

9. Von der Landkommune zum Ökodorf – Eine Bilanz

»The solutions will come if we're committed to looking for them, willing to ask questions, tolerant of those on a different path, and able to admit fault when appropriate. It helps to remember that we don't need to solve everything at once – if we believe progress is possible; surround ourselves with trustworthy allies committed to giving supportive feedback; and remember to take small steps, one at a time – then it's likely that we'll grow ever closer to manifesting our goals, sustainably« (#99,79).

Mit diesen Worten erklärt der Kommunarde Geoph Kozeny am Ende der 1990er Jahre, wie er sich fundamentalen Wandel hin zu einer nachhaltigen und gerechten Weltgesellschaft vorstellt. In Kozenys Vorstellung, der wegen seiner vielen Besuche in unterschiedlichen intentionalen Gemeinschaften als »peripatetic communitarian« bekannt war, sind Kommunen und intentionale Gemeinschaften ein Nährboden für die langsame Fortschrittsentwicklung der Menschheit. Wer seine Ziele fest im Blick hat, dabei aber tolerant gegenüber jenen ist, die auf einem anderen Pfad unterwegs sind, sich Zeit nimmt und in einer Gemeinschaft Unterstützung sowie wohlmeinende Kritik erfährt, meint er, ist Teil eines langsamen Wachstumsprozesses hin zu mehr Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit.

Kozenys Vorstellung von der Rolle intentionaler Gemeinschaften unterscheidet sich fundamental von jener, welche der Quäker George Lakey noch knapp 20 Jahre vorher artikuliert hatte. In seinem Aufsatz, aus dem eine Passage der Einleitung zu diesem Buch vorangestellt ist, argumentiert Lakey, dass es in manchen politischen Auseinandersetzungen keine Graubereiche gebe. Wenn die bestehenden Institutionen radikalen Wandel nicht zulassen würden, dann müsse man sich zurückziehen und durch das Experimentieren mit alternativen Lebensformen gegen diese stellen. Schließlich hätte die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert auch wie Wunschdenken gewirkt – und dennoch stünden alle, die aus pragmatischen Gründen lediglich für eine humanere Form der Sklaverei gekämpft hätten, aus heutiger Sicht auf der falschen Seite der Geschichte. Während Lakey für ein radikales Gegenprogramm zur Gesellschaft argumentierte, forderte Kozeny Offenheit, Lernfähigkeit und Toleranz gegenüber Andersdenkenden. Dieses Buch hat sich damit

beschäftigt, wie der mit diesen beiden Ansichten knapp umrissene Wandel des Selbstverständnisses vieler Kommunar*innen zu verstehen ist: betrachtete sich der Großteil der Aktivist*innen in den frühen 1970er Jahren als Teil einer Gegenbewegung gegen die Mehrheitsgesellschaft, sieht sich der Großteil am Ende des Jahrtausends als Teil einer Innovationsbewegung für dieselbe, aus »Gegengemeinschaften« wurden »Beispielgemeinschaften«. Damit habe ich die Veränderung einer Form von Widerstand beschrieben, deren Bedeutung für globale politische Zusammenhänge bislang wenig betrachtet wurde: der Rückzug als Widerstand.

9.1 Der Rückzug als Widerstand und seine Dialektik

Der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften wurde in Analysen globaler Politik bisher kaum betrachtet. Das hat auch damit zu tun, dass er sowohl von den meisten Widerstandstheorien, der Forschungsliteratur zu sozialen Bewegungen wie auch von den prominentesten Theorien globaler Ordnung missverstanden oder ausgeklammert wird. In Auseinandersetzung mit den »toten Winkeln« dieser Traditionen und anknüpfend an unterschiedliche Konzeptionen globaler Herrschaft und des Rückzugs habe ich im Rahmen dieses Buchs ein Verständnis dieser Form von Widerstand entwickelt. Entsprechend dieser Konzeptualisierung zeichnet sich der widerständige Rückzug durch zehn Charakteristika aus.

- 1) Der »Rückzug« ist Systemkritik. Wer weggeht, tut dies, weil Wandel »von innen« ausgeschlossen scheint.
- 2) Der »Rückzug« ist ein klares Nein. Wer weggeht, beendet das Gespräch (für den Moment) und markiert eine Grenze.
- 3) Der »Rückzug« ist aktiv. Er ist das Gegenstück zu »leerem Geschwätz«.
- 4) Der »Rückzug« betrifft die eigene Lebensform. Wer weggeht sagt: (auch) ich muss jemand anderes werden.
- 5) Die Perspektive des »Rückzugs« liegt jenseits des Staats. Wer weggeht, verlässt auch die verfassten politischen Institutionen.
- 6) Der »Rückzug« ist der Beginn von etwas Neuem. Wer weggeht, will dem Resentiment entkommen.
- 7) Der »Rückzug« ist optimistisch. Wer weggeht, deutet an: das geht besser, man kann sehr wohl etwas tun!
- 8) Der »Rückzug« ist im Ziel unterbestimmt. Wer weggeht, geht zu keinem bestimmten Ort, sondern deutet an: Das muss »irgendwie anders« gehen.
- 9) Der »Rückzug« ist voraussetzungsvoll. Wer weggeht, kann (und darf) gehen.
- 10) Der »Rückzug« ist kein Normbruch. Wer weggeht, bricht nicht die Regeln, sondern konfrontiert die Ordnung mit sich selbst.

Rückzugsbewegungen können damit als »dissidenter Widerstand« (Daase/Deitelhoff 2015) verstanden werden. Zwar formulieren jene Aktivist*innen, die sich in Kommunen zurückziehen, weder primär öffentlich Kritik noch klare Forderungen, die sich an Machthabende richten. Dennoch ziehen die Aktivist*innen die Legitimität einer politischen Ordnung insgesamt in Zweifel, weil in ihrem Weggehen, im Gesprächsabbruch Systemkritik und ein klares »Nein« zum Ausdruck kommen. Sie versuchen Alternativen zu schaffen, indem sie aktiv und optimistisch an der Herstellung einer anderen Ordnung arbeiten. Dabei lehnen sie die etablierten Verfahren der Beteiligung ab, weil ihnen Kritik »von innen« ohnehin wirkungslos erscheint.

In dieser Konzeptualisierung des Rückzugs lässt sich jene Spannung festmachen, die ich die Dialektik des Rückzugs nenne. Einerseits wollen sich Rückzugsbewegungen von den Verhältnissen befreien, um etwas komplett Neues aufzubauen. Insofern zielt Ihre Praxis über die politische Ordnung hinaus. Gleichzeitig wollen sie aber dem *Status quo* etwas entgegensetzen, neue Praxisformen testen und die bestehenden Verhältnisse transformieren. Dafür müssen sie unter den bestehenden Bedingungen aktiv werden: Personen und Ressourcen mobilisieren, Organisationen aufbauen und Institutionen einbinden. Der Rückzug bewegt sich daher stets in einem Spannungsfeld zwischen Selbstmarginalisierung einerseits und Verwässerung der eigenen Ansprüche andererseits. Dieses Spannungsfeld nenne ich die »Dialektik des Rückzugs«.

9.2 Von der Gegenbewegung zur Innovationsbewegung

Die Dialektik des Rückzugs spielt eine wesentliche Rolle in der Veränderung der beschriebenen Bewegung insofern die Praxis und das Selbstverständnis der Aktivist*innen stets unter Spannung standen. Beide Seiten dieses Verhältnisses – der Anspruch etwas komplett Neues zu schaffen und die Notwendigkeit hierfür an Bestehendes anzuknüpfen – dienten Kommunar*innen zur Begründung ihrer Forderungen, dass sich die Bewegung weiterentwickeln müsse. Im Folgenden soll diese Veränderung noch einmal kurz auf dargestellt werden.

1972 – 1976: In den frühen 1970er Jahren beschrieben die Kommunar*innen jene Ordnung, von der sie sich abwendeten, als »System«. Der Begriff bezeichnete für sie eine Form von Herrschaft, welche die gesamte Organisation des sozialen Miteinanders durchdringe, krank mache, Menschen voneinander entfremde, globale Ungleichheit produziere und langfristig in den ökologischen Kollaps führe. Aus der Perspektive der Kommunar*innen verschleierte dieses »System« seine Wirkungsweise, kapselte Kritik ab und konnte daher »von innen« nicht verändert werden.

Im Kontext dieser Gesellschaftsdiagnose verstanden sich die Kommunard*innen als eine heterogene Bewegung, die Wandel herbeiführen wollte, indem sie Mittel und Zweck im Alltag verband, eine »community of direction« (19,0). Oben in Kapitel 5 habe ich vier unterschiedliche, jedoch nicht scharf voneinander abgegrenzte Selbstverständnisse, in der Kommunenbewegung dieser Phase identifiziert.

Da war zuerst eine Gruppe die sich als Innovationsmotor für die Gesamtgesellschaft verstand. Kennzeichnend für diese Perspektive ist, dass die Kommunenbewegung als Experimentierfeld oder als Modell gesehen wurde, das in den Mainstream hineinleuchten sollte. Dazu gehörte auch die Idee, dass die Kommune zeigen sollte, dass und wie Zusammenleben auch ohne Ausbeutung, Naturzerstörung und Krieg funktionierte. Diese Aktivist*innen verstanden die Kommune klar als »Beispielgemeinschaft«.

Stärker als »Gegengemeinschaften« verstanden sich Kommunard*innen, die eines der folgenden drei Selbstverständnisse pflegten. Da waren zuerst diejenigen, die sich kaum um die sogenannte »Mainstreamgesellschaft« kümmerten und die Kommunen und die Alternativbewegung eher als den Kontext betrachteten, innerhalb dessen sie selbst sich weiterentwickelten. Gemeinsame Lernprozesse und Austausch stehen im Mittelpunkt dieses Selbstverständnisses. Ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft war geprägt von ablehnendem Desinteresse. Eine zweite Gruppe sah sich als Konkurrenz zur Mehrheitsgesellschaft. Sie verstanden die Kommunen als alternative Gesellschaft, die sich aufgrund ihrer hohen Attraktivität und Funktionalität durchsetzen würde. Langfristig hofften diese Kommunard*innen das kapitalistische System einfach zu ersetzen, da es im Vergleich schlicht unattraktiv wirken würde. Nicht nur als Konkurrenz, sondern als veritable Gegner der Mehrheitsgesellschaft mitsamt ihrer Institutionen, Werte und Verfahren verstand sich eine relativ große, vierte Gruppe. Diese Aktivist*innen hofften, »das System« insbesondere indirekt über die Ökonomie anzugreifen. Ihren Rückzug verstanden sie als Streik, der spürbare ökonomische Konsequenzen für Unternehmen und Politik haben sollte. Gleichzeitig sollte diese Strategie auch politisch dienlich sein im direkten Kampf gegen »das System«, verkörpert etwa in den politischen Institutionen der USA.

Die ideologische Trennlinie zu dieser Zeit innerhalb der Bewegung verlief insbesondere zwischen den eher gemeinschaftlich orientierten und den eher spontanen Kommunard*innen. Erstere (die deutliche Mehrheit) argumentierte, man müsse einige verbindliche Regeln schaffen, sonst sei man weder politisch schlagkräftig noch ein leuchtendes Beispiel noch eine sinnvolle Alternative zur Mehrheitsgesellschaft. Letztere hielten dagegen, dass man jedoch vorsichtig sein müsse mit zu vielen Regeln, sonst laufe man Gefahr, die herrschaftliche Lebensweise auch in den Kommunen zu reproduzieren.

1976 – 1985: Im Vergleich zu jener Gesellschaftsdiagnose der frühen 1970er Jahre, die wesentlich ein Gefühl der Entfremdung artikuliert, standen in den späten

1970er und frühen 1980er Jahren Ungleichheiten im Zentrum (vgl. Kapitel 6). Die Kommunard*innen stimmten darin überein, dass sie es mit einem gewalttätigen Herrschaftssystem zu tun hatten, weil dieses Ungleichheiten entlang der Linien Geschlecht, Rasse und Klasse produzierte. Insbesondere stieß ihnen dessen undemokratischer Charakter übel auf.

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose verstanden sich die Kommunard*innen als Teil einer heterogenen Bewegung für langfristigen Wandel jenseits von Kommunismus und Kapitalismus. Was diese Bewegung vereinte, war ihr Verständnis, dass radikaler Wandel nur dann erreicht werden würde, wenn Mittel und Zweck zusammengedacht würden. Innerhalb dieses Rahmens gab es drei unterschiedliche Verständnisse, wie genau die Aktivist*innen zu radikalem gesellschaftlichem Wandel beizutragen dachten. Sie verstanden die Kommune entweder als politische Organisationsform, als Innovationsmotor oder als Rahmen der Selbsttransformation. Damit waren also aus den vier nicht vollkommen voneinander abgrenzbaren Selbstverständnissen der Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre, drei relativ sauber zu trennende Selbstverständnisse geworden.

Die erste Gruppe verstand ihre Gemeinschaft primär als Form der politischen Organisation – und damit als »Gegengemeinschaften«. Zu dieser Gruppe gehörten jene, die argumentierten, dass die Gemeinschaft ein Weg sei, Solidarität zu praktizieren und neue Verhaltensweisen zu entwickeln, um so in der politischen Auseinandersetzung effektiver zu werden. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der Durchsetzung bestimmter politischer Interessen. Die Gemeinschaft spielt insofern eine Rolle, als Individuen in und durch sie der eigenen Stimme Gehör verschaffen können.

Im Gegensatz zu jenen, die Gemeinschaft als Basis für antagonistischen Protest sahen, standen zwei Gruppen, die ihre Gemeinschaften eher als »Beispiele« verstanden. Da war zuerst eine Gruppe, die Gemeinschaft als Innovationsmotor der Gesellschaft sah. Diese Aktivist*innen verstanden sich als Teil eines großen Versuchs. Dabei war die Idee nicht mehr, wie in den frühen 1970er Jahren, ein funktionierendes Modell zu schaffen, das andere einfach übernehmen konnten. Vielmehr verstanden sich die Aktivist*innen selbst als Teil eines Projektes in dessen Durchführung sie ebenso transformiert werden würden. Kennzeichnend für dieses Selbstverständnis ist die Einsicht, dass das Wissen, wie eine komplexe, nicht hierarchische, demokratische und freie Gesellschaft hergestellt und gestaltet werden könnte, gar nicht fertig verfügbar ist, sondern erst erprobt werden muss. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ähnelt einem Innovationsprozess. Die Gemeinschaft wird hier als eine Art Inkubator verstanden. Eine dritte Gruppe radikalisierte die Idee der Selbsttransformation. Diese Aktivist*innen verstanden sich als Teil einer großen Bewegung des Wandels, der es darum ging, Strahlkraft zu entwickeln. Im Vergleich zu jener Gruppe, die Gemeinschaft als Innovationsmotor verstand, legten diese Kommunard*innen Wert auf die Feststellung, dass die

avisierten Prozesse des Wandels nicht planbar und nicht intentional seien – sie entsprächen einem gesellschaftlichen Erwachen. Die Gemeinschaft spielt hier eine Rolle als Ausdruck von Wandel und als leuchtendes Beispiel für eine andere Lebensform. Aus der Perspektive dieser Teilgruppe schien die gesamte westliche, analytische, trennende Perspektive als Problem, die nicht Teil der Lösung sein würde.

Die wesentliche Diskussion über die richtige Strategie der Bewegung zu dieser Zeit wurde geführt zwischen jenen, die meinten, man müsse strategisch und antagonistisch Vorgehen, und jenen, die die Sorge artikulieren, dass man vor lauter Strategie die eigenen Ideale nicht über Bord werfen dürfe. Nur so könne ein Ziel erreicht werden, das wirklich erstrebenswert sei. Damit wird hier auch – knapp zusammengefasst – die Frage auf die Agenda gehoben, wie sehr sich die Kommunar*innen überhaupt gegen die Mehrheitsgesellschaft positionieren wollten. Insbesondere jene, die ihre Gemeinschaften als Innovationsmotoren und Orte des Erwachens verstanden, waren skeptisch gegenüber zu strategischen, kämpferischen Selbstverständnissen – am Ende wollten sie ja friedlich und aus freien Stücken zusammenleben und nicht nur vereint sein im Kampf. Damit war ein Teil der Kommunar*innen von der Überzeugung abgewichen, die noch in den frühen 1970er dominant war: dass die Mehrheitsgesellschaft das zu bekämpfende Problem war. Insofern in den 1980er Jahre die *Counter-Culture* zerfiel und sich eher antagonistischen Teile der Bewegung von den eher exemplarischen Kommunen entfernten, verstärkte sich dieser Trend am Ende des Jahrzehnts noch einmal deutlich.

1985 – 1990: In den späten 1980er Jahren waren sich die Kommunar*innen auffällig einig, was ihre Gesellschaftsdiagnose anging (vgl. Kapitel 7). Sie betonten 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. Dabei fanden sie sich gefangen in der Bekämpfung ständig neuer Nebenprobleme der westlichen Zivilisation, die unweigerlich auf eine Katastrophe zusteuerte. Diese Gesellschaftsdiagnose der Kommunar*innen in den späten 1980er Jahren unterschied sich von früheren Analysen, insofern keine klare Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten artikuliert wurde. Eher sahen die Aktivist*innen globale systemische Probleme, die durch politische Auseinandersetzungen weiter verschlimmert würden. Das hat spiegelte sich auch im Selbstverständnis der Kommunar*innen. Diese 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 zur Verfügung zu stellen.

Innerhalb dieses Rahmens verstand sich die größte Gruppe als Motoren einer weltweiten Transformation zu einer nachhaltigen Zukunft für die Menschheit. Sie

wollten individuelle Belange, wie den Wunsch nach Ruhe und Freiheit, und soziale Belange, wie den Wunsch nach Gerechtigkeit, in einer Synthese der Liebe aufheben. In diesem Zusammenhang bezeichneten die Kommunard*innen ihre Gemeinschaften teilweise als »Zentren des Lichts« und als »Schoß« des Wandels. Die Idee der Veränderung, die hier artikuliert wird, ist also die Durchsetzung einer neuen Synthese, welche die analytische Perspektive westlicher Wissenschaft nicht zu leisten vermag. Die Gemeinschaft schafft 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, die aber keine eigenständige Vorstellung von Wandels artikulieren. 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. Andere Kommunard*innen meinten, die Gemeinschaft erlaube zudem, sich effektiver politisch zu organisieren.

Dass der Großteil der Aktivist*innen hier vom Selbstverständnis einer Gegenbewegung abgerückt ist zeigt sich zuerst schon an der Herrschaftsdiagnose, die eher auf eine Selbstzerstörung der Menschheit hinauslief. Zudem zeigte sich dieser Wandel daran, dass man sich nicht länger als »Gegen-Kultur« (Counter-Culture), sondern als »New Utopians« bezeichnete. Dass antagonistisches Handeln in diesen Selbstverständnissen kaum eine Rolle spielt, wird aber auch explizit formuliert. So wurde argumentiert, es gehe darum, den Menschen ein neues Verständnis von Liebe (für sich, andere und die Natur) zu zeigen und beizubringen, dies gehe nur ohne Kampf: »we find that we can't legislate love, and we can't force people to give a damn« (#69,8). Andere 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 deswegen bekämpft werden müssen, sei gerade 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). Man selbst sei also genau dann Ausdruck von Herrschaft, wenn man das Problem stets bei den anderen suche. Diese Sichtweise müsse man nun endgültig hinter sich lassen, wenn man die globalen Probleme lösen wolle, denn dies gehe ohnehin nur gemeinsam.

Entsprechend bestand die Hauptspannung zu dieser Zeit auch nicht mehr zwischen jenen, die sich eine strategischere, antagonistischere Ausrichtung wünschten und denen, die hier Probleme sahen – stattdessen ging es den Kommunard*innen darum, wie sehr man sich zur Mehrheitsgesellschaft öffnen wollte und wie viele Ressourcen hierfür aufzuwenden wären. Indem die Kommunard*innen also von einer antagonistischen Herrschaftsdiagnose abrückten sich selbst haupt-

sächlich als Motoren für eine bessere Zukunft verstanden und Trennungen zwischen wir/die, Problem/Lösung insgesamt hinterfragten, war ein antagonistisches Selbstverständnis in der Bewegung Ende der 1980er Jahre noch selten zu finden.

1990 – 1999: In den 1990er Jahren näherte sich die Bewegung in ihrem Handeln dem Mainstream an, blieb aber in ihrer Gesellschaftsdiagnose und Vision radikal (vgl. Kapitel 8). So galt es in der Bewegung als ausgemacht, dass die Menschheit auf eine ökologische Krise von existentielltem Ausmaß zusteuerte. Unterschiede bestanden lediglich bei der Frage, wie diese Krise zu deuten war. Die einen sahen in der Krise primär eine spirituelle Krise: eine Krise des Selbstverständnisses der Menschheit, die ihre gemeinsame Verwobenheit vergessen habe. Für andere Kommunar*innen waren die Krisentendenzen nicht Ausdruck einer »spirituellen« Krise, sondern von Ungleichheit und Ausbeutung. Unabhängig von diesem Unterschied, waren sich die Kommunar*innen jedoch einig, dass die beschriebene Krise mit Trennungen und Abkoppelungen zu tun hatte – zwischen ich/Du, zwischen globalem Norden und globalem Süden. Diese Trennungen erzeugten Probleme und machten diese gleichzeitig unsichtbar.

In diesem Kontext verstanden sich die Kommunar*innen als Teil einer »konstruktiven Bewegung« – bestehend aus Bewohner*innen intentionaler Gemeinschaften – hin zu fundamentalem sozialem Wandel und Nachhaltigkeit. Die Aktivist*innen waren sich einig, dass sie Wandel herbeizuführen suchten, indem sie in ihrer Praxis Mittel und Zweck verbanden und indem sie durch das Leben in Gemeinschaft Liebe zum Ausdruck brachten. Ein weitgehender Konsens bestand zudem darüber, dass die Gemeinschaften Experimentationszentren, Orte der Selbsterfahrung und der Weitergabe von Wissen sein sollten. Unterschiede zeigten sich lediglich in der Frage, wo der Fokus des Selbstverständnisses lag und welche Beziehung entsprechend »nach außen« gepflegt wurde.

Eine erste Gruppe sah ihre Gemeinschaften primär als Modellinstitutionen. Sie wollten ihr angesammeltes Wissen an die Mehrheitsgesellschaft weitergeben. Diese Gruppe engagierte sich teilweise als politische Berater*innen, trat an internationale Organisationen heran, um diesen gewaltfreie Konfliktlösungsmechanismen oder »richtiges Zuhören« beizubringen. Im Gegensatz dazu sahen sich andere Kommunar*innen nicht in der Lage die »eine« Lösung anzugeben. Diese Gruppe betonte, dass auch die Gemeinschaften nicht perfekt seien. Insofern sahen sich diese Kommunar*innen eher als Teil eines andauernden Experiments, das zumindest die Möglichkeit eines Wandels schaffte. Eine dritte – kleinere Gruppe – sah die Kommune als Zentrum der politischen Organisation. Diese Kommunar*innen verstanden ihre Gemeinschaft als Basis, von der aus Aktivismus und Protest organisiert werden konnten. Gleichzeitig verwiesen aber auch diese Aktivist*innen stets darauf, dass ihr Aktivismus ja nur deswegen sinnvoll sei, weil sie selbst für eine andere Art des Zusammenlebens einstanden. Insgesamt verstanden sich die Kommunar*innen der 1990er Jahre also auch deswegen als Widerstandsbe-

wegung, weil sie Gemeinschaft in einer Welt der Trennungen und Hoffnung in einer Welt des Zynismus verbreiteten. Viel eher über dieses zusammenführende Element, über Akzeptanz und Toleranz, würde man Wandel schaffen, als durch eine Polarisierung und antagonistische Auseinandersetzungen. Dies betont auch Geoph Kozeny in jenem Zitat, das diesem Kapitel vorangestellt ist.

Auseinandersetzungen gab es in Bezug auf die Frage, wie offensiv man die eigenen »Lösungen« anpreisen und wie selbstbewusst man die eigenen Werte verteidigen sollte. Die eine Seite etwa argumentierte, man müsse die eigenen Werte und Lösungen offensiv vertreten. So zeige man die eigene Relevanz, übernehme Verantwortung und ziehe sich nicht einfach ins Private zurück. Im Gegensatz dazu argumentierten einige Kommunar*innen, dass es ein Problem wäre, eine so offensive Position einzunehmen. Denn: wer so tue, als habe man »die Lösung« sei eher Teil des Problems. Zweitens werde das offensive Vertreten der eigenen Werte und Lösungen auch als Selbstgerechtigkeit wahrgenommen und das wirke abstoßend auf Außenstehende.

Deutlich wird in dieser Zusammenschau, dass sich die Kommunar*innen kaum als »Gegengemeinschaft« verstanden – der Hauptkonflikt betraf die Frage, wie man Effektiv als »Beispielgemeinschaft« dienen könnte. Damit wird auch deutlich, dass es sich Ende der 1990er Jahre eher um eine Innovationsbewegung, denn um eine Gegenbewegung handelt.

Zuerst einmal verdeutlicht diese Zusammenfassung, dass es sich beim Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften in den USA zwischen 1970 und 1999 um Widerstand handelte. Wann immer die Aktivist*innen den Zustand der Welt beschrieben, stellten sie eine als illegitim wahrgenommene Herrschaftsordnung dar, die von innen unveränderlich schien; stets diskutierten die Aktivist*innen kritisch darüber, wie man sich am besten zur abgelehnten Herrschaftsordnung verhalten sollte und welche Funktion die Gemeinschaftsprojekte in diesem Kontext hätten. Mal führten Aktivist*innen, wie oben genannt, an, dass das Erproben neuer Umgangsweisen miteinander Teil der Revolution sein müsse; mal argumentierte jemand, dass man das »kapitalistische System« und die »Konsumgesellschaft« durch die selbständige Herstellung von Lebensmitteln und Produkten austrockne; mal sahen Aktivist*innen in ihrem Handeln ein »leuchtendes Beispiel« dafür, dass eine andere Gesellschaft möglich wäre; mal sah man sich als Teil eines »Prozesses des Erwachens«; mal erhoffte man sich, in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften eine Basis zu schaffen, von der aus politische Kämpfe effektiver geführt und organisiert werden könnten; und mal wurde darauf verwiesen, dass das Teilen von Verantwortung für Kinder, Einkommen und Haushalt radikales politisches Handeln überhaupt erst ermöglichte, weil so ein Freiraum entstand. So unterschiedlich die vorgebrachten Gründe, so einig war man sich in der Einschätzung, dass der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften eine Re-

aktion auf ein illegitimes Herrschaftssystem mit globalen Konsequenzen war, das von innen nicht verändert werden konnte.

An dieser knappen Zusammenfassung wird zudem deutlich, dass die Kommunenbewegung ein Zusammenschluss sehr unterschiedlicher Gruppen mit stark differierenden Selbstverständnissen und Vorgehensweisen war. Trotz dieser Heterogenität lässt sich ein genereller Trend ablesen. Verstand sich ein Großteil der Aktivist*innen in den 1970er Jahren als Teil einer Gegenbewegung gegen die Mehrheitsgesellschaft, sah sich die Mehrheit Ende des Jahrtausends eher als Teil einer Innovationsbewegung für dieselbe. Das wird einerseits daran deutlich, dass sich die Herrschaftsdiagnose der Kommunard*innen wandelte: sah man in den 1970er Jahren noch ein unterdrückerisches System am Werk, eine verkrustete Mehrheitsgesellschaft, entdeckten die Aktivist*innen Ende der 1990er Jahre eher ein System, das sich selbst zerstörte. Zweitens wird diese Veränderung an Selbstbezeichnungen sichtbar: aus der *Gegenkultur* (Counter-Culture) werden die »New Utopians«. Drittens wird in den späten 1970er Jahren zum ersten Mal diskutiert, wie antagonistisch man sich zur Mehrheitsgesellschaft stellen sollte. Diese Diskussion wird in den folgenden Jahren weiter vorangetrieben, bis in den 1990er Jahren das Denken in Antagonismen von einigen sogar zum Problem erklärt wird. Argumentiert wird hier, dass so »der Andere« stets als das Problem erscheint und man sich selbst von der Problemdiagnose ausnimmt – so sei eine gemeinsame Lösung der gemeinsamen Probleme unmöglich. Selbst unter jenen Kommunard*innen, die sich selbst als »politisch« bezeichnen würden, hat sich in den 1990er Jahren die Erkenntnis durchgesetzt, dass auch die Gemeinschaften selbst noch nicht wirklich nachhaltig, frei von Rassismus, Klassismus und Sexismus waren. Folgerichtig verstanden sich die meisten Kommunen in den 1990er Jahren als »Beispielgemeinschaften«, »Leuchttürme«, »Innovationsmotoren« oder »Inkubatoren« für eine Welt in Unordnung – Vorstellungen von der Kommune als »Gegengemeinschaften« fand man zum Ende des Jahrtausends selten.

Einschränkend sei hier darauf hingewiesen, dass es sich bei diesen Erkenntnissen um die Geschichte eines eher progressiven bis linksradikalen Teils der Bewegung rund um Kommunen und intentionale Gemeinschaften handelt. Das Magazin *Communities* vertrat bereits in den frühen 1970er Jahren eine feministische Agenda, verspernte sich Vorstellungen eines gewaltsamen Umsturzes ebenso wie solchen, die das Ende der Welt nah wähten, und wollte dennoch zu einer radikalen Veränderung der Verhältnisse beitragen. Die Zeitschrift stellt entsprechend auch nur einen Teil jener intentionalen Gemeinschaften dar, die es in den USA zwischen 1970 und dem Ende des Jahrtausends gab. Gewalttätige Gemeinschaften, solche, die ihre Mitglieder festhielten, rechte und nationalistische Gruppierungen sowie solche, die sich dem öffentlichen Austausch insgesamt versperren, werden in diesem Buch daher nicht besprochen. Während meine theoretischen Überlegungen zum Rückzug als Widerstand und die methodologischen Erwägungen für die Analyse

von intentionalen Gemeinschaften allgemein nützlich sein mögen, sind die empirischen Erkenntnisse in ihrer Aussagekraft begrenzt. Es wäre jedoch interessant zu sehen, wie sich nationalistische Gruppen oder zum Beispiel die Prepperszene seit den 1970er Jahren entwickelt und verändert haben.

Auf theoretischer Ebene ist hier einschränkend hinzuzufügen, dass ein theoretisches Konzept erarbeitet wurde, um den Rückzug als Widerstand fassen zu können. Es wird dabei aber nicht deutlich, wann der Rückzug allgemein als Widerstand zu deuten ist und wann es sich dabei lediglich um eine Entscheidung des Lebensstils handelt, wann doch eher von Eskapismus zu sprechen ist. Da hier im Vordergrund stand, den Rückzug im toten Winkel der Widerstandsforschung sichtbar zu machen, wurde diese Abgrenzung weniger sauber herausgearbeitet. Dabei wäre auch diese Unterscheidung sehr interessant: Wann ist ein Akt des Rückzugs Widerstand und wann lediglich Flucht vor Verantwortung?

Betonen möchte zuletzt, dass einige (wenn auch nicht alle) jener Aktivist*innen, von denen dieses Buch handelt, auch an Demonstrationen, öffentlich sichtbaren Protesten und gar Besetzungen teilnahmen. Auch was diese Aktivist*innen angeht, habe ich mich auf deren Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft in die Kommune konzentriert. Sehr interessant wäre aber ebenso, die Verbindungen zwischen Protest und Rückzug zu untersuchen. Vieles deutet nämlich darauf hin, dass einige intentionale Gemeinschaften – gerade, weil sie kollektiv organisiert sind – als Knotenpunkte für Proteste und Blockaden fungierten.

9.3 Eine Geschichte der Einhegung oder der Kontinuität?

Insgesamt könnte man die Geschichte der Kommunen und intentionalen Gemeinschaften als eine der Selbsteinhegung verstehen. Immerhin rückten immer mehr Kommunard*innen von ihrem Selbstverständnis als Gegenbewegung ab, gerierten sich eher als Innovationsmotoren für die Mehrheitsgesellschaft. Zudem zeigt sich über die analysierte Zeitspanne hinweg ein Annäherungsprozess zwischen Kommunenbewegung und Mehrheitsgesellschaft. Die Kommunard*innen der 1970er und 1980er Jahre wollten weit weg von den Städten, sich selbst verpflegen, möglichst außerhalb des regulären Arbeitsmarkts Geld verdienen, keine Steuern zahlen und nichts mit politischen Institutionen zu tun haben. In Landkommunen und alternativen Betrieben wollten sie neue Seinsweisen testen und diese langfristig durchsetzen. Sie vertraten dabei Werte, die sie gegen jene Ordnung in Stellung brachten, die von Reichen und Mächtigen installiert schien. Ihr Rückzug war *Abkehr* und *Entgegensetzung*. Im Gegensatz dazu, wohnten Kommunard*innen in den 1980er und 1990er Jahren häufig in Städten oder an diese angebunden, waren meist in Arbeitsverhältnisse eingebunden, zahlten Steuern, waren teilweise in Parteien aktiv und wendeten sich an politische Institutionen und insbesondere an

internationale Organisationen, wie die Vereinten Nationen. Zwar ging es den Aktivist*innen noch immer darum, radikale Alternativen aufzubauen, in denen ein Leben ohne Krieg, Ungleichheit und Naturzerstörung möglich wäre. Dabei verstanden sie sich aber nicht mehr als Gegenmacht zur Mehrheitsgesellschaft. Vielmehr formulierten sie eine weltgesellschaftliche Krisendiagnose, die von weiten Teilen der Mehrheitsgesellschaft geteilt wurde, dabei aber alle ratlos zurückließ. Die Kommunard*innen verstanden sich entsprechend dieser Diagnose nicht mehr als radikale Gegenmacht, sondern als »Pioniere des Wandels« und »Leuchttürme« der Veränderung, die der Mehrheitsgesellschaft Hoffnung geben und als gute Beispiele dienen sollten. Ihr Rückzug war *Ablehnung* und *Vorgriff*.

Doch inwiefern trifft die Diagnose der Einhegung hier wirklich zu? Zu deutlich stehen die Kommunen und intentionalen Gemeinschaften, von denen dieses Buch handelt, noch heute für eine andere Welt. Dabei verstehen sie sich zwar nicht als Gegengemeinschaften, sondern als Beispielgemeinschaften. Dass sie damit immer noch als dissidenter Widerstand zu verstehen sind ist jedoch eines der Hauptargumente dieses Buchs. Statt also auf die Veränderung der Bewegung zu fokussieren, könnte man ebenso auch die erstaunliche Kontinuität der Bewegung über 30 Jahre (und mehr) hervorheben.¹ Das Magazin *Communities* besteht noch heute und berichtet von dissidenten Lebensformen, die die zerstörerische Lebensweise der Mehrheitsgesellschaft zumindest in bestimmten Hinsichten herausfordern. Auch ein Großteil der Kommunen und intentionalen Gemeinschaften, von denen dieses Buch handelt, existiert bis heute. Sie sind Anlaufpunkte für Menschen, die nach Alternativen suchen und teilweise Knotenpunkte für Debatten und Aktivismus.

Diese Kontinuität sollte nicht vernachlässigt werden, denn die intentionalen Gemeinschaften der 1930er und 1940er Jahre in den USA erwiesen sich – wie dargestellt – als Reservoir an Ideen, Werten und Praktiken, aus dem Aktivist*innen in den 1960er Jahren schöpften. Mildred Loomis prägte mit der »School of Living« – entstanden als Reaktion auf die großen Depression der 1930er Jahre – die Gegenkultur entscheidend, gab jungen Aktivist*innen Instrumente und Wissen zur Selbstversorgung an die Hand und brachte ihnen dabei die Idee näher, dass es um die Dezentralisierung von Macht gehen müsse. Arthur Morgan, ein überzeugter Pazifist und Kriegsdienstverweigerer im zweiten Weltkrieg, war in den 1960er Jahren in der Lage, entstehende Gemeinschaften – wie auch die neu gegründete Zeitschrift *Communities* – finanziell zu unterstützen, weil er bereits in den 1940er Jahren für derartige Zwecke Geld gesammelt und beiseite gelegte hatte. Die »Catholic Workers« drückten der Gegenkultur ihren Stempel auf, weil sich einige der von Nächstenliebe und sozialistischen Idealen überzeugten Aktivist*innen in den

1 Den Hinweis, dass die Geschichte der Kommunen in den USA nicht nur als eine der Veränderung, sondern auch als eine der Kontinuität erzählt werden kann, verdanke ich Christopher Daase.

1960er Jahren Gemeinschaftsprojekten anschlossen und dort eine starke Stimme hatten. Dave Dellinger, der als Teil der Chicago Seven berühmt werden würde, war in den 1940er Jahren als Pazifist in intentionalen Gemeinschaften unterwegs. Nicht zuletzt ist das »Fellowship for intentional communities« – die heutige Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften in den USA – ein Produkt der 1940er Jahre. In all diesen Fällen entfalteten Gemeinschaften eine zu ihrer Blütezeit unvorhergesehene Wirkung, indem sie weiteren Protest ermöglichten. So dienten sie als »Silos« für Ideen und Ressourcen, die spätere Generationen anzapften, oder als Orte, die wichtige Personen und deren Netzwerke prägten.² Insgesamt zeigt diese Geschichte also, dass Kommunen und intentionale Gemeinschaften Orte sind, an denen alternatives Wissen sowie Vorstellungen von einer anderen Welt eingelagert sind, die damit auch in Zukunft von Widerstandsbewegungen – wer weiß wann und wie – angezapft werden können.

2 Beinahe wäre es im Jahr 2020 wieder so gekommen, dass die Kommunenszene einen späten und unerwarteten Erfolg hätte verbuchen können: Beinahe wäre der Ex-Kommunarde und Senator von Vermont, Bernie Sanders, zum Kandidaten der *Democratic Party* für das Amt des US-Präsidenten nominiert worden.

