

8. Der Rückzug als Pionierarbeit: 1990-1999

Die »Arden«-Gemeinschaft wurde im Jahr 1900 von zwei Schülern von Henry George gegründet, der als Lösung für das Problem der Ungleichverteilung von Eigentum vorgeschlagen hatte, der Staat solle nur eine einzige Steuer erheben: auf Grund und Boden. Mit der Erde als Kampagnensymbol wollte eine politische Gruppe um George 1897 die Wahlen im Staat Delaware gewinnen, um dort die geforderte Steuerreform umzusetzen. Als sie in der Wahl scheiterten, entschieden sich die Mitglieder des Kampagnenteams, Frank Stephens und Will Price, dafür, ein Projekt zu gründen, in dem die Tauglichkeit und Gerechtigkeit der Idee sichtbar werden würden: die »Arden«-Gemeinschaft.

Mit einem Fokus auf künstlerische Tätigkeiten und auf humanistischen Werten basierend, florierte die Gemeinschaft in den Jahrzehnten nach ihrer Gründung. Wirtschaftlich stießen insbesondere die Holz- und Glasarbeiten der zahlreichen Künstler*innen der Gemeinschaft auf große Nachfrage. Politisch und kulturell zog die Gemeinschaft eine Vielzahl an Anarchist*innen, Sozialist*innen und Kommunist*innen an, die später berühmt werden würden. In den 1920er Jahren lebte dort etwa der sozialkritische Schriftsteller Upton Sinclair, der für seine zeitdiagnostische Romanreihe *Dragon's Teeth* mit dem Pulitzer Preis ausgezeichnet werden würde. Auch der berühmte Pazifist, Sozialist und Vegetarier Scott Nearing wohnte über Jahre in der »Arden«-Gemeinschaft. Nearing wurde später in Allen Ginsburgs Gedicht »America«, das die Gegenkultur der späten 1960er und frühen 1970er Jahre inspirierte, als »grand old man, a real mensch« bezeichnet.

Die »Arden«-Gemeinschaft wurde Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts von zwei Entscheidungsgremien zusammengehalten. Einerseits bestimmten drei mächtige Treuhänder über das Land, das in einer Treuhandgesellschaft organisiert war. Sie sollten sicherstellen, dass das Projekt seiner Grundausrichtung treu blieb. Andererseits fanden regelmäßige »Town meetings« statt, in denen gemeinsame Entscheidungen getroffen wurden und alle Bewohner*innen ein Mitspracherecht hatten. Im Nebeneinander dieser beiden Entscheidungsgremien zeigt sich ein Dilemma, das die in der »Arden«-Gemeinschaft aufgewachsene Joyce Foot als »Founder's Dilemma« bezeichnet: die Gemeinschaft soll einerseits einer Vision treu bleiben, unverrückbar für bestimmte Werte stehen – andererseits soll in

ihr aber auch Vielfalt zum Ausdruck kommen und sie soll sich flexibel an Veränderungen anpassen. Dass diese Ziele eine Spannung erzeugen können, zeigte sich bereits einige Jahre nach der Gründung der Gemeinschaft. Die Forderungen nach Wandel wurden so laut, dass das intellektuelle Erbe Georges – die Steuer auf Grund und Boden – aufgegeben wurde. Das eiserne Festhalten an der Vision des Gründers erschien vielen später Dazugestoßenen nicht als Standfestigkeit, sondern als Unterdrückung der unterschiedlichen Sichtweisen innerhalb der Gemeinschaft. Bereits in den 1930er Jahren war Frank Stephens damit klar, dass »Arden« niemals jenes Demonstrationsinstrument werden würde, das er sich erträumt hatte. Stephens starb enttäuscht von seinem Lebensprojekt im Jahr 1935.

Joyce Foot erzählt diese Geschichte über die »Arden«-Gemeinschaft in den 1990er Jahren, um das »Founder's Dilemma« darzustellen, mit dem sie sich nun selbst konfrontiert sieht. In der »Arden«-Gemeinschaft in den 1940er Jahren aufgewachsen, fragt sie sich im Jahr 1995, wie sie Wandlungsprozessen begegnen soll, die ihre vor zwanzig Jahren gegründete intentionale Gemeinschaft »Morning Light« betreffen.

»Will I respond, or hold tight to what has, until now, been sufficient? As a gardener, will I see the yellowed leaves on a favorite crop and know that some vital nutrient is missing, or maybe even that the crop needs turning under? Am I open to sharing my garden with other, newer gardeners, hot to plant other, newer dreams?« (#89,48).

Insgesamt argumentiert Foot dafür, dass auch Gründer*innen von Gemeinschaften für Veränderungen und Wandlungsprozesse offen sein sollen. Sonst sterbe die Gemeinschaft aus oder werde irrelevant. Gleichzeitig warnt sie aber auch vor einer zu schnellen oder zu drastischen Veränderung:

»Do not misunderstand me. These are, by their very name, intentional communities. This implies a purpose beyond the everyman-for-himself version of the American dream. We must not let some undertow run us aground on those tempting and familiar shores. But surely we are learning to discern the difference between a shift that's grounded in true responsibility for the bettering of our world, and one lacking that fire. So I'm not, by any means, advocating that we abandon the helm, anything goes, come what may; only that we make space in our enterprises for the gestation of new dreams to succeed our own« (#89, 48).

Diese Anekdote ist dem folgenden Kapitel über die Jahre 1990 – 1999 deswegen vorangestellt, weil in ihr die wesentlichen Charakteristika, Fragen und Kämpfe der Zeit in der Kommunenbewegung aufscheinen. Die Geschichte über die »Arden«-Gemeinschaft deutet erstens darauf hin, dass die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren an ihre Wurzeln anknüpfte, die – zeitlich und ideologisch – vor der Gegenkultur lagen. Die Anekdote zeigt zweitens, dass sich die Kommunenbewe-

gung in der Zeit viel mit Fragen des Alltags beschäftigte, welche die Lebensführung aller Menschen – ob nun in Gemeinschaften oder außerhalb – betreffen. Drittens deutet die Geschichte auf jene Spannung hin, welche den radikalen Widerstand der späten 1990er Jahre kennzeichnete: Die Spannung zwischen dem Entstehen für Überzeugungen einerseits und der Anerkennung von Pluralismus andererseits.

Diese Spannung zeigte sich auf der Produktionsebene des Magazins in den 1990er Jahren insbesondere in der Frage, ob das Herausgeber*innenteam von *Communities* selbst demokratischer organisiert sein sollte oder ob dies zu einem erodieren der Wertebasis führen könnte. Auf inhaltlicher Ebene stellte sich die Frage, wie man mit nationalistischen intentionalen Gemeinschaften und Sekten umgehen sollte: sollten diese zum Beispiel im Verzeichnis intentionaler Gemeinschaften aufgeführt werden? Auf der Bewegungsebene stellte sich die Frage einerseits in Bezug auf Nachhaltigkeitsthemen: welche Art von Verhalten sollte man propagieren, weil es richtig ist, und was sollte dennoch dem Individuum überlassen werden?

8.1 Das Magazin

Die Produktion des Magazins *Communities* war um das Ende der 1980er Jahre langsam eingeschlafen. Charles Betterton, der das Magazin im Namen der »Stelle«-Gemeinschaft im Jahr 1985 übernommen hatte, erfuhr aus der eigenen Gemeinschaft kaum Unterstützung. So wendete auch er sich bereits nach wenigen Ausgaben neuen Projekten zu. Nachdem im gesamten Jahr 1988 lediglich eine Ausgabe des Magazins erschienen war und 1989 keine einzige, erschien 1990 ein großes »Verzeichnis intentionaler Gemeinschaften«, das gemeinsam von Betterton und einer wiederbelebten Netzwerkorganisation unterschiedlicher intentionaler Gemeinschaften – dem »Fellowship for intentional communities« (FIC) – herausgegeben wurde. Das Verzeichnis wurde ein großer Erfolg. So übernahm das FIC die Herausgeberschaft der Zeitschrift vollständig und titelt im Jahr 1993 (#79): »We're back!«

8.1.1 Produktionsprozess

Beim FIC handelt es sich um eine Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften, die während des zweiten Weltkriegs gegründet wurde, um knapp drei Handvoll christliche, sozialistische und pazifistische Gemeinschaften zu verbinden. Nach finanziellen Schwierigkeiten und ideologischen Auseinandersetzungen schloß die Netzwerkorganisation jedoch Ende der 1950er Jahre ein und verschlief damit auch die Hochzeit der gegenkulturellen Kommunenbewegung.

Ende der 1980er Jahre setzt sich der bereits erwähnte Charles Betterton mit einigen Mitstreiter*innen dafür ein, die Organisation wiederzubeleben. Ein ers-

tes Mitgliedertreffen fand 1987 auf Einladung des damaligen Herausgebers von *Communities* statt. Eingeladen waren Repräsentant*innen von insgesamt neun Organisationen, darunter zwei »cooperative communities« (z.B. auch »Stelle«), zwei »communal communities« (z.B. »Twin Oaks«), zwei kleinere Kommunennetzwerke und Repräsentant*innen von drei Organisationen: der »Community Publication Cooperative« (CPC), welche die Zeitschrift *Communities* herausgab; von »Community Educational Services Council, Inc.« (CESCI), das Kredite an intentionale Gemeinschaften vergab; und von der »Historic Communal Societies Association«, einem Verbund von Forscher*innen, die sich der Erforschung intentionaler Gemeinschaften widmeten.

Bei diesem ersten Treffen einigten sich die Beteiligten auf sechs Ziele, die das FIC verfolgen sollte: Erstens wollte man globalen Austausch in der Bewegung intentionaler Gemeinschaften fördern. Zweitens sollte das FIC das Koordinationszentrum der Bewegung werden. Drittens sollte das FIC Vertrauen herstellen zwischen den Gemeinschaften sowie zwischen den Gemeinschaften und der Mehrheitsgesellschaft (»wider human community«). Viertens sollte das FIC als Aufbewahrungsinstitution für Literatur über intentionale Gemeinschaften fungieren. Fünftens sollte es wissenschaftliche Institutionen dabei unterstützen, die Relevanz intentionaler Gemeinschaften herauszustellen. Sechstens sollte es darum gehen, in der Mehrheitsgesellschaft ein Bewusstsein für die Möglichkeiten zu schaffen, die intentionale Gemeinschaften böten (#71/72, 45).

Mit der Gründung des FIC sollte also eine deutliche Öffnung der Bewegung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft einhergehen. Das spiegelt sich auch in der Umbenennung der Organisation. Das »Fellowship for intentional communities« wurde zum »Fellowship of intentional communities«: »The name change signals an expanded purpose – the Fellowship [...] specifically invites participation from those who are not presently living in community but who are nonetheless interested in and supportive of community values« (#77/78,127). In dieser Neugründungsphase wurde die Organisation von 17 Mitgliedern getragen und der Vorstand bestand aus einem kleinen Personenkreis, welcher der eingeschlafenen Organisation neuen Schwung verleihen wollte. Bald zeigte sich der Erfolg in rasant steigenden Mitgliederzahlen. 1990 zählte die Organisation 19 Gemeinschaften, 8 Organisationen und weitere Individuen als Mitglieder (#77/78,119). Nur drei Jahre später waren die Mitgliederzahlen sechsmal so hoch.

Hatte das FIC in den späten 1980er Jahren noch darüber nachgedacht, eine große Modellstadt zu bauen oder einen Film über intentionale Gemeinschaften zu drehen, bildete sich in den 1990er Jahren ein fester Aufgabenbereich der Organisation heraus, der als »Mission« bezeichnet wurde: »Providing information about intentional communities to those seeking cooperative lifestyles; facilitating communication and cooperation among intentional communities; raising public awareness of communities and their products and services; providing support services

to both existing and forming communities”(#91,20). Langfristig sollte diese »Mission« dazu beitragen, die »Vision« des FIC zu realisieren:

»We envision a world where community is available, understood, appreciated and supported for all people who desire it, and where the skills, structures, and wisdom of community are recognized as basic building blocks of sustainable culture and just society. Community is the recognition of the fundamental interconnectedness of all beings, which when acknowledged and embraced naturally gives rise to joyful, nourishing, healing relationships« (#96, 57).

Mit zunehmender Größe, Sichtbarkeit und Erfolg der Organisation wurden jedoch auch Fragen nach der Zusammensetzung des Vorstands lauter. So erschien z.B. ein Brief in *Communities*, in dem der Vorstand des FIC als verschlossen und undemokratisch kritisiert wurde, weil Vorstandsmitglieder nicht gewählt, sondern vom bestehenden Vorstand berufen wurden. In einem ebenfalls in *Communities* gedruckten Antwortbrief begründeten die Vorstandsmitglieder, warum sie an der Praxis der »Selbstselektion« festhalten wollten:

»We have chosen this path both for the advantages of continuity and depth [...] and because we are a Board-driven organization – meaning that Board members are expected to be actively involved in the work as well as the decision making. [...] The pitfall here is inbreeding and insular thinking. To prevent this we take a strong stand on soliciting diverse representation on the Board (we look at community affiliation, geographic location, age, sex, race etc.) and being as inclusive as possible in running Board meetings« (#85,19).

In diesem Konflikt scheint auf, wie schmal der Grat war, auf dem die Organisation wandelte. Einerseits sollte sie eine heterogene Bewegung zusammenführen. Dafür musste sie die unterschiedlichen Stimmen und Perspektiven der Bewegung aufnehmen und integrieren (#91, 19). Andererseits sollte das FIC die Bewegung aber auch nach außen repräsentieren, für Werte eintreten und sicherstellen, dass bestimmte Ziele langfristig erreicht würden. Hier zeigt sich also eine wesentliche Spannung im FIC zwischen einer Selbstverpflichtung auf Heterogenität und Pluralismus einerseits und der Notwendigkeit, in gewissen Aspekten »standhaft« zu sein, um zielgerichtet handeln zu können.

Als Teil ihrer Aufgabe betrachtete das FIC auch, *Communities* wieder zu einem erfolgreichen Magazin zu machen. So erschienen im Jahr 1993 zwei und 1994 wieder vier Ausgaben des Magazins, das vor seiner Krise Ende der 1980er Jahre vierteljährlich erschienen war. Mit einem Optimismus, der an die Gründungsphase des Magazins in den frühen 1970er Jahren erinnert, setzte das FIC auf einen dezentralisierten Produktionsprozess:

»Through the technology of electronic communication it's possible to have a production team spread out over the whole continent. For this issue it seemed that we were determined to see how far we could take this: the guest editor lives in Lawrence, KS; advertising initiatives came out of Fort Collins, CO; computer input for both stories and subscriber lists was handled in Ann Arbor, MI; style guidance came from San Francisco; layout was done in Seattle, WA; printing in Quincy, IL; management and coordination was out of Rutledge, MO. Stories and graphics came from all over. The good part of all this is the sharing of the load and the depth of perspective« (#82,4).

Doch ebenso wie in der Gründungsphase der Zeitschrift stieß diese dezentrale Produktionsweise auch in Zeiten des Internets schnell an ihre Grenzen. Man bekomme »logistische Kopfschmerzen« stöhnt der Herausgeber einer Ausgabe, wenn alle Teile in der richtigen Reihenfolge und in einigermaßen annehmbarer Zeit zusammengefügt werden sollten. Der Produktionsprozess müsse daher verändert werden. »We'll still use guest editors, and solicit input from as wide a range as possible, yet we're moving toward a regular staff to streamline production« (#82,4). So entschied das FIC, eine Herausgeberin anzustellen, die *Communities* als Vollzeitjob betreuen sollte: mit Ausgabe #83 übernahm Diana Leafe Christian das Ruder von *Communities*, die sich selbst als »advocate and scholar of ecovillages« bezeichnete (#84). Doch trotz dieser hauptamtlichen Redakteurin scheiterte die dezentrale Organisationsweise, weil sie insgesamt zu aufwendig und damit zu teuer war. So wurde das Magazin ab dem Jahr 1997 nur noch in Rutledge, Missouri, hergestellt und in Louisa, Virginia, vertrieben (#95,6). Als Innovation kam jedoch dazu, dass manche Inhalte der Zeitschrift auch auf einer Website des FIC veröffentlicht wurden, die 1995 online ging.

8.1.1.1 Auflage und Finanzierung

Mit dem unregelmäßigen Erscheinen der Zeitschrift in den späten 1980er Jahren war die regelmäßige Leser*innenschaft des Magazins komplett weggebrochen. Es dauerte fünf Jahre, bis die Zeitschrift wieder 900 Abonnent*innen hatte. 1997 wurde das Magazin immerhin wieder von 1.500 Personen abonniert, verkaufte mehr als 2.700 Einzelexemplare (#97,79) und erreichte damit wieder etwa die Auflagenstärke der späten 1970er Jahre.

Trotz steigender Verkaufszahlen und erheblicher Kostensenkungen, blieb *Communities* aber auch in den 1990er Jahren ein Verlustgeschäft. Dabei unternahm das FIC erhebliche Anstrengungen: Um langfristig mehr Leser*innen zu binden, bemühten sich die Herausgeber*innen z.B. um eine Preispolitik, die Abonnements im Vergleich zur Einzelausgabe günstiger machen sollte. Kosteten vier Ausgaben der Zeitschrift im Jahr 1993 noch \$18 (ca. \$32 im Jahr 2018) und eine Einzelausgabe \$4,5 (etwas unter \$8 im Jahr 2018), drehten die Herausgeber*innen das Ver-

hältnis um. Im Jahr 1999 war die Einzelausgabe mit \$5,50 (etwas über \$8 im Jahr 2018) etwas teurer geworden, während das Abonnement mit \$18 (etwas über \$27 im Jahr 2018) relativ günstiger wurde. Ein Teil der Anstrengungen die Rentabilität des Magazins zu erhöhen, bestand zudem darin, mehr Werbung zu schalten. So erschienen etwa 30 Werbeanzeigen pro Ausgabe, mit sehr unterschiedlichem Inhalt: Eine Softwarelösung, welche die »Livability« einer Gemeinschaft oder Gegend errechnet, wurde neben dem Buch »Manufacturing consent« des Wissenschaftlers und Friedensaktivisten Noam Chomsky und Investitionsmöglichkeiten in Gemeinschaften beworben (z.B. #94). Zudem führte das FIC ein, dass sich Abonnements des Magazins automatisch verlängerten und ermöglichte die Zahlung mittels Kreditkarten. Dabei waren alle diese Veränderungen der Zeitschrift hin zu einer stärkeren Marktorientierung in der Herausgeberschaft umstritten. Das zeigt sich beispielhaft an den Überlegungen, welche im Hinblick auf die Bezahlung mit Kreditkarten angestellt wurden:

»We started accepting credit cards in early 1997. Our biggest concern, however, was around our relationship to the credit economy. Would we be encouraging reliance on credit, and supporting an economic system that thrives on people spending money they don't have? [...] There was also a deeper benefit to working without credit cards: it gave us the opportunity to show customers – for the most part strangers – that we trusted them. [...] Being in the business of promoting and modeling cooperative living, it is one of the ways that FIC tries to walk its talk« (#98,8).

Obwohl die Marktorientierung der Zeitschrift also (trotz Bauchschmerzen) vorangetrieben wurde, blieb *Communities* ein Verlustgeschäft. Als das Magazin im Jahr 1990 an das FIC übergeben wurde, kam es mit über \$15.000 Schulden (\$27.000 im Jahr 2018). Ein Teil dieser Schulden konnte – wie auch in der Vergangenheit – über Sonderausgaben des Magazins, in diesem Fall das große »communities directory«, eingespielt werden. Das im Jahr 1990 herausgegebene »Directory« kostete allein \$12 (ca. \$23 im Jahr 2018). Auch zur Überraschung der Herausgeber*innen wurden innerhalb von weniger als drei Jahren immerhin 16.000 Ausgaben dieses »Directory« verkauft (#80/81, 22). Damit allein erzielte das FIC also einen Umsatz von beinahe \$200.000 (knapp \$350.000 im Jahr 2018).

Trotz dieser einmaligen Finanzspritze zogen die laufenden Kosten die Zeitschrift stets ins Minus. Die Verluste im Kalenderjahr 1995 beliefen sich auf ca. \$7000, (#91,7), im Folgejahr auf \$13.595 (knapp \$22.000 im Jahr 2018). Diese Zunahme der Verluste hatte auch damit zu tun, dass die Herausgeberin der Zeitschrift, Diana Leafe Christian, eine Gehaltserhöhung um \$250 Dollar bekam: von \$750 auf \$1.000/Monat (etwa \$1.600 im Jahr 2018) (#95,5). So fand sich stets ein Grund, das Minus in einem spezifischen Jahr zu erklären und die Herausgeber*innen blieben »optimistisch« (#95, 5). Auch wenn die Zeitschrift im Jahr 1999 zum ersten Mal nicht in den roten Bereich geriet, zeigte sich im Folgejahr, dass es sich dabei nur um eine

vorübergehende Schwankung handelte (#107). Aufgefangen wurden diese kontinuierlichen Verluste der Zeitschrift vom FIC, das eine einmalige Finanzspritze durch ein großes Kommunenfestival erhalten hatte, und sich darüber hinaus durch den Verkauf der »Directories« und durch Mitgliederbeträge finanzierte.

8.1.2 Inhaltliche Ausrichtung und Selbstverständnis

Von seiner Gründung an setzte *Communities* auf Perspektivenvielfalt. Mit der Herausgeberschaft durch das FIC wurde diese Redaktionsrichtlinie, die häufig mit dem Begriff »Ökumene« (z.B. #97,5) bezeichnet wurde, noch einmal umfassender verstanden.

»*Communities* will be a forum for ideas and issues in cooperative living. The communities world is highly eclectic and features many different versions of ›utopia‹ or the ›good life‹. Our magazine will provide an arena where different paths can be explored and discussed. It is not the role of the Fellowship or the magazine to pass judgement on community visions or practices – yet it is our function to foster interaction and exchange, and to be a tool for making informed decisions« (#79,2).

Diese Position schrieb das FIC auch in den Redaktionsrichtlinien von *Communities* fest. Explizit hieß es dort: »We do not intend to promote one kind of community over another, and take no official position on a community's economic structure, political agenda, spiritual beliefs, environmental issues, or decision-making style.« Eingeschränkt wurde diese Hinwendung zu größtmöglicher Diversität lediglich in der Hinsicht, dass keine Artikel veröffentlicht werden sollten, die Gewalt befürworteten. Ausgeschlossen wurden auch Artikel, die dafür eintraten, dass Gemeinschaften ihren Mitgliedern das Recht zu gehen verwehren dürften (#95).

Die Wertschätzung des Pluralismus geht in den 1990er Jahren so weit, dass die Herausgeber*innen zwischenzeitlich bedauerten, dass trotz aller Diversität nur »progressive« und »linke« Gemeinschaften Artikel beisteuern würden, obwohl es ja auch »rechte« und »libertäre« Kommunen gebe. Leider kenne man diese Gruppen aber nicht und wisse auch nicht, wie man sie kontaktieren könne (#100,25). Dies gilt mit Einschränkungen auch für christliche Gemeinschaften. Deutlich bemühten sich die Herausgeber*innen von *Communities* in den 1990er Jahren, bereits lange bestehende religiöse Gemeinschaften stärker einzubinden. Tatsächlich waren christliche Gemeinschaften in den 1990er Jahren besser repräsentiert als in irgendeiner der vorhergehenden Phasen.

Um die Perspektivenvielfalt in der Bewegung voll zur Geltung zu bringen, etablierten die Herausgeber*innen einerseits die Regel, dass Gruppen, die in einem Artikel kritisiert wurden, immer in derselben Magazinausgabe die Möglichkeit gegeben wurde, auf diese Kritik zu reagieren (#95). Zudem sollte die Vielfalt in der Bewegung durch regelmäßige Kolumnen abgebildet werden. Eine regelmäßige Ko-

lumne beschrieb etwa Entwicklungen im FIC, dazu kam die Kolumne »My Turn«, in der Kommunard*innen ihre Meinung zu beliebigen Themen darstellen konnten, sowie Kolumnen über christliche Gemeinschaften, über Ökodörfer, über Co-Housing Gemeinschaften und über »spiritual politics«.

Neben diesem Fokus auf Perspektivenvielfalt, wandte sich die Zeitschrift in den 1990er Jahren wieder stärker dem gemeinschaftlichen Leben zu. Dies spiegelt sich auch in der Veränderung des Magazintitels. Hieß das Magazin seit den frühen 1980er Jahren *Communities – journal of cooperation*, wurde der Untertitel wieder auf den Stand der frühen 1970er Jahre zurückgesetzt: *Communities – a journal of cooperative living*. Denn, so die Begründung der Herausgeber*innen, es gehe im Magazin einerseits darum, alle Facetten des Lebens als kooperativ zu denken, und andererseits mehr um das Tun, als um das Nachdenken. Beides komme in diesem Titel besser zum Ausdruck (#80/81, 4).

Nicht zuletzt wendete sich *Communities* in den 1990er Jahren auch inhaltlich stärker dem »Mainstream« zu. Inhaltlich gehe es darum: »to offer fresh ideas about how to live cooperatively, how to solve problems peacefully, and how individual lives can be enhanced by living purposefully with others« (#95,5). Damit war das Magazin in seiner inhaltlichen Ausrichtung Meilen von jener Idee entfernt, die die Zeitschrift noch in den frühen 1970er Jahren geprägt hatte: die Herausgeber*innen seien Propagandisten für eine andere soziale Ordnung und Teil einer revolutionären Bewegung.

8.1.3 Das Magazin *Communities*: Vermittler einer pluralistischen Bewegung

Aus dieser Darstellung des Wiedererstarkens von *Communities* in den 1990er Jahren sollte klar geworden sein, dass sich das Magazin konsolidierte, weil mit dem FIC ein engagiertes Herausgeber*innenteam die Führung übernommen hatte. Die wiederbelebte Organisation rückte die Vielfalt der in der Bewegung vorhandenen Perspektiven in den Fokus der Zeitschrift und band so auch neue Leser*innenkreise ein. So entstand jedoch eine Spannung zwischen Pluralismus einerseits und Standhaftigkeit andererseits, welche die Herausgeber*innen nicht immer einwandfrei auflösen konnten. Diese Spannung zeigte sich etwa darin, dass die Zeitschrift zwar Wandel hervorbringen wollte, dabei aber zunehmend unklar war, welche Art von Wandel dies sein sollte. Dies führte einerseits dazu, dass die Zeitschrift für aktivistische Kreise uninteressanter wurde und andererseits aber zu einer zunehmenden Akzeptanz der Zeitschrift in der Mehrheitsgesellschaft.

Diese Rekonstruktion des Produktionsprozesses in den 1990er Jahren weist zudem auf die Blindstellen der Zeitschrift hin. Wie schon in den 1970er Jahren, bot *Communities* keine Bühne für gewalttätige oder konservative Gemeinschaften und druckte auch immer weniger Texte von Gruppen, welche auf spontane Unmittelbarkeit setzten. Aber auch aktivistische Gruppierungen wurden stärker aus dem

Magazin gedrängt, indem der Fokus wieder auf das gemeinschaftliche Leben gelenkt wurde. Gleichzeitig wurden so aber Gemeinschaften, deren Wurzeln vor der Gegenkultur lagen, stärker mit eingebunden (etwa christliche Gemeinschaften). Diese Hinweise 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 1990er Jahren.

8.2 Die Bewegung

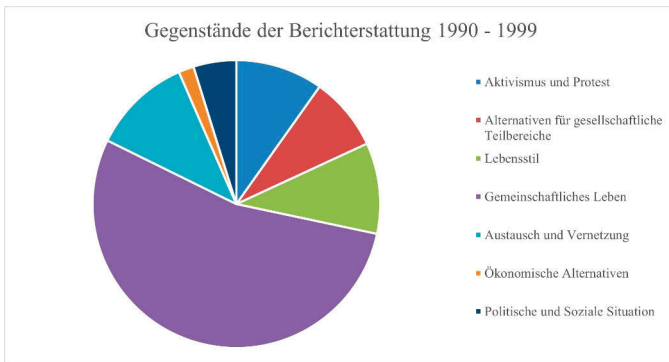
Communities war in den späten 1990er Jahren das Magazin einer Bewegung intentionaler Gemeinschaften, die plötzlich und für viele Aktivist*innen unerwartet wieder an Fahrt aufnahm. Teilweise nannte man sich »intentional communities movement« (#71/72,45), mal auch nur »communities movement« (#84,16). Intern unterteilte sich die Bewegung teilweise in »große ländliche Gemeinschaften«, »kleine ländliche Gemeinschaften«, »städtische Gemeinschaften« und »spirituelle Gemeinschaften« (#83).

War das Magazin in den 1970er Jahren ein Medium des Protests und der Gegenkultur, so war *Communities* in den 1980er Jahren auf der Suche nach einer Identität gewesen und hatte diese in den 1990er Jahren neu gefunden. Dies spiegelt sich auch in den Artikeln von *Communities*. In der folgenden Darstellung ist abgetragen, von welcher Praxis die im Magazin erschienenen Artikel handelten. 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.

Die Graphik veranschaulicht, dass sich mehr als die Hälfte der gedruckten Artikel mit dem gemeinschaftlichen Leben beschäftigten. Alle anderen Themenbereiche sind damit auf einen geringen Bruchteil zusammengeschrumpft. Am auffälligsten ist hierbei, dass »ökonomische Alternativen« – etwa genossenschaftlichen Betriebe, die in den 1970er Jahren die treibende Kraft der Bewegung waren – fast keine Rolle mehr spielen. Konstant wichtig blieben Fragen der Vernetzung, des Lebensstils und auch Protest und Aktivismus.

Während sich also in den 1990er Jahren ein klarer thematischer Schwerpunkt herausbildete – das gemeinschaftliche Leben – ähnelten die Debatten in ihrer

Abbildung 16

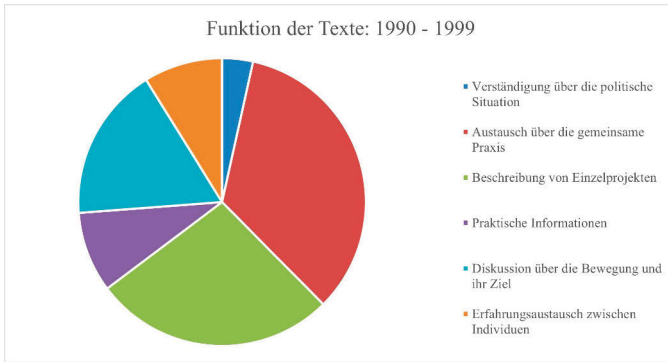


Funktion jenen der späten 1980er Jahre. Dies verdeutlicht die folgende Graphik. Dort unterscheide ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder der Welt diskutieren, und jenen, 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«). Fast ein Drittel der veröffentlichten Artikel beschäftigte sich mit der eigenen Praxis (34 %). Etwa ein Viertel der Artikel widmete sich der Beschreibung von Einzelprojekten. Gegenüber den späten 1980er Jahren haben lediglich die Debatten über die politische Situation weiter ab- und Diskussionen über Lebensstilfragen zugenommen.

In den in *Communities* veröffentlichten Artikeln scheint also eine Bewegung auf, der es um Fragen des gemeinschaftlichen Lebens geht und die diese Fragen eher in einem lockeren Austausch als in einer auf Übereinstimmung gerichteten Diskussion bespricht. Dies spiegelt sich auch in der Darstellung (Abbildung 18).

Dort ist abgetragen, auf welche Form von Evidenz sich die Kommunard*innen in ihren Debatten bezogen. Die Graphik verdeutlicht, dass die in *Communities* veröffentlichten Texte insbesondere mit persönlicher Erfahrung begründet wurden (45 %). Führten die Kommunard*innen keine subjektiven Erfahrungen an, so bestand die verwendete Evidenz meist aus Berichten oder Studien. Individuelle Wahrnehmungen, Gefühle und Erfahrungen spielten also eine wichtige Rolle in der Bewegung im Gegensatz zu spekulativen Inhalten und autoritativen Stimmen.

Abbildung 17



Auch hier zeigt sich der Charakter eines Mediums, das sich primär über den Austausch von unterschiedlichen Positionen definierte.

Bei diesem stark subjektiven Einschlag der Evidenz überrascht es nicht, dass die wichtigste Rechtfertigungsordnung in den 1990er Jahren mit Abstand – ebenso wie noch in den späten 1980er Jahren – die Konvention der Inspiration ist. Jeder 1,5te Artikel verwies in Begründungen auf persönliche Einsichten, Erfahrungen der Inspiration oder der Authentizität. Als zweitwichtigste Konvention folgt die Ordnung der Industrie, auf die etwa in jedem 2,5ten Artikel verwiesen wurde. Dabei wurden also Erkenntnisse über die richtige und effiziente Organisation von Gemeinwesen und Technologie angeführt. An dritter Stelle folgt bereits die Konvention des Marktes (in jedem dritten Artikel). Diese Konvention hat in der Bedeutung seit den frühen 1970er Jahre konstant an Bedeutung gewonnen und erscheint nun als drittwichtigster Argumentationsanker. Dabei handelt es sich um jene Argumente, die auf individuelle Bedürfnisse und deren Befriedigung abheben. Erst danach folgt die staatsbürgerliche Konvention mit ihrem Anspruch auf Gerechtigkeit. Sie hat damit – relativ zu den anderen Rechtfertigungsordnungen – über den betrachteten Zeitraum deutlich an Wichtigkeit eingebüßt.

Insgesamt war die beschriebene Widerstandsbewegung in den 1990er Jahren also ein Zusammenschluss intentionaler Gemeinschaften, in dem insbesondere über die gemeinschaftliche Praxis gesprochen wurde und der sich stark an Intuitionen, an Effizienzvorstellungen und Marktanforderungen orientierte. Damit hatten sich die intentionalen Gemeinschaften der Mehrheitsgesellschaft angenähert. Auch deswegen nahm die Bewegung in den 1990er Jahren an Fahrt auf. Das bemerkten auch die Herausgeber*innen von *Communities*:

»This is an exciting time to be covering the communities movement – today there are more people seeking community and more groups starting new ones than at any time in at least the past 15 years. Many communities are reporting the highest population levels in more than a decade. Some are completely full (or actively engaged in debate about what ›full‹ means)« (#79,2).

Diesen Eindruck der Herausgeber*innen von *Communities* bestätigt auch ein Blick ins »Verzeichnis intentionaler Gemeinschaften«, das Ende der 1990er Jahre erschienen ist. Vergleicht man das dort verzeichnete Gründungsjahr der unterschiedlichen Gemeinschaften, so fällt eine erstaunlich große Anzahl jüngerer Gemeinschaften auf (#106).

Abbildung 18

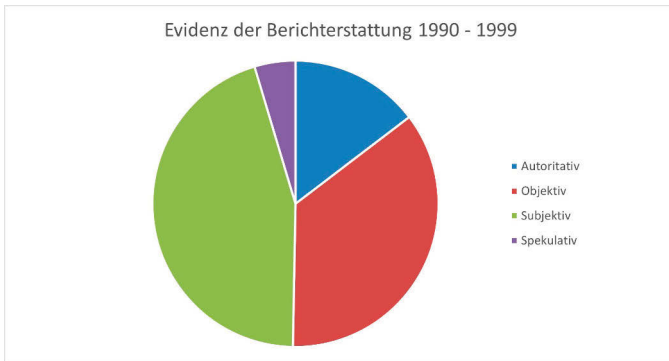


Tabelle 3: Anzahl aufgeführter Gemeinschaften nach Gründungsjahrzehnt (eigene Berechnung)

Gründungsjahrzehnt	Anzahl aufgeführter Gemeinschaften
1990er	215
1980er	133
1970er	164
1960er	46
1950er	9
1940er	16
1930er	18
vor 1930	3

Die Tabelle zeigt neben den vielen Neugründungen noch einen weiteren Grund dafür, dass die Bewegung an Dynamik gewann. Mehr denn je war die »Kommunenbewegung« in den 1990er Jahren nämlich bereit und in der Lage, bereits länger bestehende intentionale Gemeinschaften zu integrieren. Mehr als 35 der im Verzeichnis aufgeführten Gemeinschaften bestehen schon seit der »Großen Depression«; mehr als 200 Kommunen wurden in den langen 1960er Jahren gegründet. Dabei handelt es sich nur zu geringen Teilen um Gemeinschaften, die sich schon länger als Teil der Bewegung verstanden. Tatsächlich sind nämlich nur 23 Gruppen aus dem Verzeichnis der 1990er Jahre auch schon im ersten Kommunenverzeichnis des Jahres 1972 aufgeführt (#97,43). Insgesamt deuten diese Zahlen also einerseits auf eine Welle an Neugründungen und andererseits auf die immense Integrationsleistung, welche das FIC für die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren vollbrachte: zum ersten Mal verbanden sich Gemeinschaften zwischen denen ideologische Gräben und teilweise fast hundert Jahre lagen. Damit gewann die Bewegung noch einmal deutlich an Schwung.

Die beschriebene Welle an Neugründungen und auch die Integration bereits bestehender Gemeinschaften gingen mit einer erheblichen Veränderung in der Bewegung einher. Insbesondere die Welle der Neugründungen verdankte sich nämlich der Entwicklung zweier neuer Bewegungsarme, die in den späten 1980er Jahren entstanden und in den 1990er Jahren bedeutsam wurden: »Co-housing« und »Ökodörfer«. Der Begriff »Co-housing« beschreibt Quartiere in Großstädten, die gemeinschaftlich von den Bewohner*innen geplant und gebaut, zumindest aber organisiert werden. Dabei besteht der gemeinsam geteilte Besitz meist in einem Gemeinschaftshaus und gemeinsamen Außenflächen. »Co-Housing« ist damit der Versuch, in der Stadt und als Teil der Mehrheitsgesellschaft ein wenig gemeinschaftlicher und nachhaltiger zu Leben: »This segment of community living has worked hard to portray the concept of community in terms that the mainstream culture can more readily grasp – great neighborhood, safety, leveraged resources/shared amenities, and protection of owner equity« (#97,6). In Co-Housing Gemeinschaften stehen damit auch viele Fragen des Mainstreams auf der Agenda, etwa: wie müssen wir unser Leben einrichten, um in Würde und in Gemeinschaft zu altern (#89,20)? In den 1990er Jahren wächst der Anteil der »Co-Housing Gemeinschaften« rasant. Im Jahr 1997 berichtet *Communities* von 28 bewohnten und 26 im Bau befindlichen Co-Housing Gemeinschaften. Dazu seien 100 Gruppen im Planungsprozess (#97,6).

Der Begriff »Ökodorf« bezeichnet Wohnzusammenhänge, die meist auf dem Land angelegt werden und in denen Menschen versuchen, so gemeinschaftlich und nachhaltig zu leben, wie möglich. Dabei nennen sich auch manche schon seit längerem bestehende intentionale Gemeinschaften in den 1990er Jahre »Ökodorf«, um ihren Anspruch auf Nachhaltigkeit und Umweltverträglichkeit zu unterstreichen. Der Begriff »Ökodorf« verbreitete sich auch deswegen so schnell, weil er vom Un-

ternehmer Ross Jackson und seiner Stiftung GAIA Trust in zahlreichen Publikationen öffentlichkeitswirksam präsentiert wird. So schließen sich innerhalb weniger Monate einige bereits bestehende intentionale Gemeinschaften unter dem Begriff »Ökodorf« zusammen. Die Bedeutung der beiden erst in den 1990er Jahren entstehenden Segmente der Bewegung lässt sich an den »Verzeichnissen intentionaler Gemeinschaften« aus den 1990er Jahren ablesen. Im Verzeichnis des Jahres 1997 z.B. sind 402 Gemeinschaften aufgeführt. Hier bezeichnen sich 104 Gruppen als »cooperative house«, 71 als »ecovillage«, 69 Gruppen als »co-housing community«, 55 als »intentional community«, 47 als »communes«, 40 als »land trusts/coops« und 34 »ashrams/monastery«. Gemeinsam machen »Co-Housing« und »Ökodörfer« also bereits nach wenigen Jahren ein Drittel der aufgeführten Projekte aus.

Diese Veränderungen schlagen sich auch in den lebenspraktischen Entscheidungen der Kommunar*innen nieder, die sich stärker der Mehrheitsgesellschaft angleichen. So ist etwa der Großteil der Kommunar*innen in den 1990er Jahre zwar offen, was alternative Beziehungsformen angeht, lebt selbst aber überwiegend in einer heterosexuellen Paarbeziehung (#87, 10-11). Gleichzeitig ziehen diese neuen Formen des gemeinschaftlichen Lebens und die pragmatischere Ausrichtung der Bewegung auch andere Menschen an. Waren die Kommunar*innen der 1970er Jahre in ihren Zwanzigern, und die Kommunar*innen in den 1980er Jahren in den 30ern, so ist die durchschnittliche Bewohnerin einer Intentionalen Gemeinschaft in den 1990er Jahren Mitte bis Ende 40 (Metcalf 1996: 9). Ein deutliches Zeichen für diese Altersstruktur ist z.B. auch, dass sich eine ganze Ausgabe von *Communities* dem Thema »Growing Older in Community« annimmt (#89). Nicht zuletzt wegen der veränderten Altersstruktur ist auch deutlich weniger Bewegung in der Mitgliedschaft als noch in früheren Jahren der Bewegung. Konnte man in den frühen 1970er Jahren eine Kommune besuchen und dann einfach dort bleiben, so ist in den 1990er Jahre meist eine lange Testperiode nötig (und teilweise nicht unerhebliche Investitionen), um Mitglied einer Gemeinschaft zu werden.

Nicht zuletzt sind viele intentionale Gemeinschaften der 1990er Jahre international gut vernetzt und können sich so als Vorzeigeprojekte etablieren, die transnational und »von unten« einen Wandel zu Nachhaltigkeit anstoßen. Die transnationalen Verbindungen zwischen den Gemeinschaften sind teilweise so eng, dass manche Beobachter*innen von transnationaler Vergemeinschaftung sprechen (Grundmann/Kunze 2012, Litfin 2009, Litfin 2014). Ausdruck findet diese Vernetzung z.B. in internationalen Festivals für Kommunar*innen, welche das FIC in den frühen 1990er Jahren organisiert, um sich selbst als relevante Organisation zu etablieren und die Bewegung wiederzubeleben. Verbindungen stellt zudem die neugegründete Organisation »Global Ecovillage Network« her, die großzügig von ihrem Förderer Ross Jackson unterstützt wird. Auch wegen dieser stärkeren Vernetzung und finanziellem Rückenwind gewinnt die Bewegung an Gewicht auf dem internationalen Parkett. Auf einem großen Kommunenfestival etwa spricht

Robert Muller, der damalige »U.N. Undersecretary for the Environment« (#89,19), und lobt die Kommunar*innen für ihren Einsatz für Umwelt und Nachhaltigkeit. Auch Noel Brown, der später Direktor des Umweltprogramms der Vereinten Nationen (UNEP) werden wird, richtet sich auf dem Treffen mit Enthusiasmus an die Kommunar*innen und argumentiert, dass Fragen von Nachhaltigkeit – einer Transformation hin zu einer nachhaltigen Weltgesellschaft – aus der Hand von Regierungen genommen werden müssten, weil diese nicht in der Lage wären, das Problem allein zu lösen (#83,28).

Die zunehmende gesellschaftliche Anerkennung der Werte der Kommunenbewegung zeigt sich auch darin, dass weit sichtbare Medien begannen, positiv über die Bewegung zu berichten (#80,1). Einige ihrer öffentlich sichtbaren Vertreter*innen wurden gar zu Vorbildern in der Mehrheitskultur. So etwa der Arzt Patch Adams. Adams lebte in den 1980er Jahren in einer intentionalen Gemeinschaft, die sich zum Ziel gesetzt hatte, kostenlose medizinische Versorgung für Bedürftige zu leisten. Er besuchte in dieser Zeit jährlich Kinderkrankenhäuser in der Sowjetunion als Symbol für die gemeinsame Menschlichkeit auf beiden Seiten des »Eisernen Vorhangs«. Adams wurde zur Berühmtheit, als er in den späten 1990er Jahren im nach ihm benannten Hollywood Film von Robin Williams als einfühlsamer, clownesker Arzt dargestellt wurde. Dass die gesellschaftlichen Veränderungsansprüche, die Adams mit seinem Engagement verband, in dem Film nur teilweise zur Geltung kamen, zeigt seine Beschreibung einer idealen Welt, die in *Communities* abgedruckt (#102,39) ist.

»Certainly there would be no violence. It would be a peaceful, funny world. A return to full interrelatedness with plants and animals. Where life is an ecstatic moment for people, regardless of whether they were sick or well. [...] If there were a unit of exchange like money it would be insignificant relative to what matters in people's lives. And no large discrepancy between those who have more things and those who do not. Certainly service, love, and fun would have the same place that money and power do today [...]. People would find such a wonderful way to live with each other that instead of having two weeks off a year, maybe they'd have ›two weeks on‹ a year. I think an ›ecovillage‹ is just a term for one of the early stages of the kind of society I'm describing«.

Wie dieser »Traum« von Adams verdeutlicht, zielte sein Handeln – das in der Mehrheitsgesellschaft als einfühlsam, lustig und tolerant, nicht jedoch als politisch wahrgenommen wurde – auf eine vollständige Umwälzung der Verhältnisse. Adams wurde also als Vorbild gepriesen, während die Ziele seines Handelns aus dem Blickfeld gedrängt wurden. Dieses Auseinanderfallen von sichtbaren Handlungen und Zielen wird nicht zuletzt durch das Selbstverständnis und die Gesellschaftsdiagnose der Bewegung in den 1990er Jahren ermöglicht, wie die folgende Analyse zeigt.

8.2.1 Gesellschaftsdiagnose

Die Bewegung näherte sich in den 1990er Jahren in ihrem Handeln stärker dem Mainstream an, blieb aber in ihrer Gesellschaftsdiagnose und Vision radikal. So galt es in der Bewegung als ausgemacht, dass die Menschheit auf eine ökologische Krise von existentielltem Ausmaß zusteuerte. In wissenschaftlichen Begriffen sprachen die Kommunar*innen von einer »well-documented race toward extinction during the late twentieth century« (#80/81,11) und meinten insbesondere den Klimawandel und das Ozonloch. Unterschiede bestanden in dieser Diagnose 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 Verwobenheit vergessen habe und sich irr-tümlicher Weise als unabhängig voneinander verstehe. So argumentiert etwa ein Kommunarde:

»Most of us Americans have traded dependence on each other for dependence on technology, money, and powerful infrastructures of transportation, communication, commerce, utilities, and governance – which generate the illusion that we can be free agents of our individual destiny. At the same time we're hungry for a sense of belonging and communion that cannot be supplied by the marketplace« (#101,43).

Verbunden mit dieser Diagnose, dass die Verhältnisse von problematischen Trennungen durchzogen seien, war jedoch häufig die Wahrnehmung, dass ein »Paradigmenwechsel« vom »Individualismus« und der »Trennung« hin zur »Nachhaltigkeit« bereits auf dem Weg sei (#82,9). Die Kommunar*innen hofften etwa auf den Gipfel in Rio de Janeiro (der sogenannte »Earth Summit«), der klargemacht habe, dass ein Umdenken notwendig sei. Oder sie argumentierten, dass selbst in Washington – mit Bill Clinton – die Themen Gemeinschaft und Zuhören wichtiger würden. Die Transformation, meinte diese Gruppe, komme langsam ins Rollen.

Andere Kommunar*innen waren weniger optimistisch. Für sie waren die Krisentendenzen nicht Ausdruck einer »spirituellen« Krise, sondern Ausdruck von Ungleichverteilung und Ausbeutung. Insbesondere deuteten sie die Krise als eine Krise der Verfasstheit des globalen polit-ökonomischen Systems. Für die Anhänger*innen dieser Diagnose war ein fundamentaler Wandel nicht in Sicht. Ein Kommunarde etwa argumentiert:

»All over the world injustice is endemic, with the rich getting super-rich and all others sinking deeper into poverty and insecurity, especially in countries being invaded by multinational corporations looking for the cheapest sweat-shop labor they can find. [...] Today's global economy is full of breakdown in significant feedback regarding the impact on those far removed from local actions« (#97,15).

Unabhängig davon, ob sie die Welt auf einem Weg der Transformation sahen oder nicht, waren sich die Kommunard*innen darin einig, dass die Weltgesellschaft in eine tiefe Krise geraten sei. Diese bestand für sie darin, dass Trennungen und Abkoppelungen – zwischen Individuen wie zwischen globalem Norden und globalem Süden – Ungerechtigkeiten und Unzulänglichkeiten erzeugten und gleichzeitig unsichtbar machten.

8.2.2 Selbstverständnis

Insgesamt verstanden sich die Kommunard*innen als Teil einer konstruktiven Bewegung – bestehend aus Bewohner*innen intentionaler Gemeinschaften – hin zu fundamentalem sozialem Wandel und Nachhaltigkeit. Als Gemeinsames dieser Bewegung sahen die Kommunard*innen eine grundsätzliche Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen. Zudem waren sie sich einig, dass sie Wandel herbeizuführen suchten, indem sich in ihrer Praxis Mittel und Zweck verbanden. Auch in den 1990er Jahren galt als ausgemacht, dass man kein Übel im hier-und-jetzt mit einem Ziel in der Zukunft rechtfertigen könne, weil die Bewegung dann erfolgreich bleiben werde (z.B. #98,28). In dieser Gleichsetzung von Mittel und Zweck stimmten sie sogar darin überein, dass die gemeinschaftliche Organisation des Lebens Ausdruck von Liebe sei und intentionale Gemeinschaften Experimentationszentren, Orte der Selbsterfahrung und der Weitergabe von Wissen sein sollten. Unterschiede zeigten sich in der Bewegung lediglich in der Frage, wo man den Fokus des Selbstverständnisses legte und welche Beziehung entsprechend »nach außen« gepflegt wurde. Eine erste Gruppe sah sich stärker als Modell, eine zweite als Experimentationszentrum und eine dritte eher als Basis für politische Aktionen.

Die erste Gruppe sah ihre Gemeinschaften als Modellinstitutionen. Sie wollten das bereits angesammelte Wissen an die Mehrheitsgesellschaft weitergeben. Diese Gruppe engagierte sich teilweise in den Institutionen des Mainstreams – z.B. in Washington – und trat an internationale Organisationen heran, um diesen gewaltfreie Konfliktlösungsmechanismen oder »richtiges Zuhören« beizubringen. Paradigmatisch und stark zugespitzt bringt dies der Unterstützer der Ökodorfbewegung, Ross Jackson, auf den Punkt: »We know what the problems are. We know what the solutions are. All the technology exists to solve the problems. The main problem is implementation« (#89,19). Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der Durchsetzung bestimmter Ideen und Technologien. Die Gemeinschaft wird hier als Modell verstanden, aus dem bestimmte Lösungen entnommen werden können.

Im Gegensatz dazu sahen sich andere Kommunard*innen nicht in der Lage die »eine« Lösung anzugeben. Kennzeichnend für diese Perspektive ist insbesondere auch eine Bescheidenheit, was die eigenen Leistungen und Lösungen angeht. Diese Gruppe betonte, dass auch die Gemeinschaften nicht perfekt seien: auch die

Umweltbilanz der Gemeinschaften sei noch nicht zufriedenstellend, es gebe Sexismus und Rassismus auch in Kommunen. Insofern sie überzeugt waren, auch selbst noch keine einfach anwendbare Lösung gefunden zu haben, sahen sich diese Kommunar*innen eher als Teil eines andauernden Experiments, das zumindest die Möglichkeit eines Wandels schaffte: »I believe my place at this time is to join with a critical mass of others to create a genuinely alternative culture, which can make possible futures we haven't even conceived yet« (#100,61). Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der noch unbestimmten Innovation. Die Gemeinschaft wird hier als eine Art Inkubator verstanden, in dem bestimmte Lösungen entstehen können.

Eine dritte – und deutlich kleinere Gruppe – sah die Kommune als Zentrum der politischen Organisation. Kennzeichnend für diese Gruppe ist, dass sie sich auch als Ausdruck von Liebe, als Experiment und als Ort des Lernens versteht. Was die Transformationsperspektive angeht, verstehen die Kommunar*innen ihre Gemeinschaft aber in erster Linie als Basis, von der aus Aktivismus und Protest organisiert werden können. Vertreter*innen dieses Selbstverständnisses wiesen etwa darauf hin, dass ziviler Ungehorsam mit einer Gefängnisstrafe einhergehen könne und es daher wichtig sei, sich darauf verlassen zu können, dass die Gemeinschaft die gemeinsamen Angelegenheiten während der Haftzeit regelt (z.B. #100, 31). Darüber hinaus verwiesen Kommunar*innen darauf, dass in der Gemeinschaft wichtige »Meta-Politik« stattfindet: Diese finde darin Ausdruck, dass man den Alltag so gestalte, dass Aktivismus und ein gelingendes Leben gleichzeitig möglich wären. Geteilte Sorgearbeit für Kinder ist hier ein einfaches aber wichtiges Beispiel (#100,43-44). Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der politischen Durchsetzung bestimmter Ideale. Die Gemeinschaft wird hier als ein Ort verstanden, der antagonistischen Protest überhaupt ermöglicht. Wesentlich ist aber, dass dieses Verständnis nicht unabhängig von den beiden erstgenannten existierte.

Insgesamt verstanden sich die Kommunar*innen also auch deswegen als Widerstandsbewegung, weil sie Gemeinschaft in einer Welt der Trennungen und Hoffnung in einer Welt des Zynismus und der Enttäuschung zu schaffen hoffte. Viel eher über dieses zusammenführende Element, über Akzeptanz und Toleranz, würde man Wandel schaffen, als durch Polarisierung und antagonistische Auseinandersetzungen.

8.2.3 Kritik und Veränderungsansprüche

Insgesamt war sich die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren also einig über ihr Selbstverständnis. Deutlich weiter gingen die ideologischen Schnittmengen in dieser Epoche als noch in irgendeiner vorhergehenden Phase. Eine Spannung zeigte sich aber insbesondere 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 gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Damit übernehme man auch Verantwortung und ziehe sich nicht einfach nur ins Private zurück (#89,10). Indem man bereit sei, eine Lösung zu präsentieren, bekämpfe man zudem auch die Ratlosigkeit vieler Menschen:

»The despair, apathy, the giving up that we see all around us is very potent. We in communities have some, but not all of the answers. We are still working on many of them. It isn't fair for us to sit and be content; we should be very discontent. [...] I feel very strongly that what we do and what we have learned in communities are some of the true answers to the problem of our species« (#83,20).

Aus dieser Perspektive sollte man also bereit sein, die eigenen Lösungsvorschläge zu präsentieren und damit eine aktive und positive Rolle in der Transformation zu spielen. Im Gegensatz dazu argumentierten einige Kommunar*innen, dass es ein Problem wäre, eine so offensive Position einzunehmen. Denn erstens gebe es die »eine« Lösung nicht, und wer so tue, sei eher Teil des Problems als Teil der Lösung. Zweitens werde das offensive Vertreten der eigenen Werte und Lösungen teilweise auch als Selbstgerechtigkeit wahrgenommen und wirke in diesem Fall eher abstoßend auf Außenstehende:

»Even if our ideas are reasonable and hold some promise for transforming humanity and saving the planet, the arrogance of our approach is likely to drive others away rather than draw them into collaboration. On the one hand, it is important to believe deeply in what we're doing; on the other, we are not the sole proprietors of Universal Wisdom, and have much to gain by looking to others for clues about the pieces we've not yet discovered« (#85, 10).

Insgesamt sahen sich die Kommunar*innen also mit einer Spannung konfrontiert, die sich zwischen dem Eintreten für eine eindeutig richtige Lösung einerseits und der Förderung von Diversität und Pluralismus andererseits ergab. Die Kommunar*innen sorgten sich, dass eine zu eindeutige Festlegung auf bestimmte Lösungen, Diversität zerstören würde und abstoßend auf Außenstehende wirken könnte.

8.3 Gesamtdarstellung und Deutung

Mit dem Jahr 1990 endete der Kalte Krieg und für einen Wimpernschlag lang sah es so aus, als stünde das »Ende der Geschichte« (Fukuyama 1992) bevor oder als würden sich nun die Menschenrechte überall auf der Welt ausbreiten (Risse et al. 2002).

Dieser Optimismus spiegelte sich auch in Teilen der Kommunenbewegung. Auch wenn diese Sichtweise nicht von allen geteilt wurde, äußerten immerhin manche Mitglieder intentionaler Gemeinschaften in dieser Phase zum ersten Mal die Hoffnung, dass etablierte Institutionen Wandel schaffen könnten, wenn sie die in intentionalen Gemeinschaften entwickelten Lösungen aufnehmen würden.

Durch den Fall der Mauer und den scheinbaren Sieg des liberalen kapitalistischen Modells wurden radikal linke Ideen zunehmend als naiv, unrealistisch und rückschrittlich diskreditiert. Verstärkt wurde dieser Eindruck in den USA von Fakten, die durch den Fall der Mauer ans Licht gespült wurden. So wurde zum Beispiel aus bisher geheimen Dokumenten bekannt, dass Gus Hall, der langjährige Vorsitzende der CPUSA, über \$40 Millionen aus der Sowjetunion erhalten hatte – ohne damit jedoch die Basis der Partei nennenswert zu verbreitern (Brick und Phelps 2015: 269). Dazu wurde mit Bill Clinton ein wirtschaftsnahes Mitglied der Demokratischen Partei zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt. Clinton sprach von »Gemeinschaft« und vom »Zuhören« und hatte mit Al Gore als »running mate« einen Vizepräsidenten ausgewählt, der sich bereits als Umweltschützer einen Namen gemacht hatte. Alles in allem spiegelten sich diese Tendenzen auch in der Kommunenbewegung, die weniger denn je auf kollektiven Besitz setzte und ökonomische Ungleichverteilung nur noch als ein Thema unter vielen adressierte.

Mit Beginn der 1990er Jahre wurden internationale Organisationen zunehmend als wichtiger Bezugspunkt von Widerstandsbewegungen wahrgenommen. So wurden in den 1990er Jahren durch Kritiker*innen aus dem globalen Süden die sogenannten »Strukturanpassungsmaßnahmen« des Internationalen Währungsfonds kritisiert. Auch das Treffen der Regierungschefs der reichsten Länder der Welt in Seattle wurde von einem Netzwerk von Aktivist*innen im Jahr 1999 so weit gestört, dass das Treffen abgebrochen werden musste. Sinnbildlich für diese Hinwendung zum Globalen stand nicht zuletzt die Hoffnung, welche viele amerikanische Aktivist*innen in »Subcomandante Marcos« und seine »Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung« setzten, der sich als Kämpfer gegen ein Wirtschaftssystem verstand, das er »neoliberalismo« nannte. Diese Hinwendung zum Globalen fand auch in der Kommunenbewegung ihren Niederschlag, die zunehmend auf internationale Treffen setzte, wie die bewusst international angesetzte »Celebration of Community« Anfang der 1990er Jahre. Dieser Fokus auf die internationalen Zusammenhänge spiegelt sich auch in der Herrschaftsdiagnose der Bewegung, welche nun stärker denn je auf den globalen Klimawandel zielte und eine Diagnose zur Weltgesellschaft war. In dieser Hinwendung zu globalen Themen wandte sich die Bewegung also gleichzeitig auch Fragen von Entwicklung und Umwelt zu (Brick und Phelps 2015: 278).

In einem wichtigen Punkt jedoch setzt sich die Kommunenbewegung von den Tendenzen der amerikanischen Linken generell ab: im Gegensatz zu anderen linken Strömungen wurde die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren nicht gespalten,

sondern zusammengeführt. In den 1990er Jahren setzte sich in einem Teil der Linken zunehmend die Diagnose durch, man sei zu sehr von Klassenfragen abgerückt zugunsten von »Identitätspolitik«. Ein anderer Teil wiederum kritisierte, die Klassenfrage privilegiere die Perspektive des weißen männlichen Arbeiters und werde deswegen den »intersektionalen« Herrschaftsverhältnissen der Zeit nicht gerecht (Brick und Phelps 2015: 275). Im Gegensatz zu diesen Gefechten innerhalb einer immer marginalisierteren Linken in den USA fand die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren zu einer neuen Geschlossenheit.

In diesem Kapitel habe ich beschrieben, wie *Communities* in diesem historischen Kontext zu neuer Stärke gelangte. Nachdem eine wiederbelebte Netzwerkorganisation das Magazin übernommen hatte und sich darum bemühte, unterschiedliche Segmente der Bewegung einzubinden, galt *Communities* in den 1990er Jahren als etablierte und stabile Zeitschrift. Drei wesentliche Ergebnisse zur Kommunenbewegung aus diesem Kapitel möchte ich festhalten.

Als erstes ist festzustellen, dass es sich bei der Kommunenbewegung der 1990er Jahre um radikalen Widerstand handelte. Obwohl die Herausgeberschaft des Magazins *Communities* an keine antagonistische Agenda mehr gebunden war, sahen die Kommunard*innen ein verbindendes Element ihrer Praxis darin, dass sie die Gesellschaft in ihrer derzeitigen Verfasstheit fundamental ablehnten. In ihrer Diagnose betonten sie insbesondere, dass die globale polit-ökonomische Ordnung von Trennungen durchzogen sei, welche Ungerechtigkeiten produzierten und langfristig die Lebensgrundlage der Menschen und Tiere aufzeherten. Sie verstanden sich selbst als Teil einer Bewegung, die dieses System fundamental transformieren wollte, indem sie es zum Positiven hin veränderte. Dabei unterschieden sich die Gruppen relativ wenig darin, auf welche Art und Weise sie dieses System verändern wollten. Generell sahen die Kommunard*innen das Leben in Gemeinschaft als Ausdruck von Liebe und Fürsorge, als Experiment und als Ort des Lernens. Sie unterschieden sich jedoch darin, worauf sie hier den Fokus legten. Einige Kommunard*innen meinten, wesentliche Lösungen für die Probleme der Welt gefunden zu haben und hofften diese nun präsentieren zu können. Im Rückzug sahen sie eine Möglichkeit, Innovationen und Erkenntnisse praktisch zu erproben und modellhaft bereitzustellen. Eine zweite Gruppe verstand sich selbst eher als Experimentierzentren. Sie argumentierten, dass die Gemeinschaften in sich noch nicht perfekt wären und daher keine Lösungen anbieten könnten – die Gemeinschaften böten aber die Offenheit und den Raum, innerhalb dessen neue Möglichkeiten und Seinsweisen entstehen könnten. Eine dritte Gruppe betonte, dass für sie die Gemeinschaft die Basis für politische Aktionen war. Dabei verstanden sie ihre Gemeinschaft aber ebenso als Experimentierzentrum und Ausdruck von Fürsorge. Wir sollten die Kommunenbewegung der 1990 Jahre also deswegen als radikalen Widerstand ernstnehmen, weil die Kommunard*innen eine grundsätzliche Kritik an den Verhältnissen artikulierten, sich selbst als Kraft der fundamentalen Trans-

formation sahen und begründeten, wieso sie Wandel auf diese spezifische Weise voranbringen wollten.

Als zweites Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass sich die Kommunenbewegung als Widerstandsbewegung gegen eine globale oder transnationale Systemkrise richtete. Die Kommunard*innen stellten sich gegen eine transnationale Systemkrise, insofern sie gegen Umweltzerstörung und die Ausbeutung des Südens durch den Norden kämpften. 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, etablierten Institutionen und die Mehrheitsgesellschaft in den USA kaum noch als Gegenspieler an. Eher sahen sie diese auch als Ergebnis bestimmter Trennungslinien. Sie sahen keinen Sinn in der antagonistischen Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft, weil diese ihnen als hoffnungslos und verzweifelt galt. Statt die Mehrheitsgesellschaft also noch weiter zu bekämpfen, sahen sie ihre Aufgabe darin, den Menschen Hoffnung zu schenken, dass es auch anders gehen könnte. Damit ist dieser Widerstand der Kommunard*innen nun ein positiver – der zu Veränderung beitragen möchte, statt einen Gegner zu bekämpfen. Aus der Gegenbewegung der 1970er Jahre ist eine Innovationsbewegung geworden. Die Kommunen der 1990er Jahre verstanden sich fast alle als »Beispielgemeinschaften«.

Drittens zeigt sich in der Beschreibung dieses radikalen Widerstands eine Spannung, welche als spezifische Ausprägung der »Dialektik des Rückzugs« verstanden werden muss. Die Hauptspannung der Bewegung in den späten 1990er Jahren bestand primär darin, dass sie sich inzwischen für größtmögliche Diversität einsetzte und gleichzeitig aber bestimmte Lösungen präsentieren und mit einer Stimme sprechen wollte. Am Ende der analysierten Epoche hatten die Kommunard*innen diese Spannung aufgelöst, indem sie den Pluralismus stärker betonten.

