, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Zeitschrift die akademischen Titel von Autor*innen genannt werden. Auch gegenüber Adelstiteln haben die Herausgeber*innen in dieser Phase weniger Berührungsängste. So zitiert man etwa selbstverständlich »Prince Charles« Gedanken zur Umweltzerstörung (#74,31) und »Sir George Trevelyan« Voraussagen zum »neuen Zeitalter« (#69,6). Damit hat die Zeitschrift, die in den frühen 1970er Jahren – wenn überhaupt – ihre Autor*innen nur anhand von Kosenamen, wie »Sunny«, identifizierte einen weiten Weg zurückgelegt.

Nicht zuletzt führen die neuen Herausgeber*innen eine Kurzbeschreibung der Autor*innen ein, die jeweils unter den Artikeln gedruckt wird. Darin liefert die Zeitschrift meist Hinweise darauf, warum der Autor oder die Autorin als Autorität auf dem Gebiet anzusehen ist, von dem der Artikel handelt.

7.1.3 Das Magazin *Communities*: Medium in der Krise

Communities schlug also in der krisenhaften Phase zwischen 1985 und 1990 einen neuen Ton an. Spirituelle Sichtweisen wurden stärker in den Fokus gerückt. Dabei verschwand die Darstellung von konkreten Praktiken zugunsten von allumfassenden Perspektiven. Die Zeitschrift rückte zudem näher an den Mainstream heran. Die Herausgeber*innen führten die Nennung von akademischen Titeln und Adelstiteln ein, druckten Werbung und betrieben sogar ein wenig Marktforschung. Dabei fanden sich die Herausgeber*innen des Magazins jedoch gefangen in einer Spannung zwischen Selbstperfektionierung einerseits und Arbeit für die Außenwelt andererseits. Häufig zogen beide Ideale in entgegengesetzte Richtungen. Diese Spannung zeigt sich z.B. daran, dass der Herausgeber Betterton kaum Mitherausgeber*innen in der »Stelle«-Gemeinschaft fand, weil die Bewohner*innen nach individueller Exzellenz strebten und das Magazin in dieser Hinsicht hinderlich erscheint. Die Spannung zeigt sich aber auch darin, dass einige Kommunen von der Zeitschrift *Communities* profitierten, insofern ihnen die Zeitschrift potenzielle neue Mitglieder zutrieb; zugleich war aber niemand gewillt oder in der Lage, Geld oder Zeit für die gemeinsame Sache aufzuwenden.

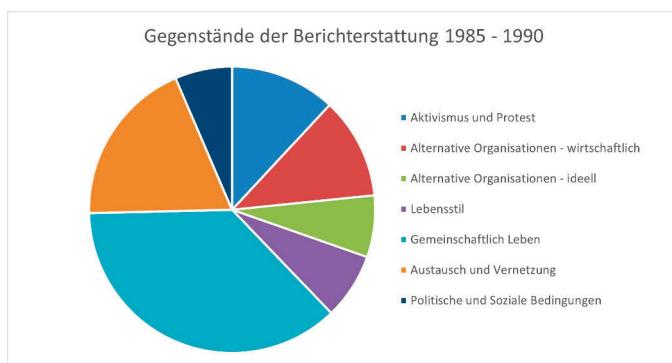
Diese Rekonstruktion des Produktionsprozesses weist auch auf die Blindstellen der Zeitschrift in jener Phase hin. *Communities* druckte 1985 -1990 nur 12 Ausgaben und damit deutlich weniger, als in den anderen analysierten Perioden. Insgesamt sind also weniger unterschiedliche Perspektiven in dieser Phase in der Zeitschrift vertreten. Zudem fokussierte die Zeitschrift zu dieser Zeit stark auf spirituelle Gemeinschaften und entfremdete manche Gruppierungen, die sich als »politisch« verstanden. Diese Bemerkungen sind einerseits als Einschränkung der Aussagekraft des weiter unten analysierten Materials zu verstehen. Andererseits zeigen sie aber auch einen wesentlichen Trend an: denn immerhin wurden diese Einschränkungen praktisch wirksam und führten zu der spezifischen Form von Bewegung,

welche ich hier »die« Kommunenbewegung nenne. Der folgende Abschnitt liefert ein Bild dieser Bewegung in den späten 1980er Jahren.

7.2 Die Bewegung

Communities war in den späten 1980er Jahren das Magazin einer Bewegung in der Krise: alte Zusammenhänge und Selbstverständlichkeiten gerieten ins Wanken, während gleichzeitig eine ungeheure Innovationskraft freigesetzt wurde, welche die 1990er Jahre der Bewegung entscheidend prägen würden. Nach der Abspaltung der Genossenschaftsbewegung in den frühen 1980er Jahren (vgl. Kap. 6), wendete sich die Kommunenbewegung wieder stärker dem gemeinschaftlichen Leben zu. Dies spiegelt sich auch in den Artikeln, die in *Communities* gedruckt wurden. In der folgenden Darstellung ist abgetragen, von welcher Praxis die im Magazin erschienenen Artikel handelten (Abbildung 14).

Abbildung 14



Dabei unterscheide ich Texte, die sich mit Aktivismus und Protest beschäftigen (z.B. einer Demonstration), von jenen, die sich mit alternativen Organisationen beschäftigen (z.B. einer alternativen Schule), und jenen, die Fragen des Lebensstils diskutieren (z.B. einer neuen Ernährungsweise). Ich unterscheide jene Texte, in denen es explizit um gemeinschaftliches Leben geht (z.B. Kommunen), von jenen, die sich mit Austausch und Vernetzung beschäftigen (z.B. dem Magazin), und jenen, welche auf den sozialen Kontext verweisen. Hatte sich in den Jahren 1970 – 1980 noch jeder vierte Artikel in *Communities* mit »ökonomischen Alternativen« beschäftigt, machten Berichte über alternative Organisationen Ende der 1980er Jahre insgesamt weniger als 20 % der Artikel aus (nur 7 % entfallen auf alternative ökonomische Organisationen). Aktivismus und Protest – in den späten 1970er Jahren

das wichtigste Thema der Berichterstattung – verloren ebenfalls an Bedeutung. Beschäftigte sich noch etwa jeder vierte Artikel in den späten 1970er Jahren mit Protesten und Fragen von politischer Organisation, ist dieser Anteil in den späten 1980er Jahren nur noch halb so groß. Dafür steht nun eindeutig wieder das gemeinschaftliche Leben im Mittelpunkt der Diskussion, dem sich mehr als ein Drittel der Artikel widmet (37 %). Stark an Wichtigkeit gewonnen hat zudem der Bereich Vernetzung und Austausch. Insgesamt zeigt sich schon in dieser Abbildung, dass sich die Kommunenbewegung der späten 1980er Jahre nicht mehr als Teil einer großen Gegenkultur verstand, sondern – viel spezifischer – als Zusammenschluss intentionaler Gemeinschaften.

Darauf deutet auch die Tatsache hin, dass in den späten 1980er Jahren eine Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften wiederbelebt wurde, deren Wurzeln bis in die 1940er Jahre zurückreichte: das »Fellowship for intentional communities« (FIC). Die Wiederbelebung dieser Organisation ist für das Verständnis der Kommunenbewegung der späten 1980er Jahre deswegen von Bedeutung, weil hiermit ein Prozess der Rückbesinnung auf jene Wurzeln der Bewegung beginnt, die zeitlich noch vor der Gegenkultur liegen.

Um die Art dieser Rückbesinnung zu verdeutlichen, soll das wiederbelebte FIC hier mit groben Pinselstrichen dargestellt werden.² Das FIC wurde in den 1940er Jahren vom Anti-Kriegs-Aktivisten Arthur Morgan gegründet, der sich dafür einsetzte, den Gemeinschaftsgedanken stärker gesellschaftlich zu verankern (Miller 1998: 163-164). Das FIC war zu dieser Zeit nicht mehr als ein loser Zusammenschluss intentionaler Gemeinschaften, die sich zusammengetan hatten, um untereinander Waren auszutauschen. Als sich dies jedoch als unpraktisch herausstellte, wurde das Netzwerk lediglich zum inhaltlichen Austausch genutzt (#97,12). Insgesamt gehörten 1953 etwa zwölf intentionale Gemeinschaften zum FIC (vgl. Miller 1998: 162 – 179). Dazu zählten sowohl eher religiös orientierte Gruppen, wie die wiedertäuerische »Bruderhofgemeinschaft«, als auch eher politische Zusammenschlüsse. Zum FIC konnten intentionale Gemeinschaften gehören, wenn sie die Mitgliedskriterien erfüllten (vgl. Miller 1998: 164-165): Es musste sich um Gruppen handeln, die vereint lebten, um ein Ziel zu erreichen; die aus mindestens 3 Familien oder 5 Erwachsenen bestanden; die materiellen Besitz teilten (Land und/oder Gebäude); und die für Gewaltlosigkeit, Demokratie, Kooperation, Toleranz in religiösen Fragen und Wahlfreiheit in Lebensformfragen einstanden (Oved 2013: 11). Ende der 1950er Jahre geriet das FIC in eine Krise, als die größte Gemeinschaft des Verbunds, die wiedertäuerische »Bruderhofgemeinschaft«, das FIC verließ (Miller 1998: 164). Geldschwierigkeiten und ideologische Auseinandersetzungen taten das Übrige. Seit Ende der 1950er Jahre blieb vom FIC lediglich ein kleiner Fonds übrig, der dazu genutzt wurde, Gemeinschaftsprojekte finanziell zu unterstützen (z.B.

² Vgl. zur frühen Geschichte des FIC auch Kapitel 4.

wurde die Gründung von *Communities* hierdurch unterstützt). Als im Jahr 1986 unterschiedliche Kommunard*innen auf Einladung von Charles Betterton die »Stelle«-Gemeinschaft besuchten, um über eine Wiederbelebung des FIC zu beraten (#71/72,44), knüpfen sie also einerseits an die Vorstellung von einer demokratischen, kooperativen Welt ohne Gewalt und Krieg an, andererseits aber auch an eine stärkere Zurückhaltung, was Fragen des Lebensstils angeht.

Die Wiederbelebung des FIC deutet auf das Entstehen eines neuen Selbstverständnisses unter den Kommunard*innen hin. So nennen sich viele Kommunard*innen der 1980er Jahre »New Utopians« und grenzen sich explizit von den als unorganisiert wahrgenommenen »Hippie-Kommunen« der 1960er Jahre ab. Ein Kommunarde bringt die Unterschiede zu den 1960er Jahren wie folgt auf den Punkt: Die »New Utopians« seien weniger politisch, dafür finanziell stärker als die 1960er Kommunen; sie seien weniger deutlich in ihrer Forderung nach Vergemeinschaftung, dafür stärker in der gegenseitigen Unterstützung; sie böten zudem etwas, das es in den 1970er Jahren kaum gab: einen Lohn, von dem man leben kann (#70,10). Teilweise geht mit dieser scharfen Abgrenzung von den 1960er Jahren und der Rückbesinnung auf alte Ideale der Bewegung auch eine politische Abgrenzung gegenüber den eindeutig links positionierten Kommunen der früheren Jahre einher. So meinen manche der »New Utopians«, sie präsentierten eine neue Form der Politik, die weder links noch rechts sei, sondern sich aus der Sorge um die Welt und die Mitmenschen speise (#85,13). Diese Abgrenzungen gegenüber den 1960er Jahren sind deswegen möglich, weil sich die Bewegung zu weiten Teilen erneuert hat. Nur wenige Kommunen und Kollektive der späten 1980er Jahre bestehen bereits seit den frühen 1970er Jahren. Folgt man der Einschätzung des Kommunenforschers Donald Pitzer, dürften von den ca. 100.000 seit 1965 gegründeten Kommunen maximal fünf Prozent länger als 5 Jahre überlebt haben. Nur etwa zehn bis fünfzehn Projekte der 1960er Jahre, die keine Sekten seien, hätten bis in die späten 1980er Jahre überlebt (#68, 12).

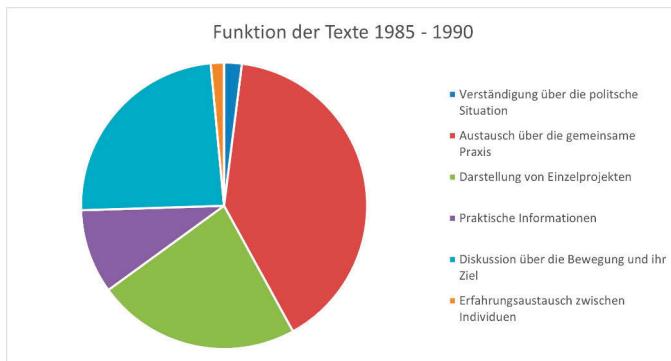
Diese Veränderungsprozesse haben auch deutliche Spuren in den normativen Grundlagen der Diskussionen unter Kommunard*innen hinterlassen. Einen Einblick in diese Grundlage gibt die Aufschlüsselung der Rechtfertigungsordnungen, auf die Kommunard*innen in ihren Artikeln verwiesen. Noch einmal grob zusammengefasst, benennen Boltanski und Thévenot (2006) die Wertordnung der Gerechtigkeit (bürgerschaftliche Ordnung), des Nutzens (Marktordnung), der Effektivität (industrielle Ordnung), der Authentizität (Ordnung der Inspiration), der öffentlichen Zustimmung (Ordnung der Bekanntheit), der Tradition (häusliche Ordnung), der Nachhaltigkeit (grüne Ordnung) und der Projektevaluation (Projektordnung). Die mit Abstand wichtigste Konvention in den späten 1980er Jahren ist die Konvention der Inspiration. Mehr als jeder zweite Artikel verweist auf jene Rechtfertigungskonvention, die sowohl religiöse wie auch kreative Momente zur Begründung anführt. Als zweitwichtigste Konvention folgt weiterhin jene der Industrie,

auf die in etwa jedem 2,5ten Artikel verwiesen wird. Dasselbe gilt – interessanter Weise – für die Konvention der Ökonomie. Das ist deswegen aufschlussreich, weil diese in den 1970er Jahren hauptsächlich dann eine Rolle spielte, wenn es um ökonomische Alternativen ging. Obwohl nun ökonomische Alternativen fast keine Rolle mehr spielen, hat die Konvention des Marktes weiter an Bedeutung gewonnen. Nicht zuletzt ist wichtig zu erwähnen, dass die ökologische Konvention an Bedeutung gewonnen hat. Auch diese wird ca. in jedem 2,5ten Artikel erwähnt.

Mit den veränderten Begründungsmustern ging auch eine Abstraktion in den Diskussionen der Kommunard*innen einher. Diese zeigt sich ebenso an den Debatten, welche die Kommunard*innen führten. In der folgenden Graphik ist abgetragen, welche Funktion die in der Zeitschrift abgedruckten Texte hatten (Abbildung 15). Dabei unterscheide ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder der Welt diskutieren, und jenen, welche sich über die gemeinsame Praxis austauschen (z.B. »Konsens hat bei uns nicht funktioniert«). Dazu unterscheide ich Texte, welche ein bestimmtes Projekt vorstellen (»unser Projekt heißt x, wirtschaftlich sind wir soundso aufgestellt«), von jenen Texten, in welchen sich Individuen über ihre persönlichen Entscheidungen austauschen (z.B. »als ich mich von meinem Mann getrennt habe, tat mir die Kommune gut«), und jenen Texten, die praktische Informationen aufbereiten (z.B. »mit Feuer kochen geht soundso«). Die Graphik zeigt, dass der Austausch über die gemeinsame Praxis deutlich mehr Raum einnimmt, als in den vorherigen Perioden (40 %). Diskussionen über die Ausrichtung der Bewegung machen immerhin noch beinahe ein Viertel der veröffentlichten Artikel aus. In diesem Kontext bleibt wenig Raum für individuelle Perspektiven (2 %) und die Darstellung von konkreten Einzelprojekten (23 %). Diese Phase der Bewegung zeichnet sich also aus durch große und weitreichende Einsichten und weniger durch kleine, praktische Alternativen.

Insgesamt deutet das Abstraktionsniveau der Debatten in den 1980er Jahren hin auf die Richtungssuche einer Bewegung in der Krise, in der große Fragen gestellt und enorme Innovationskräfte freigesetzt wurden. Zu diesen Innovationen gehörte erstens die Wiederbelebung des FIC, welches in den 1990er das Magazin *Communities* herausgeben würde. Zweitens wuchs neben dem FIC Ende der 1980er Jahre noch eine weitere Organisation heran, welche die Kommunenszene der folgenden Jahre maßgeblich prägen würde: das »Global Ecovillage Network«, welches auf die Initiative des Finanzinvestors Ross Jackson zurückgeht. Jackson, der sich für Umweltthemen interessierte, entwickelte Ende der 1980er Jahre Pläne für eine Stiftung unter dem Namen »GAIA Trust«, die sich für gelebte Nachhaltigkeit einsetzen sollte. Eine für die Stiftung erstellte Studie sprach von nachhaltigen

Abbildung 15



Gemeinschaftsprojekten als »Ökodörfern«.³ Drittens gehörte zu den Neuerungen der späten 1980er Jahren das Aufkommen des Begriffs »co-housing«. Dieser wurde vom amerikanischen Architektenpaar Kathryn McCamant and Charles Durrett auf der Basis ihrer Erfahrung in Dänemark in den amerikanischen Kontext eingeführt und ersetzte den dänischen Begriff »bofællesskab« (Wohngemeinschaft). Der Begriff »Co-housing« beschreibt Quartiere in Großstädten, die gemeinschaftlich von den Bewohner*innen geplant und gebaut, zumindest aber organisiert werden. In der langsamem Popularisierung dieses Konzepts zeigt sich eine engere Anlehnung der Bewegung an den Mainstream, die eine Relevanz für sich beanspruchte, da sie »workable solutions to real life problems« (#66,10-11) schuf. Vier- tens zeichnet sich bereits in den 1980er Jahren eine stärkere Tendenz zur Internationalisierung der Bewegung ab. Von 200 in dieser Phase gedruckten Artikeln, beschäftigen sich immerhin 10 % mit globalen Fragen oder Entwicklungen in einem anderen Land. Dabei geht es häufig um internationale Netzwerke spiritueller Kommunen – wie etwa die »Emissaries of the Divine Light« (#67,12-14), die ihren Hauptsitz in den USA hatten, die Bewegung »L'Arche« aus Frankreich oder aber die »Findhorn-Gemeinschaft«, die vermutlich bekannteste »New Age« Gemeinschaft aus dem Norden Schottlands.

Insgesamt befand sich die Kommunenbewegung der Jahre 1985 – 1990 in einer Krise, die einerseits mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und andererseits mit einer Spannung zu tun hatte, welche die Bewegung durchzog. Während in den USA der 1980er Jahre neue Jobs entstanden und die Wirtschaft an Schwung

3 Im Jahr 1987 veröffentlichten Robert und Diane Gilman im Auftrag von Ross Jackson ihren Bericht über nachhaltige Gemeinschaften, die dort als »Ökodörfer« bezeichnet werden.

aufnahm, wurden intentionale Gemeinschaften – ähnlich wie viele Non-Profit Organisationen – auf Anweisung der konservativen Regierung häufig scharf und bis ins Detail vom »Internal Revenue Service« überprüft. An dieser Prüfung zerbrachen viele Gemeinschaften (#92, 49). Die stabileren unter ihnen hatten zunehmend Schwierigkeiten, »Nachwuchs« zu finden. Der Besucherstrom, der die Kommunen der frühen 1970er Jahre teilweise überschwemmt hatte und später ausreichte, um die Bewegung am Leben zu halten, ließ in den 1980er Jahren stark nach. Jedoch handelt es sich bei diesem Problem nicht lediglich um eine zu geringe Nachfrage nach gemeinschaftlichem Leben. Das Problem ist vielmehr Ausdruck einer Spannung, welche die Bewegung der Periode durchzog, wie das Lamento einer Kommunardin zeigt: »This puts us in the position of needing to ›sell‹ our lifestyle to others in order to interest them in joining us« (#73,47). Die Spannung bestand also darin, dass die Kommunen einerseits auf neue Mitglieder angewiesen waren, andererseits aber ihr Gemeinschaftsleben nicht auf dieses Anwerben (und damit die Mehrheitsgesellschaft) ausrichten wollten. So verzichteten sogar viele jener Gemeinschaften, die am Ende der 1980er Jahre neue Bewohner*innen suchten, darauf, im »Communal directory« aufgeführt zu werden. Sie scheuteten den Aufwand, der mit den vielen Briefen und Anfragen einherging. Die viele Korrespondenz halte sie von jenen Aufgaben ab, um die es im gemeinschaftlichen Leben doch eigentlich gehe (#66). Um dieses Problem zu lösen, erklärte sich die »Stelle«-Gemeinschaft bereit, eine Computerdatenbank einzurichten, in der Gemeinschaftssuchende das für sie passende »Angebot« ohne den Austausch zahlreicher Briefe finden konnten (#77-78,141). Insgesamt wird hier also jene Spannung sichtbar, welche die Bewegung der späten 1980er Jahre durchzieht: einerseits wollten die Kommunard*innen in einer perfekten Gemeinschaft leben und sich dort einbringen, andererseits wollten und mussten sie anschlussfähig für das gesellschaftliche Außen sein.

7.2.1 Gesellschaftsdiagnose

In den späten 1980er Jahren waren sich die Kommunard*innen auffällig einig, was ihre Gesellschaftsdiagnose anging. Sie betonten insbesondere, Teil einer planetaren Schicksalsgemeinschaft zu sein, deren Lebensgrundlage zerstört würde. Der grassierende Materialismus und das moderne westliche Wissenschaftsverständnis würden zu Entfremdung, Gewalt und der Ausbeutung von Mensch und Natur führen. Sie sahen sich gefangen in der Bekämpfung ständig neuer Nebenprobleme der westlichen Zivilisation, die damit unweigerlich auf eine Katastrophe zusteuerte. Dabei ging es den Kommunard*innen einerseits um die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen und andererseits auch um Atomkraftwerke, die spätestens im Jahr 1986 mit der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl ihr Zerstörungspotential offenbart hatten. Im Gegensatz zu den 1970er und 1980er Jahren lag der Fokus der Gesellschaftsdiagnose der Kommunard*innen also nicht mehr auf Ungleichheit

und Entdemokratisierung. Vielmehr stand jetzt eine Krisenwahrnehmung im Zentrum der Diagnose, die planetare Ausmaße annahm. Paradigmatisch formuliert ein Kommunarde diese Diagnose:

»The promise of Technology was to conquer nature and to lift the burden which it had imposed on us so that we could rise above Nature and finally be free. Technology has largely delivered on its promise, but we are starting to suspect that we may have lost some things in the process which may have given content to our lives [...]. What we were unable to account for was the fact that Technology was in its genius, hiding its side effects and postponing its consequences. [...] We adopted the habit of divorcing the »negative effects from the positive causes,« and treat these effects as separate problems to be solved in isolation from their causes. These new solutions in turn would create new by-products creating other problems in an ever-expanding spiral, which by its very process guarantees that basic solutions will not be found and root-problems will not be addressed« (#71,37).

Der Ausschnitt zeigt eindrücklich, dass sich die Gesellschaftsdiagnose der Kommunard*innen in den späten 1980er Jahren in zweierlei Hinsicht von jener der früheren Aktivist*innen unterschied. Erstens argumentierten die Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre aus einem persönlichen Gefühl der Entfremdung heraus. Ende der 1980er Jahre jedoch blieb die Analyse eher auf der Systemebene. Sehr abstrakt wird hier erklärt, warum die »westliche Zivilisation« ihre Probleme nicht in den Griff bekommt: weil jeder Versuch, ein Problem zu lösen, wieder neue Nebeneffekte auslöste. Damit ist zudem ein wesentliches Element dieser Diagnose benannt: das westliche Wissenschaftsverständnis galt deswegen als Problem, weil es stark in der Analyse war (also Probleme in kleine Teilprobleme zerlegen und getrennt betrachten), aber schlecht in der Synthese (getrennt wahrgenommene Probleme zu einer großen Diagnose zusammenzuführen).⁴ Zweitens formulierten die Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre eine antagonistische Diagnose. Dieser Antagonismus ist aber aus der Diagnose der Kommunard*innen der späten 1980er Jahre komplett verschwunden. Sie sehen globale systemische Probleme, die durch politische Auseinandersetzungen nur weiter verschlimmert würden.

4 Es sagt einiges über den Zeitgeist, dass selbst der Wissenschaftler Donald Pitzer, der in seinem Aufsatz argumentiert, dass intentionale Gemeinschaften in den letzten 2000 Jahren keinen umfassenden gesellschaftlichen Wandel produziert hätten, am Ende desselben Aufsatzes dennoch zu der Diagnose kommt, dass heute alles anders sei: »Today we realize that social change must move toward a rather clearly envisaged future or it will move toward disaster. It is either utopia or catastrophe« (68,8-10).

7.2.2 Selbstverständnis

Die Kommunard*innen der späten 1980er Jahren verstanden sich nicht mehr als Teil einer breiten und heterogenen Gegenkultur, sondern als »Bewegung intentionaler Gemeinschaften«, als »New Utopians«. Ihre Aufgabe sahen sie zuallererst darin, etwas Positives für die Zukunft der Menschheit zu entwickeln und dieses der Außenwelt zur Verfügung zu stellen. Dieses Selbstverständnis lebte auch von einer Abgrenzung gegenüber den Kommunard*innen der 1960er Jahre: diese seien nur gegen etwas gewesen, während die Gemeinschaften der 1980er artikulierten und anzeigen, wofür sie stünden. Innerhalb dieses geteilten Selbstverständnisses gab es drei unterschiedliche Schwerpunkte in der Bewegung. Klar dominant war in dieser Phase das Selbstverständnis der Gemeinschaft als Ausdruck von Liebe; weniger häufig artikuliert wurden die Vorstellungen, die Gemeinschaft sei ein Ort der politischen Organisation oder ein Experiment. Waren diese unterschiedlichen Selbstverständnisse bereits in der Kommunenbewegung der späten 1970er angelegt, hat sich ihre Prominenz in der Bewegung also gedreht.

Dominiert wurde das Selbstverständnis der Bewegung in dieser Zeit von einer Gruppe intentionaler Gemeinschaften, die als spirituell oder esoterisch bezeichnet werden kann. Sie verstanden sich als Bewegung internationaler Gemeinschaften, die auf eine weltweite Transformation zu einer nachhaltigen Zukunft für die Menschheit hinarbeitete, indem sie individuelle und soziale Belange gleichzeitig bearbeitete und in einer Synthese der Liebe aufhob. In diesem Zusammenhang bezeichneten die Kommunard*innen ihre Gemeinschaften teilweise als »Zentren des Lichts«, als »Pioniere der Zukunft«, als »Ausdruck eines Paradigmenwechsels« und als »Schoß des Wandels«. Darin drückt sich auch eine nicht-mechanistische Form der Kausalität aus:

»I liken such communities and social experiments to the nurturing environment of a mother's womb in which new dimensions of life may be born. Each of us, wherever we may be, are required to maintain this same sacred and stable atmosphere in our living. In this way the child of our creation, the world, will reflect the design and intelligence of life itself, rather than the egocentric and manipulative tendencies of human beings« (#74,44).

Diese Gruppe betonte also, dass Menschen sowohl das Problem als auch die Opfer ihres eigenen Handelns sind und daher auch die Lösung sein könnten. Indem sie der Liebe für das Leben Ausdruck gaben, wollten sie die Welt verändern. Insgesamt verstand diese Gruppe ihre Liebe aber nicht als voluntaristischen Akt, sondern als Erwachen, das von der Krise mitausgelöst wurde. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also die Durchsetzung einer neuen Synthese, welche die analytische Perspektive westlicher Wissenschaft nicht zu leisten vermag. Die

Gemeinschaft schafft hier den Rahmen, innerhalb dessen eine solche Synthese gelebt werden kann.

Neben dieser in den späten 1980er Jahren sehr weit verbreiteten Selbstdeutung, erwähnen Kommunard*innen noch zwei weitere Verständnisse des eigenen Handelns. So betonten manche Kommunard*innen, ihre Gemeinschaft sei der Versuch, eine bessere Form des Zusammenlebens zu institutionalisieren. So verstanden sie sich etwa – relativ nüchtern – als Vorbild für bestimmte Werte: »Twin Oaks is a role model and a stronghold of idealism in a time where many of our ideals are no longer as fashionable as they once were« (#73,36). In diesem Selbstverständnis ist aber keine Idee von weitergehender Transformation angelegt. Dasselbe gilt für das teilweise als Zusatz erwähnte Selbstverständnis, die Gemeinschaft erlaube auch, sich effektiver politisch zu organisieren (z.B. #73, 34). Jedoch ist auch in diesem Selbstverständnis keine Idee von weitergehender Transformation angelegt.

7.2.3 Kritik und Veränderungsansprüche

In der analysierten Periode übten die Akteur*innen nur wenig Kritik aneinander – sie formulieren eher Verbesserungsvorschläge, warben für Alternativen oder zeigten Spannungen auf. Die mitunter heftige Kritik der frühen 1970er Jahre gehörte damit ebenso der Vergangenheit an, wie die pragmatischen Diskussionen über konkrete Verbesserungen, die prägend für die späten 1970er Jahre waren.

Dabei warben die Akteur*innen insgesamt dafür, sich gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu öffnen, denn schließlich gehe es darum, endlich etwas zum Positiven zu verändern: »We must make every attempt to meet the needs of the millions of people who are seeking better, more fulfilling lives« (#71,3). Deswegen sei Protest auch nicht die richtige Strategie. Schließlich könne man ein besseres Zusammenleben nicht erkämpfen, sondern müsse es durch Verständnis schaffen und anderen vorleben.

»For years, people have tried, through protests, demonstrations, and legislative action, to change the way the world is and the way people are. Yet for all these sincere efforts, the hate and destruction continue: we find that we can't legislate love, and we can't force people to give a damn« (#69,8).

Manche Kommunard*innen gingen über diesen Hinweis noch hinaus. Ihnen erschien Protest und Antagonismus nicht nur ineffektiv, sondern gar als Verschärfung der Probleme der Welt. Die Sichtweise, dass »die anderen« das Problem sind und diese deswegen bekämpft werden müssen, sei nicht die Lösung, sondern vielmehr Ausdruck des Problems: »We each demand that the other be the darkness, because we can only allow ourselves to be the Light. And so, for each, our own denied, repressed darkness rules us« (#69,31). Aus dieser Perspektive steht also gar nicht zur Debatte, die nachhaltigere, gerechtere Gesellschaft gegen andere durch-

zusetzen. Möglich erscheint dann nur, etwas gemeinsam zu verwirklichen. Wir alle, so sind die Kommunard*innen überzeugt, müssen unsere Lebensweise radikal verändern. Insgesamt forderten die Aktivist*innen also erstens, dass man sich auf die Mehrheitsgesellschaft beziehen solle; zweitens, dass man dies auf eine affirmative Weise tun solle; drittens beharrten sie aber darauf, dass man sich in der Art und Weise des Handelns radikal von dieser unterscheiden müsse. Dies führte zu drei Spannungen in der Bewegung.

Eine erste Spannung bestand für die Kommunard*innen darin, dass sie für die Anschlussfähigkeit an den Mainstream bestimmte Denkmuster der Mehrheitsgesellschaft annehmen mussten, die aber eigentlich abgelehnt wurden. Halbernst forderte ein Kommunarde etwa einen »business plan« für sozialen Wandel, um die Mehrheitsgesellschaft zu überzeugen (#67,4). Diese Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft ist also nicht reibungsfrei mit der Idee zu verbinden, dass man nur aus Liebe handeln möchte.

Die zweite Spannung bestand darin, dass die Kommunard*innen ihre begrenzte Zeit und ihr begrenztes Geld aufteilen mussten auf den Dienst an der Gemeinschaft (innen) und den Dienst an der Gesellschaft (außen) (#77/78,66). Dabei ging es z.B. um die Frage, ob Gemeinschaftsgeld lieber gespendet werden sollte, um die Welt zu verbessern, oder in die Gemeinschaft investiert werden sollte, um ein noch attraktiveres Beispiel für eine nachhaltige Lebensweise in Liebe zu werden (#73,35). Es stellte sich den Kommunard*innen in den späten 1980er Jahren also die Frage, wie sie ihre Gemeinschaft weiterentwickeln und gleichzeitig in die Mehrheitsgesellschaft hineinwirken konnten.

Drittens zeigte sich dieselbe Spannung in der Umsetzung von Nachhaltigkeitsvorhaben. So stellte sich etwa ein Kommunarde die Stadt der Zukunft so vor, dass sie langfristig keine Materie oder Energie von außen zugeführt bekommen muss – gleichzeitig aber auch keine nach außen abgibt. Dafür, so meinte er jedoch, müsse die Stadt der Zukunft – ähnlich wie im Mittelalter – mit einer Art moderner Stadtmauer versehen werden (#71,43). Diese Vorstellung steht im Widerspruch zu jener Idee, dass die Kommunenbewegung sich für die Mehrheitsgesellschaft engagieren möchte und die Verbindungen mit dieser ihren Erfolg ausmacht.

7.3 Gesamtdarstellung und Deutung

Wie Brick und Phelps (2015: 237) zeigen, wurden religiöse Inhalte in den sozialen Bewegungen der 1980er Jahre wichtiger. Die sich entwickelnde neue Rechte wurde genauso durch religiöse Kräfte gestärkt, wie auch die Linke und die erstarkende Anti-Atomkraft-Bewegung zunehmend von spirituellen Ideen geprägt waren. Feministinnen praktizierten Wicca, Tiefenökologie wurde zum Schlagwort für Umweltbewegte und die »black liberation theology« und die »catholic liberation theolo-

gy« sahen Strukturen der Unterdrückung als Sünde und forderten, die Kirche solle die Welt in und durch Liebe transformieren. Die Kommunenbewegung der späten 1980er Jahren spiegelt diese Hinwendung zu spirituellen und religiösen Motiven.

Neben diesen religiösen Strömungen war ein Anti-Radikalismus prägend für die 1980er Jahre, der sich darin ausdrückte, dass radikale Aktivist*innen entweder als aus-der-Zeit-gefallen oder als kooptiert dargestellt wurden. So porträtierte etwa der Film »Big Chill« die 1960er-Generation als gescheitert. Die Medien berichteten weitschweifend darüber, dass der ehemalige SDS-Aktivist Jerry Rubin nun Wall Street Investoren beriet und der Mitbegründer der Black-Panthers Bobby Seale ein Buch über »Barbecue« geschrieben hatte (vgl. Brick und Phelps 2015: 240-241). Vor diesem Hintergrund wird verständlicher, warum die Kommunard*innen den Eindruck hatten, antagonistischer Protest sei sinnlos oder wirkungslos.

Zudem trugen unterschiedliche Faktoren in den späten 1980er Jahren dazu bei, dass sich die politische Landkarte insgesamt verkomplizierte und nicht mehr uneingeschränkt klar war, was als »links« oder »progressiv« gelten konnte. Der »Fordismus« war Dank der neuen Wirtschaftspolitik von Ronald Reagan, auch »Reagonomics« genannt, auf dem Rückzug und es blieb vorerst ungeklärt, welche Rolle eine radikale Linke unter diesen Bedingungen spielen konnte. Intellektuellen Ausdruck fand diese Krise in der Popularität postmoderner Theorien, die aus Frankreich in die akademischen Zentren der USA schwäpften und dort die Debatte über Politik veränderten (Brick und Phelps 2015: 244). Gleichzeitig wurden Aktivist*innen in den späten 1980er Jahren zunehmend von der Umwelt- und Ökologiefrage umgetrieben. Für den anarchistischen Intellektuellen Murray Bookchin etwa galt als ausgemacht, dass der Radikalismus der späten 1980er Jahre nicht mehr rot sondern grün sei. Für Bookchin, der schon in den 1960er Jahren gegen bestimmte Formen der Technologie argumentiert hatte, war die »ecological illiteracy« der konventionellen Linken ein Hindernis. So entwickelten sich insbesondere nach der Reaktorkatastrophe in Tschernobyl neue – mitunter gewalttätige – Bewegungen wie etwa »Earth First!«. Aber auch die »Green Party« wollte an die Wurzeln des Problems gehen und musste sich entsprechend zur »alten Linken« positionieren (Brick und Phelps 2015: 248). Diese zunehmende Bedeutung des Umweltthemas spiegelt sich auch in der Kommunenbewegung wider. Für die Kommunard*innen der späten 1980er Jahre drückte sich Herrschaft insbesondere in einer Ausbeutung der Natur durch den Menschen und in der Zerstörung der Lebensgrundlage zukünftiger Generationen aus. Damit waren sie nicht mehr sicher, ob sie »links« oder nicht doch eher »unideologisch« waren und aus Fürsorge füreinander und den Planeten agierten.

Eine solche Position traf sich auch mit dem Zeitgeist, den Dissidenten wie Vaclav Havel oder Rudolf Bahro verkörperten. Mit dem Ende der 1980er Jahre – mit Glasnost und Perestroika in der Sowjetunion sowie Solidarnosc in Polen – fiel der sogenannte »realexistierende Sozialismus« in sich zusammen. So unterschiedliche

Personen wie Havel und Bahro forderten im Zuge dieser Umwälzungen eine Alternative zu kapitalistischem Liberalismus einerseits und autoritärem Kommunismus andererseits. Beide sahen die dringlichste politische Aufgabe in der Organisation einer lebenswerten Zukunft in Selbstorganisation und Fürsorge.

In diesem Kapitel habe ich beschrieben, wie *Communities* in diesem historischen Kontext in eine Krise geriet. Nachdem der wichtigste Vertreter der Genossenschaftsbewegung den Herausgeber*innenkreis der Zeitschrift verlassen hatte, wurde *Communities* zu einer Zeitschrift für die verbleibende Kommunenbewegung. Drei wesentliche Ergebnisse zur Kommunenbewegung aus diesem Kapitel möchte ich festhalten.

Erstens: bei der Kommunenbewegung der 1980er Jahre handelte es sich um radikalen Widerstand. Auch wenn die Herausgeberschaft des Magazins *Communities* an keine antagonistische Agenda mehr gebunden war, formulierten die Kommunard*innen eine Gesellschaftsdiagnose, die insbesondere auf die Zerstörung der Lebensgrundlage der Menschheit hinwies. Im Gegensatz zu den späten 1970er Jahren sprachen sie weniger von einer Herrschaft bestimmter Gruppen von Menschen über andere Menschen und eher einer Herrschaft der Menschen über sich selbst und die Natur. Es handelte sich um eine Systemkrise, welche die »analytische Denkweise« des Westens auslöste. Sie verstanden sich selbst als Teil einer Bewegung, die dieses System fundamental umwälzen wollte. Dabei unterschieden sich die Gruppen relativ wenig darin, auf welche Art und Weise sie dieses System verändern wollten. Die meisten Kommunard*innen sahen ihre eigene Praxis als Ausdruck von Sorge für den Planeten und die Mitmenschen. Als positives Beispiel und durch das eigene Mitwirken wollten sie dazu beitragen, die Verhältnisse für alle Menschen nachhaltig zu verbessern. Im Rückzug sahen sie eine Möglichkeit, ihre Fürsorge praktisch zu leben, um so zu einem leuchtenden Beispiel für einen Paradigmenwechsel zu werden. Sie waren überzeugt, dass antagonistischer Protest schon allein deswegen keine sinnvolle Lösung wäre, weil die Mehrheitsgesellschaft zur Fürsorge nicht gezwungen werden könne. Eine zweite Gruppe verstand sich als Vorbilder, die nachzuahmen wären. Eine dritte Gruppe betonte, dass Gemeinschaften auch politisch schlagkräftiger wären, weil sich in ihnen eine größere Zahl an Menschen zusammenschloss. Die beiden letztgenannten Selbstverständnisse formulierten aber keine umfassende Veränderungsvorstellung. Wir sollten die Kommunenbewegung der 1980er Jahre also deswegen als radikalen Widerstand ernstnehmen, weil sie eine grundsätzliche Gesellschaftskritik formulierte, sich selbst als Kraft der fundamentalen Transformation sah und begründete, wieso sie diesen Wandel auf diese spezifische Weise voranbringen wollte.

Als zweites Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass sich die Kommunenbewegung als Widerstandsbewegung gegen eine globale oder transnationale Systemkrise richtete, deren Zentrum die Kommunard*innen in den USA und im Westen sahen. Diese bestand hauptsächlich in einer drohenden nuklearen Katastrophe

und der Zerstörung der Umweltzerstörung. Das Herrschaftssystem selbst schien ihnen dabei so stabil gefügt, dass es von Innen nicht verändert werden konnte. Dabei sahen weite Teile der Bewegung den Staat, die etablierten Institutionen und die Mehrheitsgesellschaft in den USA kaum noch als Gegenspieler an, sondern eher als Opfer, die von einem neuen Paradigma der Liebe überzeugt werden müssten. Sie sahen keinen Sinn in der antagonistischen Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft, weil der Protest der Vergangenheit ohne Ergebnis geblieben war und man niemanden zur Fürsorge und Liebe zwingen könne. Die Kommunenbewegung der 1980er Jahre war also weitgehend eine Innovationsbewegung bestehend aus »Beispielgemeinschaften«.

Drittens zeigt sich in der Beschreibung dieses radikalen Widerstands eine Spannung, die als spezifische Ausprägung der »Dialektik des Rückzugs« verstanden werden muss. Die Hauptspannung der Bewegung in den späten 1980er Jahren bestand primär darin, dass sie sich zwischen den Polen Kommunikation nach außen und Perfektion nach innen aufrieb. Am Ende der analysierten Epoche wurde der Fokus stärker auf die Kommunikation nach außen gelegt.