

espero

Libertäre Zeitschrift | Neue Folge – Nr. 4 | Januar 2022
Im Web: www.edition-espero.de | ISSN (Online): 2700-1598

Editorial

Aufsätze und Artikel:

Justin J. Meggitt: War Jesus ein Anarchist? | **Uri Gordon:** Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung | **Thom Holterman:** Auf dem Weg zu einem pragmatischen Anarchismus | **Andreea Zelinka:** Von Un/Natürlichen Verhältnissen | **Bernhard Rusch:** Anarchismus als Grundbedingung für Dada | **Christian Gotthardt:** Johann Neve (1844-1896) | **Stephan Krall:** Über Pjotr. A. Kropotkin (1842-1921) | **Marlies Wanka:** Über Oskar Maria Graf (1894-1967) | **Rolf Raasch:** Impression und Wirklichkeit des Neo-Anarchismus Westberlins: Von Ton-Steine-Scherben zum Georg-von-Rauch-Haus | **Jochen Knoblauch:** Jede Rebellion braucht eine Utopie. P.M. Eine Spurensuche.

Rezensionen

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam

espero

Libertäre Zeitschrift

www.edition-espero.de

Neue Folge

Nr. 4

Januar 2022

Libertad Verlag
Potsdam

espero – Neue Folge erscheint halbjährlich als kostenlose digitale Zeitschrift (E-Zine) im PDF-Format. Hierfür empfehlen wir den [Adobe Reader](#) als PDF-Viewer, den es auch als mobile [App für Astroid bzw. iOS](#) gibt. Im Text befinden sich farblich hervorgehobene [Hyperlinks](#), die per Mausklick entweder zu einem internen Querverweis (wie z. B. dem [Editorial](#)) innerhalb der vorliegenden Ausgabe oder auch zu externen Webseiten (wie z. B. unserer [Homepage](#)) führen. Weitere Tipps zur optimalen Nutzung der digitalen Ausgabe der *espero* finden sich auf [dieser Seite unserer Homepage](#).

Auf die Zeitschrift *espero* und ihre einzelnen Ausgaben kann gerne verlinkt werden. Eine Integration der PDF-Dateien der einzelnen Ausgaben von *espero* zum Download von fremden Webseiten ist jedoch nicht gestattet. Denn gelegentlich gibt es Aktualisierungen und Korrekturen der Inhalte der einzelnen Ausgaben. Deshalb möchten wir sicherstellen, dass unsere Leserinnen und Leser auch stets die aktuelle und korrekte Version der *espero* über unsere eigene Homepage (www.edition-espero.de) zum Download angeboten bekommen. Die Urheberrechte an den in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträgen liegen bei den Autoren und Autorinnen.

Jetzt spenden!

Wenn Du das Projekt einer **kostenlos** erscheinenden un-dogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das durch eine **Spende für espero** über das gemeinnützige Spendenportal **betterplace.org** tun. Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.

IMPRESSUM

espero, Neue Folge, Nr. 4 – Version: 2.0 (Januar 2022)

edition espero im Libertad Verlag, Potsdam

Homepage: www.edition-espero.de

Redaktionsanschrift: kontakt@edition-espero.de

Published in Germany | ISSN (Online): 2700-1598

INHALT

Die im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Beiträge können direkt per Mausklick auf ihren Titel bzw. ihre Kapitelüberschrift aufgerufen werden.

EDITORIAL	7
-----------------	---

AUFSÄTZE UND ARTIKEL

Justin J. Meggitt: War Jesus ein Anarchist?

Anachronismus, Anarchismus und der historische Jesus	11
1. Vorbemerkungen	11
2. Die Konstruktion des historischen Jesus	24
3. Die Bedeutung und der Nutzen des Begriffs „Anarchist“	28
4. War der historische Jesus ein Anarchist?	39
5. Fazit	67
Literatur	69

Uri Gordon: Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung ... 87

Vorwort von CrimethInc.	87
Präfiguration, Rekursion und Rückversicherung	90
Ethische Praxis und generative Zeitlichkeit	101
Fehlende Verheißung, Krise und Hoffnung	111
Fazit	118
Literatur	120

Thom Holterman: Auf dem Weg zu einem pragmatischen Anarchismus ... 127

Einleitung	127
1. Annahmen	127
2. Erklärungen.....	133
3. Anwendung	138
4. Pragmatischer Anarchismus	142
Literatur	148

Andreea Zelinka: Von Un/Natürlichen Verhältnissen. Wenn wir die sozialen Krisen lösen, lösen wir die Klimakrise und umgekehrt	151
Die Formen der Freiheit	152
Die Apokalypse neu denken	157
Was ist also zu tun?	161
Literatur	165
 Bernhard Rusch: Anarchismus als Grundbedingung für Dada	167
Franz Jungs Politisierung in München	167
Hugo Balls anarchistische Grundlagen bei der Gründung Dadas in Zürich	173
Dada in Berlin als politische Bewegung	183
München: Revolution und Ursprung von Dada in Köln	189
Abschließendes und kurzes Resümee	193
 Christian Gotthardt: Johann Christoph Neve (1844-1896)	195
Teil 1: Sozialrevolutionär aus Uelvesbüll	195
Teil 2: Anarchistische Praxis. Aus Neves Briefen an Victor Dave 1885 bis 1887	214
Teil 3 und Schluss: Anarchismus und Polizeistaat. Die Verhaftung von Johann Christoph Neve in neuer Perspektive ...	225
Resümee	238
Literatur	241
 Stephan Krall: Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag	245
Literatur	268
 Marlies Wanka: Der einzige Bayer, der in der Welt bekannt ist, Oskar Maria Graf	271
Wir sind Gefangene	272
7. November 1918, München	273
Einer gegen alle	274

Rolf Raasch: Impression und Wirklichkeit des Neo-Anarchismus
in Westberlin: Von Ton-Steine-Scherben zum Georg-von-Rauch-Haus ... 279

Jochen Knoblauch: Jede Rebellion braucht eine Utopie	
P. M. Eine Spurensuche	285
Vom Weltgeist Superstar zu bolo'bolo	289
Utopie leben	291
Von Amberland ins Jahr 1000	294
Keine Atempause, Geschichte wird gemacht	298

REZENSIONEN

Olaf Briese: Tafelspitz ohne Kraftbrühe.
Ein neues Handbuch zum Thema „Anarchismus“ 302

Markus Henning: Machtvakuum und Sozialexperiment:
Ost-Berlin im Jahr 1990 und die Besetzung der Mainzer Straße 307

Markus Henning: Von solidarischer Selbsthilfe zur gelebten Sozialutopie:
Der Genossenschaftsgedanke und seine libertären Potentiale 311

Markus Henning: Anarchistischer Antimilitarismus
und die Kulturtechnik gewaltfreier Revolution 314

ANHANG

Die Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe 317



Cross the line . . . Quelle und CC-Lizenz: Flickr, by [Edgaras Vaickevicius](#), 2015

Editorial

Tja, das war ja wohl nichts. Als wir vor sechs Monaten im *espero-Newsletter* unsere Sommerausgabe ankündigten, waren wir voller Freude, dass wir diese elende Corona-Pandemie bald hinter uns haben würden. Stattdessen rollt gerade ihre vierte Welle mit mörderischer Gewalt über uns hinweg.

Damit nicht genug. Hinter uns liegt auch ein Jahr dramatischer globaler Klimakatastrophen mit Waldbränden und Überschwemmungen bislang ungekannten Ausmaßes. Zugleich sehen wir weltweit eine Zunahme rechts-populistischer Bewegungen und das Entstehen neuer sowie die Verfestigung bestehender autoritärer Regime. Sie nutzen die Gunst der Stunde, um „alte Rechnungen“ zu begleichen, ihre politischen Gegner zu vernichten und zum Todesstoß gegen die Zivilgesellschaft anzusetzen

Das Leben in der Katastrophe ist zu unserem neuen Alltag geworden. Dennoch haben Krisen – wie wir in unserem *Corona-Special* vor einem Jahr aufzuzeigen versuchten – immer auch das Potential, Menschen zu anderen gesellschaftspolitischen Vorstellungen anzuregen und neue organisatorische Realitäten zu schaffen. An diese hoffnungsvolle Perspektive möchten wir mit der vorliegenden Ausgabe anknüpfen.

Doch worauf lohnt es sich überhaupt noch als Libertäre zu hoffen? Das fragt sich *Uri Gordon* in seinem Beitrag und zeigt auf, warum es Sinn macht, dass wir uns trotz des drohenden ökologischen und ökonomischen Zusammenbruchs weiterhin um den Aufbau von Räumen der Freiheit, Gleichheit und Solidarität bemühen. Ähnlich argumentiert *Andreea Zelinka*, die sich mit der Frage beschäftigt, wie wir Anarchist:innen konkret im Hier und Jetzt reagieren können. Explizit mit dem Pragmatischen Anarchismus setzt sich *Thom Holterman* auseinander. Ganz pragmatisch-anarchistisch dachte und handelte vor 2000 Jahren jener jüdische Zimmermann, der als Jesus von Nazareth in die Geschichte eingehen sollte. Warum man den historischen Jesus legitimer Weise als Anarchisten bezeichnen kann, begründet *Justin J. Meggitt*.

Die Konstruktion lebendiger libertärer Alternativen wurde zu jeder Zeit als genuin anarchistische Aufgabe begriffen. Rückblicke auf entsprechende Praktiken und theoretische Entwürfe sind daher immer auch Erinnerungen

an unsere Zukunft. Ihnen widmen sich die anschließenden Beiträge aus bewegungsgeschichtlicher wie aus biographischer Perspektive.

Am Beispiel des Dadaismus arbeitet **Bernhard Rusch** heraus, welch künstlerische Kraft aus der anarchistischen Offenheit für Menschen und deren Potentiale entspringen kann. Den inneren Zusammenhang von anarchistischem Terrorismus und polizeistaatlicher Strategie beschreibt **Christian Gotthardt** in seiner Abhandlung über Johann Christoph Neve (1844-1896) aus neuer Forschungsperspektive. Die Würdigung zum 100. Todestag von Peter Kropotkin (1842-1921) von **Stephan Krall** widmet sich dem libertären Konzept der „Gegenseitigen Hilfe“ und den Möglichkeiten bzw. Grenzen seiner naturwissenschaftlichen Fundierung. Lebenspraktisch orientiert und auch heute noch von ungebrochener Aktualität war der Widerstandsgeist von Oskar Maria Graf (1894-1967). Der Beitrag von **Marlies Wanka** über sein Leben und Werk öffnet den Blick auf einen konsequent Unangepassten inmitten welthistorischer Verwerfungen. Jenen verdankte sich letztlich auch der antiautoritäre Aufbruch seit Mitte der 1960er Jahre, über dessen Wechselspiel von jugendlicher Subkultur und neo-anarchistischem Beginnen **Rolf Raasch** uns in seinem Beitrag Impressionen gibt. Sie leiten über zu dem Beitrag von **Jochen Knoblauch**, in dem er einen Ausblick auf das Werk des Schweizer Autors P.M. gibt, einem der großen libertären Anreger und Inspirationsquellen unserer Tage.

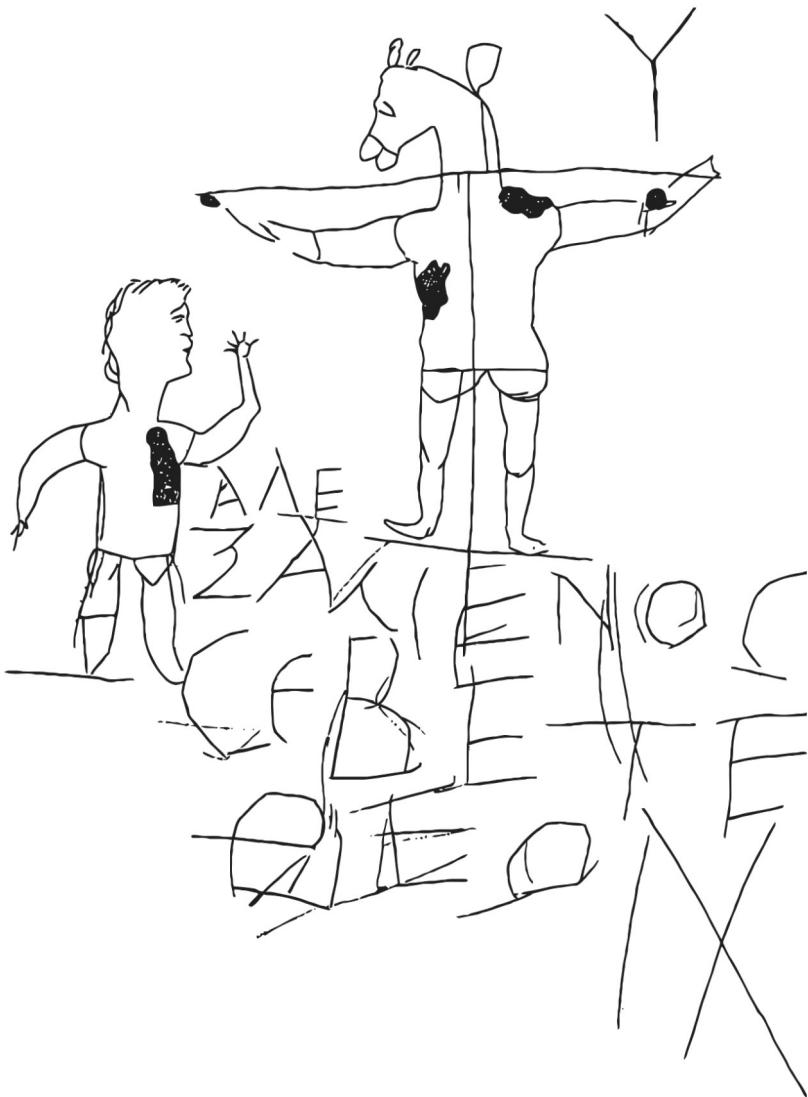
Es schließen sich vier **Rezensionen** zu Büchern an, die wir unseren Leser:innen ans Herz legen wollen. Auch sie stehen jede auf ihre Art für die Einsicht, dass eine humane und selbstbestimmte Zukunft nur durch den mentalen Gehalt der Hoffnung und durch unser gemeinsames Handeln in der Welt entstehen kann.

Wieder möchten wir uns bei unseren Autor:innen und allen anderen Menschen bedanken, ohne deren Hilfsbereitschaft und Einsatz die Herausgabe dieser Zeitschrift gar nicht möglich wäre.

Das espero-Redaktionskollektiv:

Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam

Aufsätze und Artikel



Der *Alexamenos Graffito* aus dem späten 2. Jahrhundert n. Chr. wurde 1856 in Rom in den Trümmern einer Wachstube des Kaiserpalastes entdeckt. Mit dem in den Wandputz geritzten Bild sollten offensichtlich sowohl die Christen als auch die Figur von Jesus verspottet werden. Das Bild zeigt eine Gestalt, die einen Christen darstellen soll, sowie einen ans Kreuz geschlagenen Mann mit einem Eselskopf. Darunter findet sich die Inschrift: "Alexamenos verehrt seinen Gott". Quelle der vektorisierten Reproduktion des Originals: Wikimedia ([online](#)).

War Jesus ein Anarchist? Anachronismus, Anarchismus und der historische Jesus

Von Justin J. Meggitt

1. Vorbemerkungen

„Es ist wahr, wenn wir die Gebote des Nazareners befolgen könnten, dann würden wir in einer anderen Welt leben. Es gäbe dann keinen Mord und keinen Krieg, keinen Betrug, keine Lüge und kein Profitstreben. Es gäbe weder Sklaven noch Herren, und wir würden alle wie Brüder leben, in Frieden und Harmonie. Es gäbe weder arm noch reich, weder Verbrechen noch Gefängnis, aber es wäre nicht das, was die Kirche will. Es wäre das, was die Anarchisten wollen.“

Alexander Berkman (1929)¹

Seit der Begriff „Anarchist“ ab den 1840er Jahren häufiger verwendet wurde, haben verschiedene Personen und Bewegungen die Behauptung aufgestellt, dass Jesus ein Anarchist gewesen sei.² Nietzsche³ gehört wahrscheinlich zu den kulturell bedeutendsten Vertretern, die Jesus dieses Etikett verliehen haben, aber auch andere prominente Persönlichkeiten haben mehr oder

¹ Alexander Berkman: *Now and After: The ABC of Communist Anarchism*, New York: Vanguard Press, 1929, p. 61.

² Der Begriff „Anarchist“ wurde schon vor dieser Zeit verwendet, aber nur um jemanden abzuqualifizieren, der versuchte, Unordnung zu schaffen, und nicht um den Verfechter einer politischen Ideologie zu benennen. Der Begriff erhielt diese zusätzliche Bedeutung erst nach der Veröffentlichung von Pierre-Joseph Proudhons Schrift *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris: Librairie de Prevot, 1840.

³ Friedrich Wilhelm Nietzsche: *Der Antichrist*, in: *Nietzsche's Werke: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung; Nietzsche contra Wagner; Der Antichrist; Gedichte*, Leipzig: C. G. Naumann, 1895, S. VIII, 211-313.

weniger dasselbe behauptet, darunter Berdjajew⁴, Tolstoi⁵ und Wilde⁶ sowie eine Vielzahl weniger bekannter Persönlichkeiten.

Am weitesten verbreitet ist diese Auffassung bei Gruppen und Netzwerken, die sich offen zu einer Form des christlichen Anarchismus bekennen, wie etwa die Katholische Arbeiterbewegung⁷, die Jesus Radicals⁸, die Brotherhood Church⁹ und die Union der Geistlichen Gemeinschaften Christi (Union of the Spiritual Communities of Christ)¹⁰. Ebenso kann diese Auffassung in Bewegungen angetroffen werden, die implizit anarchistische Charakteristika aufweisen, wie diejenigen, die mit einigen Formen der Befreiungstheologie¹¹ und verwandten kontextbezogenen Theologien verbunden sind.¹² Sogar von klassischen anarchistischen Denkern wurde das

⁴ Siehe z. B. Nicolai Berdjaev: *Slavery and Freedom*, New York: Charles Scribner's Sons, 1944, pp. 140-143.

⁵ Siehe z. B. Leo Tolstoy: „*The Kingdom of God Is within You*“: *Christianity Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*, trans. by Constance Garnett, 2 vols., London: William Heinemann, 1894. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass Tolstoi Jesus nicht explizit als „Anarchisten“ bezeichnete. Dies erklärt sich wahrscheinlich durch die enge Verknüpfung von Anarchismus mit Gewalt in Tolstois Denken, was mit ziemlicher Sicherheit auch seine Zurückhaltung erklärt, dieses Etikett für sich selbst zu verwenden. Siehe Brian Morris: *Eco-logy and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought*, Malvern: Images Publishing, 1996, S. 159.

⁶ Auch Oscar Wilde benutzte nicht den Begriff „Anarchist“ für Jesus, aber dass er ihn für einen solchen hielt, ist eine plausible Schlussfolgerung aus seinen Werken wie *The Soul of Man Under Socialism*, London: Privately Printed, 1891 [dt. *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*, Duisburg: Trikont-Duisburg, 2018; d. Übers.], in denen Jesus als ein Modell für den sozialistischen Individualismus dargestellt wird. Siehe Kristian Williams: *The Soul of Man Under ... Anarchism?*, in: *New Politics*, 3 (2011) ([online](#)). Über den Anarchismus von Wilde siehe David Goodway: *Anarchist Seeds Beneath the Snow: Left-libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*, 2nd edn, Oakland: PM Press, 2011, pp. 62–92.

⁷ Mary C. Segers: *Equality and Christian Anarchism: The Political and Social Ideas of the Catholic Worker Movement*, in: *The Review of Politics*, 40 (1973), pp. 196–230; Frederick Boehrer, *Christian Anarchism and the Catholic Worker Movement: Roman Catholic Authority and Identity in the United States*, unpublished PhD, New York: Syracuse University, 2001.

⁸ Siehe www.jesusradicals.com.

⁹ Charlotte Alston: *Tolstoy and His Disciples: The History of a Radical International Movement*, London: I. B. Tauris, 2014.

¹⁰ Siehe zum Beispiel die Selbstdarstellung auf der offizielle Webseiten der *Union of the Spiritual Communities of Christ*, dem Dachverband der heutigen Duchoborzen ([online](#)).

¹¹ Linda H. Damico: *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, Pieterlen: Peter Lang, 1987.

¹² Siehe z. B. Keith Hebden: *Dalit Theology and Christian Anarchism*, London: Ashgate, 2011.

anarchistische Potenzial des historischen Jesus erkannt, darunter am prominentesten von Proudhon¹³, aber auch, in unterschiedlichem Maße, von Bakunin¹⁴, Kropotkin¹⁵, und Stirner¹⁶.

Natürlich ist es nicht selbstverständlich, was genau gemeint ist, wenn jemand Jesus einen „Anarchisten“ nennt, und es gibt manchmal nur wenig, wenn überhaupt etwas, das diesen Behauptungen gemeinsam ist. Die Autoren gehen in ihren Auffassungen von einer Reihe unterschiedlicher Interpretationen der Figur Jesu und auch des Anarchismus selbst aus. Dieser Aufsatz will keine Kritik an solchen Ansichten über Jesus üben, vielmehr ist er ein Versuch, etwas mehr Klarheit in das Thema zu bringen, um zu sehen, ob es historisch betrachtet einen analytischen Wert hat, in einer solchen Weise über Jesus zu sprechen. Genauer gesagt möchte ich untersuchen, ob der historische Jesus legitimer Weise als Anarchist bezeichnet werden kann.

Indem ich den Ausdruck „der historische Jesus“ verwende, mache ich mir eine Differenzierung zu eigen, die in der Bibelwissenschaft seit dem 19. Jahrhundert üblich geworden ist,¹⁷ und zwar die Unterscheidung zwischen der historischen Gestalt Jesu und dem Christus des christlichen Glaubens. Dies ist eine Differenzierung, die davon ausgeht, dass die beiden nicht notwendigerweise ein und dasselbe sind (eine Differenzierung, die jedoch sicher nicht alle Autoren, die als christliche Anarchisten bezeichnet werden

¹³ Proudhons umfangreichstes Werk zu diesem Thema ist *Jesus et les origines du christianisme*, Paris: G. Havard fils, 1896; siehe auch seine *Ecrits sur la religion*, hrsg. von M. Ruyssen, Paris: M. Riviere, 1959. Eine umfassende Studie über Proudhons Ansichten über Jesus findet sich in Gérard Bessière: *Jésus selon Proudhon: La „messianose“ et la naissance du christianisme*, Paris: Cerf, 2007; siehe auch Henri de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris: Editions du Seuil, 1945.

¹⁴ Mikhail Bakunin: *God and the State*, London: Freedom Press, 1910 [1882], p. 54.

¹⁵ Peter Kropotkin: *Ethics: Origin and Development*, Bristol: Thoemmes Press, 1993 [1924], pp. 118-119.

¹⁶ Max Stirner: *The Ego and His Own*, New York: Benj. R. Tucker, 1907, pp. 178-179.

¹⁷ Diese Differenzierung wird gewöhnlich Martin Kähler zugeschrieben, und sie wurde nach der Veröffentlichung seines Werkes *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig: A. Deichert, 1892) üblich, obgleich sie zur Beschreibung von etwas verwendet wurde, das die meisten Forscher, die sich mit der Figur des historischen Jesus beschäftigten, seit der Arbeit von Herman Reimarus und der posthumen Veröffentlichung seiner *Fragmente eines Ungenannten* aus dem Jahr 1774 als selbstverständlich betrachten haben.

könnten, teilen würden). Mir geht es nicht darum, ob der Christus des christlichen Glaubens, den die Gläubigen aus der christlichen Bibel, der Lehre und der Erfahrung zu kennen behaupten, ein Anarchist war (oder für sie tatsächlich ist), sondern ob der Mann namens Jesus von Nazareth, der vor etwa zweitausend Jahren lebte und starb, sinnvollerweise als solcher bezeichnet werden kann.

Ich sollte auch deutlich machen, dass es mir speziell um die Klärung der Frage geht, ob Jesus als „Anarchist“ bezeichnet werden kann. Das ist nicht unbedingt dasselbe wie die Aussage, dass er einfach antiautoritäre Neigungen hatte oder dass er so eine Art militanter Aufständischer war – eine Ansicht, die vor einigen Jahrzehnten beträchtliche Aufmerksamkeit erhielt und die unlängst eine Renaissance erlebte.¹⁸ Es ist auch nicht dasselbe wie die Behauptung, dass er ein „Revolutionär“ irgendeiner anderen Art gewesen sei, eine Auffassung, die in der zeitgenössischen Wissenschaft auf besonderes Interesse stößt, speziell unter denen, die aufzuzeigen versuchen, dass der historische Jesus irgendeine Art von „inklusiver“ Figur gewesen sei.¹⁹ Die Vorstellungen darüber, was „Politik“ sein könnte, sind unter dem Einfluss von Strömungen wie der postkolonialen und der Gender-Theorie²⁰ zunehmend

¹⁸ Siehe z. B. S. G. F. Brandon: *Jesus and the Zealots: a Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester: Manchester University Press, 1967; siehe auch die umfassende Antwort darauf, herausgegeben von Ernst Bammel und C. F. D. Moule: *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Unter den neueren Beiträgen sind die von Fernando Bermejo-Rubio von größter Bedeutung; siehe z. B. *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 12 (2014), pp. 1-105, und *Jesus as a Seditionist: The Intertwining of Politics and Religion in his Teaching and Deeds*, in: *Teaching the Historical Jesus: Issues and Exegesis*, ed. by Zev Garber, London: Routledge, 2015, pp. 232-243.

¹⁹ Siehe z. B. John Dominic Crossan: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991; ders.: *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994; Richard A. Burridge: *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007; Marcus Borg: *Jesus in Contemporary Scholarship*, London: Continuum, 1994, pp. 97-126. Für eine pointierte Kritik der Versuche, den historischen Jesus als „inklusiv“ darzustellen, siehe Markus Bockmuehl: *The Trouble with the Inclusive Jesus*, in: *Horizons in Biblical Theology*, 33 (2011), pp. 9-23.

²⁰ Anschauliche Beispiele finden sich in Colleen M. Conway: *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, New York: Oxford University Press, 2008; Anna Runesson: *Exegesis in the Making: Postcolonialism and New Testament Studies*, Leiden: Brill, 2010; Michael J. Sandford: *Poverty, Wealth, and Empire: Jesus and Postcolonial Criticism*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

nuancierter geworden, und die ideologischen Kontexte sowohl des historischen Jesus als auch der neutestamentlichen Forscher selbst sind einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden.²¹

Bevor wir jedoch versuchen können, diese von uns gestellte Frage zu beantworten, gibt es eine Reihe von anderen Fragen, die vorab geklärt werden müssen. Bei der Frage, ob der historische Jesus sinnvollerweise als Anarchist bezeichnet werden kann, bin ich mir bewusst, dass viele Anarchisten mit akademischem und anderem Material vertraut sein könnten, in dem behauptet wird, dass Jesus von Nazareth nie existiert habe,²² und sie könnten denken, dass der Versuch, meine Frage zu beantworten, sinnlos ist.

Obwohl in der kritischen Religionswissenschaft keine Fragen ignoriert werden sollten, sind die Argumente derjenigen, die die Existenz des historischen Jesus bezweifeln, nicht überzeugend.²³ Obschon sie zahlreiche Gründe für die Kritik am Leben und an der Lehre Jesu fanden, bezweifelte keiner der Gegner des frühen Christentums seine Existenz,²⁴ und, um die Sache kurz zu machen, die Annahme der Existenz von Jesus von Nazareth ist bei weitem die plausibelste Methode, um die Überlieferungen zu erklären, die wir über einen charismatischen jüdischen Bauern dieses Namens aus dem Ersten Jahrhundert haben. Überlieferungen, die, kulturell gesehen, mit dem übereinstimmen, was wir über das religiöse und kulturelle Umfeld Palästinas zu dieser Zeit wissen, und die sich zu einem Bild eines spezifischen und

²¹ Wichtige Beiträge in diesem Bereich sind *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*, ed. by Ward Blanton, James G. Crossley and Halvor Moxnes, London: Equinox, 2010; James G. Crossley: *Jesus in an Age of Terror: Scholarly Projects for a New American Century*, London: Equinox, 2008; ders.: *Jesus in an Age of Neoliberalism: Quests, Scholarship and Ideology*, London: Equinox, 2012.

²² Die aktuellste umfassende Begründung dieser Position findet sich in Richard Carrier: *On the Historicity of Jesus: Why We Might Have Reason for Doubt*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014. Siehe auch *Is This Not the Carpenter?: The Question of the Historicity of the Figure of Jesus*, ed. by Thomas L. Thompson and Thomas S. Verenna, Sheffield: Equinox, 2012.

²³ Siehe z. B. Maurice Casey: *Jesus: Evidence and Argument or Mythicist Myths?*, Bloomsbury T&T Clark, 2014; Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, San Francisco: HarperOne, 2012.

²⁴ Siehe z. B. Craig A. Evans: *Jesus in Non-Christian Sources*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1998, pp. 443-478. Siehe auch John Granger Cook: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002.

unverwechselbaren Individuums innerhalb dieses Umfelds zusammenfügen – nicht zu einem banalen und phantasievollen Konstrukt. Natürlich müssen diese Quellen, wie schon seit der Aufklärung, mit kritischer Vorsicht behandelt werden, da die meisten von Anhängern Jesu verfasst wurden.²⁵ Dies ist jedoch an sich auch nicht überraschend: Die Armen im Römischen Reich – und die aus der Antike stammenden Bildnisse von Jesus gleichen sich in ihrer Zuordnung zu dieser Kategorie²⁶ – hatten, wie die Armen im größten Teil der Geschichte, nur wenig und sie ließen noch weniger zurück. Nur sehr wenige haben, meist eher zufällig als absichtlich, etwas hinterlassen, das so umfassend war, dass es Bestand hatte gegenüber dem, was E. P. Thompson „die ungeheure Arroganz der Nachwelt“ nannte.²⁷ Die Bedeutung, die Jesus für andere als seine unmittelbaren Anhänger hatte, wurde erst im Nachhinein deutlich, und so sollten wir nicht überrascht sein, dass es nur wenige nichtchristliche dokumentarische oder literarische Belege für sein Leben gibt und dass sich unsere Analyse auf umfangreiche und vielfältige, aber weitgehend christliche Quellen stützen muss.²⁸

Wenn wir jedoch akzeptieren, dass es möglich ist, über einen historischen Jesus zu sprechen, wie sollten wir dann bestimmen, ob es angemessen ist, ihn als Anarchisten zu bezeichnen oder nicht? Die aktuelle Literatur, die sich mit dieser Frage beschäftigt, ist dabei kaum hilfreich. Viele von denen, die behaupten, Jesus sei ein Anarchist gewesen, konstruieren häufig nicht viel mehr als eine Mythologie, um – wie dies Woodcock beurteilt – dadurch einer Bewegung Autorität zu verleihen.²⁹ Einige sind zu ihrer Interpretation von Jesus durch eine kritischere, angeblich historische Herangehensweise im Umgang mit den Quellen gekommen; Tolstois anti-

²⁵ Ein nützlicher Überblick über nichtkanonische Quellen verschiedener Art findet sich in James H. Charlesworth and Craig A Evans: *Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1994, pp. 479-534.

²⁶ Siehe z. B. den heidnischen Kritiker Origenes: *Contra Celsum* 1: 28.

²⁷ E. P. Thompson: *The Making of the English Working Class*, London: Victor Gollancz, 1963, p. 12.

²⁸ Wie bedeutungslos das Leben Jesu aus Sicht der Römer gewesen ist, siehe Justin J. Meggitt: *The Madness of King Jesus*, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (2007), pp. 379-413.

²⁹ George Woodcock: *Anarchism*, 2nd edn, Harmondsworth: Penguin, 1986, p. 36.

supranaturalistische Lesart der Evangelien, die keinen Platz für die rätselhaften „faulen Äpfel“³⁰ ließ, ist vielleicht dafür das berühmteste Beispiel. Es gab jedoch kaum eine systematische oder kohärente Auseinandersetzung mit der kritischen Wissenschaft, die sich mit dem Studium des historischen Jesus befasste, und mit den Problemen, die diese zu lösen versuchte. Wie die Analyse von Christoyannopoulos unlängst aufgezeigt hat,³¹ sind die meisten Lesarten derjenigen, die Jesus als Anarchisten bezeichnen wollen, durch ziemlich wörtliche und hermeneutisch naive Herangehensweisen an biblische Texte gekennzeichnet.³² Die Lehren des historischen Jesus werden zum Beispiel oft als leicht zugänglich angenommen. Für manche geht es dabei nur darum, Jesus vor Paulus (und oft auch vor der späteren Kirche) zu retten. Aber so rhetorisch ansprechend dies für viele christliche Anarchisten ist, für die Paulus eine eher unbequeme Figur sein mag,³³ so ist dies kein vertretbarer Ansatz, da Paulus der Autor der frühesten christlichen Literatur ist, die wir besitzen, und uns Daten über den historischen Jesus liefert, die, so begrenzt sie auch sein mögen, tatsächlich den Evangelien vorausgehen.³⁴ Einige versuchen diesen Konflikt zu lösen, indem sie der Bergpredigt (Matthäus 5: 3 – 7: 27) den Vorrang geben und sie als den

³⁰ Alexandre Christoyannopoulos: *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*, Exeter: Imprint Academic, 2010, p. 19.

³¹ Ebd. (vgl. Anm. 30), pp. 15, 295.

³² Wenn überhaupt, dann haben nur wenige den nicht-kanonischen Quellen Aufmerksamkeit geschenkt, trotz ihrer Bedeutung für die zeitgenössische Wissenschaft, die sich mit der Gestalt des historischen Jesus beschäftigt. Wie Patterson zum Beispiel zu Recht anmerkt, „muss sich jeder, der heute über die historische Frage schreibt, was Jesus gesagt oder getan hat, mit dem Thema des Thomas-Evangeliums auseinandersetzen“ (Stephen J. Patterson: *The Gospel of Thomas and Historical Jesus Research*, in: *Coptica - Gnostica - Manichaica*, ed. by Louis Painchaud and Paul-Hubert Poirier, Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 663).

³³ Tolstoi zum Beispiel bezeichnete ihn als „den Liebhaber der autoritären Lehre“ und machte ihn hauptverantwortlich für die Abkehr des Christentums von der Vision Jesu. Siehe Leo Tolstoy: *Church and State and Other Essays: Including Money; Man and Woman: Their Respective Functions; The Mother; A Second Supplement to the Kreutzer Sonata*, Boston: B. R. Tucker, 1891, p. 17.

³⁴ Vgl. James D. G. Dunn: *Jesus Tradition in Paul*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1994, pp. 155-178.

maßgeblichen Inbegriff der Lehre Jesu ansehen,³⁵ doch dabei ignorieren sie ihren redaktionellen Charakter; zudem ist sie zu einem großen Teil die Konstruktion des Autors des Evangeliums, in dem sie zu finden ist, und man kann nicht behaupten, dass sie auf den historischen Jesus zurückgeht.³⁶ Auch wenn sich die Predigt aus Elementen zusammensetzt, von denen die frühen Christen annahmen, dass sie von Jesus stammen, und von denen viele in der so genannten Bergpredigt (Lukas 6: 20-49) und auch im Jakobusbrief und in der frühchristlichen Didache zu finden sind,³⁷ so ist doch vieles in ihrer Struktur und ihrem Inhalt eindeutig dem Verfasser des Matthäus-Evangeliums und denjenigen zu verdanken, die die Quellen zusammengetragen und weitergegeben haben, aus denen er seinen endgültigen Text schuf. Natürlich hat es auch einige wenige Wissenschaftler gegeben, die eine kritische Bibelwissenschaft betrieben und sich auch für den christlichen Anarchismus interessiert haben, vor allem Vaage³⁸ und Myers³⁹, aber das sind eben relativ wenige, und bis heute hat es keinen

³⁵ Vgl. Christoyannopoulos: *Christian Anarchism* (vgl. Anm. 30), pp. 43-81.

³⁶ Siehe z. B. Hans Dieter Betz und Adela Yarbro Collins: *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew: 5: 3-7; 27 and Luke 6: 20-49)*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995; W. D. Davies and D. C. Allison: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume I. Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1988, pp. 429-731; Ulrich Luz: *Matthew 1-7: A Commentary*, 2nd edn, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

³⁷ Huub van de Sandt und Jürgen K. Zangenberg: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008; *Matthew and his Christian Contemporaries*, ed. by David C. Sim and Boris Repschinski, Edinburgh: T&T Clark, 2008. Es ist keine Überraschung, dass Tolstoi von der Didache begeistert war, die erst zu seinen Lebzeiten wiederentdeckt wurde. Siehe E. B. Greenwood: *Tolstoy and Religion*, in: *New Essays on Tolstoy*, ed. Malcolm Jones, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 149-74 (p. 166).

³⁸ Siehe z. B. Leif E. Vaage: *Beyond Nationalism: Jesus the „Holy Anarchist“?: the Cynic Jesus as Eternal Recurrence of the Repressed*, in: *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*, ed. by Halvor Moxnes, Ward Blanton and James G. Crossley, London: Equinox, 2009, pp. 79-95.

³⁹ Obwohl ich nicht weiß, ob sich Ched Myers selbst als christlicher Anarchist versteht, hat doch sein Kommentar zum Markus-Evangelium: *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll: Orbis Books, 1988) auf eine Reihe zeitgenössischer christlicher Anarchisten einen starken Einfluss ausgeübt (siehe Christoyannopoulos: *Christian Anarchism* [vgl. Anm. 30], pp. 39-40). Und in dem wohlwollenden Vorwort, das er kürzlich zu Van Steenwyks Grundlagenwerk über den christlichen Anarchismus schrieb, unterstützt er

kritischen und programmatischen Versuch gegeben, die Frage zu beantworten, die wir gestellt haben. Vor diesem Hintergrund ist es erforderlich, eine geeignete Methode zur Untersuchung der Quellen zu skizzieren, die wir über den historischen Jesus haben und die uns zuverlässige Ergebnisse liefern könnten.

Doch bevor ich dies mache, sollte ich an dieser Stelle einige Vorbehalte zu meinem eigenen historischen Ansatz vorbringen. Ich bin mir durchaus bewusst, dass ich, wenn ich Fragen zum historischen Jesus stelle, etwas tue, das manchen als erkenntnistheoretisch naiv erscheint – auch wenn es viele Leute tun –, und ich könnte zusammen mit anderen, die sich auf die eine oder andere Weise mit der „Suche“⁴⁰ nach dem historischen Jesus beschäftigen, mit dem Vorwurf konfrontiert werden, eigentlich positivistische Annahmen über die Natur des historischen Wissens und darüber, wie es erlangt werden kann, zu vertreten.⁴¹

Meine Absichten sind jedoch recht bescheiden: Ich habe nicht den Anspruch aufzuzeigen, wer der „echte“ Jesus⁴² gewesen ist, ja, ich versuche nicht einmal, einen brauchbaren Vorschlag dazu zu machen, vielmehr möchte ich einige vorläufige, aber, wie ich hoffe, plausible Vorschläge machen, wie diese Figur verstanden werden könnte, wenn man sie im Licht der für den Anarchismus charakteristischen Prämissen, Bestrebungen und Praktiken untersuchen würde. Indem ich die Frage so

die Idee, dass die Bibel „anarchistische Tendenzen“ enthält (*That Holy Anarchist: Reflections on Christianity & Anarchism*, Minneapolis: Missio Dei, 2012, p. 9), und er behauptet, dass „die anarchistische Vision noch als Schlüssel zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft dienen könnte“ (Ebd., p. 11).

⁴⁰ Seit der Veröffentlichung der englischen Übersetzung von Albert Schweitzers einflussreichem Werk *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr, 1906) im Jahr 1910, die unter dem Titel *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (London: A. and C. Black, 1910) erschienen ist, ist es üblich geworden, das Studium des historischen Jesus als die „Suche“ nach dem historischen Jesus zu bezeichnen.

⁴¹ Siehe z. B. die Kritik von Bernard C. Lategan: *Questing or Sense-Making? Some Thoughts on the Nature of Historiography*, in: *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches*, 11 (2003), pp. 588–601.

⁴² Eine weiterhin nützliche, wenn auch konfessionelle Kritik an solchen Bestrebungen findet sich in Luke Timothy Johnson: *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.

stelle, mache ich mir keine Illusionen über die Bedeutung dessen, was darauffolgt, oder über seine Implikationen: Mein Interesse am historischen Jesus ist nicht, eine Figur oder einen Aspekt einer Figur zu enthüllen, die in irgendeiner Weise für Christen oder irgendjemanden sonst von entscheidender Bedeutung ist. Der Treibsand der historischen Rekonstruktion ist keine wirklich brauchbare Grundlage für irgend etwas, das von Bedeutung ist – auch wenn viele Bibelwissenschaftler ihre Zeit im Sandkasten genießen und ziemlich beeindruckende Aussagen über die flüchtigen Bauwerke machen, die sie errichten.⁴³

Bevor ich mich der Frage nach der historischen Methode zuwende, ist es wichtig, einen Anfangseinwand gegen die Frage, die dieser Aufsatz verfolgt, anzusprechen, denn dieser könnte – ebenso wie die Frage nach der Existenz Jesu – in den Augen mancher dazu führen, den von mir vorgeschlagenen Ansatz nicht weiter zu verfolgen: Das Problem des Theismus von Jesus.

Ich bin mir bewusst, dass man argumentieren könnte, der Theismus des historischen Jesus schließe es aus, ihn als Anarchisten zu betrachten. Die meisten Worte oder Taten, die ihm zugeschrieben werden, beziehen sich auf die eine oder andere Weise auf den Glauben an Gott oder setzen ihn voraus.⁴⁴ So scheint ihn die Ankunft der Gottesherrschaft und ihre Auswirkungen auf die Menschen beschäftigt zu haben, und sie steht, wie wir noch sehen werden,⁴⁵ im Mittelpunkt seiner soziopolitischen Vision. Es ist jedoch

⁴³ Siehe z. B. N. T. Wright: *Jesus and the Victory of God*, London: SPCK, 1996, p. XV.

⁴⁴ Allerdings ist es vielleicht nicht sonderlich hilfreich, wenn man das Gottesverständnis des historischen Jesus als eine Frage des „Glaubens“ bezeichnet. „Glaube“ hat in einigen Formen des Christentums einen unverwechselbaren und spezifischen Platz, aber man kann nicht sagen, dass er ein bedeutendes Organisationskonzept oder eine wichtige Wertvorstellung innerhalb des religiösen Lebens der meisten Menschen ist, egal ob in der Vergangenheit oder heute. Siehe z. B. Malcolm Ruel: *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflective Essays on a Bantu Religion*, Leiden: Brill, 1997, pp. 36-59.

⁴⁵ Siehe zum Beispiel Markus 1: 15 und Matthäus 4: 17 (siehe auch Lukas 4: 43); Lukas 17: 20-21, Thomas 3: 113; Matthäus 11: 11-12, Lukas 5: 28, 16: 16, Thomas 46; Markus 10: 15, Matthäus 18: 3, Lukas 18: 17; Markus 10: 23-25, Matthäus 19: 23-24, Lukas 18: 24-25; Lukas 11: 20, Matthäus 12: 28; Matthäus 13: 44; Thomas 109; Matthäus 13: 45-46, Thomas 76; Markus 3: 22-27, Matthäus 12: 29-30, Lukas 11: 21-23; Markus 9: 1 (siehe auch Matthäus 16: 28, Lukas 9: 27); Markus 14: 25, Matthäus 26: 29 (vgl. Lukas 22: 18); Matthäus 8: 11, Lukas 13: 28-30; Matthäus 6: 10, Lukas 11: 2 und Didache 8: 2.

nicht so, dass der Anarchismus notwendigerweise den Atheismus impliziert. Der Atheismus ist für viele Formen des klassischen Anarchismus von zentraler Bedeutung. Man denke nur an Bakunins berühmte Schrift *Gott und der Staat*, Faures *Les douze preuves de l'inexistence de dieu*⁴⁶ oder an die berüchtigten antiklerikalen Massaker, die von anarchistischen Einheiten im Spanischen Bürgerkrieg verübt wurden.⁴⁷ Ein solcher Atheismus wird oft mit der Notwendigkeit begründet, der Tyrannie entgegentreten zu müssen, die der Vorstellung von einem allmächtigen Gott innewohne (was in Bakunins berühmtem Ausspruch: „Wenn Gott wirklich existierte, müsste man ihn beseitigen“ zum Ausdruck kommt).⁴⁸ Er wird jedoch auch von dem Wunsch angetrieben, sich der Unterdrückung zu widersetzen, von der man annimmt, dass sie aus den sozialen Folgen des Glaubens an Gott resultiert, und zwar sowohl der Unterdrückung, die durch religiöse Institutionen selbst und die von ihnen ausgeübte Macht verursacht wird, als auch der Unterdrückung, die aus der Unterstützung resultiert, die diese religiösen Institutionen ihrerseits dem Staat gewähren, dem Hauptfokus der anarchistischen Kritik der Ausbeutung (Bakunin nannte den Staat bekanntlich „den jüngeren Bruder der Kirche“).⁴⁹ In der Tat wurde der scheinbare Niedergang der Religion – auch wenn der Anarchismus in seinen Behauptungen darüber oft etwas voreilig war – von einigen Anarchisten als Beweis für den wahrscheinlichen Niedergang des Staates angenommen:

„Die Geschichte der Religion ist ein Modell für die Geschichte des Staates. Einst dachte man, dass es nicht möglich wäre, in einer gottlosen Gesellschaft zu leben – heute ist Gott tot. Immer noch kann man sich eine Gesellschaft ohne Staat nicht vorstellen. Heute kommt es darauf an, den Staat zu zerstören.“⁵⁰

⁴⁶ Sébastien Faure: *Les douze preuves de l'inexistence de Dieu*, Paris: Librairie sociale, 1908.

⁴⁷ Siehe z. B. Paul Preston: *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-century Spain*, London: HarperPress, 2012, pp. 221–258.

⁴⁸ Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 14), p. 28. Ähnliche Ansichten vertritt Emma Goldman in *Anarchism and Other Essays*, New York: Mother Earth Publishing Association, 1911, p. 22.

⁴⁹ Saul Newman: *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham: Lexington Books, 2001, p. 26.

⁵⁰ Nicolas Walter: *About Anarchism*, 2nd edn, London: Freedom Press, 2002, p. 43. [dt. Ders.: *Betrifft: Anarchismus. Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit*. Hrsg. u. mit einer komment. Anarchismus-Bibliographie von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2018, S. 31; d. Übers.]

THE CATHOLIC WORKER

Vol. IV. No. 12

APRIL, 1937

Price One Cent

5 and 10 Strikers In N. Y. Sit-Down Win Concessions

**Woolworth and Grand
Sit-Inners Get Sole
Bargain Rights**

After sitting in for over a week the employees of Grand & Co. 10-stores in different parts of New York City won sole bargaining rights. The employees of some of the Woolworth's won substantially the same things.

The workers sat down in assemblies of any kind, and ran in a perfectly organized manner. They proved the superiority of the sit-down as a technique.

While the Woolworth strikers sat and removed from the stores, the Grand & Co. workers sat for the full time both under and outside. Accepting the tentative compromises made by the employers, the workers, most part, were most of them inexperienced, labored hard, and then carried on remarkably well. When you corresponded with me in Grand Central station it was impressed by the orderliness of the strikers. I asked if that none of the company property was harmed. The strikers ran dances and sold flowers.

Food was plentiful and the sleeping accommodations were excellent. About twenty Catholic girls in the Grand store, inability to get Mass, wages, and other demands met, were rankled with the best.

Some of the members of the strike, who was arrived at through the intervention of Mayor La Guardia, were here to help.

In the union, a 10% pay increase for all workers, \$1.00 per week (this comprises most of the strikers), apprentices shall receive 75% of the pay of workers working six months, all future disagreements to be referred to a permanent arbitrator, one hour for lunch, plus a rest period, recompense for injuries suffered, and a strike committee of arbitration against strikers or loss of position for those who strike. This contract is for six months.

The strike was supported by "The Catholic Worker" and the Catholic Association of Trade Unionists, representatives of both taking turns on the picket lines and distributing literature.

**Interview With a
Southern Gentleman
From Illinois**

"I'll tell you right now, I don't agree with Pope Leo XIII's social teaching with Pope Pius XI, with whom I have been in agreement," Mr. Geoghegan began the conversation.

Mr. L. L. Geoghegan, president of the Holy Family Charitable Foundation in his office in Birmingham, Alabama, has located very easily in the State of Florida, the Catholic Bureau of the Catholic Charities Bureau, and Father John O'Conor, S.J., who has been a good friend of mine, and I sat and listened. It was supposed to be an interview, but it turned into a monologue.

"In the first place the Holy Father doesn't represent the people here in the South. And you people from the North, you people up there, our workers are just like the workers in the South, and you don't know how they live."

"My workers are perfectly content the way we live, and we never

(Continued on page 6)



Open Letter to John Brophy, CIO Director

During the General Motors strike, you will remember, you stayed at the Statler Hotel in Detroit. Mr. Brophy, and we talked for an hour or two about the CIO, the unions and the sit-down technique and unity in unions.

We discussed how the apostles were foreign agitators of their day, about organizing the south and the north, and so on. You told me how the United Mine Workers union, the race issue was never raised, but the Negroes and whites in the same union, meeting in the same hall, and so on. You also told me how the officers were some of them colored and some of them white.

I remember you saying that as a result of your visit to Detroit, the steward of the Pullman car porters union, the race issue was never raised, but the Negroes and whites in the same union, meeting in the same hall, and so on. You also told me how the officers were some of them colored and some of them white.

(Continued on page 2)



—Ado Bethune

Danger of Riots In Chicago Slums, Reports Dr. Falls

**Housing Conditions Make
for Danger to Peace
on South Side**

Is Chicago headed for a repetition of the infamous race riot of 1919 or, if not for a race riot, for a riot such as Milwaukee? That is the question which is being asked by the Negroes and colored people of Chicago and the surrounding areas, fearing tensions revolving around the housing situation, the authorizing of police and organizations to the tune of \$100,000,000 to suppress any riot. The Chicago Commission on Race Relations (Chicago Daily News, Chicago Press).

Conditions

Although scattered Chicagoans are

to be found in many sections of the city, they are concentrated in well-defined areas, into which they have been pressed by the "associations," whose main purpose seems to be to keep Negroes out of the neighborhood. In the Near South Side there are located 200,000 colored people, a percentage which is greater than that of many of our cities, pressed into a small area, where the racial segregation restriction, dislocated quarters, intolerably high rents and enforced discrimination have created a situation which is explosive.

Two factors have served to cause a housing situation which is explosive, the building and the destruction of condemned property.

This is a city, a whole city, a

whole have some means of combatting the situation, either by moving to the suburbs or into outlying areas to escape increasing rents and increasing taxes, or by fighting the situation from the inability of many owners to meet the expenses of maintaining the situation facing all citizens, the colored citizen has added difficulty in finding a place to live, and the same adjustment. Several factors stand out.

1. Much of the property in the

Near South Side is owned by absentees, and the property is large

(Continued on page 4)

By PETER MAURIN

L. ON GANDHI LINES

Strike news doesn't strike me. The strike is a different strike from the ordinary strike. It is a strike you don't strike anybody either on the job or off the job, but just sit down. It is essentially a peaceful strike.

If a sit-down strike remains a sit-down strike, it is a strike in which you strike by just sitting down, not by a strike of bringing about a strike.

The sit-down strike must be conducted

in the Ghandi manner, that is to say,

the strike is the doctrine of pure means

expressed by Jacques Maritain.

II. IN THE MIDDLE AGES

1. The middle ages is a racketeering system.

2. It is a racketeering system, a profiteering system.

3. It is a profiteering system because it is a profit system.

4. The middle ages has found the way

to keep the middle system from becoming a profiteering system.

5. In the middle ages the idea of securing wealth was controlled by a body of moral rules and regulations of religious authority.

6. The middle ages men will place themselves under her patronage, under her banner, safe in the knowledge that she will take part in these demonstrations some measure to effect their material idealism with not venture forth to fight.

7. Mind your own business.

8. Mind your own business.

III. ECONOMIC SYSTEM

1. In the Middle Ages the doctrine of the Seven Good.

2. In the Middle Ages they had an economic system.

3. Their economy

O. SPEED-UP SYSTEM

1. Business men believe in the law of supply and demand.

2. The speed-up system, bourgeois capitalists believe in the law of supply and demand.

3. The speed-up system and the speed-up use of improved machinery has given birth to technical unemployment.

4. As a Catholic worker and

as a Christian we

Ford speeds us up, making us do

three times as much work

as we used to do when he lays us off.

5. To speed up workers

is to steer the worker off the path of God and men.

V. PROPER PROPERTY

1. Land is property which was an employer, not a labor leader, says Marx. The right concept of property is the right concept of authority since it is the right concept of property.

2. We have not only lost the right concept of authority, we have lost the right concept of property.

3. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

4. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

5. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

6. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

7. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

8. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

9. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

10. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

11. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

12. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

13. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

14. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

15. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

16. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

17. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

18. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

19. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

20. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

21. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

22. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

23. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

24. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

25. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

26. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

27. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

28. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

29. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

30. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

31. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

32. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

33. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

34. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

35. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

36. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

37. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

38. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

39. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

40. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

41. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

42. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

43. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

44. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

45. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

46. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

47. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

48. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

49. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

50. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

51. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

52. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

53. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

54. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

55. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

56. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

57. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

58. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

59. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

60. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

61. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

62. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

63. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

64. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

65. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

66. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

67. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

68. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

69. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

70. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

71. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

72. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

73. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

74. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

75. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

76. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

77. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

78. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

79. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

80. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

81. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

82. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

83. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

84. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

85. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

86. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

87. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

88. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

89. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

90. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

91. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

92. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

93. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

94. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

95. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

96. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

97. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

98. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

99. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

100. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

101. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

102. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

103. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

104. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

105. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

106. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

107. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

108. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

109. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

110. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

111. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

112. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

113. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

114. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

115. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

116. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

117. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

118. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

119. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

120. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

121. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

122. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

123. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

124. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

125. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

126. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

127. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

128. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

129. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

130. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

131. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

132. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

133. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

134. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

135. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

136. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

137. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

138. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

139. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

140. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

141. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

142. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

143. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

144. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

145. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

146. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

147. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

148. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

149. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

150. The use of property is to serve the worker, not to serve the capitalist.

151. The use of property is to

Der Atheismus des Anarchismus kann so ausgeprägt sein, dass er in einen Misotheismus übergeht, der nicht nur die Existenz Gottes leugnet, sondern in einen aktiven Hass auf Gott mündet.⁵¹ Wie jedoch der einflussreiche Chronist des Anarchismus, Peter Marshall, bemerkt hat, „ist der Anarchismus nicht notwendigerweise atheistisch, genauso wenig wie es der Sozialismus ist“.⁵² Und dass dem so ist, wird durch die Existenz verschiedener religiöser Anarchisten belegt, von denen wir bereits einige erwähnt haben.⁵³ Wie exzentrisch religiöse Anarchisten auch erscheinen mögen, werden sie in Studien zu diesem Thema normalerweise nicht als außerhalb des Anarchismus stehend betrachtet (im Gegensatz z. B. zu den Anarchokapitalisten⁵⁴ oder den rechtsextremen nationalen Anarchisten⁵⁵). Und so wäre es eine ungewöhnliche Historiographie des Anarchismus, wenn in ihr Tolstoi oder die Katholische Arbeiterbewegung nicht zumindest erwähnt würden.⁵⁶ Daher sollte der Theismus Jesu nicht ausschließen, dass er als Anarchist bezeichnet wird.

Abgesehen von diesen Beobachtungen wollen wir uns nun der Frage der historischen Methode zuwenden.

⁵¹ Bernard Schweizer: *Hating God: The Untold Story of Misotheism*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 34.

⁵² Peter Marshall: *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Oakland: PM Press, 2010, p. 75.

⁵³ Siehe beispielsweise *Religious Anarchism: New Perspectives*, ed. by Alexandre Christoyannopoulos, Newcastle: Cambridge Scholars, 2009; Christoyannopoulos, *Christian Anarchism* (vgl. Anm. 30).

⁵⁴ Derartige Ideen „werden nur auf der Grundlage eines Missverständnisses dessen, was Anarchismus ist, als anarchistisch bezeichnet“ (Jeremy Jennings: *Anarchism*, in: *Contemporary Political Ideologies*, ed. by Roger Eatwell and Anthony Wright, 2nd edn, London: Continuum International Publishing Group, 1999, p. 142).

⁵⁵ Graham D. Macklin: *Co-opting the Counter Culture: Troy Southgate and the National Revolutionary Faction*, in: *Patterns of Prejudice*, 39 (2005), 301-326.

⁵⁶ Beide werden mehrfach in solchen historischen Standardwerken erwähnt wie z. B. in Marshall, *Demanding* (vgl. Anm. 52); Robert Graham: *Anarchism: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939). Volume 1: A Documentary History of Libertarian Ideas*, Montreal: Black Rose Books, 2005; Woodcock: *Anarchism* (vgl. Anm. 29). Allerdings übergehen einige Studien den christlichen Anarchismus. Er fehlt z. B. in Michael Schmidts *Cartography of Revolutionary Anarchism*, Oakland: AK Press, 2013.

2. Die Konstruktion des historischen Jesus

Bis vor Kurzem gab es eine allgemeine Übereinstimmung in der historischen Methode, die von den meisten, die die Figur Jesu studierten, angewandt wurde.⁵⁷ Man war sich weitgehend einig über die Bandbreite der historisch-kritischen Instrumente, die eingesetzt werden sollten, und über die Quellen, die als relevant erachtet wurden.⁵⁸ Darüber hinaus stimmten die meisten Forscher auch darin überein, dass sogenannte „Echtheitskriterien“ auf die Daten angewandt werden müssen, um zwischen „authentischen“ und „nicht authentischen“ Überlieferungen über Jesus zu unterscheiden.⁵⁹ Fünf Kriterien wurde in den Rekonstruktionen ein besonderes Gewicht beigemessen: Betroffenheit, Andersartigkeit, Mehrfachbezeugungen, Kohärenz und Kruzifizierbarkeit (*crucifiability*, d. h. die Bereitschaft, sich kreuzigen zu lassen), und diese haben, explizit oder implizit, die meisten der kritischen Studien über Jesus untermauert, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind.⁶⁰

Allerdings befindet sich der Forschungsbereich derzeit in einer Art Krise. Die Übereinstimmung in Bezug auf die historische Methode hat nicht zu einer Einigung über die Ergebnisse geführt.⁶¹ Stattdessen haben wir eine

⁵⁷ Es gibt natürlich auch einige bemerkenswerte Ausnahmen, siehe z. B. David Flusser and R. Steven Notley: *The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius*, 4th edn, Grand Rapids: Eerdmans, 2007 [1968].

⁵⁸ Siehe den zusammenfassenden Bericht über die sogenannte „Dritte Suche“ in John P. Meier: *The Present State of the „Third Quest“ for the Historical Jesus: Loss and Gain*, in: *Biblica*, 80 (1999), pp. 459-487. Es gab erhebliche Meinungsverschiedenheiten über die relative Gewichtung, die den nicht-kanonischen Quellen in Rekonstruktionen beigemessen werden sollte. Man vergleiche z. B. die Verwendung nicht-kanonischer Texte in Crossan: *The Historical Jesus* (vgl. Anm. 19) mit der in John P. Meier: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York: Doubleday, 1991.

⁵⁹ Eine nützliche Einführung in diese Kriterien bietet John P. Meier: *A Marginal Jew* (vgl. Anm. 58) und *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 1: How to Study the Historical Jesus*, ed. by Tom Holmen and Stanley E. Porter, 4 vols., Leiden: Brill, 2010.

⁶⁰ Diese Kriterien sind nicht neu, vielmehr wurden sie in verschiedenen Formen bereits in den 1920er Jahren verwendet. Siehe Stanley E. Porter: *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 63-102.

⁶¹ Joel Willitts: *Presuppositions and Procedures in the Study of the Historical Jesus: Or, Why I Decided Not to Be a Historical Jesus Scholar*, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3 (2005), pp. 61-108.

starke Zunahme sehr unterschiedlicher Rekonstruktionen des historischen Jesus erlebt.⁶² Zunehmend setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Kriterien der Authentizität trotz der Versuche, ihre Schwächen zu beheben,⁶³ von denen einige seit langem bekannt sind,⁶⁴ für die Aufgabe unzureichend sind und aufgegeben werden sollten. Inzwischen (oder vielleicht wieder einmal) ist die Forschung viel aufmerksamer gegenüber den Herausforderungen, die sich aus Faktoren wie dem Erinnerungsvermögen⁶⁵ ergeben, und sie ist sich stärker der Probleme bewusst, die mit der Definition von „Authentizität“ verbunden sind. Ein kürzlich erschienener Aufsatz von Dale Allison, einem der führenden historischen Jesusforscher, in dem er seine eigene wachsende Desillusionierung über die Art und Weise, wie das Thema behandelt wurde, beschreibt, ist bezeichnend für den gegenwärtigen Zustand der Forschung.⁶⁶ Meine eigene Position ähnelt der, zu der Allison kürzlich gelangt ist.⁶⁷

Es gibt vieles über Jesus, das sich nicht belegen lässt, wenn wir es mit der gleichen Skepsis behandeln, die man in verantwortungsvoller Weise an den Tag legen würde, wenn man zum Beispiel versucht, die Details der Lebensumstände anderer bedeutender Persönlichkeiten des Altertums wie Sokra-

⁶² Eine aufschlussreiche Übersicht dazu findet sich in Helen K. Bond: *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark, 2012, pp. 19–36; David B. Gowler: *What Are They Saying About the Historical Jesus?*, New York: Paulist Press, 2007.

⁶³ Porter: *Criteria* (vgl. Anm. 60); Gerd Theissen and Dagmar Winter: *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

⁶⁴ M. D. Hooker: *Christology and Methodology*, in: *New Testament Studies*, 17 (1971), pp. 480–487.

⁶⁵ Siehe Dale C. Allison: *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010; Anthony Le Donne: *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco: Baylor University Press, 2009; ders.: *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011; Alexander J. M. Wedderburn: *Jesus and the Historians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 189–224.

⁶⁶ Dale C. Allison: *It Don't Come Easy: a History of Disillusionment*, in: *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, ed. by Chris Keith and Anthony Le Donne, London: T&T Clark, 2012, pp. 186–199.

⁶⁷ Allerdings lege ich mehr Gewicht auf die Rolle der Inventionen innerhalb der mit Jesus verbundenen Tradition. Siehe Justin J. Meggitt: *Popular Mythology in the Early Empire and the Multiplicity of Jesus Traditions*, in: *Sources of the Jesus Tradition: Separating History from Myth*, ed. by R. Joseph Hoffmann, Amherst: Prometheus, 2010, pp. 53–80.

tes⁶⁸, Apollonius von Tyana⁶⁹, oder Rabbi Akiva⁷⁰ zu ermitteln, um mit Gewissheit eine Aussage darüber zu treffen, was sie möglicherweise gesagt oder getan haben oder welche Ideen sie gehabt haben könnten. Über den historischen Jesus lassen sich nur wenige Informationen mit annähernder Sicherheit ermitteln, und diese sind größtenteils eher allgemeiner als spezifischer Art. Die beachtliche Kreativität derjenigen, die als erste die Überlieferungen über Jesus wiederholten und aufzeichneten, und das Fehlen von Beweisen dafür, dass die frühen Christen bei der Weitergabe von Geschichten über ihn sorgfältig vorgingen,⁷¹ machen eine solche Position unvermeidlich. Die meisten Angaben, die wir über Jesus haben, vermitteln uns lediglich eine gewisse Vorstellung von diesem Mann, aber diese Eindrücke sind relativ vertrauenswürdig und spiegeln die nachhaltige Wirkung wider, die er auf seine ersten Anhänger hatte. Sie behalten ihre Gültigkeit unabhängig von der Historizität einer bestimmten Tradition der Überlieferung, ungeachtet der Kürzungen, Erweiterungen, Zusammenfassungen, Ausschmückungen und Erfindungen, die in den Quellen zu finden sind.⁷² So zum Beispiel, wie ich an anderer Stelle schon angemerkt habe, wenn wir die relevanten Texte betrachten:

„Die Tugenden, die Jesus im Angesicht des Todes zeigte, nämlich sowohl die Geduld als auch die Unterwerfung, und seine Weigerung, Gewalt mit Gewalt zu erwidern, scheinen wiederkehrende Motive in den Bildern von Jesus zu sein, die aus diesen Überlieferungen hervorgehen, und sie sagen uns etwas über den bleibenden Eindruck, den seine Persönlichkeit auf seine Anhänger gemacht hat.“⁷³

⁶⁸ Siehe z. B. Louis-Andre Dorion: *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. by Donald R. Morrison, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 1-23.

⁶⁹ Siehe z. B. Maria Dzielska: *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome: L'Erma di Bretschneider, 1986.

⁷⁰ Wie Fonrobert und Jaffee über Rabbi Akiva, einen der wichtigsten Begründer des rabbini-schen Judentums, anmerken, ist es aufgrund der Quellenlage unmöglich, „mit irgendeinem Grad an historischer Gewissheit“ zu erkennen, ob er wirklich das gesagt hat, was ihm zugeschrieben wird (Charlotte Fonrobert and Martin S. Jaffee: *Introduction: The Talmud, Rabbinic Literature, and Jewish Culture*, in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 1-14 [p. 2]).

⁷¹ Siehe Meggitt: *Popular Mythology* (vgl. Anm. 67).

⁷² Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei C. H. Dodd: *History and the Gospel* (London: Nisbet, 1938), obwohl er von den späteren Arbeiten auf diesem Forschungsgebiet übergangen wurde.

Und ich glaube, dass sich in den Quellen viele größere Muster erkennen lassen, Muster, die stabil genug sind, um auch dann noch zu gelten, wenn die Angaben, aus denen sie abgeleitet sind, Material enthalten, das erfunden wurde. Wie Allison bemerkte, kann tatsächlich sogar „die Fiktion uns Fakten liefern [...] einige der Überlieferungen über Jesus, die im strengen Sinne nicht historisch sind, geben uns sicherlich einen authentischen Eindruck von der Art der Person, die er war, oder von der Art der Dinge, die er typischerweise getan hat“.⁷⁴ Obschon sie in hohem Maße legendär sind, stellen zum Beispiel die Erzählungen über die Versuchung Jesu ihn als jemanden dar, der Verachtung für persönliche politische Macht zeigt, ein Motiv, das in unseren Quellen gleich mehrmals wiederkehrt.⁷⁵ Und so würde ich Allison zustimmen, wenn auch aus etwas anderen Gründen, und sagen:

„Was Jesus betrifft, sollten wir also nicht von den Bruchstücken der Überlieferung ausgehen, sondern vom Ganzen, d. h. von dem Gesamteindruck, den die Überlieferung über ihn in ihrer Gesamtheit zu vermitteln sucht. Die Kriterien der Authentizität sind dabei einfach nur hinderlich.“⁷⁶

Es ist die Arbeitshypothese dieses Textes, dass, abgesehen von einer überschaubaren Anzahl von Ereignissen – wie seiner Kreuzigung –, die Details des Lebens Jesu historisch nicht eindeutig sind, obwohl das Gesamtbild und wiederkehrende Motive erkennbar und historisch zuverlässig sind. Aus diesem Grund verzichte ich auf eine ausführliche Exegese einzelner Texte, auch wenn sie für unser Thema besonders relevant erscheinen. So wird

⁷³ Justin J. Meggitt: *Psychology and the Historical Jesus*, in: *Jesus and Psychology*, ed. by Fraser Watts, London: Darton, Longman & Todd, 2007, pp. 16-26 (p. 24). Auch zit. in Allison: *Constructing Jesus* (vgl. Anm. 65), p. 433.

⁷⁴ Dale C. Allison: *Behind the Temptations of Jesus: Q 4: 1-13 and Mark 1: 12-13*, in: *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1999, pp. 195-213.

⁷⁵ Matthäus 4: 8-10; Lukas 4: 5-8 (Markus 1: 12-13). Siehe auch Matthäus 20: 26-27, 23: 11-12, Markus 9: 35, 10: 43-44, Lukas 14: 11, 18: 14b, 22: 26; Matthäus 6: 29, Lukas 12: 27; Lukas 13: 32; Matthäus 27: 11, Markus 15: 2, Lukas 23: 3; Lukas 22: 25; Lukas 23: 9; Johannes 18: 33-38; Johannes 6: 15.

⁷⁶ Allison: *It Don't Come Easy* (vgl. Anm. 66), p. 198. Obgleich man sagen könnte, dass dieser Ansatz, wenn auch in abgeschwächter Form, von zwei bekannten Kriterien Gebrauch macht, nämlich denen der Mehrfachbezeugung und, in geringerem Maße, der Kohärenz.

z. B. die Überlieferung von „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“⁷⁷, eine Aussage, die in den meisten Studien über die Politik Jesu eine zentrale Bedeutung besitzt,⁷⁸ nicht im Mittelpunkt einer detaillierten Untersuchung stehen, weil das Beste, was man über einzelne Überlieferungen dieser Art sagen kann, ist, dass sie die Art von Dingen waren, von denen die Anhänger⁷⁹ Jesu dachten, dass er sie gesagt haben könnte. Es geht uns darum, die Muster zu sehen und zu bestimmen, die für die Figur charakteristisch waren, und nicht darum, uns zu sehr mit der Historizität der Details zu beschäftigen. Eine solche Herangehensweise hat auch den Vorteil, dass sie der Art und Weise ähnelt, wie antike Biographien – als die man zu einem großen Teil die Evangelien betrachten kann⁸⁰ – in der Antike verstanden worden wären.⁸¹

3. Die Bedeutung und der Nutzen des Begriffs „Anarchist“

Wenn wir ermitteln wollen, ob man den historischen Jesus als „Anarchisten“ bezeichnen kann, müssen wir nicht nur bestimmen, wie wir zu den Erkenntnissen über diese Figur gelangt sind, die uns ein solches Urteil erlauben, sondern auch, was wir mit dem Begriff „Anarchist“ meinen, wenn wir eine solche Bewertung vornehmen. Zudem müssen wir uns mit zwei potenziellen Kritiken an der Frage auseinandersetzen, ob der Begriff „Anarchist“ auf Jesus anwendbar ist: nämlich dem Vorwurf, dass der Begriff „Anarchist“ anachronistisch und ethnozentrisch ist.

⁷⁷ Matthäus 22: 15-22; Markus 12: 13-17; Lukas 20: 20-26; Thomas 100.

⁷⁸ Siehe z. B. Richard Bauckham: *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, 2nd edn, London: SPCK, 2011.

⁷⁹ Oder genauer gesagt von der dominierenden Gruppe unter denen, die diese Identität beanspruchten, und die wahrscheinlich mehr oder weniger mit dem gleichgesetzt wurde, was der heidnische Kritiker Celsus die „große Kirche“ nannte (Origenes: *Contra Celsum* 5: 59).

⁸⁰ Zu den Evangelien als Biographien siehe Richard A. Burridge: *What Are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 2nd edn, Grand Rapids: Eerdmans, 2004; Dirk Frikenschmidt: *Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen: Francke, 1997.

⁸¹ Doch offensichtlich gab es erhebliche Unterschiede. Siehe Thomas Hägg: *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Jeder Versuch, den Anarchismus zu definieren, muss sich mit dem Problem seines populären Erscheinungsbildes auseinandersetzen. Die Vorstellung, dass es beim Anarchismus eher um die Abwesenheit von Ordnung als um die Abwesenheit von Regierung geht, dass er gleichbedeutend mit Chaos und sinnloser Gewalt ist, hat sich seit der viktorianischen Zeit⁸² gehalten, und sie wurde durch Werke wie Joseph Conrads *Der Geheimagent* populär.⁸³ Natürlich gibt es einige Formen des aufständischen Anarchismus, die diesem Stereotyp zu entsprechen scheinen – man denke nur an die jüngsten Aktivitäten der *Federazione Anarchica Informale*⁸⁴ –, aber im Gegensatz zum populären Image unterliegt die Anwendung von Gewalt⁸⁵ für die meisten Anarchisten beträchtlichen Einschränkungen, und die meisten würden alles vermeiden, was als Zwangsgewalt gegen Personen angesehen werden könnte, selbst wenn völliger Pazifismus die Position einer Minderheit ist.⁸⁶ Weit davon entfernt, sinnlos und zerstörerisch zu sein, verstehen sich die meisten Anarchisten als Teilnehmer eines konstruktiven Projekts, das aus „rekonstruktiven Visionen, präfigurativer Politik und Selbstorganisation“ besteht.⁸⁷

Aber sobald wir das Problem des populären Bildes des Anarchismus hinter uns lassen und versuchen, den Anarchismus präziser zu definieren, werden wir immer noch mit einer Reihe akuter Herausforderungen konfrontiert. Es gibt zum Beispiel eine ganze Anzahl von Begriffen, die

⁸² Haia Shpayer-Makov: *Anarchism in British Public Opinion 1880-1914*, in: *Victorian Studies*, 31 (1988), pp.487-516 (p. 487).

⁸³ Joseph Conrad: *The Secret Agent*, London: J. M. Dent, 1907.

⁸⁴ Siehe z. B. *Italian Anarchists Kneecap Nuclear Executive and Threaten More Shootings*, in: *The Guardian*, 2012 ([online; 18.07.2021](#)). Siehe auch Richard Bach Jensen: *The Battle against Anarchist Terrorism: An International History, 1878-1934*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013; John M. Merriman: *The Dynamite Club: How a Bombing in Fin-de-Siecle Paris Ignited the Age of Modern Terror*, London: JR Books, 2009.

⁸⁵ Dabei sollte man berücksichtigen, dass das, was „Gewalt“ ausmacht, selbst alles andere als selbsterklärend ist. Eine Diskussion der Definitionsprobleme findet sich in Willem Schinkel: *Aspects of Violence: A Critical Theory*, Basingstoke: Palgrave, 2010, pp. 16-83.

⁸⁶ Siehe Ruth Kinna: *Anarchism: A Beginner's Guide* Oxford: Oneworld Publications, 2009, pp. 158-164. Siehe auch Peter Gelderloos: *How Nonviolence Protects the State*, Cambridge: South End Press, 2007 und Uri Gordon: *Anarchy Alive!: Anti-Authoritarian Politics From Practice to Theory*, London: Pluto Press, 2008, pp. 78-108.

⁸⁷ Siehe z. B. Cindy Milstein: *Anarchism and its Aspirations*, Oakland: AK Press, 2010, p. 65.

gewöhnlich zur Qualifizierung des Begriffs „anarchistisch“ verwendet werden – wie kollektivistisch, kommunistisch, individualistisch, liberal, live-stylistisch, mutualistisch, poststrukturalistisch, primitivistisch, sozial und syndikalistisch –, Begriffe, deren Vielfalt auf den ersten Blick auf etwas hinzuweisen scheint, das so vielgestaltig ist, dass es sich einer Definition widersetzt. Doch während solche und andere Bezeichnungen zweifellos von Bedeutung sind, ist es möglich, einen „Anarchismus ohne Adjektive“⁸⁸ zu definieren, eine Art von Anarchismus, der in etwa dem entspricht, was den meisten Erscheinungsformen des Anarchismus gemeinsam ist, und der seinem vielfältigen, aber im Wesentlichen ökumenischen Charakter gerecht wird.⁸⁹ Obwohl es üblich ist, solche grundlegenden Definitionen mit einem etymologischen Hinweis auf das griechische Wort *anarchos* zu beginnen, von dem sich der Begriff Anarchismus ableitet,⁹⁰ und der Erläuterung, dass dieses Wort „ohne Herrscher“ bedeutet, bringt uns das nicht sehr weit, und es ist eine Herausforderung, mehr zu sagen, nicht zuletzt, weil der Anarchismus zutiefst antidogmatisch ist.⁹¹ Nichtsdestotrotz ist die Definition des Anthropologen Brian Morris für unsere Zwecke hilfreich, denn es ist eine, die sowohl sein kritisches als auch sein konstruktives Programm berücksichtigt.

„Anarchisten sind Menschen, die alle Formen von Regierung oder von Zwangsautorität, alle Formen von Hierarchie und Herrschaft ablehnen [...] Aber Anarchisten versuchen auch, mit unterschiedlichen Mitteln einen Zustand der Anarchie zu etablieren oder herbeizuführen, d. h. eine dezentralisierte Gesellschaft ohne Zwangsinstitutionen.“⁹²

Es könnte jedoch auch hilfreich sein, im Folgenden den Einwand von David Graeber zu berücksichtigen, dass jede Definition des Begriffs „Anarchist“ eine ganze Palette von miteinander verbundenen und sich über-

⁸⁸ George Richard Esenwein: *Anarchist Ideology and the Working-Class Movement in Spain: 1868-1898*, Berkeley: University of California Press, 1989, p. 135.

⁸⁹ Murray Bookchin: *Social Anarchism Or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Oakland: AK Press, 1996, p. 4.

⁹⁰ Vgl. z. B. Woodcock: *Anarchism* (vgl. Anm. 29), p. 8.

⁹¹ Ein Aspekt, auf den Marshall hinweist, siehe *Demanding* (vgl. Anm. 52), p. 3.

⁹² Brian Morris: *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*, London: Goldsmiths College, 2005, p. 6.

schneidenden Bedeutungen umfasst. Er stellt fest, dass im Allgemeinen Menschen, Ideen oder Institutionen als anarchistisch bezeichnet werden, wenn sie eine bestimmte Doktrin befürworten, eine spezifische Haltung einnehmen oder spezielle Praktiken ausüben. Das heißt, zu den Anarchisten gehören diejenigen, die Erben der intellektuellen Tradition sind, die im 19. Jahrhundert begann und die sich durch „eine bestimmte Vision menschlicher Möglichkeiten“ auszeichnet,⁹³ diejenigen, die eine bestimmte „Verhaltensweise“ zeigen, die „die Regierung ablehnen und der Überzeugung sind, dass es den Menschen in einer Welt ohne Hierarchien besser ginge“,⁹⁴ und diejenigen, die Praktiken und Formen sozialer Organisation anwenden, die im Großen und Ganzen über einen egalitären Ethos verfügen⁹⁵ (der z. B. dem entspricht, was Evans-Pritchard in Fall der Nuer als die „geordnete Anarchie“ der Nuer bezeichnet).⁹⁶ Keine Definition des Begriffs „Anarchist“ wird jemals zufriedenstellend sein, aber Graebers Bemerkungen erinnern uns daran, dass wir darauf achten sollten, unser Verständnis des Begriffs nicht so weit zu fassen, dass er bedeutungslos wird (es reicht zum Beispiel nicht aus, jeden, der antiautoritär ist, als Anarchistin oder Anarchist zu bezeichnen), und dass wir uns bewusst sein sollten, dass der Begriff ein umfassender, dynamischer und notwendigerweise auch ein flexibel formbarer ist.

Nachdem wir nun die Frage kurz untersucht haben, was ein „Anarchist“ sinnvollerweise sein könnte, müssen wir uns jetzt mit der Frage beschäftigen, ob der historische Jesus als ein solcher beschrieben werden kann, und ob diese Frage anachronistisch oder ethnozentrisch ist.

Der Vorwurf des Anachronismus scheint auf den ersten Blick ein vernichtender zu sein. Für viele mag der Anarchismus eindeutig an einen bestimmten historischen Zeitpunkt gebunden sein. Sein Charakter wird bestimmt durch seine formalen Ursprünge im 19. Jahrhundert oder durch

⁹³ David Graeber: *Direct Action: An Ethnography*, Oakland: AK Press, 2009, p. 214.

⁹⁴ Ebd. (vgl. Anm. 93), p. 214.

⁹⁵ Nach Graeber kann der Anarchismus mit keiner dieser drei Positionen gleichgesetzt werden, sondern man versteht ihn am besten „als eine Pendelbewegung zwischen diesen drei“ (*Direct Action* [vgl. Anm. 93], p. 215).

⁹⁶ E. E. Evans-Pritchard: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Oxford University Press, 1940, p. 6.

die kurzen Perioden, in denen er an Bedeutung und Popularität erlangte, wie mit der Machno-Bewegung in der Ukraine,⁹⁷ der CNT-FAI im republikanischen Spanien,⁹⁸ seiner Präsenz in den Ereignissen in Frankreich im Mai 1968,⁹⁹ oder auch durch sein neuerliches Aufkommen innerhalb der antikapitalistischen und Antiglobalisierungsbewegungen und durch die Teilnahme anarchistischer Freiwilliger an der Verteidigung der Revolution in Rojava in Nordsyrien/Westkurdistan.¹⁰⁰ All dies ist weit entfernt vom Palästina des Ersten Jahrhunderts, und so scheint es legitim zu fragen, ob es nicht geradezu anachronistisch ist, überhaupt die Frage zu stellen, ob der historische Jesus ein Anarchist war. Wenn ja, dann verschwenden wir unsere Zeit.

Allerdings ist das Problem der Verwendung einer zeitgenössischen Terminologie zur Beschreibung und Erhellung vergangener Realitäten nicht neu und offensichtlich auch nicht auf das Studium des historischen Jesus beschränkt (obwohl die Gelehrten des historischen Jesus sich oft so verhalten, als ob sie ein einzigartiges Projekt betreiben). Vor dem Hintergrund der Verachtung, die diejenigen erfahren haben, die behaupteten, dass man den historischen Jesus sinnvollerweise als jüdischen Kyniker bezeichnen könne,¹⁰¹ was angesichts der eindeutigen Ähnlichkeiten zwischen Jesus und der philosophischen Bewegung dieses Namens, die im frühen Römischen Reich

⁹⁷ Peter Arshinov: *History of the Makhnovist Movement, 1918-21*, 2nd edn, London: Freedom Press, 2005. [dt. Peter A Arschinoff: *Die Geschichte der Machno-Bewegung*, Münster: Unrast; 2009; d. Übers.]

⁹⁸ Siehe Murray Bookchin: *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*, Oakland: AK Press, 1995; Stuart Christie: *We the Anarchists: A Study of the Iberian Anarchist Federation (FAI) 1927-1937*, Oakland: AK Press, 2008; Jose Peirats: *The CNT in the Spanish Revolution*, ed. by Chris Ealham, 3 vols., Oakland: PM Press, 2011.

⁹⁹ Michael Seidman: *The Imaginary Revolution: Parisian Students and Workers in 1968*, New York: Berghahn Books, 2004.

¹⁰⁰ Zur Schlüsselrolle des Anarchismus in den neuen dissidenten Bewegungen siehe Giorel Curran: *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism*, London: Palgrave Macmillan, 2006. Und zu den in Rojava kämpfenden Anarchisten siehe *Interview With An Anarchist Warrior (Kurdistan)*, in: *Free. blog of the post capitalist transition*, 07.07.2015 ([online](#)).

¹⁰¹ Einen ausgesprochen hilfreichen Überblick über die Debatte bietet das *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 2. The Study of Jesus*, ed. by Tom Holmen and Stanley E. Porter, 4 vols., Leiden: Brill, 2010, pp. 1105-1136.

aktiv war, durchaus vertretbar ist und zumindest den Vorzug hat, auf den historischen Jesus einen Begriff anzuwenden, der in der Welt des Ersten Jahrhunderts gebräuchlich war,¹⁰² scheint es nicht sehr ratsam zu sein, die Frage zu stellen, ob man Jesus nicht auch sinnvollerweise einen „Anarchisten“ nennen könnte. Es handelt sich dabei jedoch um einen Begriff, der im Allgemeinen besonders geeignet ist, um ihn auf eine Figur der Vergangenheit anzuwenden. Wie Graeber feststellte, waren die Gründungsidealisten des Anarchismus wie Proudhon „nicht der Meinung, dass sie etwas besonders Neues erfunden hätten. Die Grundprinzipien des Anarchismus – Selbstorganisation, freiwilliger Zusammenschluss, gegenseitige Hilfe – bezogen sich auf menschliche Verhaltensweisen, von denen sie annahmen, dass es sie schon so lange gibt wie die Menschheit“.¹⁰³ Es ist sicherlich ein weniger problematischer Begriff als, sagen wir mal, der Begriff „Marxist“. Letzterer wurde immer mit der hochentwickelten Theorie und dem grundlegenden Projekt der Analyse assoziiert, die auf Karl Marx zurückgehen, während der Anarchismus, wiederum in den Worten Graebers, „eher ein moralisches Projekt“¹⁰⁴ ist und das Einzige, was sich im 19. Jahrhundert wirklich änderte, war, dass dieses Projekt einen Namen bekam.¹⁰⁵ Solche Überlegungen liegen zum Beispiel Robert Grahams jüngerer dokumentarischer Geschichte des Anarchismus zugrunde, deren Anfänge er auf 300 v. Chr. datiert,¹⁰⁶ oder auch Peter Marshalls Werk *Demanding the Impossible*, einer umfangreichen und einflussreichen Darstellung der Geschichte des Anarchismus, die die Ursprünge des Anarchismus bis zum Taoismus und

¹⁰² Ein Versuch, die heftige Reaktion zu erklären, die dieser Vorschlag bei einigen historischen Jesus-Forschern ausgelöst hat, die darin eine Art Leugnung des Judentums Jesu sehen, findet sich in William E. Arnal: *The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity*, London: Equinox, 2005; ders.: *The Cipher „Judaism“ in Contemporary Historical Jesus Scholarship*, in: *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism*, ed. by John S. Kloppenborg and John Marshall, London: Continuum, 2005, pp. 24-54.

¹⁰³ David Graeber: *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004, p. 3.

¹⁰⁴ Graeber: *Direct Action* (vgl. Anm. 93), p. 211. Es überrascht deshalb nicht, dass Kropotkins letztes, unvollendetes Werk die *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten* gewesen ist.

¹⁰⁵ Graeber: *Direct Action* (vgl. Anm. 93), p. 216.

¹⁰⁶ Robert Graham: *Anarchism: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939) V. 1: A Documentary History of Libertarian Ideas*, Montreal: Black Rose Books, 2005.



Christus-Gemälde in der Kirche der Jungfrau Maria vor dem Teyng in Prag. Das um 1470 entstandene Gemälde ist eines der bedeutendsten Kunstwerke der böhmischen Reformation des 15. Jahrhunderts mit dem, symbolisiert durch den Kelch, die eucharistische Bedeutung des Erlösungspfvers Christi hervorgehoben werden sollte. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

dem Sechsten Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgt und, wie auch Grahams Darstellung, ausführliche Erörterungen von Bewegungen aus der Zeit vor dem Neunzehnten Jahrhundert enthält. In der Tat haben nicht nur die Historiker des Anarchismus, sondern auch Historiker, die in anderen Forschungsbereichen arbeiten, geglaubt, dass der Anarchismus durchaus analytischen Wert haben kann, wenn man über die Vergangenheit spricht. Patricia Crone zum Beispiel, eine Schlüsselfigur in der Erforschung der Ursprünge des Islam, hat vorgeschlagen, dass einige Mu'taziliten sowie die Mitglieder der Nadschdaiten, einer Splittergruppe der Charidschiten, als Anarchisten bezeichnet und mit in die Geschichte des Anarchismus aufgenommen werden sollten, da sie glaubten, dass die Gesellschaft ohne eine Regierung oder das, was wir als Staat bezeichnen würden, nicht nur funktionieren könnte, sondern auch funktionieren sollte.¹⁰⁷ Desgleichen hat Norman Cohn den Begriff verwendet, um verschiedene millenaristische Bewegungen im mittelalterlichen Europa zu beschreiben, insbesondere die Taboriten in Böhmen.¹⁰⁸ Und auch der Anthropologe James C. Scott hat den Begriff in seiner Geschichte der Völker von Zomia verwendet, einer Region im südostasiatischen Hochland, die sich bis vor relativ kurzer Zeit dem „internen Kolonialismus“ der Staatsbildung in diesem Gebiet widersetzt hat, und deren Bewohner jahrhundertelang erfolgreich die Kunst praktiziert haben, nicht regiert zu werden.¹⁰⁹ In ähnlicher Weise hat der Anthropologe Brian Morris diese Bezeichnung für Laotse akzeptiert.¹¹⁰ Wir sollten deshalb nicht zögern, den Begriff „Anarchist“ auch für die Beschreibung der Gestalt Jesu zu verwenden, wenn er denn eine solche Bezeichnung verdient.

Gleichwohl ist das Problem des Anachronismus nicht unbedingt einfach zu lösen: Über weite Strecken seiner Geschichte wurde der Anarchismus mit der Opposition sowohl gegen den Kapitalismus als auch gegen den Staat in Verbindung gebracht, die beide in der Regel als untrennbare Objek-

¹⁰⁷ Patricia Crone: *Ninth-Century Muslim Anarchists*, in: *Past & Present*, 167 (2000), pp. 3-28. Siehe auch dies.: *Medieval Islamic Political Thought*, 2nd edn, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

¹⁰⁸ Norman Cohn: *The Pursuit of The Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London: Pimlico, 2004, pp. 214-222.

¹⁰⁹ James C. Scott: *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 2009.

¹¹⁰ Morris: *Ecology and Anarchism* (vgl. Anm. 5), p. 51.

te betrachtet werden, die sich gegenseitig verstärken und unerbittlichen Zwang ausüben,¹¹¹ und die in der vorindustriellen Welt des Ersten Jahrhunderts offenkundig nicht vorhanden waren, was den Nutzen einer Übertragung des Begriffs für unsere Zwecke beeinträchtigen könnte. Allerdings haben Anarchisten nicht immer den Kapitalismus und den Staat als die einzigen Ursachen für die Entstehung von Machtungleichheit und Hierarchiebildung betrachtet¹¹², und die Kritik an allen Formen von Herrschaft, unabhängig von ihrer Quelle und in welchem Bereich auch immer sie ange-siedelt sind, ist weit verbreitet, was besonders in den Verlautbarungen des Anarchismus deutlich erkennbar wird, die in den letzten Jahren in den Vor-dergrund getreten sind. Es ist auch so, dass die Begriffe „Kapitalismus“ und „Staat“ eine gewisse Deutungsmacht haben können, um der Antike und der Welt, in der der historische Jesus lebte, einen Sinn zu geben. Erstens hat es sich für diejenigen, die sich mit der Erforschung der Antike beschäftigen, als nützlich erwiesen, die Wirtschaft des frühen Römischen Reiches als eine des politischen Kapitalismus¹¹³ im Sinne Max Webers zu charakterisieren, als eine Wirtschaft also, die auf „der Ausnutzung der sich aus der Aus-übung politischer Macht ergebenden Gewinnchancen“ basierte;¹¹⁴ es mag eine Art Marktwirtschaft gewesen sein¹¹⁵, aber die Gewinnerzielung lag in den Händen der politischen Elite innerhalb des Reiches und ihrer Gefolgs-leute. Zweitens gab es in der Antike zwar wenig Vergleichbares zum modernen Staat, aber die römische Regierung monopolisierte die ultimative militärische, fiskalische, gesetzgebende und gerichtliche Macht innerhalb der von ihr beherrschten Regionen (auch wenn sie ihnen gleichzeitig eine beträchtliche Autonomie gewährte). Obwohl das Römische Reich des Ersten

¹¹¹ Siehe z. B. Brian Morris: *Kropotkin: The Politics of Community*, Amherst: Humanity Books, 2003, pp. 202-203.

¹¹² Todd May: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

¹¹³ Siehe z. B. John R. Love: *Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization*, London: Routledge, 1991.

¹¹⁴ Ebd. (vgl. Anm. 113), p. 4; Max Weber: *The Theory of Economic and Social Organizations*, trans. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, New York: Free Press, 1964, p. 230.

¹¹⁵ Siehe z. B. Peter Temin: *The Roman Market Economy*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

Jahrhunderts n. Chr. relativ wenig Verwaltungsfunktionäre¹¹⁶ und militärisches Personal besaß,¹¹⁷ erfüllt es angesichts des Ausmaßes des kontrollierten Territoriums¹¹⁸ sicherlich die Minimaldefinition eines Staates, wobei der Staat als eine soziale Organisation verstanden wird, „die in der Lage ist, ein beträchtliches Maß an Macht [...] über eine große Anzahl von Menschen und über längere Zeiträume auszuüben“.¹¹⁹ Tatsächlich entsprach das Römische Reich der klassischen Definition des Staates als derjenigen Einrichtung, die den „Anspruch auf das Monopol legitimer physischer Gewalt innerhalb eines Territoriums erhebt“.¹²⁰

Wir müssen auch das damit verbundene Problem des Ethnozentrismus ansprechen. Wenn wir Jesus einen „Anarchisten“ nennen, verwenden wir dann nicht einen Begriff, der außerhalb des modernen europäischen oder nordamerikanischen Kontextes, in dem der Anarchismus zuerst als selbstbewusste Bewegung entstanden ist, keinen Interpretationswert hat, und

¹¹⁶ Insbesondere im Vergleich zu China, siehe Keith Hopkins: *Death and Renewal. Volume 2: Sociological Studies in Roman History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1935. Siehe aber auch Walter Scheidel: *From the „Great Convergence“ to the „First Great Divergence“: Roman and Qin-Han State Formation and Its Aftermath*, in: *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, ed. by Walter Scheidel, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 11-23 (p. 19).

¹¹⁷ Auch wenn ihre Größe teilweise schwankte, dürfte die römische Armee des frühen Imperiums etwa 300.000 Mann umfasst haben. Vgl. Ramsay MacMullen; *How Big Was the Roman Imperial Army?*, in: *Klio*, 62 (1930), 451-60. Siehe auch Tacitus: *Annals* 4: 5.

¹¹⁸ Die Bevölkerungszahl des Römischen Reiches in seiner Gesamtheit lässt sich nur schwer berechnen, aber die meisten Forscher auf diesem Gebiet würden eine Zahl von etwa 50 Millionen akzeptieren. Siehe Keith Hopkins: *Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C.-A.D. 400)*, in: *The Journal of Roman Studies*, 70 (1930), 101-125 (p. 113). Frier gibt allerdings zu bedenken, dass Angaben zur Bruttobevölkerung des Reiches nicht mehr als eine Schätzung sein können, siehe Bruce W. Frier: *More Is Worse: Some Observations on the Population of the Roman Empire*, in: *Debating Roman Demography*, ed. by Walter Scheidel, Leiden: Brill, 2001, pp. 139-160 (p. 139).

¹¹⁹ David Christian: *State Formation in the Inner Eurasian Steppes*, in: *Worlds of the Silk Roads: Ancient and Modern*, ed. by David Christian and Craig Benjamin, Turnhout: Brepols, 1998, pp. 51-76 (p. 53).

¹²⁰ Max Weber: *Weber: Political Writings*, ed. by Peter Lassman and Ronald Spiers, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 310. Dabei sollte jedoch auch berücksichtigt werden, dass eine solche Definition bekanntlich ihre Schwächen hat; siehe Timothy Mitchell: *The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics*, in: *The American Political Science Review*, 85 (1991), 77-96.

damit ein Konzept, das unser Verständnis einer Figur aus einem anderen kulturellen und historischen Kontext eher behindert als dass es sie fördert?¹²¹ Ein Konzept, von dem man sagen könnte, dass es die überlegenen Prämissen der westlichen Moderne (oder sogar der Postmoderne) mit sich bringt, in der der Anarchismus geboren wurde und gedeiht? Eine solche Einschätzung wäre nicht nur deshalb falsch, weil der Anarchismus selbst auf eine lange Geschichte der formalen Existenz außerhalb Europas oder Nordamerikas zurückblicken kann (man denke zum Beispiel an die Geschichte der organisierten anarchistischen Bewegungen in Afrika¹²², China¹²³, Korea, Japan¹²⁴ und anderswo¹²⁵), sondern auch, weil er, wie wir festgestellt haben, von denjenigen verwendet wurde, die sich mit der Beschreibung und Interpretation außereuropäischer Kulturen befassen, so vor allem von Evans-Pritchard, aber auch von anderen Anthropologen, die sich solcher Kritik durchaus bewusst sind.¹²⁶ Harold Barclay hat die kulturgebreifende Verwendung des Begriffs vielleicht am gründlichsten verteidigt. Zwar erkennt auch er an:

„Man könnte nun einwenden, dass es ethnozentrisch wäre, den Begriff *Anarchie* für eine solch große Gruppe menschlicher Gesellschaften zu verwenden und dass dabei eine Ideologie mit sozialer Klassifikation verwechselt würde.

¹²¹ Zu den Risiken des Ethnozentrismus in der historischen Jesusforschung siehe Richard L. Rohrbaugh: *Ethnocentrism and Historical Questions About Jesus*, in: *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, ed. by Wolfgang Stegemann, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003, pp. 27-43.

¹²² Sam Mbah, and I. E. Igariwey: *African Anarchism: A History and Analysis*, Tucson: See Sharp Press, 1997.

¹²³ Arif Dirlik: *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991; Graham, *Anarchism* (vgl. Anm. 56), pp. 336-366.

¹²⁴ Graham, *Anarchism* (vgl. Anm. 56), pp. 367-389; Sho Konishi, *Anarchist Modernity: Cooperativism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press, 2013.

¹²⁵ No Gods, No Masters, No Peripheries: *Global Anarchisms*, ed. by Raymond Craib and Barry Maxwell, Oakland: PM Press, 2015.

¹²⁶ Evans-Pritchard: *Nuer* (vgl. Anm. 96). Siehe auch Harold Barclay: *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*, London: Kahn & Averill, 1990 [dt. Harold Barclay: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag, 1985; d. Übers.]; Scott: *The Art of Not Being Governed* (vgl. Anm. 109); Joanna Overing, *Images of Cannibalism, Death and Domination in a „Nonviolent“ Society*, in: *Journal de la Société des Américanistes*, 72 (1986), 133-156.

Die kulturüberschreitende Verwendung dieses Begriffs bedeutet, ein emotionsbeladenes Wort mit einer erklärt ideologischen Aussage zu übernehmen, die eng verbunden ist mit den euro-amerikanischen kulturellen Traditionen, obgleich die Traditionen anderer Kulturen ganz eindeutig keine anarchistische Ideologie und nicht deren Werte besitzen. Auf diese Weise würden nicht nur der Begriff selbst, sondern auch die Bedeutung dieser Kulturen verzerrt dargestellt werden“.

Aber ganz zu Recht stellt Barclay fest, dass:

„Wenn diese Kritik für die Verwendung des Begriffs *Anarchie* zutrifft, dann gilt sie aber auch für den Gebrauch von Begriffen wie *Demokratie*, *Regierung*, *Gesetz*, *kapitalistisch*, *kommunistisch* und für eine Reihe weiterer Ausdrücke, die täglich von den Sozialwissenschaftlern verwendet werden und die zum Teil aus der Alltagssprache kommen. Die Sozialwissenschaft ist voll von Alltagsbegriffen, die für die Erklärung sozialer Zusammenhänge anderer Kulturen benutzt werden. Eine solche Verfahrensweise ist sicherlich nicht ungefährlich. Mit einem Begriff wird nur allzu leicht fremdes ideologisches Gepäck transportiert. Wenn wir andererseits auf jegliche Begriffsübertragungen auf andere Kulturen verzichten, so würde das ein Auswuchern von Wortneuschöpfungen zur Folge haben, die zum reinen Fachjargon verkommen und mehr und mehr zur Verwirrung als zur Klärung beitragen.“¹²⁷

Die Frage, ob der historische Jesus ein Anarchist war, ist also eine Frage, die durchaus gestellt werden kann und auf die wir auch eine überzeugende Antwort erwarten können. Lassen Sie uns also versuchen, darauf eine Antwort zu finden.

4. War der historische Jesus ein Anarchist?

Wie schon erwähnt, muss sich jeder Versuch, über den historischen Jesus zu sprechen, eher mit Eindrücken und Motiven befassen als mit einer detaillierten Exegese bestimmter Überlieferungen. Selbst im Rahmen dieser Einschränkungen ließe sich Vieles sagen, aber für die Zielsetzung dieses

¹²⁷ Barclay: *People Without Government* (vgl. Anm. 126), p. 18. [dt. Barclay: *Völker ohne Regierung* (vgl. Anm. 126), S. 17f.; d. Übers.]

Aufsatzes möchte ich mich auf ein herausragendes Motiv konzentrieren, das im Zusammenhang mit der Gestalt Jesu in einer großen Anzahl von Traditionen vorkommt: Das Reich Gottes. Ein „Königreich“, welcher Art auch immer, klingt natürlich nicht sehr anarchistisch, aber es sollte gleich zu Beginn darauf hingewiesen werden, dass der griechische Begriff *basileia*, der ins Deutsche mit „Königreich“ übersetzt wird, so verstanden werden kann, dass er eine territoriale oder geographische Bedeutung hat, aber er kann sich auch auf königliche Macht oder Souveränität beziehen; er kann sowohl als „Herrschaft“ oder auch als „Reich“ verstanden werden. Das gilt auch für das hebräische und aramäische Wort *malkūth*, das wahrscheinlich dem Gebrauch des griechischen Begriffes zugrunde liegt.¹²⁸ Obwohl wir also den Ausdruck „Reich Gottes“ verwenden werden, da dieser Ausdruck die bekannteste Wiedergabe des griechischen Ausdrucks *basileia tou theou* ist, der sich in den frühchristlichen Quellen findet und mit der Gestalt Jesu in Verbindung gebracht wird, kann er sowohl als „Herrschaft Gottes“ als auch als „Reich Gottes“ verstanden werden.

In unseren Quellen kommen Hinweise auf das Reich Gottes nicht nur in der Lehre Jesu vor, sondern auch in seinem Wirken.¹²⁹ Der Ausdruck bzw. der Begriff „Reich“ an sich ist in den kanonischen Evangelien von Matthäus, Markus und Lukas (die gewöhnlich als synoptische Evangelien bezeichnet werden) und im nicht-kanonischen Thomas-Evangelium¹³⁰ besonders präsent. Bei Letztgenanntem handelt es sich um einen Text, der nach Ansicht der meisten Wissenschaftler dieses Forschungsgebietes die frühen Überlieferungen über Jesus enthält, die mit denen der Synoptiker¹³¹ ver-

¹²⁸ Maurice Casey: *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching*, London: Continuum, 2010, p. 212. Einen Überblick über die Verwendung des Begriffes „Reich Gottes“ in der kritischen Wissenschaft bietet Bruce Chilton: *The Kingdom of God in Recent Discussion*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Craig A. Evans and Bruce Chilton, Leiden: Brill, 1998, pp. 255-280.

¹²⁹ Eine recht umfassende Darstellung der kanonischen Daten, die sich auf das Reich Gottes beziehen, findet sich in Joachim Jeremias: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trans. by John Bowden, London: SCM Press, 1971, pp. 31-35. Siehe auch Wright: *Jesus and the Victory of God* (vgl. Anm. 43), pp. 663-670.

¹³⁰ Thomas 3, 54, 57, 76, 82, 96, 97, 98, 99, 107, 109, 113.

¹³¹ Eine kritische Bewertung findet sich in Simon Gathercole: *The Gospel of Thomas*, Leiden: Brill, 2014, pp. 112-127.

gleichbar sind (die Entstehung des Johannes-Evangeliums wird gewöhnlich als etwas später begriffen, und es ist für das Studium des historischen Jesus von nur geringem Wert).¹³² Das „Königreich“ ist allgegenwärtig. In den Berichten über das Leben Jesu findet es sich gleich zu Beginn als Thema seiner Predigten, und es bleibt während der gesamten Zeit seines Wirkens ein zentrales Thema. So verkündet Jesus zum Beispiel gleich zu Beginn seines öffentlichen Wirkens nach Matthäus und Markus:

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“¹³³

Und diese Botschaft bleibt bis zum Ende eines seiner wichtigsten Anliegen, ein Thema seiner Erörterungen, so bei seinem letzten Mahl¹³⁴ und selbst in seinen Worten am Kreuz.¹³⁵ Sie war bestimmd für den Inhalt und Charakter seiner Ethik. So erscheint beispielsweise der Verzicht auf Reichtum als Voraussetzung für den Eintritt in das Reich Gottes.

„Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.“¹³⁶

Das Reich Gottes wird auch direkt mit der Rolle Jesu als Heiler und Exorzist in Verbindung gebracht, was ein besonders auffälliges Merkmal seiner Darstellung in unseren Quellen ist (das zwar ungewöhnlich, aber im kulturellen Kontext des frühen Kaiserreichs und des Judentums des Ersten Jahrhunderts nicht außergewöhnlich ist).¹³⁷ So heißt es zum Beispiel, dass er

¹³² Die Historizität des Johannes wird kritisch bewertet von Maurice Casey: *Is John's Gospel True?*, London: Routledge, 1996. Zu den neueren Beurteilungen seines historischen Wertes siehe *John, Jesus, and History, Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views*, ed. by Paul N. Anderson, Felix Just and Tom Thatcher, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007; *John, Jesus, and History, Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, ed. by Paul N. Anderson, Felix Just and Tom Thatcher, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

¹³³ Markus 1: 15 und Matthäus 4: 17; siehe auch Lukas 4: 43.

¹³⁴ Matthäus 26: 29, Markus 14: 25.

¹³⁵ Lukas 23: 41-42.

¹³⁶ Matthäus 19: 24; Markus 10: 25; Lukas 18: 25.

¹³⁷ Eine kritische Einführung in die Beweislage und in den aktuellen Stand der Forschung zu diesem Thema findet sich in Eric Eve: *The Healer from Nazareth: Jesus' Miracles in Historical Context*, London: SPCK, 2009. Anschauliche Beispiele für andere, die zu dieser Zeit als Heiler

seine Exorzismen als Beweis für die Ankunft des Reiches Gottes bezeichnet hat:

„Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist [Finger] Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“¹³⁸

Das Reich Gottes ist als Thema auch in einer Reihe anderer Überlieferungen präsent, die unsere Quellen über Jesus bilden, darunter Aphorismen, apokalyptische Sprüche, Verkündigungsgeschichten, Wundergeschichten, Legenden und Gleichnisse.¹³⁹ In der Tat scheinen die Gleichnisse, „die charakteristische Form der Lehre Jesu“,¹⁴⁰ besonders mit dieser Idee verbunden zu sein. Es wird nicht nur gesagt, dass die Auslegung der Gleichnisse voraussetzt, dass die Gläubigen „das Geheimnis des Reiches Gottes“¹⁴¹ kennen, sondern eine Reihe von Gleichnissen werden mit direktem Bezug auf das Reich Gottes eingeleitet, und die meisten haben die Funktion, irgendeinen Aspekt seines Charakters zu erklären.¹⁴² Das Thomas-Evangelium zum Beispiel stellt die Gleichnisse, die es enthält, regelmäßig so dar, als ginge es um die Natur des Reiches Gottes. In einer Überlieferung, die keine direkten Entsprechungen zur synoptischen Tradition aufweist, wird dem Leser gesagt:

„(97) (1) Jesus spricht: „Das Königreich des [Vaters] gleicht einer Frau, die einen [Krug] trägt, angefüllt mit Mehl. (2) Während sie auf [dem] Weg ging und weit entfernt (von zu Hause) war, brach der Henkel des Kruges, (und) das Mehl rieselte hinter ihr [auf] den Weg. (3) Sie (jedoch) wusste (es) nicht; sie hatte kein Missgeschick wahrgenommen. (4) Als sie in ihr Haus gelangt war, stellte sie den Krug auf den Boden, (und) fand ihn leer.“

und Exorzisten galten, finden sich bei Josephus: *Antiquities* 8: 45-8; Lucian: *Philopseudes* 11, 16; Origenes: *Contra Celsum* 1: 68.

¹³⁸ Matthäus 12: 28, Lukas 11: 20.

¹³⁹ Eine nützliche Einführung in diese Überlieferungen findet sich in James L. Bailey and Lyle D. Vander Broek: *Literary Forms in the New Testament: A Handbook*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

¹⁴⁰ Gerd Theissen and Annette Merz: *The Historical Jesus: a Comprehensive Guide*, in: London: SCM Press, 1998, p. 316.

¹⁴¹ Matthäus 13: 11, Markus 4: 11, Lukas 8: 10.

¹⁴² Siehe z. B. Matthäus 13: 24, 31, 33, 44, 45, 47; 18: 23, 20: 1; 22: 2, 25: 1. Der Ausdruck „Him-melreich“, der von Matthäus im Allgemeinen dem „Reich Gottes“ vorgezogen wird, ist in der Bedeutung identisch (vgl. Matthäus 13: 11, Markus 4: 11 und Lukas 8: 10).

Während die Einleitungen zu den Gleichnissen, die sie so unmissverständlich mit dem Thema des Reiches Gottes verbinden, durchaus redaktionell sein könnten und nicht über die endgültige Niederschrift der Evangelien selbst hinausgehen, sind sie doch so alltäglich gehalten, dass die Annahme gerechtfertigt erscheint, dass die Gleichnisse – oder zumindest die meisten von ihnen – für das, was Jesus über das Reich Gottes vermittelten wollte, von zentraler Bedeutung waren.

Wir scheinen also auf sicherem Boden zu stehen, wenn wir sagen, dass das Reich oder die Herrschaft Gottes das Hauptanliegen des historischen Jesus widerspiegelt, da die meisten historischen Jesusforscher darin übereinstimmen, auch wenn sie sich ziemlich heftig darüber streiten, was genau das bedeuten könnte.¹⁴³ Wie Markus Bockmühl es ausdrückt: „Das bevorzugte und wichtige Thema der Lehre Jesu ist eindeutig das Reich Gottes.“¹⁴⁴ Was genau der historische Jesus im Sinn gehabt haben mag, als er vom Reich Gottes sprach, lässt sich bekanntlich nur schwer endgültig bestimmen, nicht nur, weil sich enge Vorläufer dieser Idee nicht leicht identifizieren lassen, auch wenn sie sich eindeutig auf Konzepte stützt, die in der hebräischen Bibel und der späteren jüdischen Literatur verbreitet sind,¹⁴⁵

¹⁴³ Zu dem erstaunlichen Ausmaß an Übereinstimmung zwischen den Forschern mit ganz unterschiedlichen ideologischen Positionen siehe z. B. Dale C. Allison: *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress, 1998, p. 46; Casey: *Jesus of Nazareth* (vgl. Anm. 128), p. 212; Crossan: *Historical Jesus* (vgl. Anm. 19), p. 266; Bart D. Ehrman: *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 142; Paula Fredriksen: *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Christ*, 2nd edn, New Haven: Yale University Press, 2000, p. 3; Robert W. Funk: *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, New York: Polebridge, 1996, p. 41; Craig S. Keener: *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 196; Gerd Lüdemann: *Jesus After Two Thousand Years: What He Really Said and Did*, London: SCM Press, 2000, p. 689; E. P. Sanders: *Jesus and Judaism*, London: SCM Press, 1985, p. 139; Geza Vermes: *The Religion of Jesus the Jew*, London: SCM Press, 1993, pp. 119-151; Wright: *Jesus and the Victory of God* (vgl. Anm. 43), p. 11.

¹⁴⁴ Markus N. A. Bockmuehl: *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1994, p. 81.

¹⁴⁵ Der Ausdruck „Reich Gottes“ wird in der hebräischen Bibel nicht erwähnt. Das Königstum oder die Herrschaft Gottes ist jedoch ein zentrales Thema (z. B. Exodus 15: 1-18; Jesaja 6: 5-9; Psalm 99: 1-5), das sich auch in einigen nicht-kanonischen jüdischen Texten findet (z. B. in den *Sibyllinischen Orakeln* 3: 46 f; der *Himmelfahrt des Moses* 10; Schriftrollen vom Toten Meer 1 QM 2: 7, 6: 6). Eine verwandte Vorstellung ist die vom „Tag des Herrn“, an dem erwartet wurde, dass Gott direkt in die Geschichte eingreift, um sowohl Israel als auch

sondern auch, weil die Form der Lehre, die Jesus verwendet, um über das Reich Gottes zu sprechen, das Gleichnis,¹⁴⁶ sowohl prägnant als auch bildhaft ist – die meisten Gleichnisse scheinen erweiterte Metaphern oder Similes (Ähnlichkeitsvergleiche) zu sein¹⁴⁷ –, und, als Folge davon, bleibt ihre Bedeutung bis zu einem gewissen Grad offen und vielschichtig (wenn auch eindeutig nicht willkürlich).¹⁴⁸ Ihre Bedeutung lässt sich nicht einfach auf einen einzigen Referenzpunkt reduzieren;¹⁴⁹ das Symbol des Reiches Gottes in den Gleichnissen Jesu ist anspielungsreich, anregend und auch erfahrungsorientiert.¹⁵⁰ Aber die Bedeutung des Reiches Gottes in der Lehre Jesu wurde auch durch die Präferenzen der Gelehrten beeinträchtigt.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema des Reiches Gottes wird in der Forschung über den historischen Jesus oft durch chronologische Fra-

seine Feinde zu richten. Sie ist ein häufiges Motiv in der prophetischen Literatur (z. B. Jesaja 13: 6-9, Joel 2, Maleachi 4: 1-6).

¹⁴⁶ Das griechische Wort für Gleichnis, παραβολή, wird in den folgenden Texten verwendet: Matthäus 13: 3, 10, 18, 24, 31, 35, 53; 15:15; 21:33, 45; 22: 1; Markus 3: 23, 4: 2, 10, 11, 13, 30, 33, 34; 7: 17; 12: 1, 12; Lukas 5: 36; 6: 39; 8: 4, 9, 10, 11; 12: 16, 41; 13: 6; 14: 7; 15: 3; 18: 1, 9; 19: 11; 20: 9, 19; 21: 2. Die meisten beziehen sich, entweder direkt oder indirekt, auf das Reich Gottes bzw. das Himmelsreich.

¹⁴⁷ Dies gilt für die meisten Gleichnisse, aber nicht für alle (siehe z. B. Markus 7: 17; Lukas 14: 7). Wir sollten uns vor Zugängen zu den Gleichnissen Jesu hüten, die eine solche Vielfalt nicht berücksichtigen (siehe Peter Dschulnigg: *Positionen des Gleichnisverständnisses im 20. Jahrhundert. Kurze Darstellung von fünf wichtigen Positionen der Gleichnistheorie* (Jülicher, Jeremias, Weder, Arens, Harnisch), in: *Theologische Zeitschrift*, 45 (1989), S. 335-351 (S. 347)).

¹⁴⁸ Ruben Zimmermann: *How to Understand the Parables of Jesus: A Paradigm Shift in Parable Exegesis*, in: *Acta Theologica*, 29.1 (2009), 157-182 (p. 175).

¹⁴⁹ Die Denksprüche, mit denen eine Reihe von Gleichnissen abschließen, enthalten oft Anspielungen und werden gewöhnlich für sekundäre Zusätze gehalten. Zum Beispiel findet sich der Spruch „die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten die Ersten“ als Abschluss des Gleichnisses vom Hausherrn bei Lukas (13: 23-30), er erscheint aber auch als Abschluss des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg bei Matthäus (20: 1-16) sowie in nicht als Gleichnis geltendem Material (Matthäus 19: 30, Markus 10: 31).

¹⁵⁰ Bernard Brandon Scott: *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Philadelphia: Fortress Press, 1989, p. 58. Eine Übersicht über die Gleichnisse Jesu aus der Perspektive der kritischen Wissenschaft findet sich bei Dschulnigg: *Positionen des Gleichnisverständnisses* (vgl. Anm. 147), S. 335-351; David B. Gowler: *What Are They Saying About the Parables?*, New York: Paulist Press, 2000; Klyne Snodgrass: *From Allegorizing to Allegorizing: a History of the Interpretation of the Parables of Jesus*, in: *The Challenge of Jesus' Parables*, ed. by Richard Longenecker, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, pp. 3-29.

gen eingeschränkt, die oft recht eng gefasst sind. Glaubte er, dass seine Ankunft unmittelbar bevorstand?¹⁵¹ Oder dass es bereits existierte?¹⁵² Oder beides?¹⁵³ Oder beruhen solche zeitbezogenen Annahmen auf kulturell unangemessenen Vorstellungen über die Natur von Zeit und Sprache?¹⁵⁴ Hier ist nicht der Ort, um die Debatten zu rekapitulieren, die die mit der Erforschung des historischen Jesus beschäftigten Gelehrten seit den Anfängen der so genannten „Suche“ umgetrieben haben,¹⁵⁵ obwohl ich sagen würde, dass sich beide Tendenzen in den Daten nachweisen lassen. Zu leugnen, wie dies in letzter Zeit Mode geworden ist, dass sich sowohl die eine als auch die andere Tendenz nicht in irgendeiner Form auf die Gestalt Jesu zurückführen lässt, erscheint mir als unvernünftig.¹⁵⁶ Ich bin in

¹⁵¹ Darauf deuten solche Sprüche hin wie: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Matthäus 4: 17 und Markus 1: 15; siehe auch Lukas 4: 43) und: „Und er sprach zu ihnen: „Wahrlich, ich sage euch: Unter denen, die hier stehen, gibt es einige, die werden bestimmt den Tod nicht schmecken, bis sie gesehen haben, dass das Reich Gottes in Macht gekommen ist.“ (Markus 9: 1; siehe auch Matthäus 16: 28, Lukas 9: 27).

¹⁵² Dies wird durch solche Denksprüche verdeutlicht wie: „[20] Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußereren Zeichen erkennen könnte. [21] Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch.“ (Lukas 17: 20-21; vgl. Thomas 3, 113); „Wenn ich aber durch den Geist [Finger] Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen.“ (Matthäus 12: 28; Lukas 11: 20.); und „Wahrlich, ich sage euch: Unter allen, die von einer Frau geboren sind, ist keiner aufgetreten, der größer ist als Johannes der Täufer; der aber der Kleinste ist im Himmelreich, ist größer als er. [12] Aber von den Tagen Johannes des Täufers bis heute leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt tun, reißen es an sich.“ (Matthäus 11: 11-12; Lukas 5: 28, 16: 16; Thomas 46).

¹⁵³ Eine Übersicht über nützliche Studien, die sich mit diesem Problem beschäftigen, findet sich in Heinz Giesen: *Herrschaft Gottes, heute oder morgen?: Zur Heilsbotschaft Jesu und der Synoptischen Evangelien*, Regensburg: Pustet, 1995.

¹⁵⁴ Bruce J. Malina: *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 51 (1989), pp. 1-31. Allerdings gibt es im Gegensatz zu Malina auch Beweise dafür, dass einige Menschen im frühen Kaiserreich in ihrer Interpretation der zukunftsorientierten Sprache recht buchstabengetreu und linear (oder „schweizerisch“, wie Malina es ausdrückt) gewesen sind. Siehe z. B. 1. Brief des Paulus an die Thessalonicher 4: 13-18; 2 Petrus 3: 4; Cook: *The Interpretation of New Testament* (vgl. Anm. 24), p. 192.

¹⁵⁵ Siehe Benedict Viviano: *Eschatology and the Quest for the Historical Jesus*, in: *Oxford Handbook of Eschatology*, ed. by Jerry L. Walls, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 73-90.

¹⁵⁶ Im Gegensatz dazu stehen z. B. Crossan: *The Historical Jesus* (vgl. Anm. 19); Borg: *Jesus* (vgl. Anm. 19), pp. 47-96; Stephen J. Patterson: *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Valley Forge: Trinity Press International, 1998. Eine hilfreiche Analyse

diesem Zusammenhang vielmehr an der Frage nach dem Charakter der Herrschaft Gottes interessiert, so wie sie sich Jesus vorstellte (obwohl ich mir bewusst bin, dass dies zutiefst mit der Frage der Eschatologie verknüpft ist).¹⁵⁷ Das heißt, ich möchte einige Betrachtungen darüber anstellen, was der historische Jesus unter der Herrschaft Gottes und der Art der menschlichen Reaktion darauf verstanden haben könnte, und dabei insbesondere eine Reihe von Motiven aufzeigen, die legitimer- und sinnvollerweise als anarchistisch beschrieben werden können – obschon es sich bei dem Folgenden nicht um eine umfassende Analyse der Möglichkeiten, sondern um eine indikative Behandlung des Themas handelt.

a. Das Reich Gottes zeichnet sich durch die aktive Identifizierung und Kritik von zwanghaften Machtverhältnissen und durch die Einführung neuer, egalitärer Formen des sozialen Lebens aus.

Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten in dem wiederkehrenden, allgemeinen Motiv der Umkehr, das für die mit Jesus verbundenen Traditionen typisch ist. Das Thema der Umkehr ist mehr als ein rhetorisches Merkmal seiner Lehre. Wie Richard Hays, der führende Gelehrte auf dem Gebiet der neutestamentlichen Ethik, bemerkt hat:

„Das Thema der Umkehr scheint in seinem Denken allgegenwärtig gewesen zu sein [. . .] Dieses Motiv der Umkehr ist in der Tiefenstruktur der Botschaft Jesu eingebettet, es findet sich in allen Schichten der Überlieferung [. . .], es ist ein grundlegendes Element der Lehre Jesu.“¹⁵⁸

dieser Frage findet sich in *The Apocalyptic Jesus: A Debate*, ed. by Robert J. Miller, Santa Rosa, California: Polebridge Press, 2001.

¹⁵⁷ Der Grad der Unmittelbarkeit kann z. B. sowohl den Charakter als auch den Inhalt der ethischen Forderungen Jesu beeinflussen. Albert Schweitzer zum Beispiel behauptete, die Ethik Jesu sei eine „Interimsethik“, vorübergehend und vergänglich; „völlig negativ [...] nicht so sehr eine Ethik als vielmehr eine Bußdisziplin“, die in Vorbereitung auf die Ankunft des Reiches Gottes unternommen wurde (*Quest of the Historical Jesus* [vgl. Anm. 40], p. 239). Doch Peabodys Kritik an Schweitzer ist immer noch zutreffend: „Es fällt schwer, in ihr [der Ethik Jesu] eine vorherrschende Haltung der Indifferenz gegenüber den Angelegenheiten der Welt oder der vollständigen Konzentration auf eine übernatürliche Katastrophe zu sehen“ (Francis Peabody: *New Testament Eschatology and New Testament Ethics*, in: *Harvard Theological Review*, 2 [1909], 50-57 [S. 54]).

Auch ohne Kenntnis des spezifischen politischen, religiösen und kulturellen Kontextes im Palästina des Ersten Jahrhunderts ist der soziopolitische Charakter eines Großteils dieser Umkehr¹⁵⁹ für einen modernen Leser klar erkennbar – obwohl ein solches Wissen für eine umfassendere Erforschung seiner Implikationen notwendig ist.¹⁶⁰ In der Vision von Jesus gehörte das Reich den Armen, nicht den Reichen;¹⁶¹ den Hungrigen, nicht den Satten;¹⁶² den Zöllnern und Prostituierten, nicht den Hohepriestern und Aristokraten;¹⁶³ den Kindern, nicht den Erwachsenen;¹⁶⁴ den Sündern und nicht den Gerechten.¹⁶⁵ Seine Werte wurden von Ausländern¹⁶⁶, Bettlern¹⁶⁷

¹⁵⁸ Richard B. Hays: *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, p. 163. Zum Thema der Umkehr in der Ethik Jesu siehe Allen Verhey: *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*, Exeter: Paternoster, 1984.

¹⁵⁹ Das Thema der Umkehr betrifft nicht nur Dinge, die sich vernünftigerweise auf diese Weise zuordnen lassen. Siehe z. B. Lukas 6: 21, 25.

¹⁶⁰ Ein allgemeiner Leitfaden zum kulturellen Kontext der Angaben über den historischen Jesus findet sich in *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, ed. by Catherine Hezser, Oxford: Oxford University Press, 2010. Siehe auch *The Historical Jesus in Context*, ed. by Amy-Jill Levine, Dale C. Allison and John Dominic Crossan, Princeton: Princeton University Press, 2006.

¹⁶¹ Siehe Lukas 6: 20, 24 (vgl. Matthäus 5:3). Siehe auch Matthäus 19: 16-24; Markus 10: 17-25; Lukas 18: 18-25.

¹⁶² Lukas 6: 21; siehe auch Matthäus 6: 11, Lukas 11: 3; Matthäus 15: 32, Markus 8: 3.

¹⁶³ Matthäus 21: 31-32 (Matthäus 9: 9, Markus 2: 14, Lukas 5: 28; Lukas 18: 10, 19: 2). Die Ältesten waren eine nicht-priesterliche Gruppe, die zusammen mit den Schriftgelehrten und Hohepriestern den Sanhedrin [Hohen Rat, d. Übers.] bildeten. Sie waren die lokale Aristokratie, die sich aus „den Oberhäuptern der einflussreichsten Laienfamilien“ zusammensetzte (s. Joachim Jeremias: *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, London: SCM Press, 1969, p. 223).

¹⁶⁴ Matthäus 18: 3, 19: 14; Markus 10: 14; Lukas 10: 21, 18: 16.

¹⁶⁵ Siehe Lukas 15: 11-32; Matthäus 18: 10-14, Lukas 15: 3-7; Matthäus 10: 6; Matthäus 15: 24. Der Begriff „Sünder“ kann eine ganze Reihe von Bedeutungen haben, wird aber in jener Zeit am besten so verstanden, dass er diejenigen einschließt, „die so handeln, als gäbe es keinen Gott, Menschen, die das [jüdische] Gesetz (oder bestimmte Auslegungen des Gesetzes) nicht befolgen, Menschen, die effektiv außerhalb des Bundes Gottes mit Israel stehen, und Menschen, die im Gegensatz zu den ‚Gerechten‘ stehen“ (James G. Crossley: *Reading the New Testament: Contemporary Approaches*, London: Routledge, 2010, p. 91).

¹⁶⁶ Matthäus 9: 21-22, Lukas 10: 13-14; Lukas 10: 25-37; Lukas 17: 11-19; Matthäus 8: 5-13, Lukas 7: 1-10, vgl. Johannes 4: 1-42; siehe jedoch auch Matthäus 15: 21-28, Markus 7: 24-30; Matthäus 6: 32, Lukas 12: 30; Matthäus 10: 5; vgl. Lukas 9: 52.

¹⁶⁷ Markus 10: 46, Lukas 18: 35.



Illustration, die das Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus darstellt, aus dem Evangeliar von Echternach. Dieser reich illustrierte christliche Codex wurde zwischen 1030 und 1050 in der Benediktinerabtei von Echternach geschaffen. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

und verarmten Witwen vorgelebt, nicht von den religiös, politisch und wirtschaftlich Mächtigen.¹⁶⁸ Wir finden dieses Thema in Aphorismen¹⁶⁹, Geboten¹⁷⁰ und Sprüchen¹⁷¹, die dem historischen Jesus zugeschrieben werden, aber vielleicht vor allem in den Gleichnissen. Zum Beispiel im Gleichnis vom Hochzeitsmahl¹⁷² sind die letzten Gäste des Festmahls diejenigen, von denen man es am wenigsten erwarten würde – in der Version des Lukas sind es „die Armen, die Krüppel, die Blinden und Lahmen“¹⁷³. Im Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus ist es der Bettler Lazarus, der „sich danach sehnte, seinen Hunger mit dem zu stillen, was vom Tisch des reichen Mannes fiel“, der zu Abraham und den Engeln geht, während der reiche Mann, der „sich in Purpur und feines Leinen gekleidet hat und jeden Tag üppig gespeist hat“, im Hades landet.¹⁷⁴ Im Gleichnis von den Schafen und den Böcken ist die Art und Weise, wie jemand die „Geringsten“ in der Gesellschaft behandelt hat, die Hungrigen, die Durstigen, die Nackten, die Gefangenen, die Kranken oder die Fremden, das Kriterium, nach dem sein Leben letztlich beurteilt wird.¹⁷⁵ Und im Gleichnis vom reichen Narren lässt die selbstsüchtige Anhäufung von Reichtum während seines Lebens den

¹⁶⁸ Markus 12: 41-44, Lukas 21: 1-4.

¹⁶⁹ Am bekanntesten ist: „Aber viele, die da sind die Ersten, werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein.“ (Matthäus 19: 30; siehe auch Matthäus 20: 16; Markus 10: 31; Lukas 13: 30; Markus 9: 35; Thomas 4).

¹⁷⁰ Zum Beispiel: „Zu einem Essen solltest du nicht nur deine Freunde, Geschwister, Verwandten oder die reichen Nachbarn einladen. Sie werden dir danken und dich wieder einladen. Dann hast du deine Belohnung schon gehabt. [13] Bitte lieber die Armen, Verkrüppelten, Gelähmten und Blinden an deinen Tisch.“ (Lukas 14: 12-13).

¹⁷¹ Zum Beispiel: „Wahrlich, ich sage euch, die Zöllner und die Huren kommen eher ins Reich Gottes als ihr!“ (Matthäus 21: 31).

¹⁷² Matthäus 22: 1-14, Lukas 14: 15-24, Thomas 64.

¹⁷³ Lukas 14: 21.

¹⁷⁴ Lukas 16: 19-31 – und doch könnte man eigentlich davon ausgehen, dass auch ein reicher Mensch wie Abraham von Gott gesegnet ist (1. Mose 13: 2; Buch der Sprüche 10: 22).

¹⁷⁵ Siehe Matthäus 25: 31-46. Zur Interpretation des Verses 45 siehe W. D. Davies and Dale C. Allison: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III. Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Edinburgh: T&T Clark, 1997, pp. 428-429. Es sollte betont werden, dass die Umkehr hier in gewissem Sinne typisch für das Judentum des Ersten Jahrhunderts ist (siehe z. B. 2 Esdras 2: 20-23). Die Sorge um die „Geringsten“ war seit den frühesten prophetischen Texten ein durchgängiges Merkmal des jüdischen ethischen Denkens (siehe z. B. Amos 2: 6-8, 4: 1-3, 5: 10-13, 8: 4-6; Maleachi 3: 5).

reichen Mann verarmen, wenn er stirbt.¹⁷⁶ Aber der vielleicht überzeugendste Beweis für die sozio-politische Umkehrung in den Traditionen, die mit Jesus in Verbindung gebracht werden, ist die wiederkehrende Darstellung seiner eigenen Praxis als jemand, der mit den Ausgestoßenen und den sozial Randständigen lebte,¹⁷⁷ und sich dadurch in einem nahezu permanenten Konfliktzustand mit denen befand, die dies nicht taten.¹⁷⁸ Das Thema der Umkehr funktioniert nicht nur, um eine Reihe von ungerechten Beziehungen zu entlarven, sondern auch, um die in diesen Beziehungen lebenden Machtlosen, ihre Bedürfnisse und ihre Wünsche sichtbar zu machen und aufzuwerten.

Neben dem Thema der Umkehr sehen wir ein beachtliches Spektrum an Überlieferungen, in denen die Ausbeutung entlarvt und verurteilt wird, sei diese nun wirtschaftlich¹⁷⁹, rechtlich¹⁸⁰, theokratisch¹⁸¹, militärisch¹⁸² oder medizinisch¹⁸³, und es werden Antworten befürwortet oder angeboten, die

¹⁷⁶ Lukas 12: 16-21; Thomas 63.

¹⁷⁷ Siehe z. B.: Markus 2: 4, 15-17; Lukas 7: 36-48, 8: 2; 19: 2-10; Johannes 7: 53-8: 11.

¹⁷⁸ Das Konfliktthema ist so stark ausgeprägt, dass „Konfliktgeschichten“ eine charakteristische und weit verbreitete Form der mit dem historischen Jesus verbundenen Traditionen darstellen. Siehe z. B. Arland J. Hultgren: *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis: Augsburg, 1979.

¹⁷⁹ Das Thema der Feindseligkeit gegenüber dem Reichtum findet sich durchgängig in der Jesus-Überlieferung (siehe z. B. Matthäus 6: 24; Lukas 16: 13; Lukas 12: 13-21; Matthäus 6: 29; Lukas 12: 27; Matthäus 19: 24; Markus 10: 25; Lukas 18: 25; Matthäus 24: 17; Markus 13: 15; Lukas 17: 31; vgl. Lukas 16: 14-15). Der wahre Reichtum findet sich im Himmel (Matthäus 6: 20; Lukas 12: 33; Matthäus 19: 21, Markus 10: 21, Lukas 18: 22; Matthäus 6: 2, Lukas 16: 13; Lukas 12: 13-14, vgl. Thomas 72). Die wiederholten Attacken gegen die Reichen zeigen, dass diese Feindseligkeit gegenüber dem Reichtum nicht durch Askese motiviert ist, sondern durch die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Armut und Reichtum (vgl. Lukas 19: 1-9; Matthäus 19: 21, Markus 10: 21, Lukas 18: 22). Ein Hinweis auf eine solche Denkweise könnte im Markus 10: 19 zu finden sein, wo das Gebot, nicht zu betrügen, einer Reihe von Geboten hinzugefügt wird, die ansonsten den Zehn Geboten entnommen sind, vgl. Lukas 19: 8; Jakobus 5: 4; Deuteronomium 5: 6-11, Exodus 20: 1-17.

¹⁸⁰ Matthäus 5: 40, Lukas 6: 29 vgl. Lukas 18: 2-6.

¹⁸¹ Matthäus 15: 5, Markus 7: 11; Matthäus 23: 1-36, Markus 12: 37b-40, Lukas 20: 45-47; Markus 12: 41-13: 4, 21: 1-7.

¹⁸² Siehe Matthäus 5: 41.

¹⁸³ Man denke nur an das Elend, das aus der Krankheit resultierte: „Sie hatte schon Vieles durch viele Ärzte erduldet und alles, was sie besaß, verbraucht; und es ging ihr nicht besser, sondern es wurde immer schlimmer.“ (Markus 5: 26, Lukas 8: 43); „Ich war Maurer und ver-

sowohl die Handlungsfähigkeit der Unterdrückten als auch ihre Fähigkeit zum Widerstand gegen diese Unterdrückung bekräftigen. Ein Beispiel dafür ist die Tradition, wie man darauf reagieren sollte, von den Besatzern in Judäa zum Tragen ihrer Ausrüstung gezwungen zu werden.¹⁸⁴ Die Aufforderung an das Opfer, die Ausrüstung weiter zu tragen als gefordert, hätte, wenn sie befolgt worden wäre, zu einem auffälligen und unerwarteten Verhalten geführt, das nicht nur dazu dienen konnte, dem Opfer die Handlungsfähigkeit zurückzugeben, sondern sie hätte auch auf eine gewaltlose Weise die Erwartung des Soldaten untergraben, dass er und das von ihm vertretene Kolonialregime die höchste Autorität besäßen – eine Reaktion, die als Umsetzung des Gebots der Feindesliebe betrachtet werden könnte,¹⁸⁵ ein Gedanke, der in unseren Quellen besonders eng mit Jesus verbunden ist.¹⁸⁶ Das Bestreben, denen, die ihrer Handlungsfreiheit beraubt wurden, diese wiederzugeben, zeigt sich auch, wenn auch auf etwas andere Weise, in den Geschichten, in denen Einzelne Heilung von Jesus erlangen, indem sie diese aktiv von ihm fordern oder sie sogar für sich selbst beanspruchen – Taktiken, die er nicht nur zu tolerieren, sondern sogar zu fördern scheint.¹⁸⁷

diente meinen Lebensunterhalt mit meinen Händen; ich bitte dich, Jesus, gib mir meine Gesundheit zurück, damit ich nicht in Schande um meine Nahrung betteln muss.“ (Evangelium der Nazarener bei Hieronymus: *Kommentar zu Matthäus 12: 13*). Die Unentgeltlichkeit der Heilung, die Jesus und seine Jünger anboten, war zweifellos von erheblicher Bedeutung (Matthäus 10: 5).

¹⁸⁴ Davies and Allison: *Matthew. Volume I* (vgl. Anm. 175), pp. 546-47. Vgl. Markus 15: 21; Epiktet: *Diskurse 4: 1, 79*.

¹⁸⁵ Walter Wink: *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way* (Matt 5: 38//Luke 6: 29-30), in: *The Love of Enemy and Non-Retaliation in the New Testament*, ed. by Willard M. Swartley, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, pp. 102-125 (p.111).

¹⁸⁶ Matthäus 5: 44; Lukas 6: 27, 35; Römer 12: 12-21. Siehe William Klassen: *The Authenticity of the Command: „Love Your Enemies“*, in: *Authenticating the Words of Jesus*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1999, pp. 385-407. Ein solcher gewaltloser Widerstand war ein bedeutender Grundsatz im Judentum des Ersten Jahrhunderts. Siehe Gordon Zerbe: *Non-retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts*, Sheffield: JSOT, 1993. Für weitere Beispiele siehe Josephus: *Jüdische Altertümer* 18: 55-59, *Jüdischer Krieg* 2: 175-203.

¹⁸⁷ Im Fall der blutflüssigen Frau ist ihre Heilung in der frühesten Wiedergabe dieser Überlieferung nicht das Ergebnis des Wirkens von Jesus, sondern ihrer eigenen Entscheidung und ihres eigenen Handelns (Markus 5: 29, Lukas 8: 44; vgl. Matthäus 9: 22). Im Fall der syro-

Es werden neue Modelle sozialer Beziehungen entwickelt, die alternative, weitgehend egalitäre Lebensformen anbieten. So gibt es zum Beispiel eine Reihe von Traditionen, die mit dem historischen Jesus in Verbindung gebracht werden, die eine scharfe Kritik an familiären Bindungen und Verpflichtungen beinhalten,¹⁸⁸ doch es wäre falsch, diese als Teil eines programmatischen Angriffs auf das Patriarchat zu sehen (zwar wurde eine beträchtliche Anzahl von Frauen von der Bewegung angezogen, aber es gibt keinen Beweis für einen „kritischen feministischen Impuls“ in den Überlieferungen über Jesus).¹⁸⁹ Die traditionelle Form der Familie wird dabei in den Hintergrund gedrängt, und stattdessen befürworten und verwirklichen die Jüngerinnen und Jünger von Jesus eine umfassendere, fiktive Familie, in der die Zugehörigkeit nicht von Heirats- und Blutsbanden abhängt, sondern von einem gemeinsamen Ziel.¹⁹⁰ Soziale Beziehungen und Verpflichtungen sind dann nicht mehr nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit gestaltet, denn unabhängig davon, ob diese nun symmetrisch oder asymmetrisch strukturiert sind, erfordert dieses Prinzip, dass jemand die Mittel zum „Begleichen seiner Schulden“¹⁹¹ hat. Stattdessen wird ein Ethos der Großzügigkeit erwartet, indem Schulden vergeben werden und diejenigen, die über freie Ressourcen verfügen, angehalten werden, damit großzügig umzugehen und darüber nicht Buch zu führen.¹⁹²

phönizischen Frau sind es ihre Argumente, die einen zögernden Jesus überzeugen, ihre Tochter zu heilen (Matthäus 15: 21-28, Markus 7: 24-30). Siehe auch Matthäus 9: 1-8, Markus 2: 1-12, Lukas 5: 17-26; Matthäus 8: 28-34, Markus 5: 1-20, Lukas 8: 26-39.

¹⁸⁸ Siehe z. B. seine Forderung, die Familie zu „verachten“ (Lukas 14: 26-27, vgl. Matthäus 10: 37-39). Siehe auch Matthäus 12: 46-50, Markus 3: 31-35, Lukas 8,19-21; Matthäus 19: 29; Markus 10: 29, Lukas 18: 29b; Matthäus 8: 21-22, Lukas 9: 59-60. Siehe dagegen allerdings auch Matthäus 19: 19; Markus 10: 19; Lukas 18: 20; Matthäus 15: 4; Markus 7: 10.

¹⁸⁹ Elizabeth Schüssler Fiorenza: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 2nd edn, London: SCM Press, 2009, p. 107. Eine überzeugende und wichtige Kritik an Fiorenza und ähnlichen Versuchen, Jesus als Kritiker des Patriarchats darzustellen, findet sich in Kathleen E. Corley: *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa: Polebridge Press, 2002.

¹⁹⁰ Matthäus 12: 46-50, Markus 3: 31-35, Lukas 8: 19-21; Matthäus 19: 19, Markus 10: 30, Lukas 18: 30.

¹⁹¹ Lukas 14: 12.

¹⁹² Matthäus 5: 42, Lukas 6: 30; Matthäus 6: 12-13, Lukas 11: 4; Matthäus 18: 21-35; Lukas 12: 33; Matthäus 19: 21, Markus 10: 21, Lukas 18: 22; Lukas 14: 33, Matthäus 6: 4, 20; Lukas 6: 34-35.

Die Überlieferungen der Lehre und des Wirkens Jesu berichten auch immer wieder von einem besonderen Umgang mit dem Essen, der für die buchstäbliche und symbolische Aufrechterhaltung ungleicher Machtverhältnisse in der Antike von zentraler Bedeutung war und im Falle Palästinas im Ersten Jahrhundert auch zu erheblichen Spaltungen der Ungleichheit führte.¹⁹³ Er befürwortete und praktizierte das, was Crossan „offene Kommensalität“ nennt,¹⁹⁴ d. h. das „gemeinsame Essen, ohne dass dabei der Tisch als eine Miniaturausgabe der gesellschaftlichen vertikalen Benachteiligungen und horizontalen Abgrenzungen der Gesellschaft benutzt wird.“¹⁹⁵ Dies war ein bedeutendes Motiv im Wirken Jesu,¹⁹⁶ und so ausgeprägt, dass er als „Vielfraß und Trunkenbold“¹⁹⁷ und als jemand, der mit „Zöllnern und Sündern“ aß, verspottet wurde.¹⁹⁸ Aber es findet sich auch in den Lehrtraditionen, die Jesus zugeschrieben werden,¹⁹⁹ insbesondere in den Überlieferungen der Gleichnisse²⁰⁰ sowie in den Überlieferungen der Wunder²⁰¹, und hier zeigt sich sogar eine apokalyptische Vision des zukünftigen Reiches: „Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen“²⁰² – was darauf hindeutet, dass die Bestrebungen und Anliegen des

¹⁹³ Siehe David Kraemer: *Food, Eating and Meals*, in: *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, ed. by Catherine Hezser, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 403-419; *Jewish Eating and Identity Throughout the Ages*, New York: Routledge, 2007. Es gab jedoch immer Möglichkeiten, die Kommensalität zu ermöglichen, wenn auch in eingeschränktem Maße. Siehe Jordan D. Rosenblum: *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁹⁴ Eine Beschreibung dieser „offenen Kommensalität“ findet sich in Crossan: *The Historical Jesus* (vgl. Anm. 19), pp. 261-264.

¹⁹⁵ John Dominic Crossan: *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994, p. 69.

¹⁹⁶ Siehe z. B. Matthäus 9: 10, Markus 2: 15, Lukas 5: 29; Matthäus 26: 6, Markus 14: 3; Thomas 61.

¹⁹⁷ Matthäus 11: 19, Lukas 7: 34.

¹⁹⁸ Matthäus 9: 11, Markus 2: 16, Lukas 5: 30.

¹⁹⁹ Lukas 14: 12-14.

²⁰⁰ Matthäus 22: 1-14, Lukas 14: 16-24, Thomas 64; Matthäus 25: 10 (vgl. Matthäus 9: 15, Markus 2: 19, Lukas 9: 34); Lukas 12: 37, 15: 23.

²⁰¹ Die Speisung der Fünftausend: Matthäus 14: 13-21, Markus 6: 30-44, Lukas 9: 10-17. Die Speisung der Viertausend: Matthäus 15: 32-39, Markus 8: 1-10.

vom historischen Jesus erstrebten Reiches letztlich universell²⁰³ waren und sogar einer Form des Kosmopolitismus nahe kamen,²⁰⁴ also einem Konzept, das für den Anarchismus von zentraler Bedeutung ist.²⁰⁵

Der historische Jesus scheint auch eine Form der sozialen Interaktion vorgelebt zu haben, die keine Rücksicht auf die Erwartungen von Ehrerbietung nahm.²⁰⁶ Diese Haltung wurzelte wahrscheinlich in der Sichtweise, dass das Verhalten derer, die im Reiche Gottes leben, den Charakter Gottes widerspiegeln sollte, und für Jesus und andere Juden jener Zeit nahm Gott „keine Rücksicht auf das Ansehen einer Person“.²⁰⁷ Diese Einstellung war an sich egalitär, aber sie hinterfragte auch die Strukturen und die Beanspruchung

²⁰² Matthäus 8: 11, Lukas 13: 29. Es ist vielleicht nicht überraschend, dass ein symbolisches Mahl, das mit dem Reich Gottes in Verbindung gebracht wird, zum zentralen Ritus im frühen Christentum wurde und – wahrscheinlich aus gutem Grund – durch die Berufung auf ein Ereignis im Leben des historischen Jesus legitimiert wurde. Siehe Matthäus 26: 26-29, Markus 14: 22-25, Lukas 22: 15-20; 1 Korinther 11: 23-25. Vgl. Justin der Märtyrer: *Erste Apologie* 66: 3.

²⁰³ Dies ist etwas, das in der universellen Tradition des Judentums wurzelt. Siehe Jacob Neusner: *Recovering Judaism: The Universal Dimension of Jewish Religion*, Fortress Press, 2001. Die jüdische Literatur des Zweiten Tempels enthält eine beachtliche Anzahl von Ideen über das endgültige Schicksal der Nichtjuden, von denen einige ihre Einbeziehung in die Erlösung beinhalten. Siehe E. P. Sanders: *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE*, London: SCM Press, 1992, pp. 289-298. Wie Dale C. Allison zu Recht feststellt (*Who Will Come from East and West? Observations on Matt. 8.11-12 – Luke 13.28-29*, in: *Irish Biblical Studies*, vol. 11 (1989), no. 4, pp. 158-170), ist diese Tradition in Matthäus (3: 11) und Lukas (13: 29) vielleicht nicht so selbstverständlich universell, wie oft angenommen wird, aber als Implikation ist sie sicherlich vorhanden. Siehe Michael F. Bird: *Who Comes from the East and the West? Luke 13.23-29/Matt 3.11-12 and the Historical Jesus*, in: *New Testament Studies*, 52 (2006), pp. 441-457.

²⁰⁴ Zum Kosmopolitismus siehe A. A. Long: *The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought*, in: *Daedalus*, 137 (2003), pp. 50-53; Catherine Lu: *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, in: *Journal of Political Philosophy*, 3 (2000), pp. 244-267.

²⁰⁵ Carl Levy: *Anarchism and Cosmopolitanism*, in: *Journal of Political Ideologies*, 16 (2011), pp. 265-273.

²⁰⁶ Siehe z. B. Matthäus 22: 16, Markus 12: 14, Lukas 20: 21; Matthäus 7: 21, Lukas 6: 46. Dass Jesus bei der Befragung durch die Hohepriester anfänglich schwieg (s. Matthäus 26: 63, Markus 14: 61), ebenso gegenüber Herodes (Lukas 23: 9) und Pilatus (Matthäus 27: 11-14, Markus 15: 1-4, Lukas 23: 2-5), könnte als bewusste Respektlosigkeit interpretiert werden. Siehe hierzu auch den Wortwechsel in Matthäus 21: 23-27, Markus 11: 27-33, Lukas 20: 1-3.

²⁰⁷ Eine solche Vorurteilslosigkeit wird in der biblischen Tradition als charakteristisch für Gott angesehen (z. B. Levitikus 19: 15; vgl. Apostelgeschichte 10: 34, Römer 2: 11) und sie scheint im Neuen Testament speziell mit der Herrschaft Gottes verbunden zu sein (Matthäus 5: 45; vgl. auch Matthäus 5: 44, Lukas 6: 27, 35; Matthäus 6: 14, Lukas 11: 4).

von Macht, die durch solche Erwartung von Ehrerbietung symbolisiert wurden. Für diejenigen, die die Nutznießer von sozialer Schichtung und Hierarchie waren, stellte diese Haltung eine verstörende Respektlosigkeit dar.²⁰⁸

Obwohl es genügend Belege dafür gibt, dass es durchaus plausibel ist, den historischen Jesus als eine Figur zu betrachten, die dafür bekannt war, dass sie Zwangs- und Hierarchieverhältnisse entschieden ablehnte und für alternative Modelle des gesellschaftlichen Lebens eintrat, gibt es doch auch einige Aspekte in der Lehre und im Wirken von Jesus, die nicht ohne weiteres in dieses Bild passen, die in unseren Quellen ebenso deutlich hervortreten und die es zu untersuchen gilt.

Zunächst einmal ist vollkommen klar, dass die Gestalt Jesu, obwohl sie typischerweise mit den Machtlosen assoziiert wird, die Unterstützung derjenigen genoss, die die politische und wirtschaftliche Ausbeutung erleichterten und von ihr profitierten, indem sie sich auf die Großzügigkeit der Reichen stützten und mit den Vertretern der imperialen Macht, wie den Steuereintreibern und dem Militär, verkehrten – etwas, das in unseren Quellen deutlich genug hervortritt, um nicht als eine redaktionelle Erfindung von Christen abgetan werden zu können, die sich im Imperium wohlfühlten und ihre Lebensweise zu legitimieren wünschten.²⁰⁹ Ein solches Bild lässt sich nur schwer mit einer Figur vereinbaren, die sich in einer grundlegenden und konfrontativen Reaktion auf nicht-egalitäre Formen des sozialen Lebens engagierte. War er vielleicht so inklusiv, dass dies die politische Vision, die wir beobachtet haben, irgendwie transzendierte oder, weniger positiv formuliert, sie gar untergrub? Dies erscheint unwahrscheinlich. Wie Bockmuehl sicher zu Recht feststellt, war Jesus keine integrative Figur: „Jesus von Nazareth integriert zwar eine bemerkenswerte Vielfalt von Ausgegrenzten, aber er grenzt auch eine ungemein große Anzahl von religiös oder sozioökonomisch

²⁰⁸ Um die Folgen der Missachtung der vorherrschenden kulturellen Erwartungen an die Ehrerbietung und die damit verbundenen Probleme des „Ansehens“ zu verstehen, siehe Penelope Brown and Stephen C. Levinson: *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, 1937. Siehe auch Richard Bauman, *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-century Quakers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

²⁰⁹ Lukas 3: 3; Matthäus 9: 9-13; Markus 2: 13-17; Lukas 5: 27-32; Lukas 19: 2; Matthäus 3: 5; Lukas 7: 2.

integrierten Personen aus.²¹⁰ Wahrscheinlich ist es am besten, dieses offenkundige Spannungsverhältnis durch einen Verweis auf das Thema der Buße zu erklären, das regelmäßig mit dem Begriff des Reichen Gottes in Verbindung gebracht wird. Buße hatte nichts mit Reue zu tun, sondern eher mit der Vorstellung, dass der Einzelne zu Gott zurückkehrt²¹¹ und das tut, was Gott von denen erwartet, die die Absicht haben, ein rechtschaffenes gottgefälliges Leben zu führen.²¹² In unseren Quellen wird von denjenigen, die dem Ruf Jesu folgen, wer auch immer sie sind, erwartet, dass sie seine Praxis nachvollziehen, einschließlich solcher Sachen wie die offene Kommensalität, und es gibt auch Belege aus der Geschichte von Zachäus, dem Zöllner, aber auch in der Geschichte des reichen Herrschers, dass von den Reichen auch erwartet wurde, dass sie Wiedergutmachung leisten und das zurückgeben, was sie durch Ausbeutung erlangt haben.²¹³

Zudem sollten wir bedenken, dass der historische Jesus nicht direkt oder konsequent anti-autoritär oder anti-hierarchisch auftritt. Es wäre unfair, die beträchtliche Anzahl von Hinweisen zu ignorieren, denen zufolge Jesus entweder eine gebieterische oder leitende Position einnimmt,²¹⁴ oder in denen eine solche zumindest angedeutet wird,²¹⁵ und diese Beobachtung gilt unabhängig von anderen Fragen zur Selbsteinschätzung Jesu und seiner „Christologie“, die wegen ihrer offensichtlichen theologischen Konsequenzen so viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben.²¹⁶

²¹⁰ Bockmuehl: *Inclusive Jesus* (vgl. Anm. 19), p. 14.

²¹¹ Siehe z. B. Casey: *Jesus of Nazareth* (vgl. Anm. 128), p. 200. Vgl. auch Matthäus 4: 17, Markus 1: 15; Markus 6: 7, 12; Lukas 15: 11-32; Matthäus 13: 10-14, Lukas 15: 3-7; Matthäus 12: 38-42; Lukas 11: 29-32; Lukas 13: 1-9. Siehe auch dagegen Sanders: *Jesus and Judaism* (vgl. Anm. 143), pp. 106-113 (vgl. Casey: *Jesus of Nazareth* [vgl. Anm. 128], pp. 282-84).

²¹² Dies entspricht der Vorstellung in der hebräischen Bibel, dass das sündige Volk Israel zu Gott zurückkehren muss (Jesaja 44: 22, 55: 7), ein Thema, das insbesondere in den Überlieferungen über den Tag des Herrn (z. B. Joel 2: 32) häufig vorkommt.

²¹³ Siehe Lukas 19: 1-9; Matthäus 19: 21, Markus 10: 21, Lukas 18: 22. Zur Erwartung der Wiedergutmachung siehe Levitikus 6: 1-5, Numeri 5: 5-7.

²¹⁴ Siehe z. B. Matthäus 12: 28, Lukas 11: 20; Matthäus 10: 3436, Lukas 12: 49-56; Matthäus 11: 2-6, Lukas 7: 18-23.

²¹⁵ Siehe z. B. Lukas 5: 32; Matthäus 9: 13; Matthäus 5: 21, 27, 33, 39, 44.

²¹⁶ H. J. de Jonge: *The Historical Jesus: View of Himself and of His Mission*, in: *From Jesus to John*, ed. by Martinus de Boer, Sheffield: JSOT, 1993, pp. 21-37; Theissen and Merz: *The Historical Jesus* (vgl. Anm. 140), pp. 512-567; Wedderburn: *Jesus and the Historians* (vgl. Anm. 65),

Natürlich haben auch Anarchisten Anführer gehabt, wenn auch oft aus taktischen Gründen, man denke nur an die Prominenz von Nestor Machno, Errico Malatesta oder Emma Goldman, aber die Erwartungen, die Jesus in dieser Hinsicht hatte, scheinen doch von einer ganz anderen Art zu sein. So führte der historische Jesus durch die Ernennung von zwölf Jüngern eine hierarchische Organisation ein, die er nicht als temporär betrachtete²¹⁷, und seine eigene Autorität beruhte auf dem Zwang der Ankündigung eines zukünftigen Gerichts über diejenigen, die sie ablehnten.²¹⁸ Gewöhnlich geht man davon aus, dass die Führung im Anarchismus „ein ständiger Wechsel von gegenseitiger, zeitlich begrenzter und vor allem freiwilliger Autorität und Unterordnung“²¹⁹ ist, aber offensichtlich war die Art der Führung, die der historische Jesus vorlebte und befürwortete, etwas anderes.

Hierauf könnte man erwideren, dass die Art der von Jesus gezeigten und von den zwölf Jüngern erwarteten Führung paradoixerweise eine Umkehrung der üblichen hierarchischen Normen bedeutet, die in dem wiederholten Motiv zum Ausdruck kommt, dass die Führer Diener sein müssen. Damit stand dieses innerhalb der Gemeinde Jesu angewendete Modell der Führung im bewussten Gegensatz zu dem Herrschaftsmodell, das für das Kaiserreich nicht nur charakteristisch war, sondern auf dem das Imperium aufgebaut war und mit dessen Hilfe es aufrechterhalten wurde, was Letzte-rem zum Nachteil gereichte.²²⁰ Und so lesen wir in Markus Kapitel zehn:

„[42] Da rief Jesus sie zu sich und sagte: Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. [43] Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, [44] und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein.“²²¹

pp. 275-322; Ben Witherington: *The Christology of Jesus*, Philadelphia: Fortress, 1990.

²¹⁷ Zum Beispiel Matthäus 10: 1-5; Markus 3: 16-19, 4: 10, 6: 7, 9: 35; Lukas 6: 13-16; Johannes 6: 67; Apostelgeschichte 1: 13, 6: 2; 1. Brief des Paulus an die Korinther 15: 5.

²¹⁸ Siehe z. B. Lukas 10: 9-16, Matthäus 10: 7-16; Lukas 12: 8-9 und Matthäus 12: 32-33.

²¹⁹ Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 14), p. 33. Siehe auch Simon Western: *Autonomist Leadership in Leaderless Movements: Anarchists Leading the Way*, in: *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, 14 (2014), 673-698.

²²⁰ Siehe Richard P. Saller: *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Ebenso könnte man sagen – auch wenn dies vielleicht etwas weniger offensichtlich ist –, dass der historische Jesus bei der Auswahl der zwölf Jünger eine Symbolik des vormonarchischen Israels nutzte, als dieses noch eine Konföderation von Stämmen gewesen ist, um seine Vision des Reiches Gottes zu präsentieren. Nach Ansicht von Ched Myers hatte diese Vision „eine gewisse Ähnlichkeit mit der ‚anarcho-syndikalistischen‘ Perspektive in der Moderne“²²², und sie erinnert an eine Zeit, bevor das Volk Israel sich entschloss, wie andere Nationen zu sein und einen König zu haben, was auf eine Ablehnung von Gottes direkter Herrschaft hinauslief.²²³

Die Tätigkeiten des Heilens und Lehrens, die für die Darstellung Jesu in unseren Quellen so charakteristisch sind, haben zudem nur wenig mit den autoritären Methoden der königlichen, messianischen Herrschaft zu tun, die zu jener Zeit dominierten.²²⁴ In Anbetracht der Tatsache, dass der historische Jesus anscheinend erwartete, dass die Menschen um ihn herum in der Lage sein würden, ähnliche Handlungen wie er selbst auszuführen,²²⁵ ist es vielleicht gar nicht so abwegig, wenn man Gerd Theissen zustimmt, dass der historische Jesus durchaus vorhatte, dass seine Anhänger kollektiv messianische Aufgaben übernehmen und eine Art Gruppenmessianismus ausüben sollten. In diesem Fall würde dies bedeuten, dass der historische Jesus seine eigene Bedeutung herunterspielte und somit als Verfechter einer dezentralen, nicht-autoritären Form der Führung verstanden werden könnte.²²⁶

²²¹ Markus 10: 42-44; siehe auch Matthäus 20: 20-28, Lukas 22: 24-27, Matthäus 18: 1-5, Markus 9: 33-37, Lukas 9: 46-48; vgl. auch Johannes 13: 1-11.

²²² Myers, in: Van Steenwyk: *Holy Anarchist* (vgl. Anm. 39), p. 8.

²²³ 1. Buch Samuel 8: 7, 10-18 enthält eine scharfe Kritik der Ausbeutung, die aus der Monarchie resultiert.

²²⁴ Die Vorstellung, dass der Messias an seinen Heilungen zu erkennen sein würde, die in der Tradition der Antwort Jesu auf Johannes den Täufer (Matthäus 11: 2-6, Lukas 7: 18-23) angenommen wird, fehlt fast völlig in unseren Quellen für die jüdischen messianischen Erwartungen dieser Zeit. Sie findet sich nur in der Schriftrolle vom Toten Meer 4Q521. Siehe auch Lidiya Novakovic: *4Q521: The Works of the Messiah or the Signs of the Messianic Time?*, in: *Qumran Studies*, ed. by Michael Thomas Davis and Brent A. Strawn, Cambridge: Eerdmans, 2007, pp. 208-231.

²²⁵ Zum Beispiel Matthäus 10: 8, Lukas 10: 9.

²²⁶ Matthäus 19: 28, Lukas 22: 28-30. Vgl. Psalmen Salomos 17: 26. Siehe auch Gerd Theissen: *Gruppenmessianismus: Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 7 (1992), 101-123.

Auch die Überlieferungen über seinen Tod zeigen übereinstimmend eine Figur, die konsequent keine Gewalt gegen Feinde anwandte oder guthieß und für die physische Gewalt von Menschen gegen Menschen ein Gräuel war.²²⁷ Es war keine Form der Führung, bei der die Autorität mit einem überlegenen Gefühl des persönlichen Wertes gleichgesetzt wurde. Es scheint sogar das Gegenteil der Fall gewesen zu sein.

b. Das Reich Gottes ist präfigurativ.

Wie wir festgestellt haben, ist das Motiv des Gottesreiches nicht nur mit dem Jüngsten Gericht verbunden, sondern auch mit neuen Formen des sozialen Lebens, und diese werden nicht nur befürwortet, sondern auch praktiziert. Es kann daher sinnvollerweise als präfigurativ verstanden werden, und zwar präfigurativ in einer Weise, die der anarchistischen Ethik ähnelt. Die meisten Formen der anarchistischen Ethik gehen davon aus, dass die Mittel mit den angestrebten Zielen übereinstimmen, d. h. „die Ergebnisse werden durch die Methoden vorherbestimmt“.²²⁸ Dem liegt die Annahme zugrunde, dass die Praxis der Anarchisten unmittelbare Auswirkungen hat, welche dem gewünschten Resultat ähneln. Es ist wie James Guillaume, ein Genosse Bakunins, in seiner berühmten Kritik der Staatssozialisten sagte: „Wie kann man erwarten, dass eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgeht? Das ist unmöglich.“²²⁹

Man könnte die Ethik Jesu als Analogie dazu betrachten, und in vielerlei Hinsicht trägt dies dazu bei, dass die Vorstellung, dass das Reich Gottes bereits existiert und sich, wenn auch zunächst in unbedeutender Weise, auf eine Art und Weise verwirklicht, die seiner endgültigen Form ähnelt und mit ihr verwandt ist, einen Sinn ergibt. Man denke etwa an das Gleichnis vom Senfkorn²³⁰ oder an die Praxis der offenen Kommensalität, die wir bereits erwähnt haben.

²²⁷ Am deutlichsten wird dies in den Erzählungen über Jesu Gefangennahme. Siehe Matthäus 26: 47-56, Markus 14: 43-52, Lukas 22: 47-53, Johannes 18: 1-11.

²²⁸ Benjamin Franks: *Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms*, Edinburgh: AK Press, 2006, p. 93.

²²⁹ Ebd. (vgl. Anm. 228), p. 98.

²³⁰ Matthäus 13: 31, Markus 4: 31; Lukas 13: 18-19, Thomas 20.

In der Tat halte ich es nicht für überzogen, davon zu sprechen, dass die präfigurative Ethik des Reiches Gottes eine Form der direkten Aktion erfordert, die für den Anarchismus charakteristisch ist und die darin besteht, „so zu handeln, als ob die Vertreter des Staates nicht mehr das Recht hätten, ihre Ansichten über das, was in einer Situation recht oder unrecht ist, eher als jeder andere durchzusetzen.“²³¹ Einige der Handlungen Jesu scheinen diese Eigenschaft zu besitzen, sei es die Überlieferung seines Auftrittens im Tempel,²³² oder seine Antwort auf die Frage nach der Zahlung von Steuern an Caesar,²³³ oder sein Verhalten in seinem Prozess,²³⁴ in denen er sich anscheinend nicht um die Folgen seines Handelns kümmerte. So wie die direkte Aktion manchmal „spielerisch und karnevalesk“²³⁵ erscheint, so sind es oft auch die Jesus zugeschriebenen oder von ihm befürworteten Verhaltensweisen.²³⁶ Wie Peter Marshall richtig bemerkt, hat Jesus konsequent „die politische Autorität dem Spott preisgegeben“²³⁷, indem er die von ihr beanspruchte Macht entmystifizierte und lächerlich machte.

c) *Die Vision des Reiches Gottes ist nicht utopisch, sondern reflexiv, unbestimmt und selbstschöpferisch.*

Es ist erstaunlicherweise schwierig, die Formen des sozialen Lebens genau zu beschreiben, die in der neuen Wirklichkeit erwartet werden, die der historische Jesus inszeniert und vorgeschlagen hat. Obwohl sie, wie wir festgestellt haben, durch bestimmte Praktiken wie die offene Kommensalität charakterisiert werden kann, gibt es doch vieles, was nicht genau dargelegt wird. Ganz gewiss gibt es keinen erkennbaren utopischen Entwurf, und trotz der Argumente von Mary Ann Beavis ist es nicht sinnvoll, die Vision des Reiches Gottes, die der historische Jesus vertrat, als utopisch zu bezeichnen.²³⁸ Wie wir festgestellt haben, ist die von Jesus hauptsächlich verwendete Lehrmethode, das Gleichnis, bildhaft und von Natur aus sug-

²³¹ Graeber: *Direct Action* (vgl. Anm. 93), p. 203.

²³² Matthäus 21: 13, Markus 11: 15-19, Lukas 19: 45-48, Johannes 2: 13-17.

²³³ Matthäus 22: 15-22, Markus 12: 13-17, Lukas 20: 20-26, Thomas 100, Papyrus Egerton 2.

²³⁴ Matthäus 26: 57-27: 26; Markus 14: 53-15: 15; Lukas 22: 54-25; Johannes 18: 12-19: 16.

²³⁵ Graeber: *Direct Action* (vgl. Anm. 93), p. 114.

²³⁶ Siehe z. B. Matthäus 17: 19-27; Matthäus 18: 3; Markus 9: 15; Lukas 18: 17.

²³⁷ Marshall: *Demanding* (vgl. Anm. 52), p. 75.

gestiv, sie widersetzt sich einfachen Erklärungen und erlaubt eine Reihe unbestimmter, erfahrungsbezogener Antworten. Gleichnisse vermitteln eben keinen konkreten Plan. Tatsächlich scheint es sinnvoller zu sein, Jesus als anti-utopisch zu betrachten, eine Eigenschaft, die mit anarchistischem Denken übereinstimmt, auch wenn Anarchisten gewöhnlich unterstellt wird, von utopischen Visionen angetrieben zu sein. Obwohl Utopien ihren Nutzen haben können – sie können inspirieren, ermutigen, eine angenehme Zuflucht bieten²³⁹ –, können sie auch zwanghaft sein, und das ist der Grund, warum sie im Allgemeinen von Anarchisten abgelehnt wurden. Der Utopismus zwingt anderen eine bestimmte Lebensweise auf, und eine Utopie, die als alleiniger, allumfassender Endpunkt angestrebt wird, erfordert Manipulationen, um in den vorgegebenen Plan zu passen. Wie Marie Louise Berneri in ihrer Studie des utopischen Denkens von Platon bis Huxley nachgewiesen hat, ist dies von Natur aus autoritär.²⁴⁰ Für Anarchisten müssen die Details einer solchen Gesellschaftsordnung von den Beherrschten bestimmt werden. Ihre Ethik ist:

„reflexiv und selbstschöpferisch, da sie die Praxis nicht anhand eines universell festgelegten Endpunkts bewerten, wie es einige utopische Theoretiker getan haben, sondern in einem Prozess der immanenter Kritik.“²⁴¹

Einigen mag diese angebliche Ähnlichkeit zwischen dem historischen Jesus und dem Anarchismus nicht gefallen, denn es wird oft angenommen, dass der historische Jesus von Anfang an eine klare Vorstellung von seinen Absichten und seinem Verständnis der Auswirkungen des Reiches Gottes hatte. Eine solche Sichtweise ist jedoch eine Übertragung der späteren Lehrmeinungen. Unsere Quellen weisen dagegen auf eine Figur hin, die

²³⁸ Justin J. Meggitt: *Review of Mary Ann Beavis: Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, in: *Utopian Studies*, 18 (2007), 281-284.

²³⁹ Siehe z. B. die Verwendung einer fiktiven anarchistischen Utopie in Ursula Le Guin: *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia*, New York: HarperPrism, 1974. [dt. Ursula K. Le Guin: *Plaut der Habenichtse*, Hamburg: Argument-Verlag, 2003; d. Übers.]

²⁴⁰ Siehe dazu die klassische anarchistische Kritik von Marie Louise Berneri: *Journey Through Utopia*, London: Freedom Press, 1982. [dt. Marie Louise Berneri: *Reise durch Utopia. Mit Plato, Plutarch, Aristophanes, Morus, Campanella, Andrea, Bacon, Rabelais, de Foigny, Cabet, Bellamy ; [Reader der Utopien]*, Berlin (West): Karin Kramer Verlag, 1982; d. Übers.]

²⁴¹ Franks: *Rebel Alliances* (vgl. Anm. 228), p. 99.

offen war für Reflexion und Revision im Licht der Ereignisse und der Begegnung mit anderen. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte von der syrophönizischen Frau, in der eine Nichtjüdin einen widerstrebenden Jesus überredet, ihre Tochter zu heilen,²⁴² und es sind auch die Vorfälle in Nazareth²⁴³ und Cäsarea Philippi²⁴⁴, die ebenfalls auf Momente hinzuweisen scheinen, die für sein Selbstverständnis kritisch waren.²⁴⁵ Die Vorstellung, dass das Leben des historischen Jesus von Reflexionsfähigkeit und einem flexiblen Verständnis seiner Mission geprägt war, sollte nicht überraschen, auch wenn sie für einige erstaunlich sein mag. Wie Henry Cadbury vor vielen Jahrzehnten bemerkte:

„Wahrscheinlich ist vieles, was gewöhnlich über den allgemeinen Sinn des Lebens Jesu und den besonderen Stellenwert detaillierter Begebenheiten in diesem Sinne gesagt wird, eine moderne Überlagerung eines fast beispiellosen Lebens und nahezu beispielloser Aufzeichnungen darüber.“²⁴⁶

d. Die Pädagogik des Reiches Gottes ist präfigurativ und frei von Zwang.

Es gibt auch bedeutende Parallelen zwischen der ausgeprägten Pädagogik, die mit dem Reich verbunden ist, und der zwangsfreien, präfigurativen Pädagogik des Anarchismus. Obwohl letztere, wie Judith Suissa argumentiert hat, erstaunlich wenig theoretisiert wird,²⁴⁷ ist die Pädagogik im Anarchismus von erheblicher Bedeutung gewesen. Das liegt vor allem daran, wie Justin Mueller anmerkt, dass im Gegensatz zu anderen politischen Philosophien, die auf soziale Transformation abzielen, „Bildung nie einfach das Mittel zur Erreichung einer neuen sozialen Ordnung war“²⁴⁸, sondern vielmehr Teil einer präfigurativen Praxis, die für alle Arten des Anarchismus

²⁴² Matthäus 15: 21-28, Markus 7: 24-30.

²⁴³ Markus 13: 53-58, Markus 6: 1-6a; vgl. auch Lukas 4: 16-30.

²⁴⁴ Matthäus 16: 13-23, Markus 8: 27-33, Lukas 9: 18-22.

²⁴⁵ Siehe z. B. Bockmuehl: *This Jesus* (vgl. Anm. 144), p. 86.

²⁴⁶ Henry Joel Cadbury: *The Peril of Modernizing Jesus*, in: New York: Macmillan, 1937, p. 141.

²⁴⁷ Judith Suissa: *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*, 2nd edn, Oakland: PM Press, 2010, p. 149.

²⁴⁸ Justin Mueller: *Anarchism, the State, and the Role of Education*, in: *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education*, ed. by Robert H. Haworth, Oakland: PM Press, 2012, pp. 14-31 (p. 14).

von zentraler Bedeutung ist. Diese präfigurative Praxis zeichnet sich dadurch aus, dass kein Zwang ausgeübt wird, dass Solidarität und Mitgefühl anstelle von Wettbewerb und Herrschaft vermittelt werden und dass die aktive Empathie und Identifikation mit anderen gefördert wird.²⁴⁹

Einige der Lehren Jesu scheinen die Form von Geboten angenommen zu haben, wie z. B. das Gebot der Feindesliebe²⁵⁰ oder das Verbot der Ehescheidung,²⁵¹ aber die weitaus meisten seiner Lehren kommen in Form von Gleichnissen daher, die bildhaft und berührend sind, eine Form, die den Hörer nicht dazu zwingt, zu einem eng vorgegebenen Verständnis dessen zu gelangen, was vermittelt wird. Von vielen Gleichnissen könnte man auch sagen, dass sie in irgendeiner Weise dazu dienen, das Mitgefühl und die Identifikation mit den anderen direkt zu fördern,²⁵² und von den meisten könnte man sagen, dass sie indirekt dazu beitragen, indem sie unter anderem die Bedeutung hervorheben, die der Verwirklichung des Reiches Gottes beigemessen wird.

Bevor wir jedoch unsere Diskussion abschließen, ist es wichtig festzustellen, dass einige Gründe, aufgrund derer Jesus oft als Anarchist betrachtet wird, trotz ihrer Popularität nicht Teil eines Versuchs sein sollten, die Frage zu beantworten. So mag es manch einen überraschen, dass der Tod Jesu in der bisherigen Analyse keine Erwähnung gefunden hat. Wie Christoyannopoulos bemerkt hat, wird dieser oft als Höhepunkt des Wirkens Jesu angesehen, als Bestätigung des eigentlichen Sinnes seiner Mission:

„Für die meisten christlichen Anarchisten ist Jesus der Retter, gerade weil er das Kreuz auf sich genommen hat – das ist die Revolution. Er ist der Messias, weil er auf Ungerechtigkeit konsequent mit unerschütterlicher Liebe, Vergebung und Nicht-Widerstand geantwortet hat. Er versucht nicht, eine weitere revolutionäre Regierung anzuführen, sondern weist auf das wahre Reich jenseits des Staates hin. Deshalb ist die Kreuzigung tatsächlich der strahlende Höhepunkt des messianischen Wirkens Jesu.“²⁵³

²⁴⁹ Ebd. (vgl. Anm. 248), pp. 18-19.

²⁵⁰ Matthäus 5: 44; Lukas 6: 27, 35 (Römer 12: 12-21).

²⁵¹ Matthäus 19: 3-12, Markus 10: 2-12; Matthäus 5: 31-32; Lukas 16: 18 (1. Korinther 7: 10).

²⁵² Siehe beispielsweise Matthäus 22: 1-14, Lukas 14: 15-24, Thomas 64; Matthäus 25: 31-46; Lukas 10: 25-37; 15: 11-32; 16: 19-31.

²⁵³ Christoyannopoulos: *Christian Anarchism* (vgl. Anm. 30), p. 118.



Die Kreuzigung von Jesus. Holzschnitt von Gustave Doré (1866) als Illustration für die französische Bibelausgabe *La Grande Bible de Tours*, die insgesamt 241 Holzschnitte des Künstlers enthält. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Für viele hat dieser Abschluss des Lebens Jesu etwas „Unvermeidliches“, er ist „die konkrete Konsequenz“ seiner Lehre und seines Wirkens.²⁵⁴ Nicht selten betrachten auch christliche Anarchisten und andere, die glauben, dass Jesus das Etikett des Anarchisten verdient, seinen Tod als die notwendige Konsequenz seiner Lehren. In der modernen historischen Jesusforschung ist, wie wir bereits erwähnt haben, eines der Kriterien, nach denen bestimmt wird, welche Traditionen wahrscheinlich auf den historischen Jesus zurückgehen, das Kriterium der „Kruzifizierbarkeit“ (*crucifiability*)²⁵⁵ – dementsprechend wird eine Überlieferung, die die Hinrichtung Jesu erklären kann, als wahrscheinlich „authentisch“ beurteilt. In Anbetracht der Alltäglichkeit von Kreuzigungen im Kaiserreich und der leichtfertigen Art und Weise, wie diese an den Armen und Unbedeutenden vollzogen wurden, ist es allerdings wahrscheinlich, dass sich die römischen Behörden nicht allzu viele Gedanken über die Tötung Jesu gemacht haben. Er musste auch in ihren Augen nicht sonderlich viel verbrochen haben, damit sie ihn hinrichteten. Es kann durchaus so gewesen sein, wie A. E. Harvey recht plausibel vermutet:

„Jesus könnte eines jener unschuldigen Opfer gewesen sein, die in einer Zeit, in der die Friedenssicherung schwierig geworden war und die Ordnungskräfte überfordert waren, von der Polizei aufgegriffen und dann willkürlich hingerichtet wurden.“²⁵⁶

Der von den Römern am Kreuz angebrachte *Titulus*²⁵⁷, der offenbar andeutet, dass Jesus wegen eines wie auch immer gearteten königlichen Verlangens getötet wurde, könnte durchaus nur ein Beweis dafür sein, dass die Römer einen verblendeten Verrückten hinrichteten, der von unsichtbaren Reichen sprach – was übereinstimmen würde mit unserem Wissen darüber, wie sie andere behandelten, von denen sie glaubten, dass sie in diese Kategorie fallen.²⁵⁸

²⁵⁴ Myers: *Binding the Strong Man* (vgl. Anm. 39), p. 383.

²⁵⁵ Zur Verwendung des Begriffs *crucifiability* siehe Wright: *Jesus and the Victory of God* (vgl. Anm. 43), pp. 86, 98.

²⁵⁶ A. E. Harvey: *Jesus and the Constraints of History*, London: Duckworth, 1982, p. 16.

²⁵⁷ Matthäus 27: 37, Markus 15: 26, Lukas 23: 38, Johannes 19: 19, 21.

²⁵⁸ Weitere Informationen hierzu finden sich in Meggitt: *Madness* (vgl. Anm. 28).



Ein als Jesus verkleideter Demonstrant auf einer Demonstration von Globalisierungsgegnern anlässlich des G20-Gipfels in London im April 2009. Auf seinem Protestsschild ist zu lesen: „Geldverleiher verschwindet!“ Quelle & CC-Lizenz: flickr.com, R.M. Sanchez-Camus ([online](#)).

5. Fazit

Um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen: War der historische Jesus ein Anarchist? Jede Antwort darauf hängt von der Definition des Begriffes „Anarchist“ ab und davon, wie viel Raum eine solche Definition lässt für die Existenzberechtigung des Anarchismus außerhalb einer formalen politischen Bewegung, die aus selbsternannten Anarchisten besteht. Es wäre jedoch eine unzulängliche Definition, wenn sie sich nur auf Persönlichkeiten wie Proudhon beschränken würde – sie würde dem Selbstverständnis vom überzeitlichen Charakter der von ihnen vertretenen Doktrin nicht gerecht werden. Stattdessen ist der Vorschlag von Graeber deutlich sinnvoller, dass Definitionen des Anarchismus nicht nur diejenigen berücksichtigen sollten, die eine bestimmte ideologische Position vertreten, sondern auch jene, die eine anarchistische Haltung und Praxis erkennen lassen.

Wenn wir jedoch zu dem Ergebnis kommen, dass Jesus durchaus der etwas weiter gefassten Definition von „Anarchist“ entsprechen könnte, wie sie Graeber anbietet, müssen wir einige Dinge akzeptieren, die zumindest für viele zeitgenössische Anarchisten und Anarchistinnen unvereinbar mit dem Anarchismus zu sein scheinen. Wie Kathleen Corley angemerkt hat, scheint Jesus zum Beispiel das Patriarchat nicht kritisiert zu haben,²⁵⁹ und unsere Quellen schweigen über seine Gedanken zur Sklaverei, etwas, das im Kaiserreich allgegenwärtig war. Selbst seine Verkündigung des Reiches Gottes könnte Elemente des Imperialismus enthalten, die ihm offenbar zuwider waren.²⁶⁰ Aber solche Probleme sollten uns nicht hindern, Jesus als einen „Anarchisten“ zu bezeichnen. Wie Harold Barclay in seiner Studie ethnographischer Berichte über staats- und herrschaftslose Gesellschaften aufgezeigt hat, können wir nicht erwarten, dass die Anhänger des zeitge-

²⁵⁹ Corley: *Women and the Historical Jesus* (vgl. Anm. 189). Die Botschaft Jesu sprach eindeutig auch einige Frauen an, die in der frühen Bewegung eine wichtige Rolle spielten, aber wahrscheinlich war diese Botschaft deshalb so ansprechend, weil sie die liberaleren Tendenzen verkörperte, die sich in einigen Erscheinungsformen des Judentums der damaligen Zeit und anderswo im Reich beobachten ließen, oder auch, weil sie allgemein den Armen und Unterdrückten ein Angebot machte.

²⁶⁰ Dieses Argument wird ausdrücklich von James Crossley hervorgehoben in *Jesus and the Chaos of History: Redirecting the Life of the Historical Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 64-95.

nössischen Anarchismus solche Gesellschaften unbedingt auch gutheißen, denn, obwohl diese Gesellschaften stark dezentralisiert sind, können sie durchaus recht konformistisch, patriarchalisch und gerontokratisch sein.²⁶¹ Dennoch ist es zweifellos legitim, sie als „anarchistisch“ zu bezeichnen. Wenn wir also den Anarchismus-Begriff außerhalb eines modernen Kontextes verwenden, in dem Individuen und Bewegungen Merkmale aufweisen, die den heutigen Anarchisten gleichfalls unsympathisch sind, dann sollten wir ihn eher großzügig verwenden.

Das, was wir über den historischen Jesus in Erfahrung bringen konnten, die Eindrücke, die uns unsere Quellen von diesem Mann und seiner Vision vermitteln, reichen aus, um eine Person zu erkennen, die nicht nur zutiefst antiautoritär gewesen ist, sondern die auch an einer präfigurativen, zwangsfreien Realität interessiert war, ein Mensch, der nicht nur der bestehenden Ungerechtigkeit entgegentrat, sondern der auch das Leben der von ihr betroffenen Unterdrückten verändern wollte. Es mag übertrieben sein zu behaupten, dass Jesus von Nazareth „ein bedeutender politischer Denker“ war,²⁶² aber es überrascht nicht, um auf unser Eingangszitat zurückzukommen, dass Alexander Berkman die Meinung vertrat, dass Jesus ein Anarchist gewesen sei. Damit hatte er Recht.²⁶³

²⁶¹ Barclay: *People Without Government* (vgl. Anm. 126), p. 18. [dt. Barclay: *Völker ohne Regierung* (vgl. Anm. 126), S. 18; d. Übers.]

²⁶² Paul Chambers: *Review of Christian Anarchism: A Political Commentary by Alexandre Christoyannopoulos*, in: *Anarchist Studies*, 20 (2012), 109-111 (p. 110).

²⁶³ Für diejenigen, die ein solch erweitertes Verständnis des Begriffes „Anarchist“ ablehnen, sollte es zumindest genügend Belege für die Behauptung geben, dass der historische Jesus „eine anarchistische Sensibilität“ gezeigt hat, weshalb er zurecht in eine Reihe mit anderen Persönlichkeiten wie Aurobindo, Berdyaev, Blake, Gandhi und Tolstoi gestellt werden kann, die von Brian Morris in die Ahngalerie des Anarchismus mitaufgenommen wurden. Siehe Brian Morris: *Review of Paul Cudenc: The Anarchist Revelation: Being What We Are Meant to Be*, in: *Anarchist Studies*, 23 (2015), 111-15 (p. 112).

Literatur

- Allison, Dale C.: *Who Will Come from East and West? Observations on Matt. 8.11-12 – Luke 13.28-29*, in: *Irish Biblical Studies*, vol. 11 (1989), no. 4, pp. 158-170.
- Allison, Dale C.: *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis, MN: Fortress, 1998.
- Allison, Dale C.: *Behind the Temptations of Jesus: Q 4: 1-13 and Mark 1: 12-13*, in: *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1999, pp. 195-213.
- Allison, Dale C.: *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Allison, Dale C.: *It Don't Come Easy: a History of Disillusionment*, in: *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, ed. by Chris Keith and Anthony Le Donne, London: T&T Clark, 2012, pp. 186-199.
- Alston, Charlotte: *Tolstoy and His Disciples: The History of a Radical International Movement*, London: I.B. Tauris, 2014.
- Anderson, Paul N / Just, Felix / Thatcher, Tom (eds): *John, Jesus, and History, Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007.
- Anderson, Paul N / Just, Felix / Thatcher, Tom (eds): *John, Jesus, and History, Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009.
- Arnal, William E.: *The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity (= Religion in Culture: Studies in Social Contest and Construction)*, London: Equinox, 2005.
- Arnal, William E.: *The Cipher „Judaism“ in Contemporary Historical Jesus Scholarship*, in: *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism*, ed. by John S. Kloppenborg and John Marshall, London: Continuum, 2005, pp. 24-54.
- Arshinov, Peter: *History of the Makhnovist Movement, 1918-21*, 2nd edn, London: Freedom Press, 2005. [dt. Peter A. Arschinoff: *Die Geschichte der Machno-Bewegung*, Münster: Unrast; 2009 (2. Aufl.); d. Übers.]

- Bailey, James L. / Vander Broek, Lyle D.: *Literary Forms in the New Testament: A Handbook*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992.
- Bakunin, Mikhail: *God and the State*, London: Freedom Press, 1910 [1882]. [dt. Michael Bakunin: *Ausgewählte Schriften, Band 1: Gott und der Staat (1871)*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2005 (2. Aufl.); d. Übers.]
- Bammel, Ernst / Moule, C. F. D. (eds): *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Barclay, Harold B.: *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*, London: Kahn & Averill, 1990. [dt. Harold Barclay: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag, 1985; d. Übers.]
- Bauckham, Richard: *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, 2nd edn, London: SPCK, 2011.
- Bauman, Richard: *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-century Quakers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Berdyaev, Nikolai: *Slavery and Freedom*, New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1944.
- Berkman, Alexander: *Now and After: The ABC of Communist Anarchism*, New York, NY: Vanguard Press, 1929. [dt. gekürzte Ausgabe: Alexander Berkman: *ABC des Anarchismus*, Berlin (West): Verlag Klaus Guhl, 1978; d. Übers.]
- Bermejo-Rubio, Fernando: *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 12 (2014), pp. 1-105.
- Bermejo-Rubio, Fernando: *Jesus as a Seditious: The Intertwining of Politics and Religion in his Teaching and Deeds*, in: *Teaching the Historical Jesus: Issues and Exegesis*, ed. by Zev Garber, London: Routledge, 2015, pp. 232-243.
- Berneri, Marie Louise: *Journey Through Utopia*, London: Freedom Press, 1982. [dt. Marie Louise Berneri: *Reise durch Utopia. Mit Plato, Plutarch, Aristophanes, Morus, Campanella, Andrea, Bacon, Rabelais, de Foigny, Cabet, Bellamy (Reader der Utopien)*, Berlin (West): Karin Kramer Verlag, 1982; d. Übers.]

- Bessiere, Georges: *Jesus selon Proudhon: la „messianose“ et la naissance du christianisme*, Paris: Cerf, 2007.
- Betz, Hans Dieter / Collins, Adela Yarbro: *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew: 5: 3-7: 27 and Luke 6: 20-49)*, Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1995.
- Bird, Michael F.: *Who Comes from the East and the West? Luke 13.28-29/Matt 8.11-12 and the Historical Jesus*, in: *New Testament Studies*, 52 (2006), pp. 441-457.
- Blanton, Ward / Crossley, James G. / Moxnes, Halvor (eds): *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*, London: Equinox, 2010.
- Bockmuehl, Markus: *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Bockmuehl, Markus: *The Trouble with the Inclusive Jesus*, in: *Horizons in Biblical Theology*, 33 (2011), pp. 9-23.
- Boehrer, Frederick: *Christian Anarchism and the Catholic Worker Movement: Roman Catholic Authority and Identity in the United States*, unpublished PhD, New York: Syracuse University, 2001.
- Bond, Helen K.: *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark, 2012.
- Bookchin, Murray: *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*, Oakland, CA: AK Press, 1995.
- Bookchin, Murray: *Social Anarchism Or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Oakland, CA: AK Press, 1996.
- Borg, Marcus: *Jesus in Contemporary Scholarship*, London: Continuum, 1994.
- Brandon, S. G. F.: *Jesus and the Zealots: a Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester: Manchester University Press, 1967.
- Brown, Penelope / Levinson, Stephen C.: *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Burridge, Richard A.: *What Are the Gospels?: a Comparison with Graeco-Roman Biography*, 2nd edn, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

- Burridge, Richard A.: *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- Cadbury, Henry Joel: *The Peril of Modernizing Jesus*, New York, NY: Macmillan, 1937.
- Carrier, Richard: *On the Historicity of Jesus: Why We Might Have Reason for Doubt*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Casey, Maurice: *Is John's Gospel True?*, London: Routledge, 1996.
- Casey, Maurice: *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching*, London: Continuum, 2010.
- Casey, Maurice: *Jesus: Evidence and Argument or Mythicist Myths?*, London: T&T Clark, 2014.
- Chambers, Paul: *Review of Christian Anarchism: A Political Commentary by Alexandre Christoyannopoulos*, in: *Anarchist Studies*, 20 (2012), pp. 109-111.
- Charlesworth, James H. / Evans, Craig A.: *Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1994, pp. 479-534.
- Chilton, Bruce: *The Kingdom of God in Recent Discussion*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Craig A. Evans and Bruce Chilton, Leiden: Brill, 1998, pp. 255-280.
- Christian, David: *State Formation in the Inner Eurasian Steppes*, in: *Worlds of the Silk Roads: Ancient and Modern*, ed. by David Christian and Craig Benjamin, Turnhout: Brepols, 1998, pp. 51-76.
- Christie, Stuart: *We the Anarchists: A Study of the Iberian Anarchist Federation (FAI) 1927-1937*, Oakland, CA: AK Press, 2008.
- Christoyannopoulos, Alexandre (ed.): *Religious Anarchism: New Perspectives*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Christoyannopoulos, Alexandre: *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*, Exeter: Imprint Academic, 2011.
- Cohn, Norman: *The Pursuit Of The Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London: Pimlico, 2004. [dt. Norman Cohn: *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionäre Millenaristen und mystische Anarchisten des Mittelalters*, Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2005.]

närer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, Bern / München: Franke, 1961; d. Übers.]

- Conrad, Joseph: *The Secret Agent*, London: J. M. Dent, 1907. [dt. Joseph Conrad: *Der Geheimagent. Eine einfache Geschichte*, Stuttgart: Reclam, 2011; d. Übers.]
- Conway, Colleen M.: *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Cook, John Granger: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002.
- Corley, Kathleen E.: *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2002.
- Craib, Raymond / Maxwell, Barry (eds): *No Gods, No Masters, No Peripheries: Global Anarchisms*, Oakland, CA: PM Press, 2015.
- Crone, Patricia: *Ninth-Century Muslim Anarchists*, in: *Past & Present*, 167 (2000), pp. 3-28.
- Crone, Patricia: *Medieval Islamic Political Thought*, 2nd edn, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Crossan, John Dominic: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- Crossan, John Dominic: *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 1994.
- Crossley, James G.: *Jesus in an Age of Terror: Scholarly Projects for a New American Century*, London: Equinox, 2008.
- Crossley, James G.: *Reading the New Testament: Contemporary Approaches*, London: Routledge, 2010.
- Crossley, James G.: *Jesus in an Age of Neoliberalism: Quests, Scholarship and Ideology*, London: Equinox, 2012.
- Crossley, James G.: *Jesus and the Chaos of History: Redirecting the Life of the Historical Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Curran, Giorel: *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism*, London: Palgrave Macmillan, 2006.
- Damico, Linda H.: *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, Pieterlen: Peter Lang, 1987.

- Davies, W. D. / Allison, Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume I. Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Davies, W. D. / Allison, Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III. Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Dirlin, Arif: *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley, CA: University of California Press, 1991.
- Dodd, C. H.: *History and the Gospel*, London: Nisbet, 1938.
- Dorion, Louis-Andre: *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. by Donald R. Morrison, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 1-23.
- Downing, F. Gerald: *Jesus and Cynicism*, in: *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 2. The Study of Jesus*, ed. by Tom Holmen and Stanley E. Porter, 4 vols., Leiden: Brill, 2010, pp. 1105-1136.
- Dschulnigg, Peter: *Positionen des Gleichnisverständnisses im 20. Jahrhundert. Kurze Darstellung von fünf wichtigen Positionen der Gleichnistheorie (Jülicher, Jeremias, Weder, Arens, Harnisch)*, in: *Theologische Zeitschrift*, 45 (1989), S. 335-351.
- Dunn, James D. G.: *Jesus Tradition in Paul*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Bruce Chilton and Craig A Evans, Leiden: Brill, 1994, pp. 155-178.
- Dzielska, Maria: *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome: L'Erma di Bretschneider, 1986.
- Ehrman, Bart D.: *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ehrman, Bart D.: *Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, San Francisco, CA: HarperOne, 2012.
- Esenwein, George R.: *Anarchist Ideology and the Working-Class Movement in Spain, 1868-1898*, Berkeley, CA: University of California Press, 1989.
- Evans, Craig A.: *Jesus in Non-Christian Sources*, in: *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1998, pp. 443-478.

- Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotc People*, Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Eve, Eric: *The Healer from Nazareth: Jesus' Miracles in Historical Context*, London: SPCK, 2009.
- Faure, Sébastien: *Les douze preuves de l'inexistence de Dieu*, Paris: Librairie sociale, 1908.
- Flusser, David / Notley, R. Steven: *The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius*, 4th edn, Grand Rapids: Eerdmans, 2007 [1968].
- Fonrobert, Charlotte / Jaffee, Martin S.: *Introduction: The Talmud, Rabbinic Literature, and Jewish Culture*, in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, ed. by Charlotte Fonrobert and Martin S. Jaffee, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 1-14.
- Franks, Benjamin: *Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms*, Edinburgh: AK Press, 2006.
- Fredriksen, Paula: *From Jesus to Christ: the Origins of the New Testament Images of Christ*, 2nd edn, New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- Frickenschmidt, Dirk: *Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen: Francke, 1997.
- Frier, Bruce W.: *More Is Worse: Some Observations on the Population of the Roman Empire*, in: *Debating Roman Demography*, ed. by Walter Scheidel, Leiden: Brill, 2001, pp. 139-160.
- Funk, Robert W.: *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, New York, NY: Polebridge, 1996.
- Gathercole, Simon: *The Gospel of Thomas*, Leiden: Brill, 2014.
- Gelderloos, Peter: *How Nonviolence Protects the State*, Cambridge, MA: South End Press, 2007.
- Giesen, Heinz: *Herrschaft Gottes, heute oder morgen?: Zur Heilsbotschaft Jesu und der Synoptischen Evangelien*, Regensburg: Pustet, 1995.
- Goodway, David: *Anarchist Seeds Beneath the Snow: Left-libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*, 2nd edn, Oakland, CA: PM Press, 2011.

- Gordon, Uri: *Anarchy Alive!: Anti-Authoritarian Politics From Practice to Theory*, London: Pluto Press, 2003.
- Gowler, David B.: *What Are They Saying About the Parables?*, New York: Paulist Press, 2000.
- Gowler, David B.: *What Are They Saying About the Historical Jesus?*, New York, NY: Paulist Press, 2007.
- Graeber, David: *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2004.
- Graeber, David: *Direct Action: An Ethnography*, Oakland, CA: AK Press, 2009. [dt. David Graeber: *Direkte Aktion. Ein Handbuch*, Hamburg: Edition Nautilus, 2013; d. Übers.]
- Graham, Robert: *Anarchism: From Anarchy to Anarchism (300CE to 1939) V. 1: A Documentary History of Libertarian Ideas*, Montreal: Black Rose Books, 2005.
- Greenwood, E. B.: *Tolstoy and Religion*, in: *New Essays on Tolstoy*, ed. Malcolm Jones, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 149-174.
- Hägg, Thomas: *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Harvey, A. E.: *Jesus and the Constraints of History*, London: Duckworth, 1982.
- Hays, Richard B.: *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation*, Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Hebden, Keith: *Dalit Theology and Christian Anarchism*, London: Ashgate, 2011.
- Hezser, Catherine (ed): *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Holmen, Tom / Porter, Stanley E. (eds): *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden: Brill, 2010.
- Hooker, M. D.: *Christology and Methodology*, in: *New Testament Studies*, 17 (1971), pp. 480-487.
- Hopkins, Keith: *Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C.- A.D. 400)*, in: *The Journal of Roman Studies*, 70 (1980), pp. 101-125.

- Hopkins, Keith: *Death and Renewal. Volume 2: Sociological Studies in Roman History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hultgren, Arland J.: *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis, MI: Augsburg, 1979.
- Jennings, Jeremy: *Anarchism*, in: *Contemporary Political Ideologies*, ed. by Roger Eatwell and Anthony Wright, 2nd edn, London: Continuum, 1999, pp. 131-151.
- Jensen, Richard Bach: *The Battle against Anarchist Terrorism: An International History, 1878-1934*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Jeremias, Joachim: *Jerusalem in the Time of Jesus: an Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, London: SCM Press, 1969.
- Jeremias, Joachim: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trans. by John Bowden, London: SCM Press, 1971.
- Johnson, Luke Timothy: *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 1996.
- Kähler, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig: A. Deichert, 1892.
- Keener, Craig S.: *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Kinna, Ruth: *Anarchism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Klassen, William: *The Authenticity of the Command : „Love Your Enemies”*, in: *Authenticating the Words of Jesus*, ed. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Leiden: Brill, 1999, pp. 385-407.
- Konishi, Sho: *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Kraemer, David: *Jewish Eating and Identity Throughout the Ages*, London: Routledge, 2007.

- Kraemer, David: *Food, Eating and Meals*, in: *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, ed. by Catherine Hezser, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 403-419.
- Kropotkin, Peter: *Ethics: Origin and Development*, Bristol: Thoemmes Press, 1993 [1924]. [dt. Peter Kropotkin: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976; d. Übers.]
- Lategan, Bernard C.: *Questing or Sense-Making? Some Thoughts on the Nature of Historiography*, in: *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches*, 11 (2003), pp. 588-601.
- Le Donne, Anthony: *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco, TX: Baylor University Press, 2009.
- Le Donne, Anthony: *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.
- Le Guin, Ursula: *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia*, New York, NY: HarperPrism, 1974. [dt. Ursula Le Guin: *Planet der Habenichtse*, Hamburg: Argument- Verlag, 2003; d. Übers.]
- Levine, Amy-Jill / Allison, Dale C. / Crossan, John Dominic (eds): *The Historical Jesus in Context*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Levy, Carl: *Anarchism and Cosmopolitanism*, in: *Journal of Political Ideologies*, 16 (2011), pp. 265-278.
- Long, A. A.: *The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought*, in: *Daedalus*, 137 (2008), pp. 50-58.
- Love, John R.: *Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization*, London: Routledge, 1991.
- Lu, Catherine: *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, in: *Journal of Political Philosophy*, 8 (2000), pp. 244-267.
- Lubac, Henri de: *Proudhon et le christianisme*, Paris: Editions du Seuil, 1945.
- Lüdemann, Gerd: *Jesus After Two Thousand Years: What He Really Said and Did*, London: SCM Press, 2000.
- Luz, Ulrich: *Matthew 1-7: a Commentary*, 2nd edn, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

- Macklin, Graham D.: *Co-opting the Counter Culture: Troy Southgate and the National Revolutionary Faction*, in: *Patterns of Prejudice*, 39 (2005), pp. 301-326.
- MacMullen, Ramsay: *How Big Was the Roman Imperial Army?*, in: *Klio*, 62 (1980), pp. 451-460.
- Malina, Bruce J.: *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 51 (1989), pp. 1-31.
- Marshall, Peter: *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, 4th edn, Oakland, CA: PM Press, 2010.
- May, Todd: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Mbah, Sam / Igariwey, I. E.: *African Anarchism: A History and Analysis*, Tucson, AZ: See Sharp Press, 1997.
- Meggitt, Justin J.: *The Madness of King Jesus*, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (2007), pp. 379-413.
- Meggitt, Justin J.: *Review of Mary Ann Beavis: Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, in: *Utopian Studies*, 18 (2007), pp. 281-284.
- Meggitt, Justin J.: *Psychology and the Historical Jesus*, in: *Jesus and Psychology*, ed. by Fraser Watts, London: Darton, Longman & Todd, 2007, pp. 16-26.
- Meggitt, Justin J.: *Popular Mythology in the Early Empire and the Multiplicity of Jesus Traditions*, in: *Sources of the Jesus Tradition: Separating History from Myth*, ed. by R. Joseph Hoffmann, Amherst, NY: Prometheus, 2010, pp. 53-80.
- Meier, John P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York, NY: Doubleday, 1991.
- Meier, John P.: *The Present State of the „Third Quest” for the Historical Jesus: Loss and Gain*, in: *Biblica*, 80 (1999), pp. 459-487.
- Merriman, John M.: *The Dynamite Club: How a Bombing in Fin-de-Siecle Paris Ignited the Age of Modern Terror*, London: JR Books, 2009.
- Miller, Robert J.: *The Apocalyptic Jesus: A Debate*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2001.

- Milstein, Cindy: *Anarchism and its Aspirations*, Oakland, CA: AK Press, 2010. [dt. gekürzte Ausgabe: Cindy Milstein: *Der Anarchismus und seine Ideale*, Münster: Unrast Verlag, 2013; d. Übers.]
- Mitchell, Timothy: *The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics*, in: *The American Political Science Review*, 85 (1991), pp. 77-96.
- Morris, Brian: *Ecology and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought*, Malvern: Images Publishing, 1996.
- Morris, Brian: *Kropotkin: The Politics of Community*, Amherst, NY: Humanity Books, 2003.
- Morris, Brian: *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*, London: Goldsmiths College, 2005.
- Morris, Brian: *Review of Paul Cudenc: The Anarchist Revelation: Being What We Are Meant to Be*, in: *Anarchist Studies*, 23 (2015), pp. 111-15.
- Mueller, Justi: *Anarchism, the State, and the Role of Education*, in: *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education*, ed. by Robert H. Haworth, Oakland, CA: PM Press, 2012, pp. 14-31.
- Myers, Ched: *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.
- Myers, Ched: *Forward*, in: Steenwyk, Mark Van: *That Holy Anarchist: Reflections on Christianity & Anarchism*, Minneapolis, MN: Missio Dei, 2012, pp. 1-11.
- Neusner, Jacob: *Recovering Judaism: The Universal Dimension of Jewish Religion*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 2001.
- Newman, Saul: *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham, MD: Lexington Books, 2001.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Der Antichrist*, in: *Nietzsches Werke: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung; Nietzsche contra Wagner; Der Antichrist; Gedichte*, Leipzig: C. G. Naumann, 1895, VIII, S. 211-313.
- Novakovic, Lidija: 4Q521: *The Works of the Messiah or the Signs of the Messianic Time?*, in: *Qumran Studies*, ed. by Michael Thomas Davis and Brent A. Strawn, Cambridge: Eerdmans, 2007, pp. 208-231.

- Overing, Joanna: *Images of Cannibalism, Death and Domination in a „Nonviolent” Society*, in: *Journal de la Societe des Americanistes*, 72 (1986), pp. 133-156.
- Patterson, Stephen J.: *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1998.
- Patterson, Stephen J.: *The Gospel of Thomas and Historical Jesus Research*, in: *Coptica – Gnostica – Manichaica*, ed. by Louis Painchaud and Paul-Hubert Poirier, Quebec: Les Presses de l'Universite Laval, 2006, pp. 663-684.
- Peabody, Francis: *New Testament Eschatology and New Testament Ethics*, in: *Harvard Theological Review*, 2 (1909), pp. 50-57.
- Peirats, Jose: *The CNT in the Spanish Revolution*, ed. by Chris Ealham, 3 vols., Oakland, CA: PM Press, 2011.
- Porter, Stanley E.: *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Preston, Paul: *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-century Spain*, London: HarperPress, 2012.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Qu'est-ce que la propriete? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris: Librairie de Prevot, 1840.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Jesus et les origines du christianisme*, Paris: G. Havard fils, 1896.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Ecrits sur la religion*, ed. by M. Ruyssen, Paris: M. Riviere, 1959.
- Reimarus, Herman S.: *Ecrits sur la religion*, ed. by C. H. Talbert, Philadelphia: Fortress, 1970 [1774-1777].
- Rohrbaugh, Richard L.: *Ethnocentrism and Historical Questions About Jesus*, in: *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, ed. by Wolfgang Stegemann, Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2003, pp. 27-43.
- Rosenblum, Jordan D.: *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ruel, Malcolm: *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflective Essays on a Bantu Religion*, Leiden: Brill, 1997.

- Runesson, Anna: *Exegesis in the Making: Postcolonialism and New Testament Studies*, Leiden: Brill, 2010.
- Saller, Richard P.: *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*, London: SCM Press, 1985.
- Sanders, E. P.: *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, London: SCM Press, 1992.
- Sandford, Michael J.: *Poverty, Wealth, and Empire: Jesus and Postcolonial Criticism*, Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Sandt, Huub van de / Zangenberg, Jürgen K.: *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008.
- Scheidel, Walter: *From the „Great Convergence“ to the „First Great Divergence“: Roman and Qin-Han State Formation and Its Aftermath*, in: *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, ed. by Walter Scheidel, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 11-23.
- Schinkel, Willem: *Aspects of Violence: A Critical Theory*, Basingstoke: Palgrave, 2010.
- Schmidt, Michael: *Cartography of Revolutionary Anarchism*, Oakland, CA: AK Press, 2013.
- Schüssler, Fiorenza Elizabeth: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 2nd edn, London: SCM, 2009.
- Schweitzer, Albert: *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1906.
- Schweizer, Bernard: *Hating God: The Untold Story of Misotheism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Scott, Bernard Brandon: *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1989.
- Scott, James C.: *The Art of Not Being Governed: an Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, CT: Yale University Press, 2009.
- Segers, Mary C.: *Equality and Christian Anarchism: The Political and Social Ideas of the Catholic Worker Movement*, in: *The Review of Politics*, 40 (1978), pp. 196-230.

- Seidman, Michael: *The Imaginary Revolution: Parisian Students and Workers in 1968*, New York, NY: Berghahn Books, 2004.
- Shpayer-Makov, Haia: *Anarchism in British Public Opinion 1880-1914*, in: *Victorian Studies*, 31 (1988), pp. 487-516.
- Sim, David C. / Repschinski, Boris (eds): *Matthew and his Christian Contemporaries*, Edinburgh: T&T Clark, 2008.
- Snodgrass, Klyne: *From Allegorizing to Allegorizing: a History of the Interpretation of the Parables of Jesus*, in: *The Challenge of Jesus' Parables*, ed. by Richard Longenecker, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, pp. 3-29.
- Steenwyk, Mark Van: *That Holy Anarchist: Reflections on Christianity & Anarchism*, Minneapolis, MN: Missio Dei, 2012.
- Stirner, Max: *The Ego and His Own*, New York, NY: Benj. R. Tucker, 1907. [dt. Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Studienausgabe, hrsg. von Bernd Kast, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016; d. Übers.]
- Suissa, Judith: *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*, 2nd edn, Oakland, CA: PM Press, 2010.
- Temin, Peter: *The Roman Market Economy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Theissen, Gerd: *Gruppenmessianismus: Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 7 (1992), pp. 101-123.
- Theissen, Gerd / Merz, Annette: *The Historical Jesus: a Comprehensive Guide*, London: SCM Press, 1998.
- Theissen, Gerd / Winter Dagmar: *The Quest for the Plausible Jesus: the Question of Criteria*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.
- Thompson, E. P.: *The Making of the English Working Class*, London: Victor Gollancz, 1963.
- Thompson, Thomas L. / Verenna, Thomas S.: *Is This Not the Carpenter?: The Question of the Historicity of the Figure of Jesus*, Sheffield: Equinox, 2012.
- Tolstoy, Leo: *Church and State and Other Essays: Including Money; Man and Woman: Their Respective Functions; The Mother; A Second Supplement to the Kreutzer Sonata*, Boston, MA: B. R. Tucker, 1891.

- Tolstoy, Leo: „*The Kingdom of God Is within You*“: Christianity Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life, trans. by Constance Garnett, 2 vols., London: William Heinemann, 1894.
- Vaage, Leif E: *Beyond nationalism: Jesus the „holy anarchist“? : the cynic Jesus as eternal recurrence of the repressed*, in: *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*, ed. by Halvor Moxnes, Ward Blanton and James G. Crossley, London: Equinox, 2009, pp. 79-95.
- Verhey, Allen: *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*, Exeter: Paternoster, 1984.
- Vermes, Geza: *The Religion of Jesus the Jew*, London: SCM Press, 1993.
- Viviano, Benedict: *Eschatology and the Quest for the Historical Jesus*, in: *Oxford Handbook of Eschatology*, ed. by Jerry L. Walls, New York, NY: Oxford University Press, 2008, pp. 73-90.
- Walter, Nicholas: *About Anarchism*, 2nd edn, London: Freedom Press, 2002. [dt. Nicolas Walter: *Betrifft: Anarchismus. Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit*. Mit einem biogr. Nachwort von Natasha Walter, hrsg. und mit einem Geleitwort und einer kommentierten Anarchismus-Bibliographie von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2018; d. Übers.]
- Weber, Max: *The Theory of Economic and Social Organizations*, trans. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, New York, NY: Free Press, 1964.
- Weber, Max: *Weber: Political Writings*, ed. by Peter Lassman and Ronald Spiers, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Wedderburn, Alexander J. M.: *Jesus and the Historians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Western, Simon: *Autonomist Leadership in Leaderless Movements: Anarchists Leading the Way*, in: *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, 14 (2014), pp. 673-698.
- Wilde, Oscar: *The Soul of Man Under Socialism*, London: Privately Printed, 1891. [dt. Oscar Wilde: *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*, Duisburg: Trikont-Duisburg, 2018; d. Übers.]
- Williams, Kristian: *The Soul of Man Under . . . Anarchism?*, in: *New Politics*, 8 (2011) ([online; 31.07.2015](#)).

- Willitts, Joel: *Presuppositions and Procedures in the Study of the Historical Jesus: Or, Why I Decided Not to Be a Historical Jesus Scholar*, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3 (2005), pp. 61-108.
- Wink, Walter: *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way (Matt 5: 38//Luke 6: 29-30)*, in: *The Love of Enemy and Non-Retaliation in the New Testament*, ed. by Willard M. Swartley, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992, pp. 102-125.
- Woodcock, George: *Anarchism*, 2nd edn, Harmondsworth: Penguin, 1986.
- Wright, N. T.: *Jesus and the Victory of God*, London: SPCK, 1996.
- Zerbe, Gordon: *Non-retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts*, Sheffield: JSOT, 1993.
- Zimmermann, Ruben: *How to Understand the Parables of Jesus: A Paradigm Shift in Parable Exegesis*, in: *Acta Theologica*, 29.1 (2009), pp. 157-182.

Quelle: Justin Meggitt: *Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus*, in: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.): *Essays in Anarchism and Religion*: Vol. 1, pp. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.16993/bak.e>. License: CC-BY. Die Übersetzung aus dem Englischen erfolgte durch Jochen Schmück.



Zwei Elche suchen Schutz im Fluss vor dem Waldbrand im Bitterroot National Forest in Montana/USA, August 2000. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung

Von Uri Gordon

Vorwort von CrimethInc.

Anarchist:innen wie David Graeber und Cindy Milstein haben den Begriff „präfigurative Politik“ verwendet, um das anarchistische Prinzip zu beschreiben, dass die Art und Weise, wie wir uns in der Gegenwart organisieren, die Art von Gesellschaft reflektieren sollte, die wir in der Zukunft zu erschaffen hoffen. Das Konzept der Präfiguration entstammt allerdings der christlichen Theologie, die von einer zukünftigen Erlösung ausgeht, die dermaßen gewiss ist, dass sie rückwärts durch die Zeit strahlt und ihre eigenen Vorläufer hervorbringt. Auch etliche Marxisten betrachten die Geschichte als die unvermeidliche Entfaltung eines bestimmten Prozesses – eine Art säkulares zweites Kommen des christlichen Millenarismus. Die meisten Anarchisten und Anarchistinnen hingegen sehen die Zukunft nicht als gegeben an, vor allem nicht im heutigen Kontext der ökologischen Katastrophe. Es könnte sich also lohnen, das Konzept der präfigurativen Politik zu überdenken, um zu prüfen, ob es unseren heutigen Bedürfnissen noch gerecht wird. Wir freuen uns, den folgenden Text von Uri Gordon präsentieren zu können, in dem er die Ursprünge des Konzepts der Präfiguration und sein Auftauchen im anarchistischen Diskurs einer gründlichen Untersuchung unterzieht.

Der Begriff „präfigurative Politik“ wird gewöhnlich verwendet, um ein radikales Ethos für die Einheit von Mitteln und Zielen auszudrücken. Weniger Aufmerksamkeit wurde der besonderen *Zeitvorstellung* gewidmet, die diesem Konzept zugrunde liegt. Auf der einen Seite gibt es die altbekannte ethisch-revolutionäre Praxis, die vor allem der anarchistischen Tradition geschuldet ist, und bei der der Kampf gegen Herrschaft mit dem unmittelbaren Aufbau gesellschaftlicher Alternativen verbunden ist. Andererseits basiert dieses Konzept jedoch auf der „Präfiguration“ – einem aus der

christlichen Theologie stammenden *temporalen Framing*¹, bei dem die Zukunft rückwärts auf ihre Vergangenheit ausstrahlt.

Woher kommt diese Idee? Ist diese Vorstellung einer Projektion aus der Zukunft notwendig, um die Einheit zwischen Mitteln und Zielen zu wahren? Oder sollte die Terminologie der Vorhersage aufgegeben werden, weil sie uns eine falsche Rückversicherung (reassurance)² vermittelt?

Zunächst einmal untersucht Gordon die Theologie der Präfiguration, indem er ihre Entwicklung von den Kirchenvätern bis zu den politisierten Neuauflagen in der Bewegung der Diggers und der Neuen Linken zurückverfolgt. Er argumentiert, dass das dabei in Erscheinung tretende temporale Framing in der Tat mit einem mentalen „Prozess der Rückversicherung“ verbunden ist, der für viele Revolutionäre typisch ist, die ihre Zuversicht aus der Vorstellung schöpften, dass sie einen vorherbestimmten historischen Pfad beschreiten. Zweitens bietet er erstmals einen systematischen Überblick über die Einheit von Mittel und Zweck, wie sie in der anarchisti-

¹ Der aus der Kommunikationswissenschaft stammende Begriff *Framing* bedeutet ganz allgemein formuliert, dass unterschiedliche Formulierungen desselben Inhalts das Verhalten des Empfängers unterschiedlich beeinflussen. Als deutschen Ausdruck könnte man für *Framing* auch den Begriff *Deutungs- oder Interpretationsrahmen* benutzen. *Framing* findet statt, wenn jemand einen Sachverhalt aus dem Blickwinkel seines Interesses interpretiert. Statt „*Framing*“ könnte man auch „*Weltsicht*“ sagen, und zwar eine Sicht der Welt, die sich durch bestimmte Ausdrücke manifestiert. *Anm. d. Übers.*

² Der Begriff *Rückversicherung* besitzt eine Vielzahl unterschiedlicher Bedeutungen. In der vom Autor in Anlehnung an Reinhart Koselleck in diesem Beitrag verwendeten geschichtsphilosophischen Bedeutung des Begriffes wird unter *Rückversicherung* die aus der Geschichte abgeleitete Legitimation für das gegenwärtige und auf die Zukunft ausgerichtete politische Handeln von Menschen verstanden. So definiert, kann die *Rückversicherung* wie folgt beschrieben werden: „Wenn die handelnden Menschen jetzt die politische oder soziale Zukunft planen, dann planen sie den Vollzug der Geschichte. Das bedeutet, man will etwas vollstrecken, das sich über kurz oder lang ohnehin von selbst ergäbe. Damit schafft man erstens eine große Legitimation für jegliches politische Vorhaben. Das eigene Bestreben wird legitimiert und erhält zudem zusätzliche Schubkraft, da man nur vollstreckt, was sowieso passiert. Zweitens erhält der Handelnde eine Art Rückversicherung. Die zukünftige Geschichte dient der eigenen Entlastung. Wenn man nur Vollstrecker der ‚Geschichte selbst‘ ist, trägt man selbst keine Verantwortung“ (Tobias Albrecht: *Zwischen totalitärer Erfahrung und endzeitlicher Erwartung. Zum Geschichtsbegriff Reinhart Kosellecks*, in: *Selected Student Papers*, RWTH Aachen, Institut für Politische Wissenschaft, 2012, Nr. 34, S. 14 [[online](#)]). Siehe auch S. 99 und *Anm. 37. Anm. d. Übers.*

schen Tradition vielfältig zum Ausdruck kommt. Hier argumentiert Gordon, dass im Gegensatz zur „Präfiguration“ solche Ausdrücke im Sinne eines *generativen* temporalen Framings formuliert wurden, in dem die Gegenwart die Zukunft beeinflusst und nicht umgekehrt. Im dritten und letzten Teil wird die Auffassung vertreten, dass die Idee der Präfiguration – auch wenn sie nicht wörtlich genommen wird – dennoch als ein Echo einer trügerischen Rückversicherung in Erscheinung treten kann. Dadurch lässt sich eine generative Haltung gegenüber der Zukunft bequem umgehen, nun, da an die Stelle der traditionellen Versprechen einer revolutionären Transformation die Aussicht auf einen ökologischen und industriellen Zusammenbruch tritt. Abschließend schlägt Gordon vor, das Konzept der „präfigurativen Politik“ durch das der „konkreten Utopie“ zu ersetzen – eine Idee, der es zwar an Rückversicherung mangelt, die aber selbst im Angesicht von Angst und Katastrophen noch Hoffnung bieten kann.

Der folgende Text ist sicherlich eine etwas abstrakte Auseinandersetzung mit Ideen und ihrer Geschichte, aber es ist eine Auseinandersetzung, die Auswirkungen auf unsere Kämpfe und die Einstellungen hat, die wir in diese einbringen. Im besten Fall werden die Leserinnen und Leser nach der Lektüre dieses Beitrages in der Lage sein, einen neuen Blick auf ihre Einstellung zur Zukunft zu erlangen, wenn es um ihr gegenwärtiges Handeln geht.

CrimethInc. Ex-Workers Collective³

³ Für ihre hilfreichen Kommentare danken wir Ben Franks, Francis Dupuis-Déri und den Zuhörern im House of Bugaboo und auf der Sydney Anarchist Bookfair, wo frühere Versionen des Beitrags präsentiert wurden.

Präfiguration, Rekursion und Rückversicherung

Der Begriff „präfigurative Politik“ ist nicht unter Aktivisten entstanden. Seine Urheber waren zwei Sozialwissenschaftler: Dies war zum einen Carl Boggs, der sich 1977 in zwei Aufsätzen auf eine präfigurative *Tradition*, ein präfiguratives *Modell* oder eine präfigurative *Aufgabe* bezog. Zum anderen benutzte zwei Jahre später Wini Breines den Begriff in ihrer Auseinandersetzung mit der Neuen Linken und formulierte ihn neu als „präfigurative *Politik*“. Die Popularität, die dieses Konzept in jüngerer Zeit erlangt hat, spiegelt die Aufmerksamkeit für die radikale Perspektive der Altermondialismus-Proteste⁴ der frühen 2000er Jahre wider. Im Gegensatz zu den Gewerkschaften, Nichtregierungsorganisationen und politischen Parteien, die sich ebenfalls an diesen Protesten beteiligten, lehnten diese radikalen Gruppen eine Organisation von oben nach unten, Lobbyarbeit und Programme ab, die auf die Übernahme der staatlichen Macht abzielten. Stattdessen forderten sie anti-hierarchische und anti-kapitalistische Praktiken: dezentrale Organisation in Affinitätsgruppen und Netzwerken, Entscheidungsfindung im Konsens, freiwillige und gemeinnützige Unternehmungen, geringerer Konsum und das Bemühen, Herrschafts- und Diskriminierungsregime wie Patriarchat, Rassismus und Homophobie im eigenen Leben und in den Interaktionen der Aktivisten und Aktivistinnen zu erkennen und ihnen entgegenzuwirken. Der Begriff „präfigurative Politik“ wird in der Regel mit diesen Praktiken und Orientierungen in Verbindung gebracht – nicht jedoch mit einem temporalen Framing⁵.

Viele Autoren und Autorinnen, die diese Praktiken diskutieren, verwenden dabei ethische Begriffe ohne temporale Implikationen. In solchen Diskussionen wird die Idee des „Ziels“ in Begriffen von Gütern und Werten (im Sinne von „Selbstzweck“) und nicht als ein möglicher zukünftiger Zustand der Gesellschaft (im Sinne von „Endergebnis“) verstanden. So betont bei-

⁴ Unter dem Begriff *Altermondialismus* (abgeleitet von frz. „altermondialisme“, d. h. „andere Globalisierung“) versteht man eine Variante der Globalisierungskritik, welche die Globalisierung an und für sich befürwortet, aber deren „neoliberal“ Erscheinungsformen, also die „Globalisierung von oben“ ablehnt. Stattdessen setzen sich die Altermondialisten für eine „Globalisierung von unten“ durch die grenzüberschreitende Zusammenarbeit sozialer Bewegungen und Basisinitiativen ein. Anm. d. Übers.

⁵ Zur Erklärung des Begriffs *Framing* siehe Anm. 1; Anm. d. Übers.

spielsweise Benjamin Franks den Eigenwert der Mittel, womit er sich in Gegensatz zur instrumentellen oder „konsequentialistischen“ Bewertung stellt, die man bei den autoritären Vordenkern findet.⁶ Auch Gabriel Kuhn verwendet eher eine ethische als eine temporale Terminologie, wenn er die präfigurative Politik mit der Überzeugung in Verbindung bringt, dass die Errichtung einer egalitären Gesellschaft, die die freie Entfaltung des Individuums ermöglicht, davon abhängt, dass die politischen Akteure die wesentlichen Werte einer solchen Gesellschaft unmittelbar in ihrer Art realisieren, wie sie sich organisieren, wie sie leben und wie sie kämpfen.⁷ Schließlich distanziert sich Cindy Milstein in ihrem ethischen Statement ausdrücklich von der Zukunft:

„Wir verschieben die gute Gesellschaft nicht auf eine ferne Zukunft, sondern versuchen, ihr im Hier und Jetzt Raum zu verschaffen, wie zaghafte und verzerrt auch immer [. . .]. Die Kohärenz von Mitteln und Zielen impliziert einen ethischen Ansatz für die Politik. Wie wir jetzt handeln, so wollen wir, dass auch andere anfangen zu handeln. Wir versuchen eine Vorstellung vom Guten zu modellieren, während wir dafür kämpfen.“⁸

Dennoch taucht in einigen Aussagen eine temporale Dimension der Präfiguration auf, die die gegenwärtigen Praktiken direkt auf eine mögliche Zukunft beziehen. So definiert Brian Tokar das Konzept der Präfiguration als „die Idee, dass eine transformative soziale Bewegung notwendigerweise die Wege und Mittel der erhofften neuen Gesellschaft antizipieren muss“.⁹ In ihrem Buch *Anti-Capitalist Britain* schreiben John Carter und Dave Morland, dass es sich um „eine Strategie handelt, die eine embryonale Verkörperung einer anarchistischen sozialen Zukunft darstellt“.¹⁰ Schließlich

⁶ Vgl. Benjamin Franks: *Anti-fascism and the ethics of prefiguration*, in: *Affinities. A Journal of Radical Theory*, vol. 8 (2014), no. 1, pp. 44–72 ([online](#), [PDF](#)).

⁷ Gabriel Kuhn: *Revolution Is More Than a Word. 23 Theses on Anarchism*, in: *Alpine Anarchist Productions*, Mai 2016 ([online](#)).

⁸ Cindy Milstein: *Reclaim the Cities: From Protest to Popular Power*, in: *Perspectives on Anarchist Theory*, vol. 4 (2000), no. 2, p. 8 ([online](#), [PDF](#)).

⁹ *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* Reviewed by Brian Tokar, in: *Tikkun Magazine*, Jan.-Feb. 2003 ([online](#)).

¹⁰ John Carter and Dave Morland: *Anti-Capitalist Britain*, Cheltenham, New Clarion, 2004, p. 79.



Eine romantische Darstellung von Adam und Eva im Paradies.
Illustration von Gerard Hoet, in: *Figures de la Bible*, 1728; Quelle: Wikimedia ([online](#)).

definiert der Soziologe Steven M. Buechler unter Verwendung von Begriffen, die für unsere Diskussion von großer Bedeutung sind, die präfigurative Politik als eine Strategie, bei der „die Verfolgung utopischer Ziele rekursiv in den täglichen Aktivitäten und im Organisationsstil der Bewegung integriert ist.“¹¹

Diese Aussagen führen eine Terminologie ein, die weit über das Ethische hinausgeht: Antizipation, Hoffnung, Reifung, Rekursion¹², Repräsentation, Utopie. Um mit der Entschlüsselung dieser Zukunftsorientierung zu beginnen, möchte ich die Wurzeln der Idee der Präfiguration freilegen, die den Aktivisten, die diesen Begriff verwenden, möglicherweise nicht bekannt sind.

Die Idee der Präfiguration ist durch die christliche Auslegung der Bibel in die westliche Vorstellungswelt eingeflossen. Seit ihren Anfängen hat die christliche Theologie die hebräische Bibel als das Alte Testament betrachtet, das „einen Schatten von den zukünftigen Gütern“¹³ enthält. Ihres normativen und nationalen Charakters entkleidet liegt die christliche Bedeutung der hebräischen Bibel in ihrer Ankündigung des Evangeliums, so dass, in den Worten von Kardinal de Lubac, „Christus uns durch die Schatten und Figuren erscheint, die er selbst in der jüdischen Geschichte hinterlassen hat“.¹⁴ So sagt der Apostel Paulus, dass Adam „ein Bild [τύπος, typos] des Zukünftigen“¹⁵ war, und, dass die Prüfungen der Israeliten in der Wüste „uns als Vorbilder [τύπος, typoi] dienten“.¹⁶

¹¹ Steven M. Buechler: *Social movements in advanced capitalism. The political economy and cultural construction of social activism*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 207.

¹² Der Begriff *Rekursion* leitet sich vom spätlateinischen Wort *recursio* ab, das auf das lateinische Verb *recurrere* (zurücklaufen) zurückgeht. Der vor allem in der Mathematik und in der Programmierung, aber auch in der Psychologie verwendete Begriff wird benutzt, um einen prinzipiell unendlichen Vorgang zu bezeichnen, der sich selbst als Teil enthält oder mithilfe von sich selbst definierbar ist. Ein Beispiel für die Rekursion ist das Phänomen der unendlichen Spiegelung, das entsteht, wenn eine Person mit einem vorgehaltenen Spiegel gegenüber einem größeren Wandspiegel sitzt. Das jeweils folgende Spiegelbild enthält sich selbst als Teil. *Anm. d. Übers.*

¹³ Brief an die Hebräer 10: 1.

¹⁴ Henri De Lubac H: *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, [1938], San Francisco: Ignatius Press, 1988, p. 174.

¹⁵ Brief des Paulus an die Römer 5: 14.

¹⁶ 1. Brief des Paulus an die Korinther 10: 6.

Der Literaturwissenschaftler Erich Auerbach identifizierte in seinem wegweisenden Aufsatz über den Begriff „figura“¹⁷ Tertullian (ca. 160-225 n. Chr.) als den ersten Kirchenvater, der die sporadischen Hinweise des Paulus auf Vorbilder zu einem systematischen Ansatz für die Auslegung der Heiligen Schrift entwickelte, der heute unter dem Begriff Typologie bekannt ist. So behandelt neben vielen anderen Beispielen, die man anführen könnte, Tertullian in *Adversus Marcionem* Moses Namensgebung für Josua¹⁸ als „eine Figur des Zukünftigen“ [*figura futurorum fuisse*], und er verbindet auch Josua mit seinem Namensvetter Jesus von Nazareth und Josuas Führung der Israeliten mit Jesu Führung des „zweiten Volkes“ – der Christen – in das „verheiße Land [...] des ewigen Lebens“.¹⁹

Nach Auerbach tritt seit „dem 4. Jahrhundert [...] das Wort *figura* und die damit verbundene Deutungsweise bei fast allen lateinischen Kirchenschriftstellern in voller Ausbildung zutage“.²⁰ Die früheste Verwendung des spezifischen Begriffs „Präfiguration“, die ich finden konnte, findet sich um 380 n. Chr. in der lateinischen Übersetzung *Adversus Haereses (Gegen die Häresien)* von Irenäus von Lyon²¹. Darin schreibt er, dass „das erste Testament [...] ein Vorbild [typum] der himmlischen Dinge darstellte [...], ein Vorzeichen [præfigurans] für die Bilder von dem, was in der Kirche sein sollte“.²²

¹⁷ Erich Auerbach: *Figura*, [ins Engl. übers. nach der Ausgabe in: *Neue Dantestudien*, Istanbul 1944], in: Ders.: *Scenes from the Drama of European Literature*, Manchester: Manchester University Press, 1984, pp. 11–78 [hier und im Folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Figura* (1938), in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, hrsg. und ergänzt um Aufsätze, Primärbibliographie und Nachwort von Matthias Bormuth und Martin Vialon, Tübingen: A. Francke Verlag, 2018, S. 55-90.].

¹⁸ Vgl. Das Buch Numeri (4. Buch Mose) 13: 16.

¹⁹ Tertullian: *Adversus Marcionem* (Against Marcion), [um 207 n. Chr.], ([online](#)). [Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Tertullian: *Gegen Marcion*, übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner ([online](#)).].

²⁰ Auerbach: *Figura*, [1944] 1984, p. 34. [hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Auerbach: *Figura* (1938), 2018 (vgl. Anm. 17), S. 67.].

²¹ Der Armenier *Irenäus von Lyon* (ca. 135 bis ca. 200 n. Chr.) war der zweite überlieferte Bischof in Lugdunum in der römischen Provinz Gallien. Er gilt als einer der frühen Kirchenväter und bedeutendsten Theologen des Christentums des 2. Jahrhunderts. *Anm. d. Übers.*

²² Zit. n. William Wigan Harvey (ed.): *Sancti Irenaei episcopi lugdunensis libros quinque adversus haereses*, Cambridge: Typis Academicis, 1857 ([online](#)). [Hier zitiert nach der deutschen

Bald darauf befasste sich der heilige Hieronymus (347-420) in seinem 53. Brief (an Paulinus, *De studi Scripturarum*)²³ damit, wie Christus „im Gesetz und in den Propheten vorherbestimmt und vorgezeichnet [prædestinatus autem, et præfiguratus] wurde“. So ist das Deuteronomium²⁴ eine „Präfiguration des evangelischen Gesetzes [Evangelicae legis praefiguratio]“, und Jonas „ruft die Welt zur Umkehr auf, wobei sein Schiffbruch die Passion des Herrn vorwegnimmt“ [passionem Domini præfigurans]. In vielen anderen Beispielen wird eine andere Terminologie verwendet, von der Landvermessung Josuas, „die das himmlische, geistige Königreich Jerusalem beschreibt“, bis zu Esther, die „in der Gestalt der Kirche [in Ecclesiae typo] ihr Volk aus der Gefahr befreit“.²⁵

Es war der heilige Augustinus von Hippo (354-430), der nach Auerbach „diesen Gedanken so tief und vollständig entwickelt“²⁶ hat. Auerbach führt viele Beispiele an, zu denen wir Augustinus‘ Aussagen in *De civitate Dei* („Vom Gottesstaat“)²⁷ hinzufügen können, wonach Kain, „der Gründer des irdischen Staates [...] für die Juden steht, die Christus, den Menschenhirten töteten, der von Abel, dem Schafhirten, präfiguriert [præfigurabat]“²⁸ wurde, und auch, dass „das Reich Saulus [...] den Schatten eines noch kommenden Reiches“ bildete, weshalb David „um des Vorzeichens willen“ [propter illud, quod præfigurabat] darauf verzichtete, Saulus zu erschlagen (1. Buch Samuel 24: 1-7).²⁹

Ausgabe: Irenäus: *Gegen die Häresien (Adversus Haereses)*, in: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, München: Kösel, 1912 (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 1. Reihe, Bd. 3) ([online](#)).

²³ Hieronymus: *Epistulae Briefe (BKV)*, IV.a. *Briefe wissenschaftlichen Inhaltes: Didaktische Briefe*, 53. *An den Priester Paulinus* ([online](#)).

²⁴ Das *Deuteronomium* ist das fünfte Buch des *Pentateuch* (die griechische Bezeichnung für die *Tora*, des ersten Teils des *Tanach*, der hebräischen Bibel), das in den meisten evangelischen Bibelübersetzungen als das „Fünfte Buch Mose“ bezeichnet wird. Das Buch beschreibt den letzten Tag im Leben Mose. *Anm. d. Übers.*

²⁵ Nach Jacques Paul Migne: *Patrologia Latina*, Paris: Garnier, 1845, Bd. 22, S. 540–549.

²⁶ Auerbach: *Figura* [1944], 1984, p. 43 [hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Auerbach: *Figura* (1938), 2018 (vgl. Anm. 17), S. 70].

²⁷ Vgl. Augustinus von Hippo (354-430): *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat (De Civitate Dei)* ([online](#)).

²⁸ Nach Migne: *Patrologia Latina*, (1845), Bd. 41 (vgl. Anm. 25), S. 445.

²⁹ Nach ebd., S. 536 f.

Präfiguration ist ein *rekursives temporales Framing*, das dazu dient, Ereignisse zu einer bestimmten Zeit als ein *Sinnbild (figure)* zu deuten, das auf seine *Vollendung* in späteren Ereignissen hindeutet, wobei das Sinnbild als Modell für die Erfüllung dient. In den eben besprochenen Aussagen ist also die Deutung rückwärtsgewandt: Sowohl das Sinnbild als auch seine Vollendung (d. h. die Ereignisse des Alten Testaments und die Ereignisse des Evangeliums) gehen der Deutung voraus. Ebenso könnten wir rückblickend behaupten, dass die Aussagen des Paulus die umfassenderen typologischen Darstellungen bei Hieronymus und Augustinus „präfiguriert“ haben. Die Präfiguration kann jedoch auch in die Zukunft gerichtet sein, nämlich dann, wenn aktuelle Ereignisse zukünftige Ereignisse präfigurieren sollen. In diesem vorausschauenden Sinn nimmt Johannes der Täufer denjenigen vorweg, „der nach mir kommt“³⁰ – und kündigt damit seine eigene Präfiguration von Jesus an. Ebenso wichtig für das christliche Schema ist, dass eine solche vorausschauende Präfiguration auf die Vorstellungen von der Endzeit übertragen wird, wobei jedes Paar der Figur-Erfüllung (*figure-fulfilment pair*) auf eine dritte, endgültige Erfüllung und Vollendung bei der Wiederkunft hinweist. Aus dieser Sicht heraus, argumentiert Auerbach,

„gelangt das jeweilige Weltgeschehen nicht zu der praktischen Endgültigkeit, welche [nach moderner Auffassung] der vollzogenen Tatsache innewohnt; [...] sie richtet sich aus nach einem Urbild des Geschehens, das in der Zukunft liegt und bislang nur verheißen ist. [...] Denn jenes zukünftige Urbild, obgleich noch als Geschehen unvollendet, ist bereits in Gott vollständig erfüllt und war es in seiner Vorsehung von Ewigkeit her.“³¹

In Anbetracht der Tatsache, dass dieses temporale Framing für die christliche Weltanschauung von zentraler Bedeutung war, überrascht es nicht, dass oppositionelle Bewegungen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa häufig eine präfigurative Sprache verwendeten. Ein Beispiel dafür ist Gerrard Winstanley, der Anführer der Diggers-Bewegung, für den die Präfiguration zum Eckpfeiler einer kompletten revolutionären Theologie wurde. In seinem 1649 veröffentlichten Pamphlet *The True Level*

³⁰ Matthäus 3: 11.

³¹ Auerbach: *Figura*, [1944] 1984, p. 58–59 [hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Auerbach: *Figura* (1938) 2018 (vgl. Anm. 17), S. 79].

*lers Standard Advanced*³² rechtfertigt Winstanley die Strategie der direkten Aktion der Diggers – die Enteignung von ehemaligem Gemeindeland und die Verweigerung von Lohnarbeit – ausdrücklich mit der angeblichen Erfüllung biblischer Prophezeiungen. Winstanley glaubte, dass das Reich Gottes nicht durch göttliches Eingreifen, sondern durch menschliches Handeln herbeigeführt werden könnte – durch die Errichtung einer zeitgenössischen egalitären Gesellschaft. Anstelle einer buchstäblichen Wiederkehr erwartete er die endgültige Ankunft des „Geistes Christi, der der Geist der universellen Gemeinschaft und Freiheit ist“³³ in den Personen, die „das Fundament legen, um die Erde zu einer gemeinsamen Schatzkammer zu machen“.³⁴ Deshalb erklärt er: „Diejenigen, die entschlossen sind, gemeinsam zu arbeiten und zu essen und die Erde zu einer gemeinsamen Schatzkammer zu machen, reichen Christus die Hand, um die Schöpfung aus der Knechtschaft zu befreien und alle Dinge aus dem Fluch zu erlösen.“³⁵ Später verwendet Winstanley seine eigene Terminologie, um auf die Sorgen über Unterdrückung und Not einzugehen:

„Und wir sind gewiss, dass wir durch die Kraft dieses Geistes, der sich uns offenbart hat, nicht zurückschrecken werden, weder vor dem Gefängnis noch vor dem Tod [. . .] Denn dieses Werk gibt uns die Gewissheit, [. . .] dass die Fesseln gesprengt, die Tränen getrocknet und alle armen Menschen durch ihre rechtschaffene Arbeit entlastet und von Armut und Not befreit werden; denn durch dieses Werk der Erneuerung wird es keinen Bettler mehr in Israel geben: Denn wenn es im wirklichen Israel keinen Bettler gab, so wird es im spirituellen Israel, dem Antityp, erst recht keinen Bettler geben.“³⁶

Winstanleys letzte Aussage (die sich nicht direkt auf die Heilige Schrift bezieht, sondern auf eine Beobachtung, von der er in seinen Schriften häufiger

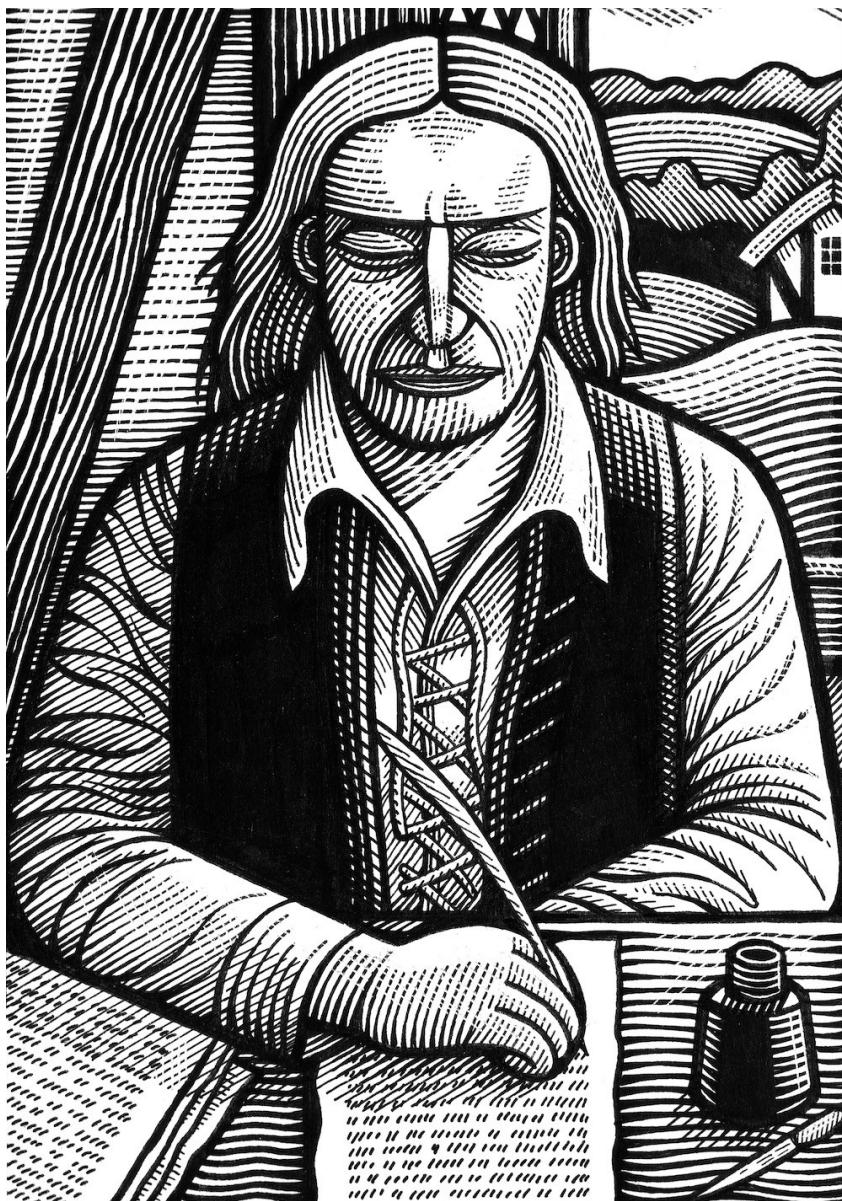
³² Gerrard Winstanley and the Diggers: *The True Levellers Standard Advanced* (1649) ([online](#)). [Siehe zu Gerrard Winstanley und der Bewegung der Diggers auch: Gernot Lennert: *Diggers*, in: *Lexikon der Anarchie* ([online](#)); *Anm. d. Übers.*].

³³ Gerrard Winstanley: *The True Levellers Advanced*, [1649], in: Gerrard Winstanley: „*The Law of Freedom*“ and other Writings, ed. by Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 88. ([online](#)).

³⁴ Ebd. (vgl. Anm. 33), p. 84 ([online](#)).

³⁵ Ebd. (vgl. Anm. 33), p. 90 ([online](#)).

³⁶ Ebd. (vgl. Anm. 33) ([online](#)).



Gerrard Winstanley in einer Darstellung des anarchistischen Künstlers Clifford Harper.
Quelle: Wigan Diggers' Festival ([online](#)).

berichtet) beschreibt die Aktivitäten der Diggers als die Erfüllung einer alt-testamentlichen Vorstellung. Im Sinne der vorstehenden Definition ist Winstanleys Präfiguration rückwärtsgewandt, wenn auch in der Zeitform der vollendeten Gegenwart (present perfect tense). Die Diggers und ihre Handlungen sind keine Kunstfiguren, sondern sie sind die Erfüllung des in der Bibel vorhergesagten „spirituellen Israel“. Wie wir sehen werden, ist jedoch die explizit zukunftsgerichtete Nutzung der Präfiguration auch ein Merkmal der revolutionären Vorstellungswelt.

Zunächst einmal möchte ich feststellen, dass Winstanleys präfiguratives Denken ein Beispiel für den „Prozess der Rückversicherung“ ist, den der Historiker Reinhart Koselleck bei zahlreichen „aktive[n] Gruppen“ ausgemacht hat, die mit „einer eigenläufigen Geschichte im Bunde“ sein wollen, „die sie selber nur vorantreiben helfen“.³⁷ In seinem Essay *Über die Verfügbarkeit von Geschichte* beschreibt Koselleck den Prozess der Rückversicherung als „Willensverstärker“, um „die geplante Zukunft [...] schneller herbeizuführen“.³⁸ Dies trifft sicherlich auf Winstanleys Zusicherung zu, dass die Aktionen der Diggers die vorhergesagte Erfüllung biblischer Vorstellungen sind. Es ist ein Framing, das nach Koselleck „der Entlastung“ dient – „der eigene Wille wird zum Vollstrecker transpersonalen Geschehens“ – und es dient damit auch der „Legitimation, die ein gutes Gewissen zum Handeln verschafft.“³⁹

Ich möchte an dieser Stelle auf die Wiederentdeckung dieses Prozesses der Rückversicherung im Aufsatz *The Way Forward* von André Gorz hinweisen, der im unmittelbaren Gefolge der 1968er Revolte in Frankreich in der *New Left Review*⁴⁰ veröffentlicht wurde. Dieser Aufsatz zeichnet sich dadurch aus, dass er den Begriff der Präfiguration fast ein Jahrzehnt vor Boggs verwendet und ihn gleichzeitig in einen autoritären marxistischen Kontext integriert. Dies gibt uns die einmalige Gelegenheit, eine säkulare und politische Version des präfigurativen Denkens zu untersuchen, *unabhängig von der anarchistischen ethischen Perspektive*, auf die sich der

³⁷ Reinhart Koselleck: *Über die Verfügbarkeit von Geschichte*, in: *Ders.: Vergangene Zukunft. Zur historischen Semantik historischer Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 270.

³⁸ Ebd. (vgl. Anm. 37), S. 269.

³⁹ Ebd. (vgl. Anm. 37).

⁴⁰ André Gorz: *The Way Forward*, in: *New Left Review*, vol. 1 (1968), no. 52, pp. 47-66 ([online](#)|\$).

Begriff normalerweise bezieht. In der Tat bedient sich Gorz altbekannter Stereotypen über den Anarchismus, der „auf die Spontaneität der Massen setzt und den Aufstand als den Königsweg zur Revolution betrachtet“ und auch auf „die Theorie des Alles-oder-Nichts, nach der die Revolution ein quasi-augenblicklicher Akt sein muss“.⁴¹ Gorz spricht sich auch gegen den „unmittelbaren Aufbau des Sozialismus und des Kommunismus“⁴² aus und plädiert für eine „guevaristische“ Strategie, bei der die revolutionäre Avantgarde zum Erzieher der Massen wird. Die Avantgardepartei „bereitet den proletarischen Staat vor und verdeutlicht der Arbeiterklasse ihre Fähigkeit, eine herrschende Klasse zu sein“.⁴³ Nach dem Schema von Gorz präfigurieren die Mittel nicht die Endziele, sondern andere Mittel. Statt eine Präfiguration der „postrevolutionären Gesellschaft“ zu sein, präfigurieren die „Zentralorgane“ der Partei „durch ihren Zusammenhalt und ihre Fähigkeit zur politischen Analyse die zentrale Macht der Übergangsperiode.“⁴⁴

Gorzs wiederholte Verwendung des Begriffs der Präfiguration kann nicht als bloßer literarischer Schnick-Schnack abgetan werden. Er stützt sich ebenso wie Winstanley mit seinem theologischen Framing auf eine universelle Perspektive, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem sich entfaltenden Gesamtplan verbindet. In seinem Fall ist dies das orthodoxe Programm des revolutionären Marxismus. Sein Framing ist eindeutig zukunftsorientiert, mit einer in der Gegenwart angesiedelten Vorstellung, die auf ihre künftige Verwirklichung ausgerichtet ist. Die erwünschte Rolle der Avantgarde in der Gegenwart wird also rückwärts vom Endziel, der Egreifung der Staatsmacht, ausgearbeitet. Nur das große Narrativ, das diesem Programm zugrunde liegt, mit seiner spezifischen Sicht auf Klasse und Partei, kann ein ausreichend klares Bild der Zukunft (des Arbeiterstaates) bieten, um als Modell für die Gegenwart zu dienen. Nur ein revolutionäres Szenario, das als „vorgegeben“ betrachtet wird, kann eine solche symbolische Projektion aus der Zukunft verständlich machen. Das soll nicht heißen, dass ich ambitionierte Behauptungen über eine messianische Ader im Herzen des Marxismus gutheiße. Der springende Punkt

⁴¹ Ebd. (vgl. Anm. 40), p. 48.

⁴² Ebd. (vgl. Anm. 40), p. 51.

⁴³ Ebd. (vgl. Anm. 40), p. 58.

⁴⁴ Ebd. (vgl. Anm. 40), p. 61.

ist vielmehr, dass in diesem präfigurativen Schema über den einzig möglichen – wenn auch nicht garantierten – Weg zur Revolution bereits entschieden wurde.

Und was noch wichtiger ist: Gorz benutzt die Präfiguration für ein fast transparentes Täuschungsmanöver. Die erzieherische Rolle, die Gorz beschreibt, soll die Arbeiterbewegung stärken und sie dazu bringen, ihr Potenzial auszuschöpfen. Warum sollte ein solcher Erziehungsprozess nicht in ein generatives temporales Framing eingebettet sein und sich ohne die rekursive Projektion eines imaginären zukünftigen Endergebnisses weiterentwickeln? Gorz möchte, dass die Partei als Erzieher agiert, indem sie die vorgegebene Vision ihres Sieges modelliert und die Entwicklung des Klassenbewusstseins vorantreibt. Mit anderen Worten: Die präfigurative Sprache soll eindeutig den Prozess der Rückversicherung in der Arbeiterklasse aktivieren.

Wie wir später noch sehen werden, ist es die Abwesenheit der Rückversicherung, die nun von der Präfiguration überdeckt wird. Vorerst möchte ich jedoch die generativen temporalen Framings näher betrachten, die das Ethos der Einheit von Mittel und Zweck begleitet haben. Diese tauchen am frühesten und konsequentesten in der anarchistischen Tradition auf, die allerdings von keinem der Urheber des Begriffs „präfigurative Politik“ besonders berücksichtigt wurde.

Ethische Praxis und generative Zeitlichkeit

Carl Boggs veröffentlichte seinen Aufsatz *Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control*⁴⁵ in der Doppelnummer zum zehnjährigen Bestehen von *Radical America*⁴⁶, einer Zeitschrift, die 1967 von Paul Bhule und Mitgliedern des Students for a Democratic Society (SDS) gegründet wurde, die aber „ihre Keimzelle längst überlebt“ und sich

⁴⁵ Carl Boggs: *Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control*, in: *Radical America*, vol. 11 (1977), no. 6 / vol. 12 (1978), no. 1, pp. 99-122 ([online](#), PDF).

⁴⁶ Das Digitalisat dieser in der Geschichte der US-amerikanischen Neuen Linken wichtigen Zeitschrift findet sich in dem *Digital Repository* der Bibliothek der Brown University, Providence, Rhode Island/USA ([online](#)), Anm. d. Übers.

„zu einer eklektischen linken Publikation entwickelt hat, die an keine einzige Strategie und schon gar nicht an eine Organisation gebunden ist“.⁴⁷ In dem Aufsatz von Boggs geht es in erster Linie um die aufständischen Rätebewegungen in Russland, Italien und Deutschland in den Jahren zwischen 1917 und 1920, und er definiert den Begriff „präfigurativ“ als „die Verkörperung jener Formen der sozialen Beziehungen, der Entscheidungsfindung, der Kultur und der menschlichen Erfahrung, die in der derzeitigen politischen Praxis einer Bewegung das eigentliche Ziel darstellen“.⁴⁸

Boggs obige Definition könnte man als eine *formale* Definition bezeichnen, die sich auf die Entsprechung zwischen dem Endziel und der aktuellen Praxis beschränkt, während sie über deren tatsächlichen Inhalt schweigt. Im Gegensatz dazu stehen seine Aussagen in dem Artikel *Revolutionary Process, Political Strategy and the Dilemma of Power*⁴⁹, den er noch in demselben Jahr in der wissenschaftlichen Zeitschrift *Theory and Society* veröffentlichte. Darin bezeichnet er die präfigurative Aufgabe als eine, „die die Endziele des revolutionären Prozesses selbst zum Ausdruck bringt: die Selbstermanzipation des Volkes, kollektive soziale und Autoritätsbeziehungen, sozialistische Demokratie“.⁵⁰ Es handelt sich also um eine *substanzelle* Definition, die im Gegensatz zur formalen Definition sowohl den Praktiken als auch den Zielen einen besonderen Wertgehalt verleiht. Eine substanzelle Definition verwendet auch Wini Breines in ihrem Aufsatz, den sie erstmals 1979 auf der Jahrestagung der American Sociological Association vorstellte, der für die Veröffentlichung in *Social Problems*⁵¹ überarbeitet und später in ihrem Buch *Community and Organization in the New Left, 1962-1968*⁵² in einer erweiterten Fassung veröffentlicht wurde. Breines, die sich auf Boggs beruft, definiert präfigurative

⁴⁷ Center for Digital Scholarship: [Introduction to] *Radical America, 1967-1999*, [n. d.], ([online](#)).

⁴⁸ Boggs: *Marxism, Prefigurative Communism* (1977) (vgl. Anm. 45), p. 101.

⁴⁹ Carl Boggs: *Revolutionary Process, Political Strategy, and the Dilemma of Power*, in: *Theory & Society*, vol. 4 (1977), no. 3, pp. 359-393 ([online\\$](#)).

⁵⁰ Ebd. (vgl. Anm. 49), p. 359.

⁵¹ Wini Breines: *Community and Organization: The New Left and Michels' "Iron Law"*, in: *Social Problems*, vol. 27 (1980), no. 4, pp. 419-429 ([online\\$](#)).

⁵² Wini Breines: *Community and Organization in the New Left, 1962-1968*, New Brunswick, New Jersey/USA: Rutgers University Press, 1989.

Politik als den „Versuch der Verkörperung persönlicher und anti-hierarchischer Werte [...], um die Samen der Befreiung und der neuen Gesellschaft (vor und im Prozess der Revolution) durch Begriffe der partizipativen Demokratie zu entwickeln, die auf [nicht-kapitalistischen und kommunitären] Gegeninstitutionen beruhen“.⁵³

Man beachte, dass die formale Definition die Möglichkeit offenlässt, präfigurative Politik mit sehr unterschiedlichen Praktiken in Verbindung zu bringen, angefangen beim Hofstaat in Wartestellung der Thronanwärter, über parlamentarische Schattenkabinette bis hin zu weißen nationalistischen Gruppen, die die arische Vorherrschaft „präfigurieren“. Was die formale und die substanzelle Definition überbrückt, ist jedoch ein bestimmter politischer Kontext. Es handelt sich um die Opposition zu autoritären Varianten des Marxismus, deren Ziele und Mittel in dieser Hinsicht nicht miteinander in Einklang gebracht werden können. Der autoritäre Marxismus postuliert zwar die staatslose kommunistische Gesellschaft als Endziel – in Lenins Worten als eine Gesellschaft „ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung“⁵⁴ –, geht aber über Strukturen von oben nach unten und mittels der Ergreifung der Staatsmacht vor. Es gibt keine Übereinstimmung zwischen Mitteln und Zielen, und die revolutionäre Organisation und Aktion wird rein instrumentell angegangen. Diese Kritik und die Alternative, die heute als „präfigurative Politik“ bezeichnet wird, wurden nicht von der Neuen Linken, sondern bereits von Anarchisten vor über einem Jahrhundert ausgearbeitet.

Breines würdigt zwar den Anarchismus und den radikalen Pazifismus als die „wahren Vorläufer“ der Neuen Linken, sie geht aber dabei nicht über die Erwähnung von Paul Goodman und Murray Bookchin als deren einflussreiche Repräsentanten hinaus.⁵⁵ In seinem Artikel für *Theory and Society* widmet Boggs dem anarchistischen Beitrag nur eine einzige Seite, wobei er ihn als bloße „Reaktion auf den organisierten Marxismus“ abtut, der „hilflos von außen her um sich schlägt“, „gefangen in seinem eigenen Spontaneismus“ und in seiner „Beschäftigung mit kleinen ‚organischen‘

⁵³ Breines: *Community and Organization* (1980) (vgl. Anm. 51), p. 421.

⁵⁴ Wladimir Iljitsch Lenin: *Staat und Revolution* [1917], in: Ders.: *Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz Verlag, 1974, S. 476 ([online](#)).

⁵⁵ Vgl. Breines: *Community and Organization in the New Left* (1989) (vgl. Anm. 52), p. 14.

Face-to-Face-Institutionen“.⁵⁶ In seinem Beitrag für *Radical America* erkennt er zwar an, dass die präfigurative Tradition „mit den Anarchisten des 19. Jahrhunderts beginnt“⁵⁷, doch übertrifft er sich selbst (und Gorz) mit der Behauptung, dass die Anarchisten „die Politik verachteten“, sie zudem „Theorie“ und „Organisation“ in jeglicher Form verachteten“ und „im Grunde genommen romantisch und utopisch“ waren und „auf eine idyllische Vergangenheit zurückblickten, die in einem primitiven Kollektivismus wurzelte“⁵⁸ – und dies alles ohne den Hauch eines Beweises. Mehr noch: Nachdem Boggs zunächst die präfigurative Strategie dafür gelobt hat, dass sie „Etatismus und Autoritarismus als besondere Hindernisse ansieht, die es zu überwinden gilt“⁵⁹, scheint er vor den Konsequenzen seiner eigenen Argumentation zurückzuschrecken und erwähnt kurz darauf präfigurative Strukturen als die „Keimzelle eines künftigen sozialistischen Staates“⁶⁰ und lobt den Rätekommunismus dafür, dass dieser den „Kampf um die Staatsmacht“⁶¹ nicht „mit Verachtung zurückweist“. Obgleich neuere Autorinnen und Autoren die enge Verwandtschaft zwischen der präfigurativen Politik und dem Anarchismus wesentlich deutlicher anerkannt haben, soll im Folgenden eine systematische Untersuchung der wichtigsten Äußerungen zur Einheit von Mittel und Zweck in der anarchistischen Tradition vorgenommen werden. Wie wir sehen werden, verwendeten diese Autoren im Gegensatz zur rekursiven Präfiguration durchweg ein generatives temporales Framing.

Der grundlegende Konflikt zwischen der autoritären und der libertären Fraktion in der Ersten Internationale spitzte sich nach dem Fall der Pariser Kommune 1871 zu. Als der nicht-öffentliche Generalrat der Internationale beschloss, dass die Arbeiter ihre eigenen politischen Parteien gründen sollten, hielten die Anarchisten eine Gegenkonferenz in Sonvilier (im Berner Jura) ab. Sie veröffentlichten ein Zirkular⁶², das das Gegenprogramm der

⁵⁶ Boggs: *Revolutionary Process* (1977) (vgl. Anm. 49), p. 382.

⁵⁷ Boggs: *Marxism, Prefigurative Communism* (1977) (vgl. Anm. 45), p. 100.

⁵⁸ Ebd. (vgl. Anm. 45), p. 105.

⁵⁹ Ebd. (vgl. Anm. 45), p. 103.

⁶⁰ Ebd. (vgl. Anm. 45), p. 104.

⁶¹ Ebd. (vgl. Anm. 45), p. 105.

⁶² *Circular to all the Federations of the International Association of Workers or The Sonvilier Circular*, Sonvilier 12 November 1871, ([online](#)) [hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: *Das*

sozialen Revolution als „die Emanzipation der Arbeiter durch die Arbeiter selbst“ definierte, „frei von jeder leitenden Autorität, selbst wenn diese Autorität von den Arbeitern gewählt und gebilligt werden sollte“. Das Zirkular schloss mit den Worten:

„Die künftige Gesellschaft soll nichts anderes sein, als die allgemeine Durchführung [l'universalisation] der Organisation, die die Internationale sich gegeben haben wird. Wir müssen also Sorge tragen, diese Organisation so viel als möglich unserem Ideal zu nähern. Wie könnte eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgehen? Das ist unmöglich. Die Internationale, Embryo der künftigen menschlichen Gesellschaft, ist gehalten, schon von jetzt an das treue Bild unserer Grundsätze von Freiheit und Föderation zu sein und jedes der Autorität, der Diktatur zustrebende Prinzip aus ihrer Mitte zu werfen.“⁶³

Dieses Argument verweist mit seiner Embryo-Metapher auf das, was man heutzutage als die „Pfadabhängigkeit“ zwischen revolutionären Praktiken und ihren Ergebnissen bezeichnen würde. Der Weg, den man geht, bestimmt das Ziel, das man erreicht. Die Wahl der revolutionären Organisation (von oben nach unten oder von unten nach oben) bestimmt letztendlich sowohl die Form der Revolution (Ergreifung der Staatsmacht oder Abschaffung des Staates) als auch ihr Endergebnis (modifizierte hierarchische Strukturen oder freier Kommunismus). Man beachte, dass in dem Zirkular das Argument der Pfadabhängigkeit, obwohl es mit „Prinzipien“ verbunden ist, die Entsprechung von Mittel und Zweck in instrumentellen Begriffen rechtfertigt. Obwohl die Ergreifung der Staatsmacht als ein wirksames revolutionäres Mittel betrachtet wird, wird sie nicht nur aus ethischen Gründen abgelehnt. Vielmehr wird sie als ineffektiv abgelehnt, da sie nicht zu einer klassenlosen Gesellschaft, sondern zu einer Diktatur führt.

Im selben Jahr [1871] bestand Bakunin⁶⁴ auch darauf, dass die Internationale sich „von unten nach oben organisieren sollte, ausgehend vom sozialen

Jurazirkular vom 12. November 1871 in: Michael Bakunin: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924, Bd. 3, S. 164-169].

⁶³ *La première Internationale*. Recueil de documents publié sous la direction de Jacques Freymond, Bd. 2, Genf: Librairie E. Droz, 1962, S. 265; [hier zitiert nach der deutschen Übersetzung in Bakunin: *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (1924) (vgl. Anm. 62), S. 169].

Leben der Massen und ihren wirklichen Bestrebungen“ und „nicht, indem sie das natürliche Leben der Massen in die Zwangsjacke des Staates zwingt“.⁶⁵ Aus diesem Grund lobte er auch das Desinteresse der Kommunarden an der Egreifung der Staatsmacht:

„[...] eine soziale Revolution [...], dachten unsere Freunde, die Sozialisten von Paris, [...] könnte nur durch die spontane und fortgesetzte Aktion der Massen, der Volksgruppen und Volksvereinigungen, gemacht und ihrer vollen Entwicklung zugeführt werden. [...] [Die Gesellschaft muss sich] anders organisieren, aber nicht von oben nach unten und nach einem idealen von einigen Weisen oder Gelehrten erträumten Plan oder durch Dekrete, die irgendeine diktatorische Macht ausschleudert, noch auch selbst durch eine auf Grund des allgemeinen Stimmrechts gewählte Nationalversammlung [...], [sondern] nur von unten nach oben [...] durch die freie Assoziation und Föderierung der Arbeiter.“⁶⁶

Unter „spontan“ versteht Bakunin nicht impulsiv oder improvisiert, sondern selbstbestimmt und auf freiwilliger Grundlage. Eine solche soziale Reorganisation, die direkt an der Basis stattfindet, steht daher im Gegensatz zu den künstlichen von oben errichteten Strukturen, die dieselbe Entfremdung durch die Macht aufrechterhalten, gegen die die Revolutionäre ihren Kampf führen. Wie die jurassischen Anarchisten denkt auch Bakunin bei seiner Forderung nach einer direkten sozialen Reorganisation an die langfristigen Auswirkungen der gegenwärtigen Aktionen und Strukturen sowie an die Festlegungen, die getroffen werden, sobald ein bestimmter Weg eingeschlagen wurde. Indem sie ihre eigenen Organisationsformen von unten nach oben ausbauen und verteidigen, können die revolutionären Massen

⁶⁴ Michail Aleksandrovic Bakunin (1814-1876), russischer Revolutionär und neben Pierre-Joseph Proudhon und Pjotr Kropotkin einer der ideologisch einflussreichsten Begründer des organisierten, mit der Arbeiterbewegung verbundenen Anarchismus und herrschaftslosen Sozialismus. Näheres zu Leben und Werk siehe: Wolfgang Eckhardt: *Michail Aleksandrovic Bakunin*, in: *Lexikon der Anarchie* ([online](#)); *Anm. d. Übers.*

⁶⁵ Michael Bakunin: *The Program of the Alliance* (1871), in: *Bakunin on Anarchy. Selected Works of the Activist-Founder of World Anarchism*, ed. by Sam Dolgoff, New York: Random House, 1971, p. 258 ([online](#)).

⁶⁶ Mikhail Bakunin: *The Paris Commune and the Idea of the State* (1871), ([online](#)) [hier zit. nach der deutschen Übersetzung: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff*, in: Michael Bakunin: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924, Bd. 2, S. 274-276.]

einige ihrer Ziele unmittelbar erreichen. In instrumenteller Hinsicht vermeidet eine solche Organisation nicht nur die Fallstricke des Autoritarismus und der Bürokratie, sondern sie schafft auch eine stärkere soziale Basis für Streiks und Aufstände.

Diese Betonung der unmittelbaren Realisierung sollte später zum zentralen Bestandteil des anarchistischen Konzepts der direkten Aktion werden. Dieses Konzept geht über rein disruptive Taktiken hinaus, und es umfasst ein breiter angelegtes Handlungsprinzip, das ohne Vermittler auskommt. Bei der direkten Aktion setzt eine Gruppe oder ein Einzelner ihre eigene Macht ein, um eine Ungerechtigkeit zu verhindern oder um ihre Wünsche durchzusetzen, anstatt sich an einen externen Vermittler zu wenden, der dies für sie erledigt. So forderte Kropotkin⁶⁷ die Arbeiter zur Enteignung der Produktionsmittel und Infrastrukturen auf, als einen „ersten Schritt zu einer Reorganisation unserer Produktion nach sozialistischen Prinzipien“.⁶⁸

Während Kropotkin den Aufstand der Massen im Sinn hatte, gibt es lokalere Beispiele für direkte Enteignungen wie Land- und Fabrikbesetzungen, Hausbesetzungen in den Städten und die digitale Piraterie. Ebenso wichtig ist die unmittelbare Rekonstruktion der sozialen Rollen und Beziehungen, soweit dies möglich ist. Die Ausweitung, Vertiefung und Verteidigung von Gleichheit und Herrschaftslosigkeit erreicht ihre Ziele auf direktem Wege, so wie es z. B. möglich ist, Fracking durch eine massenhafte Landbesetzung zu verhindern. In beiden Fällen mag das dabei Erreichte vorübergehend oder instabil sein, aber es erfordert keine Vermittler. Zwischen diesem erweiterten Verständnis von direkter Aktion und der Vorliebe der aktuellen Bewegungen für „präfigurative Politik“ gegenüber Lobbyarbeit, Rechtsstreitigkeiten und Parteipolitik gibt es eine offensichtliche

⁶⁷ Der russische Geograph, Naturkundler und Revolutionär Pjotr A. Kropotkin (1842-1921) gilt als Begründer des kommunistischen Anarchismus. Weitreichenden Einfluss gewann er auch durch seine gegen den Sozialdarwinismus gerichteten Untersuchungen über die Gegenseitige Hilfe als bedeutendem Faktor biologischer und sozialer Evolution. Zu Kropotkin siehe auch den in der vorliegenden Ausgabe veröffentlichten Beitrag von Stephan Krall: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag*, S. 244-269. Anm. d. Übers.

⁶⁸ Peter Kropotkin: *Act for Yourselves. Articles from Freedom, 1886-1907*, ed. by Nicolas Walter and Heiner Becker, London: Freedom, 1988. pp. 32-33.



Die US-amerikanische Anarchistin Emma Goldman (1869-1940), Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Parallele. In allen Fällen – bei der Störaktion, der Enteignung und dem Wiederaufbau – geht es um die Nicht-Entfremdung der kollektiven Macht und um die Ablehnung der Politik der Repräsentation. Die Ergebnisse der Oktoberrevolution haben die Warnungen der Anarchisten über Mittel und Ziele bestätigt und Emma Goldman⁶⁹ zu einer richtungsweisenden Aussage in ihrem Nachwort zu *My further Disillusionment in Russia*⁷⁰ veranlasst. Am Ende ihres Berichtes erklärt Goldman: „Keine Revolution kann jemals als ein Faktor der Befreiung erfolgreich sein, wenn die Mittel, die zu ihrer Durchsetzung eingesetzt werden, nicht in Geist und Tendenz mit den zu erreichenden Zielen übereinstimmen“⁷¹:

„Die gesamte menschliche Erfahrung lehrt uns, dass Methoden und Mittel nicht vom Endziel getrennt werden können. Die eingesetzten Mittel werden durch die individuelle Gewohnheit und die gesellschaftliche Praxis zu einem Teil des Endziels; sie beeinflussen es, verändern es, und schließlich werden Ziele und Mittel identisch.“⁷²

Hier finden wir sie wieder, die Aussage über die Pfadabhängigkeit. Man beachte jedoch die Vielzahl zeitlicher Anspielungen in ihren abschließenden Sätzen:

„Das Heute ist die Mutter von Morgen. Die Gegenwart wirft ihren Schatten weit in die Zukunft [...]. Eine Revolution, die sich selbst der ethischen Werte beraubt, legt damit den Grundstein für Ungerechtigkeit, Betrug und Unterdrückung in der Gesellschaft der Zukunft. Die *Mittel*, die zur *Vorbereitung* der

⁶⁹ Emma Goldman (1869-1940) war eine der prominentesten US-amerikanischen Anarchistinnen, und sie gilt als Wegbereiterin des Anarchafeminismus. 1919 wurde Emma Goldman zusammen mit ihrem Lebensgefährten Alexander Berkman und anderen Linksräderalen aus den USA deportiert. Beide gingen ins Exil in das revolutionäre Russland. Doch schon zwei Jahre später verließen sie die Sowjetunion, bitter enttäuscht von den nicht-revolutionären Zuständen und der immer repressiver werdenden Diktatur der Bolschewiki. Die beiden bereisten in der Folgezeit Europa, wo sie in Vorträgen über ihre Erfahrungen in Russland berichteten und Hilfskampagnen für die inhaftierten Anarchisten in Sowjetrussland organisierten. Siehe auch: Hans Ulrich Grunder: *Emma Goldman*, in: *Lexikon der Anarchie* ([online](#)).
Anm. d. Übers.

⁷⁰ Emma Goldman: *My further Disillusionment in Russia*, New York: Doubleday, Page & Company, 1924 ([online](#)).

⁷¹ Ebd. (vgl. Anm. 70), p. 175.

⁷² Ebd. (vgl. Anm. 70), p. 174.

Zukunft eingesetzt werden, werden zu ihrem *Grundstein* [...]. Die ethischen Werte, die durch die Revolution in der neuen Gesellschaft *etabliert* werden sollen, müssen mit den revolutionären Aktivitäten der sogenannten Übergangsperiode eingeleitet werden. Die Revolution ist der Spiegel des kommenden Tages; sie ist das Kind, welches der Mensch von morgen sein soll.“⁷³

Wie bei der Embryo-Metapher im Sonvilier-Zirkular geht es auch in Goldmans Darstellung des Verschmelzens von Mitteln und Zielen darum, dass die Gegenwart die Zukunft erzeugt. Wenn man einmal von der Spiegel-Metapher absieht, handelt es sich dabei um ein generatives temporales Framing, das ohne Rekursion in der vorausschauenden Zeit angesiedelt ist. Die Zukunftsvisionen der Revolutionäre sind selbst Teil der Gegenwart – geschöpft aus aktuellen mentalen Erfahrungen und diskursivem Austausch. Noch wichtiger ist jedoch, dass die Interpretation der Gegenwart in sich geschlossen ist und eher von ethischen Werten als von einem versprochenen oder imaginären Prototyp abhängt. Die Reifung ist in diesem Prozess nicht garantiert (das Kind „soll sein“, nicht „wird sein“). Doch das, was bereits vollendet ist, besitzt jene „praktische Endgültigkeit“,⁷⁴ die für Auerbach kennzeichnend für die moderne Sichtweise ist.

Dies ist jedoch nicht bloß eine Frage der Formulierung, sondern es ist ein wesentlicher Unterschied, wenn wir uns vor Augen führen, dass gelebte Ethik eine experimentelle und neuartige Qualität hat, die die Möglichkeit einer rekursiven Argumentation untergräbt. In Ablehnung der abgesicherten Entwürfe utopischer Sozialisten und sowjetischer Planer bevorzugen Anarchisten die wiederholten, konkreten Erfahrungen des sozialen Kampfes, die zu unvorhergesehenen Formen kollektiver Macht und Solidarität führen. So beschreibt Goldman die Revolution „in erster Linie als den *Umwandler*, den Überbringer neuer Werte. Sie ist der große Lehrer der *neuen Ethik* und inspiriert den Menschen mit einem neuen Konzept des Lebens“.⁷⁵ Sie verwendet den von Nietzsche geprägten Begriff *Umwertung*, ohne den Namen des Philosophen zu erwähnen, doch es ist klar, dass sie von Nietzsche eine Einstellung übernommen hat, die eine radikale Offenheit bei der

⁷³ Ebd. (vgl. Anm. 70), p. 177 f. (Hervorhebungen im Original).

⁷⁴ Vgl. Auerbach: *Figura*, [1944] 1984. p. 58 [in der deutschen Ausgabe: Auerbach: *Figura* (1938), 2018 (vgl. Anm. 17), S. 79].

⁷⁵ Goldman: *My further Disillusionment in Russia* (1924) (vgl. Anm. 70), p. 175.

Schaffung neuer sozialer Visionen und Praktiken beinhaltet. Das Entstehen von Beziehungen, die über die Herrschaft hinausgehen, ist ein ungewisser Prozess, der sowohl spielerisch als auch gefährlich ist. Dies bedeutet jedoch, dass die Ziele, die in der Praxis zum Ausdruck kommen, einer ständigen Neubewertung unterzogen werden müssen. Eine solche Politik mit offenem Ausgang macht es schwer, eine feste Vorstellung von einer „zukünftigen Errungenschaft“ aufrechtzuerhalten, was sie zu instabil macht, um auf kohärente Weise als Quelle für eine rekursive Präfiguration zu dienen. Eine solche partielle Unbestimmtheit der Ziele macht nur innerhalb eines generativen temporalen Framings Sinn, in dem die Zukunft als das unbekannte Produkt der Möglichkeiten und Zufälligkeiten gesehen wird, die ihr vorausgegangen sind.

Fehlende Verheißung, Krise und Hoffnung

Wir haben bereits gesehen, dass die temporalen Framings, die die anarchistischen Konzepte der ethischen Strategie begleiten, eher generativ als präfigurativ im zeitlichen Sinne sind, sie versuchen, eine noch unbekannte Zukunft aus der Gegenwart heraus zu gestalten. Der experimentelle Charakter eines solchen Framings führt weg vom „Prozess der Rückversicherung“ und hin zu einer bescheideneren Auffassung zukunftsorientierter Entwürfe. Wenn aber nicht-hierarchische soziale Beziehungen weder mit der Zusicherung einer historischen Dynamik noch mit einer vollständigen Determiniertheit der Ziele erweitert und verteidigt werden sollen, was bleibt dann noch von den Zukunftsvorstellungen der Aktivistinnen und Aktivisten übrig?

Eine der Antworten lautet: „Vielleicht gar nichts“. Sie ist Ausdruck einer neueren Strömung, die sich in den Äußerungen von Aktivisten finden lässt, die auf die vollständige Integration der revolutionären Errungenschaften in die gegenwärtige ethische Praxis abzielt und sie damit von der Zukunft trennt. Nur ein paar Beispiele:

- Die Revolution existiert in jedem Moment unseres Lebens [...] in der Gegenwart, nicht in einer mythischen möglichen Zukunft. – „Monkey“, 1999.

- Es ist von entscheidender Bedeutung, dass wir Veränderungen nicht im Namen einer Doktrin oder einer großen Sache anstreben, sondern für uns selbst, damit wir in der Lage sind, ein sinnvollereres Leben zu führen [...] anstatt unseren Kampf auf weltgeschichtliche Veränderungen auszurichten, die wir nicht miterleben werden. – CrimethInc., 2000 ([online](#)).
- Die Revolution findet jetzt statt, und wir müssen die Wünsche, die wir für die Zukunft haben, im Hier und Jetzt so gut wie nur möglich verwirklichen. Wenn wir damit anfangen, hören wir auf, für irgendeine abstrakte Bedingung für die Zukunft zu kämpfen, und beginnen stattdessen mit dem Kampf dafür, diese Wünsche in der Gegenwart verwirklicht zu sehen [...], um die eigene selbstbestimmte Existenz zum Erblühen zu bringen. – Hodgson, 2003.⁷⁶

Der anarchistische Geograf Simon Springer bezeichnet solche Ansichten anerkennend als mikropolitischen Anarchismus, der die „Politik des Endzustands“ („end-state politics“) ablehnt und stattdessen den „permanennten Aufstand“ der „finalen Revolution“ vorzieht und damit „jeden Anspruch auf eine völlig freie und harmonische Gesellschaft in der Zukunft aufgibt und sich stattdessen auf die Unmittelbarkeit der anarchistischen Praxis und eine präfigurative Politik der direkten Aktion in der Gegenwart konzentriert“.⁷⁷ Darüber hinaus lässt sich in solchen Statements häufig der Wunsch nach einem nicht dominierenden sozialen Umfeld als das Hauptmotiv erkennen. Die individuelle Befreiung und der soziale Kampf liefern in diesen Äußerungen jeweils die Motivation des jeweils anderen. In Anlehnung an den Goldman zugeschriebenen Slogan: „Wenn ich nicht tanzen kann, ist das nicht meine Revolution“⁷⁸, wendet sich dieser Ansatz anarchistischer Praxis weg von einer Politik der Selbstaufopferung hin zu einer Politik der Selbstverwirklichung und des revolutionären Lebensstils.

⁷⁶ Die ersten beiden Zitate entstammen Beiträgen auf der Website von CrimethInc., von denen jedoch der erstzitierte Beitrag inzwischen gelöscht wurde. Das dritte Zitat ist dem Beitrag *Towards Anarchy: The Revolution is Now* von Torrance Hodgson entnommen, das auf der jetzt ebenfalls nicht mehr existierenden Website *Anarchy* erschienen ist; eine Archivkopie des Beitrages kann jedoch über die WayBackMachine ([online](#)) aufgerufen werden. *Ann. d. Übers.*

⁷⁷ Simon Springer: *Why a radical geography must be anarchist*, in: *Dialogues in Human Geography*, vol. 4 (2014), no. 3, pp. 249-270 ([online](#), [PDF](#)).

⁷⁸ Vgl. Alix Kates Shulman: *Dances with Feminists*, in: *Women's Review of Books*, vol. 9 (1991), no. 3, ([online](#)).

Diese Hinwendung zur Gegenwart wurde oft kontrovers diskutiert⁷⁹ und als ein Symptom dafür beschrieben, dass sich Netzwerke von Aktivisten zu reinen Kulturszenen entwickeln und die revolutionäre Politik zugunsten eigennütziger Bestrebungen aufgeben. Ein weiterer Kritikpunkt war, dass die kurzfristige Konzentration auf kulturelle Reproduktion und Konfrontations-Taktiken (confrontational tactics) den Aufbau von Bewegungen und Klassensolidarität vernachlässigt.⁸⁰ Hier unterscheidet sich meine eigene Kritik ein wenig. Ich würde behaupten, dass solche Äußerungen des „Präsentismus“ in ihrem Bestreben, eine leninistische Aufschiebung der revolutionären Ziele zu vermeiden, auch die Konsequenzen eines generativen temporalen Framings leichtfertig übergehen. Während die obigen Statements die Zukunft als „fern“, „mythisch“ oder „abstrakt“ abtun, geht von der Vorstellung langfristiger sozialer Szenarien oder dem Denken in Generationen keine Gefahr für die gelebte ethische Praxis aus. Stattdessen würde ich behaupten, dass der Präsentismus die Abneigung verdeckt, sich mit dem fehlenden Versprechen revolutionärer Errungenschaften auseinanderzusetzen, ebenso wie mit den düsteren Aussichten, die offensichtlich werden, wenn Aktivisten sich der Zukunft in generativer Weise nähern.

Für transformative Bewegungen ist die Vorstellung von der Zukunft nicht mehr durch traditionelle revolutionäre Erwartungen geprägt. Vor einem Jahrhundert oder noch früher konnten Anarchisten wie Bakunin, die die Revolutionen von 1848 und 1871 miterlebt hatten, noch erwarten, dass „wenn die Stunde der großen Revolution von neuem schlägt“,⁸¹ sie die „gleichzeitige revolutionäre Allianz und Aktion aller Völker der zivilisierten Welt“⁸² gegen die Reaktion herbeiführen würde. Auch Kropotkin war überzeugt, dass „in Europa eine große Revolution heranreift“, die „eine rasche

⁷⁹ Siehe Laurence Davis: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unhelpful Dichotomy*, in: *Anarchist Studies*, vol. 18 (2010), no. 1, pp. 62-82 ([online](#), [PDF](#)).

⁸⁰ Juan Conatz: *Between infoshops and insurrection: U.S. anarchism, movement building, and the racial order*, in: *libcom.org*, 31.03.2012 ([online](#)).

⁸¹ Michael Bakunin: *Revolutionary Catechism*, in: *Bakunin on Anarchism*, ed. by Sam Dolgoff, New York: Knopf, 1966, p. 85. [hier zitiert nach der deutschen Fassung: *Prinzipien und Organisation der Internationalen Revolutionären Gesellschaft* (1866), in: Michael Bakunin: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924, Bd. 3, S. 16.].

⁸² Bakunin: *Revolutionary Catechism*, pp. 96 [hier zitiert nach der deutschen Fassung in Bakunin: *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (1924) (vgl. Anm. 81), S. 29.].

Veränderung der überkommenen wirtschaftlichen und politischen Institutionen“ und „eine Verschiebung des Reichtums und der politischen Macht“ in einem kurzen Zeitraum „von mehreren Jahren“⁸³ mit sich bringen werde. Solche Erwartungen bedurften keines Appells an die historische Unvermeidbarkeit; sie beruhten auf einem intuitiven Verständnis der Konfliktzyklen (cycles of contention)⁸⁴ und einer – im Nachhinein betrachtet – zu hohen Erwartung an die generative Kraft von Massenbewegungen, die sich auf ihre materielle und kulturelle Basis stützen. Aus heutiger Sicht erscheint jedoch selbst eine solch zaghaft formulierte Verheißung der Revolution in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern ziemlich weit hergeholt. Im vergangenen Jahrhundert hat es immer wieder demokratische und sozialistische politische Revolutionen sowie Militärputsche und Bürgerkriege gegeben, aber keine von ihnen hat eine klassenlose Gesellschaft hervorgebracht. Die enorme Zunahme der Militär- und Überwachungsmöglichkeiten der Staaten, die anhaltende Anziehungskraft des Nationalismus und die Einsicht, dass es kein zentrales Machtzentrum gibt, das wir für das letzte Gefecht in Angriff nehmen können, haben solche optimistischen Erwartungen gleichfalls obsolet werden lassen.

Noch entscheidender ist, dass jede generative Orientierung auf die Zukunft berücksichtigen muss, dass wir, da der weltweite Verbrauch von Ressourcen ungebremst weiter zugenommen hat und zunimmt, inzwischen gleich mehrere kritische globale Kipp-Punkte (tipping points) mit unserer industriellen Zivilisation überschritten haben. Deshalb müssen alle Erwartungen an den sozialen Wandel in eine Zukunft projiziert werden, die von

⁸³ [Peter Kropotkin:] *What Revolution means*, in: *Freedom*, vol. 1 (1886), no. 2, p. 1 f.

⁸⁴ Der Begriff *Konfliktzyklus* (auch bekannt als Protestzyklus) wird verwendet, um den zyklischen Anstieg und Rückgang in der Entwicklung und in den Aktivitäten sozialer Bewegungen zu definieren. Der amerikanische Politologe Sidney Tarrow definierte sie als „eine Phase erhöhter Konflikte im gesamten sozialen System“, die insbesondere durch die rasche Verbreitung des Protests in der Gesellschaft, die Innovation der Protestformen, die Intensivierung der Interaktion zwischen Protestierenden und Autoritäten sowie durch „Schaffung neuer oder veränderter kollektiver Frames; einer Kombination aus organisierter und unorganisierter Partizipation; und Sequenzen intensivierten Informationsflusses und Interaktion zwischen Protestierenden und Autoritäten“ gekennzeichnet ist. (Vgl. Sidney Tarrow: *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, New York: Cambridge University Press, 2011, p. 142.) Anm. d. Übers.

einem unkontrollierten Klimawandel, der Erschöpfung der Energievorräte, dem Zusammenbruch von Ökosystemen, Ungleichheit, Entbehrungen und Konflikten geprägt sind. Ich bin der Ansicht, dass eine präfigurative Sprache in Ermangelung einer revolutionären Perspektive hier nur einen falschen Trost spenden kann, indem sie das Wissen über die sich zuspitzenden globalen Krisen ausblendet. Der Gefühlsbereich, der mit der Einstellung zur Zukunft verbunden ist und der über lange Zeit hinweg durch Rückversicherung und sogar durch erwartungsvollen Optimismus besetzt gewesen ist, wird nun von Angst, Frustration und Schuldgefühlen überlagert. Die „präfigurative“ Terminologie klammert diese Krise aus, indem sie eine explizite Zukunftsorientierung vermeidet und gleichzeitig, wenn auch nur vage, die Rückversicherung suggeriert, dass die vollendete Zukunft bereits heute auf die Aktionen der Aktivisten zurückstrahlt.

Die Leserinnen und Leser mögen selbst entscheiden, ob ich mit diesen Überlegungen richtigliege oder ob ich damit über das Ziel hinausschieße. So oder so scheint es in diesem Bereich dringend erforderlich zu sein, die generativen Framings zu überarbeiten, um der anhaltenden, instabilen und unumkehrbaren globalen Katastrophe Rechnung zu tragen.

Wenn jedoch der Begriff „präfigurative Politik“ tatsächlich aufgegeben werden sollte, was könnte ihn dann ersetzen? Eine Konzentration auf das Wesentliche, wie bei der Verwendung des Begriffes der „anti-hierarchischen Politik“, würde uns sicherlich weiterbringen. Aber können so die Einheit von Ziel und Mittel sowie die ethische Praxis noch produktiver gestaltet werden, und zwar in einer Weise, die (a) eher eine generative als eine rekursive Zeitebene suggeriert und (b) zu einer anderen Haltung als der der Rückversicherung ermutigt, die es uns ermöglicht, die Auseinandersetzung mit den sich zuspitzenden Krisen noch auszuhalten? Abschließend möchte ich eine erste Überlegung zu einer möglichen Herangehensweise an diese Frage anstellen und dabei auf Ernst Blochs Konzept der „konkreten Utopie“ zurückgreifen.

In seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung*⁸⁵ entwirft Bloch eine utopische und nicht-autoritäre Variante des marxistischen Denkens. Er blickt

⁸⁵ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Band 1-3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. Die folgenden Bloch-Zitate sind ebenfalls der deutschsprachigen Originalausgabe dieses Werkes entnommen. Anm. d. Übers.

über die „Utopie“ als literarische Beschreibung einer Modellgesellschaft hinaus auf das, was er die „positive utopische Funktion“⁸⁶ von Vorstellungen nennt, „die Vorhandenes in die zukünftigen Möglichkeiten seines Anders-Seins, Besserseins antizipierend fortsetzen“.⁸⁷ Die Verankerung in der gegenwärtigen Realität unterscheidet solche Vorstellungen von dem, was Bloch den *abstrakten Utopismus* nennt, der von gesellschaftlichen Entwürfen bis zu persönlichen Tagträumen reicht.⁸⁸ Das heißt, dass die konkrete Utopie „nicht in einem Leer-Möglichen herumspielt und abirrt, sondern ein Real-Mögliches psychisch vorausnimmt.“⁸⁹ Die theologische Präfiguration und ihre nachklingenden Resonanzen gehören eindeutig in die abstrakte Kategorie. Im Unterschied dazu steht Blochs *Noch-Nicht-Sein* allen möglichen zukünftigen Zuständen der realen Welt gegenüber, während er aus den Tendenzen und Latenzen einer sich selbst transformierenden Gegenwart Hoffnung schöpft. Konkret-utopische Impulse entsprechen daher nicht der Phantasie, sondern der Hoffnung und dem Handeln:

„[. . .] [die] utopische Funktion als begriffene Tätigkeit des Erwartungsaffekts, der Hoffnungs-Ahnung hält die Allianz mit allem noch Morgendlichen in der Welt. Utopische Funktion versteht so das Sprengende, weil sie es selber in sehr verdichteter Weise ist: ihre Ratio ist die ungeschwächte eines militanten Optimismus. Item: der Akt-Inhalt der Hoffnung ist als bewusst erhellt, gewusst erläuterter die *positive utopische Funktion* [. . .]“⁹⁰

Blochs temporales Framing des konkreten Utopismus ist generativ. Es handelt sich um ein Denkverhalten, das „das *Andrägen einer antizipierbaren Gelungenheit in sich enthält*“.⁹¹ Natürlich hält Bloch der marxistischen Tradition die Treue, und eine gewisse Verbundenheit mit ihrer Determiniertheit ist in seiner Darstellung der konkreten Utopie erkennbar. Seiner ideologischen Couleur getreu verleiht er der obligatorischen Ablehnung des Anarchismus, den er in Stirners und Proudhons „kleinbürgerlichen“

⁸⁶ Ebd., Bd. 1 (vgl. Anm. 85), S. 166.

⁸⁷ Ebd., Bd. 1 (vgl. Anm. 85), S. 163 f.

⁸⁸ Vgl. Ruth Levitas: *Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, in: *Utopian Studies* vol. 1 (1990), no. 2, pp. 13–26. ([online](#), [PDF\\$](#)).

⁸⁹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1 (vgl. Anm. 85), S. 164.

⁹⁰ Ebd., Bd. 1 (vgl. Anm. 85), S. 166.

⁹¹ Ebd., Bd. 1 (vgl. Anm. 85), S. 169.

Auffassungen und in Bakunins ganzer „Monomanie von Autoritätshafß“⁹² verkörpert sieht, seinen gelehrten Glanz. Das anarchistische Freiheitsbild sei neben seinem Individualismus „ein Stück Zukunft in der Zukunft, zu dem nirgends gegenwärtige Voraussetzungen bestehen“,⁹³ während „gewisse anarchische Motive [...] sich bereits im Marxismus [finden], nur sinnvollerweise nicht als Gegenwartspostulate, sondern als Prophezeiungen und Konsequenzen.“⁹⁴ Hier erweist sich Bloch selbst einen Bären Dienst, indem er es versäumt, seine konkrete Utopie mit dem zu verbinden, was Boggs später die „präfigurative Tradition“ des Anarchismus und Rätekommunismus nennen wird. Mehr noch als der mentale Gehalt der Hoffnung ist es die Konstruktion von lebendigen Alternativen, die die positive utopische Funktion konkret zum Ausdruck bringt. Mit innerem Abstand zu den marxistischen Vorurteilen könnte eine „Politik der konkreten Utopie“ in der Tat die „präfigurative Politik“ als schillernde Bezeichnung für die Einheit von Mittel und Zweck ersetzen.

Während die Idee der konkreten Utopie die ethische Praxis erfolgreich mit einem generativen temporalen Framing verknüpft, erfordert Blochs hinzugefügtes Prinzip der Hoffnung, das sich aus dem Noch-Nicht-Sein ableitet, eine weitere Modifikation. Was wird aus diesem Prinzip, wenn sich die Antizipation nicht nur auf die Verwirklichung konkret-utopischer Bemühungen richtet, sondern auch auf die unvermeidlichen Folgen industrieller und neoliberaler Maßlosigkeit? Eine vielversprechende Antwort könnte in den Ideen der *besorgten* und der *dramatischen* Hoffnung zu finden sein, die Bürge Abiral in ihrer Arbeit⁹⁵ mit Aktivistinnen und Aktivisten der praktischen Nachhaltigkeitsbewegung in der Türkei entwickelt hat. Es überrascht nicht, dass diese Aktivisten, die sich um die kommunale Nachhaltigkeit, die Bio-Sanierung, die Energiewende und die Entwicklung von Permakultur-Systemen kümmern, zu denjenigen gehören, die am stärksten auf die Prognosen über den bevorstehenden Kollaps der Welt reagieren. Abiral verbindet die Idee der „besorgten Hoffnung“ mit dem Quäntchen von

⁹² Ebd., Bd. 2 (vgl. Anm. 85), S. 667.

⁹³ Ebd., Bd. 2 (vgl. Anm. 85), S. 669.

⁹⁴ Ebd., Bd. 2 (vgl. Anm. 85), S. 669 f.

⁹⁵ Bürge Abiral: *Catastrophic Futures, anxious Presents: Lifestyle Activism and Hope in the Permaculture Movement in Turkey* (Diss.), Istanbul: Sabancı University, 2015, p. 93. ([online](#), [PDF](#)).

Angst, die immer mit dem Glauben einhergeht, dass auch „kleine Handlungen wichtig sind, dass es noch *nicht* zu spät zum Handeln ist“.⁹⁶

Angst ist nicht das Gegenteil von Hoffnung, sondern sie ist ihr Begleiter. Diese Hoffnung ruht jedoch auf dünnem Eis. Die erhofften Resultate, die mit der Hoffnung verbunden sind, und die erwünschten Effekte werden vielleicht niemals eintreten, und die Permakulturisten sind sich dessen durchaus bewusst . . . Anstatt sie in die Verzweiflung zu treiben, begleitet die Angst vor der Zukunft ihre hoffnungsvolle Zuversicht und treibt sie umso mehr zum Handeln in der Gegenwart an.

Neben der besorgten Hoffnung gibt es die dramatische Hoffnung, eine Auffassung, bei der sich „eine katastrophale Zukunftsperspektive mit der Überzeugung verbindet, dass trotz und wegen der sich anbahnenden Katastrophen sich weiterhin alles zum Guten wendet“.⁹⁷ Die dramatische Hoffnung dient hier als Plan B, und sie bietet Beistand, auch wenn sie sich um die Worst-Case-Szenarien kurz vor der Zerstörung der Welt kümmert. Eine solche Hoffnung kann sich auf die Übernahme radikaler Alternativen und auch auf revolutionäre Optionen ausrichten, die sich aus der Dringlichkeit und den Anforderungen einer sich im Untergang befindlichen Welt ergeben. Insgesamt betrachtet bieten besorgte und dramatische Formen der Hoffnung vielversprechende Alternativen zu den Versuchungen der Rückversicherung, der Präfiguration und der Negation.

Fazit

Die Entwicklung von Konzepten wird häufig vom Zufall bestimmt. Die Begriffe „links“ und „rechts“ sind offensichtliche Beispiele dafür, wie der bloße Zufall unser politisches Vokabular geprägt hat. Ein Konzept wird oft institutionalisiert, nicht wegen seines inneren Reichtums oder seiner Deutungsmacht, sondern nur wegen seines Auftauchens oder seiner Vereinnahmung in einem bestimmten Kontext und zu einer bestimmten Zeit, mit dem sich daraus ergebenden unumkehrbaren Prozess der Verbreitung und Wiederholung durch andere Autoren. Dies ist auch bei der präfigurativen Poli-

⁹⁶ Ebd. (vgl. Anm. 95), p. 93.

⁹⁷ Ebd. (vgl. Anm. 95), p. 97.

tik der Fall. In einer E-Mail-Korrespondenz bestätigte mir Boggs, dass er von selbst auf den Begriff gekommen sei, damals inspiriert von den Ideen von Gramsci und Bookchin, aber ohne zu wissen, dass der Begriff bereits von den Kirchenvätern oder von Gorz verwendet wurde. Aber selbst, wenn wir zugestehen, dass der Begriff die sozialen Bewegungen in einem unterbrochenen Strang der Überlieferung (broken line of transmission) erreicht hat, bleibt seine zeitliche Resonanz in seiner wörtlichen Vorsilbe erhalten und dies wirft weiterhin beunruhigende Fragen für diejenigen auf, die den Begriff verwenden.

In Anlehnung an die wegweisende Untersuchung der Ethnologin Jane Guyer über temporale Framings als einem Bereich, in dem Individuen und Gruppen nach Verständlichkeit (intelligibility) suchen, habe ich in diesem Beitrag versucht, das zu beleuchten, was sie im Konzept der präfigurativen Politik als die „immer noch schwelenden und neu auftauchenden Folgerungen und Dissonanzen“ bezeichnet, „die sich ihren Referenzbegriffen entziehen“.⁹⁸ Indem ich die Hintergründe des Begriffs aufgedeckt habe, habe ich versucht, die gelebte ethische Praxis der Geisterhand der rekursiven Zeitlichkeit zu entreißen. Wenn wir diese Praxis im Sinne einer konkreten Utopie rekonstruieren, können wir ihr generatives Framing in der anarchistischen Tradition besser verstehen und gleichzeitig die verwirrenden theologischen Vorstellungen von Rekursion ablegen, die mit dem Begriff „Präfiguration“ verbunden sind. Der von mir vorgeschlagene Ansatz zielt also darauf ab, sich trotz fehlender revolutionärer Perspektiven mit einer toxischen Zukunft zu beschäftigen, indem er sich auf die besorgte und dramatische Hoffnung stützt, die die Bemühungen um den Aufbau von Räumen der Freiheit, Gleichheit und Solidarität begleiten. Wenn wir in die Zukunft schauen, können wir uns nur auf uns selbst verlassen.

^{⁹⁸} Jane I. Guyer: *Prophecy and the near future: Thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time*, in: *American Ethnologist*, vol. 34 (2007), no. 3, p. 410 ([online](#), [PDF](#)).

Literatur

- Abiral, Bürge: *Catastrophic Futures, Anxious Presents: Lifestyle activism and hope in the Permaculture movement in Turkey* (masters diss.), Istanbul: Sabancı University, 2015 ([online](#), [PDF](#)).
- Auerbach, Erich: *Figura* [1944], in: *Scenes from the Drama of European Literature*. Manchester University Press, 1984. [Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Figura* (1938), Neuveröffentlichung in: Friedrich Balke und Hanna Engelmeier: *Mimesis und Figura*. Mit einer Neuausgabe des „Figura“-Aufsatzes von Erich Auerbach, Paderborn: Verlag Wilhelm Fink, 2018, S.121-188.]
- Bakunin, Mikhail: *The Paris Commune and the Idea of the State* (1871), in: *Bakunin on Anarchy. Selected Works of the Activist-Founder of World Anarchism*, ed. by Sam Dolgoff, New York: Random House, 1972, pp. 243-258 ([online](#)). [Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff*, in: Michael Bakunin: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924, Bd. 2, S. 274-276.]
- Bakunin, Mikhail: *The Program of the Alliance* (1871), in: *Bakunin on Anarchy. Selected Works of the Activist-Founder of World Anarchism*, ed. by Sam Dolgoff, New York: Random House, 1972, pp. 243-258 ([online](#)).
- Bloch, Ernst: *The Principle of Hope*, [1959], (vol. 3), Cambridge: MIT Press, 1995. [Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Das Prinzip Hoffnung*, Band 1-3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.]
- Boggs, Carl: *Marxism, Prefigurative Communism and the Problem of Workers' Control*, in: *Radical America*, vol. 11 (1977), no. 6 / vol. 12 (1978), no. 1, pp. 99-122 ([online](#), [PDF](#)).
- Boggs, Carl: *Revolutionary Process, Political Strategy and the Dilemma of Power*, in: *Theory & Society*, vol. 4 (1977), no. 3, pp. 359-393 ([online](#)|\$).
- Bookchin, Murray: *Anarchism Past and Present*, in: *Comment. New Perspectives in Libertarian Thought*, vol. 1 (1980), no. 6 ([online](#)).
- Bookchin, Murray: *Social Anarchism and Lifestyle Anarchism: An unbridgeable chasm*, Oakland: AK Press, 1995.

- Breines, Wini: *Community and Organization: The New Left and Michels' "Iron Law"*, in: *Social Problems*, vol. 27 (1980), no. 4, pp. 419-429 ([online](#)\$).
- Breines, Wini: *Community and Organization in the New Left, 1962-1968*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1989.
- Brucato, Ben: *Toward a Peak Everything Postanarchism and a Technology Evaluation Schema for Communities in Crisis*, in: *Anarchist Studies*, vol. 21 (2013), no. 1, pp. 28-51 ([online](#), PDF).
- Buechler, Steven M.: *Social movements in advanced capitalism. The political economy and cultural construction of social activism*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Carter, James / Morland, Dave: *Anti-capitalism: Are we all anarchists now?* in: *Anti-capitalist Britain*, Cheltenham: New Clarion Press, 2004, pp. 8-24.
- Center for Digital Scholarship (n.d.): *Radical America – 1967-1999*, Providence, Rhode Island: Library of the Brown University, 1999 ([online archive](#)).
- Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium*. London: Secker and Warburg, 1957. [Deutsche Ausgabe: *Die Sehnsucht nach dem Millennium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 1998].
- CrimethInc.: *Alive in the Land of the dead*, in: *Days of War, Nights of Love: CrimethInc. for beginners*. Olympia: CrimethInc.com, 2000 ([online](#)).
- Danowski, Déborah / Castro, Eduardo Viveiros de: *The Ends of the World*, Cambridge: Polity Press, 2017.
- Davis, Laurence: *Social anarchism or lifestyle anarchism. An unhelpful dichotomy*, in: *Anarchist Studies* vol. 18 (2010), no. 1, pp. 62-82 ([online](#), PDF).
- Eckhardt, Wolfgang: *The First Socialist Schism*, Oakland: PM Press, 2016.
- Evans, Sara M.: *Sons, daughters, and patriarchy: Gender and the 1968 generation*, in: *The American Historical Review*, vol. 114 (2009), no. 2, pp. 331-347 ([online](#)).

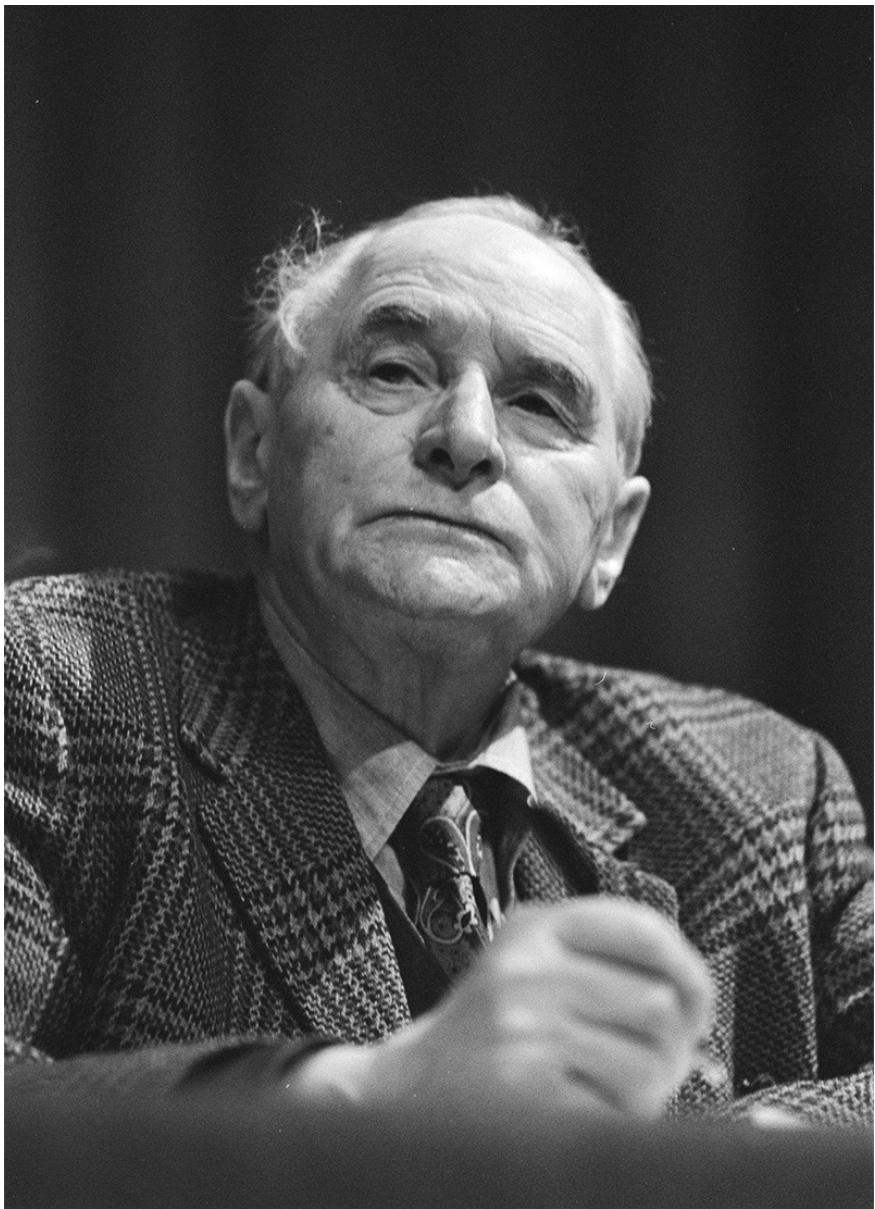
- Firth, Rhiannon / Robinson, Andrew: *For the Past Yet to Come: Utopian conceptions of time and becoming*, in: *Time & Society*, vol. 23 (2014), no. 3, pp. 380-401.
- Franks, Benjamin: *Anti-fascism and the ethics of prefiguration*, in: *Affinities. A Journal of Radical Theory*, vol. 8 (2014), no. 1, pp. 44-72 ([online](#), [PDF](#)).
- [Fédération jurassienne:] *Circulaire à toutes les Fédérations de l'Association internationale des travailleurs*, in: *L'Internationale: Documents et Souvenirs, 1864-1878*, Tome 2, ed. par James Guillaume, Paris: Société Nouvelle de Librairie et D'Édition Édouard Cornély et Cie Éditeurs, 1907, pp. 237-241 ([online](#)).
- Futrell, Robert / Simi, Pete: *Free Spaces, Collective Identity, and the Persistence of US White Power Activism*, in: *Social Problems*, vol. 51 (2004), no. 1, pp. 16-42 ([online](#), [PDF](#)).
- Goldman, Emma: *My Further Disillusionment in Russia*, Garden City: Doubleday, 1924 ([online](#)).
- Gordon, Uri: *Anarchy Alive! Anti-authoritarian politics from practice to theory*, London: Pluto, 2008 ([online](#), [PDF](#)). [Deutsche Ausgabe: *Hier und Jetzt. Anarchistische Praxis und Theorie*, Hamburg: Edition Nautilus, 2010; s. a. Jochen Schmück: *Anarchism Reloaded oder Anarchy Alive?*, in: *DadA-Buchempfehlung*, 2010 ([online](#))].
- Gorz, André: *The Way Forward*, in: *New Left Review*, vol. 1 (1968), no. 52, pp. 47-66 ([online](#)\$).
- Groves, Christopher: *Emptying the future: on the environmental politics of anticipation*, in: *Futures*, vol. 92 (Sept. 2017), pp. 29-38. ([online](#)).
- Guyer, Jane I.: *Prophecy and the near future: Thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time*, in: *American Ethnologist*, vol. 34 (2007), no. 3, pp. 409-421 ([online](#), [PDF](#)).
- Haraway, Donna: *Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, in: *e-flux Journal*, no. 75 (Sept. 2016) ([online](#)).
- Hill, Christopher: *The religion of Gerrard Winstanley*, in: *Collected Essays of Christopher Hill*, vol. 2: *Religion and politics in 17th century England*, Brighton: Harvester, 1986, pp. 185-252.
- Hodgson, Torrance: *Towards Anarchy: The Revolution is Now*, in: *Anarchy* [Website], 2003 ([online](#)).

- Howard, Neil and Keira Pratt-Boyden: *Occupy London as pre-figurative political action*, in: *Development in Practice*, vol. 23 (2013), no. 5-6, pp. 729-741.
- Irenaeus: *Sancti Irenaei episcopi lugdunensis libros quinque adversus haereses*, ed. by Irenaeus, William Wigan Harvey, 2 vol. Cambridge: Typis Academicis, 1867 ([online](#), [PDF](#)).
- Juris, Jeffrey S.: *Networking Futures*, Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Knott, John R: *The Sword of the Spirit*, Eugene: Wipf & Stock, 2011.
- Krøijer, Stine: *Figurations of the Future: On the Form and Temporality of Protests among Left Radical Activists in Europe*, in: *Social Analysis*, vol. 54 (2010), no. 3, pp. 139–152 ([online](#), [PDF](#)).
- Kropotkin, Peter: *Act for yourselves. Articles from Freedom, 1886-1907*, ed. by Nicolas Walter and Heiner Becker. London: Freedom. 1988.
- [Kropotkin, Peter:] *What Revolution means*, in: *Freedom*, vol. 1 (1886), no. 2, p.1-2 ([online](#)).
- Kuhn, Gabriel: *Revolution Is More Than a Word. 23 Theses on Anarchism*, alpineanarchist.org (Website), 2016 ([online](#)).
- Koselleck, Reinhart: *On the Disposability of History* [1977], in: *Futures Past*, New York: Columbia University Press, 2004, pp. 192-204. [Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Über die Verfügbarkeit von Geschichten*, in: *Vergangene Zukunft. Zur historischen Semantik historischer Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 266-277.]
- *Movements in Time: Revolution, social justice and times of change*, ed. by Cecile Lawrence and Natalie Churn, Newcastle: Cambridge Scholars, 2012.
- Lear, Jonathan: *Radical Hope: Ethics in the face of cultural devastation*, Harvard University Press, 2009.
- Lenin, Vladimir I.: *The State and Revolution*, [1917], London: Penguin, 1992. [Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Wladimir Iljitsch Lenin: *Staat und Revolution* [1917], in: Ders.: *Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz Verlag, 1974 ([online](#))].
- Levitas, Ruth: *Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, in: *Utopian Studies*, vol. 1 (1990), no. 2, pp. 13-26 ([online](#)|\$).

- Lubac, Henri de: *Catholicism: Christ and the common destiny of man* [1938], San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- Maeckelbergh, Marianne: *Doing is Believing: Prefiguration as strategic practice in the alterglobalization movement*, in: *Social Movement Studies*, vol. 10 (2011), no. 1, pp. 1-20 ([online](#), [PDF](#)).
- Marcuse, Herbert: *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969 ([online](#)); [Deutsche Ausgabe: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1969].
- McAdam, Dough / Sewell, William H.: *It's about time: Temporality in the study of social movements and revolutions*, in: *Silence and voice in the study of contentious politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 89-125.
- Migne, Jacques Paul: *Patrologia Latina*, Paris: Garnier, 1845.
- Milstein, Cindy: *Reclaim the cities: from protest to popular power*, in: *Perspectives on Anarchist Theory*, vol. 4 (2000), no. 2, pp. 1, 8-10 ([online](#), [PDF](#)).
- Olson, Joel: *The problem with infoshops and insurrection: US anarchism, movement building, and the racial order*, in: *Contemporary Anarchist Studies*, ed. by Randall Amster et al., London: Routledge, 2009, pp. 35-45; s. a. Ders.: *Between Infoshops and Insurrection: U.S. Anarchism, Movement Building, and the Racial Order*, Black Rose (Website), Oct. 2018 ([online](#)).
- Portwood-Stacer, Laura: *Lifestyle politics and radical activism*, New York: Bloomsbury, 2013.
- Ringel, Felix: *Towards anarchist futures? Creative presentism, vanguard practices and anthropological hopes*, in: *Critique of Anthropology*, vol. 32 (2012), no. 2, pp. 173-188 ([online](#), [PDF\\$](#)).
- Rossdale, Chris: *Dancing ourselves to death: The subject of Emma Goldman's Nietzschean anarchism*, in: *Globalizations*, vol. 12 (2015), no. 1, pp. 116-133 ([online](#), [PDF](#)).
- Rothbard, Murray N.: *Karl Marx: Communist as religious eschatologist*, in: *The Review of Austrian Economics*, vol. 4 (1990), no. 1, pp. 123-179 ([online](#), [PDF](#)).
- Shulman, Alix Kates: *Women of the PEN: Dances with feminists*, in: *Women's Review of Books*, vol. 9 (1991), no. 3., p. 13 ([online](#)).

- Siltanen, Janet / Klodawsky, Fran / Andrew, Caroline: „*This is how I want to live my life*“: *An experiment in prefigurative feminist organizing for a more equitable and inclusive city*, in: *Antipode*, vol. 47 (2015), no. 1, pp. 260-279 ([online](#), PDF).
- Springer, Simon: *Why a radical geography must be anarchist*, in: *Dialogues in Human Geography*, vol. 4 (2014), no. 3, pp. 249-270 ([online](#), PDF).
- Tertullian: *Adversus Marcionem* (Against Marcion), [um 207 n. Chr.], ([online](#)). Deutschen Ausgabe: Tertullian: *Gegen Marcion*, übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner ([online](#)).
- Tokar, Brian: Review of Joel Kovel: *The Enemy of Nature*, in: *Tikkun*, vol. 18 (2003), no. 1, pp. 77-78.
- Van de Sande, Mathijs: *The Prefigurative Politics of Tahrir Square – An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions*, in: *Res Publica* 19 (2013), no. 3, pp. 223-239 ([online](#), PDF|\$).
- Winstanley, Gerrard: *The True Levellers Standard Advanced* [1649], in: *Complete Works* (vol. 2), ed. by Thomas N. Corns, Ann Hughes and David Loewenstein, Oxford University Press, pp. 1-30.
- Winstanley, Gerrard: “*The Law of Freedom*” and other Writings, ed. by Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 ([online](#)).
- Yates, Luke: *Rethinking prefiguration: Alternatives, micropolitics and goals in social movements*, in: *Social Movement Studies*, vol. 14 (2015), no. 1, pp. 1-21 ([online](#), PDF|\$).

Quelle: Uri Gordon: *Prefigurative Politics, Catastrophe, and Hope. Does the Idea of “Prefiguration” Offer False Reassurance?*, CrimethInc.com, 12.06.2018 ([online](#)). Eine erweiterte akademische Version des Aufsatzes von Uri Gordon ist [online](#) (\$) erhältlich. Die Übersetzung aus dem Englischen bzw. Amerikanischen erfolgte durch Jochen Schmück, der zum besseren Verständnis des Textes den Beitrag durch einige eigene Anmerkungen ergänzt hat, die mit dem Hinweis „Anm. d. Übers.“ gekennzeichnet sind. Die bei der Übersetzung berücksichtigten deutschsprachigen Originalpublikationen, die (wie im Fall der Zitate aus *Das Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch) an Stelle der vom Autor verwendeten englischsprachigen Übersetzungen dieser Werke verwendet wurden, sind ergänzend zur englischsprachigen Quelle in “[eckige Klammern]” gesetzt.



Der niederländische Anarchist Anton Constandse (1899-1985) auf dem Symposium: „Nadagen der Monarchie“ in Kransnapolsky, Amsterdam 1980. Quelle: Mediawiki ([online](#)).

Auf dem Weg zu einem pragmatischen Anarchismus

Von Thom Holterman

Einleitung

Der Anarchismus manifestiert sich seit der Mitte des vorletzten Jahrhunderts als eine soziale Bewegung. Sie strebt eine staatenlose, sozialistische Gesellschaft an. Dieses Ziel hat sie nicht erreicht.

Schon einige Jahre vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges hatte Anton Constandse¹ auf eine Reihe von Gründen hingewiesen, die für das Scheitern des Anarchismus als Bewegung verantwortlich waren. Er hatte festgestellt, dass der Anarchismus als allumfassender Gesellschaftsentwurf, zumindest vorläufig, nicht zu verwirklichen ist. Diese Ansicht wurde nach dem Zweiten Weltkrieg auch von Anarchist*innen anderer Länder vertreten. Von den Umständen getrieben, entwickelte sich in der Folgezeit ein bescheidenerer Anarchismus. Ohne die von den klassischen europäischen Anarchist*innen entlehnten Grundprinzipien des Anarchismus aufzugeben, nahm der sogenannte „pragmatische Anarchismus“ Gestalt an, zu dem in den Niederlanden Anton Constandse unter anderem durch seine langjährige Tätigkeit als Redakteur bei der anarcho-sozialistischen Zeitschrift *de AS*² beitrug. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind unter anderem zu finden in seinem Buch *Anarchisme: inspiratie tot vrijheid. Essays*³.

1. Annahmen

Anarchismus kommt in unterschiedlichen Ausprägungen vor. Aber in welcher Ausprägung auch immer, er wird jede Form von auferlegter Autorität

¹ Der niederländische Anarchist Anton Levien Constandse (1899-1985) war Herausgeber und Redakteur verschiedener libertärer Zeitschriften und setzte sich zeitweise für den individualistischen Anarchismus ein. Nach dem Scheitern der Spanischen Revolution wandte er sich immer mehr dem Freidenkertum zu.

² *De AS* war eine der bedeutendsten anarchistischen Zeitschriften der Niederlande. Sie erschien in den Jahren 1972 bis 2020.

³ Anton Constandse: *Anarchisme: inspiratie tot vrijheid. Essays*, Amsterdam 1979.

ablehnen – im Unterschied zu selbstbestimmt akzeptierter und funktionaler Autorität. Das wird nicht nur im Anti-Etatismus und Anti-Militarismus erkennbar, sondern beispielsweise auch in der Ablehnung von Diskriminierung aufgrund von vermeintlichen „Rassemerkmalen“, aufgrund von Geschlecht oder Alter. Hinter diesen Formen der Herrschaftskritik steht ein Muster von Normen und Werten. Das kritische Potential des Anarchismus (Anti-Etatismus, Anti-Militarismus) ist im Laufe der letzten anderthalb Jahrhunderte deutlich genug hervorgetreten. Der pragmatische Anarchismus trägt diese Elemente ebenfalls in sich.

Die Zutaten für die anarchistische Theoriebildung wurden unter anderem von drei anarchistischen Autoren des 19. Jahrhunderts geliefert, und zwar von Pierre Joseph Proudhon⁴, von Michail Aleksandrowitsch Bakunin⁵ und von Pjotr Alexejewitsch Kropotkin⁶. Ihre Schriften sind nach wie vor eine Quelle der Inspiration, auch für den pragmatischen Anarchismus. Das lässt sich unter anderem ableiten aus der Flut von Nachdrucken (und Übersetzungen) von Texten klassischer Anarchist*innen, die bereits in den 1890er Jahren einsetzte und in Wellen bis heute fortduert. Diesbezüglich verweise ich zum Beispiel auf die in den 1980er Jahren gestartete Reihe *Anarchie-reeks*, in welcher Broschüren herausgegeben wurden mit einigen der wichtigsten Publikationen jeweils eines klassischen Anarchisten, versehen mit einer kurzen Biographie und einer prägnanten Einführung in sein Denken.⁷

⁴ Das Revolutionsmodell des französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) zielte auf die Schaffung einer netzwerkartigen Gegenökonomie mit freien Assoziationen, fairem Austausch und gegenseitiger Unterstützung (Mutualismus) sowie auf selbstbestimmte Zusammenschlüsse autonomer Kommunen und selbstverwalteter Betriebe zu größeren regionalen Einheiten (Föderalismus).

⁵ Der russische Revolutionär Michail Aleksandrowitsch Bakunin (1814-1876) gilt als einer der einflussreichsten Vordenker, Aktivisten und Organisatoren des internationalen Anarchismus. Seine Ideen gehören strömungsübergreifend dem gesamten libertären Sozialismus an, wobei insbesondere seine Konzeption des kollektivistischen Anarchismus bewegungsgeschichtlich relevant wurde.

⁶ Der russische Geograph, Naturkundler und Revolutionär Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921) gilt als Begründer des kommunistischen Anarchismus. Weitreichenden Einfluss gewann er auch durch seine gegen den Sozialdarwinismus gerichteten Untersuchungen über die Gegenseitige Hilfe als bedeutendem Faktor biologischer und sozialer Evolution.

⁷ Die Reihe *Anarchie-reeks* wurde von der niederländischen Stichting Pamflet (dt.: Stiftung Pamphlet) in Den Bosch herausgegeben. In den Jahren 1985-1987 erschienen in der Reihe u.a.

Die meisten der von den klassischen Anarchist*innen entwickelten Visionen und der von ihnen daraus abgeleiteten Annahmen sind in die anarchistische Literatur übernommen worden. Im Laufe der Zeit wurden sie den gesellschaftlichen Entwicklungen angepasst. Mit Erwin Oberländer kann darauf hingewiesen werden, dass sie sich bis heute nicht grundlegend geändert haben.⁸ Das ist natürlich nicht verwunderlich. Im Kern geht es letztendlich um „Konstanten“ innerhalb von Diskussionen, die über die Jahrhunderte hinweg geführt wurden. Diese Konstanten sind geprägt von der Vorstellung eines nicht-autoritären Systems, in dem der Mensch sich als autonome Persönlichkeit bewegt. Das Letztere kann zu absolutem Individualismus führen. Die klassischen Anarchist*innen, auf die ich mich beziehe, haben jedoch immer nach einer Formel gesucht, um Individualität und Gemeinschaft möglichst ausgewogen und im Sinne einer Symbiose zusammenzubringen. Dem widmet ein moderner Anarchist wie Michael Taylor eine eigene Studie.⁹

Nach Ansicht der klassischen Anarchist*innen soll der Zusammenhalt in der Vielfalt menschlicher Gesellschaft durch gegenseitige Vereinbarungen zwischen Individuen und Gruppen hergestellt werden, wobei diese Gruppen sich wiederum untereinander föderieren, so dass von Konföderation die Rede ist. Letzteres bezieht sich auf einen Zusammenschluss von Föderationen, bei dem die einzelnen Teile ein relativ großes Maß an Eigenständigkeit behalten. Der Zweck von Vereinbarungen und Föderationen ist es, der Unberechenbarkeit in der menschlichen Gesellschaft entgegenzuwirken. Mit anderen Worten: Sie führen zu einer Reduzierung der Komplexität. In der Terminologie Proudhons wird durch den Föderalismus die mutualisti-

Broschüren von Michail Aleksandrowitsch Bakunin, Pjotr Alexejewitsch Kropotkin, Gustav Landauer, Pierre-Joseph Proudhon und Johann Most.

⁸ Vgl. Erwin Oberländer: *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Der Anarchismus*, Olten / Freiburg i. Br. 1972 (= *Dokumente der Weltrevolution*; 4), S. 11–64. Der deutsche Historiker und emeritierte Universitätsprofessor Erwin Oberländer (geb. 1937) gilt als bedeutender Anarchismus-Kenner.

⁹ Vgl. Michael Taylor: *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge 1982. Der britische Politologe Michael Taylor (geb. 1942) war während seiner akademischen Karriere Universitätsprofessor in England, in den USA, in den Niederlanden, in Österreich, in Italien und in Australien. In seinen Untersuchungen zum Anarchismus betont Taylor besonders die Funktion kleiner und stabiler Gemeinschaften für die Aufrechterhaltung einer nicht-staatlichen sozialen Ordnung.

sche Idee¹⁰ in der politischen Ordnung verwirklicht. Der Föderalismus führt zu einer Kleingruppenstruktur, die ein gesellschaftliches Repräsentationssystem bietet, in dem unmittelbar erfahrbare persönliche und soziale Beziehungen zur Geltung kommen können. Der frei geschlossene Vertrag gilt hierbei als grundlegendes Instrument für den Aufbau einer nicht-autoritären Ordnung. Durch die Konfrontation mit der uns umgebenden gesellschaftlichen Realität erzeugen diese „Konstanten“ eine Spannung. „Wie stellt Ihr Euch das vor?“ „Wie soll das besagte grundlegende Instrument in der heutigen Zeit eingesetzt werden?“ „Würde das Konzept der frei getroffenen Vereinbarung nicht zu einem stillschweigend abgeschlossenen Standardvertrag verkommen?“ Solche Art von Fragen müssen in Richtung der Anarchist*innen selbst gestellt werden.

Aber umgekehrt können Anarchist*innen die gleiche Idee verwenden, um Kritik zu üben an der bestehenden Einwanderungspolitik, die darauf beruht, dass Personen ideologisch bestimmte Nationalitäten zugeschrieben werden. Dass das für Anarchist*innen grundlegende Instrument in einer Massengesellschaft möglicherweise unpraktikabel ist, macht dieses Instrument nicht unbrauchbar als Idee und Prüfstein für eine Kritik an unserer gesellschaftlichen Realität. So verhält es sich auch mit weiteren „Konstanten“.

Nun kommt es in jeder Epoche vor, dass irgendwo irgendeine Form von Unterdrückung auftritt und eine Bevölkerungsgruppe nach Befreiung strebt oder ein einzelner Mensch einen Text schreibt, der zu diesem Streben aufruft bzw. zum Widerstand anstiftet. Jede Unterdrückung geht mit irgendeiner Form von Zentralismus einher, dem das Streben nach Dezentralität und Föderalismus entgegengestellt wird. Kurzum, der Ruf nach Freiheit und/oder Selbstentfaltung, nach dezentralen Verwaltungseinheiten und/oder Selbstverwaltung ist in allen Jahrhunderten zu hören gewesen und wurde von Menschen aus unterschiedlichen ideologischen Grundlagen heraus artikuliert. Seit etwa 1850 sind es Anarchist*innen, die diese „Konstanten“ aus der uralten Diskussion mit sozialistischen Auffassungen verknüpfen.

Auf Grundlage einer Analyse von Texten klassischer europäischer Anarchist*innen kann eine Definition des Anarchismus wie folgt entwickelt werden. Sie umschreibt:

¹⁰ mutual (lat.): gegenseitig.

- a) Eine Konzeption sozialer Ordnung,
- b) basierend auf der Eigenaktivität der Menschen und auf dem gesellschaftlichen Eigentum an den Produktionsmitteln,
- c) um mit Hilfe funktionaler Organisierung und lokaler Verwaltung in einer konföderalen Struktur
- d) die soziale Organisation von unten nach oben aufzubauen
- e) mit dem Ziel, die gegenseitige Hilfe zu ermöglichen bzw. zu optimieren.

Ich spreche hier ganz bewusst von europäischen Anarchist*innen. Es geht um diejenigen, die sich für die Arbeiter*innenbewegung in Europa engagiert haben. Dem individualistischen Anarchismus ist eine solche Orientierung ganz oder zumindest weitgehend fremd. Es war vor allem Max Stirner¹¹, der ihn entwickelte, wobei er sich stark auf die Idee einer vollständigen Befreiung des Individuums von all seinen sozialen und moralischen Bindungen konzentrierte.

Diese Art von Anarchismus hat vor allem in den Vereinigten Staaten Wurzeln geschlagen. Hier basiert sie zu einem guten Teil auf den Ideen von US-Amerikanern wie Josiah Warren¹², Lysander Spooner¹³ und Benjamin R. Tucker¹⁴. Die heutigen sogenannten Anarcho-Kapitalisten glauben, auf die-

¹¹ Der deutsche Pädagoge und Philosoph Max Stirner (d.i. Johann Caspar Schmidt; 1806-1856) war Vertreter des Linkshegelianismus. Er entwickelte eine libertäre Befreiungsphilosophie unumschränkter Selbstbestimmung und gilt bewegungsgeschichtlich als wichtiger Ideengeber für die spätere Strömung des individualistischen Anarchismus.

¹² Der US-amerikanische Sozialreformer Josiah Warren (1798-1874) war in der zeitgenössischen Kommunebewegung seines Landes aktiv. Mit der Gründung von sog. „Time Stores“ projektierte er den Aufbau einer auf gerechten Tauschbeziehungen basierenden Gegenökonomie. Warren gilt als Herausgeber der ersten anarchistischen Zeitschrift (*The Peaceful Revolutionist* von 1833).

¹³ Der US-amerikanische Rechtsphilosoph und Unternehmer Lysander Spooner (1808-1887) engagierte sich im Kampf gegen die Sklaverei und gilt als einer der Väter des individualistischen Anarchismus.

¹⁴ Einfluss auf die internationale anarchistische Bewegung nahm der US-amerikanische Journalist Benjamin Ricketson Tucker (1854-1939) insbesondere durch die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Liberty* (1881-1908) sowie durch Übersetzungen wichtiger Schriften von Max Stirner (d.i. Johann Caspar Schmidt), Pierre-Joseph Proudhon und Michail Aleksandrowitsch Bakunin. Tucker selbst verschrieb sich dem Kampf gegen vier vom Staat garantierte Monopole, in denen er die Hauptursache wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verwerfungen erblickte (Boden-, Geld-, Zoll- und Patentmonopole).

ses Erbe zurückgreifen zu können, was nicht unumstritten ist. Ich werde diese Diskussion hier übergehen.

Die gegebene Definition des Anarchismus kann als Modell fungieren, aus dem Annahmen abgeleitet werden können. In diesem Sinne liefert die Definition auch ein Bild des Anarchismus als einer normativen Theorie. Sie sollte jedoch nicht als Darstellung einer „idealen Gesellschaft“ betrachtet werden. Ein hartnäckiges Missverständnis unterstellt, dass Anarchist*innen immer wieder versucht haben, etwas Derartiges einzurichten. Dieses Missverständnis führt dann dazu, sie des Utopismus zu bezichtigen. Aussagen über eine andere Gesellschaft gehen jedoch eher in die folgende Richtung: „Wenn Ihr ein Zusammenleben auf Grundlage freier Vereinbarungen wollt, müsst Ihr die Macht zersplittern“; „Wenn Ihr die Macht zersplittern wollt, müsst Ihr dazu Mittel gebrauchen, die das angestrebte Ziel – die andere Gesellschaft – auf die eine oder andere Weise bereits in sich tragen“. Aus solchen Thesen werden entsprechende strukturelle Hinweise abgeleitet. Aus der ersten These zum Beispiel ergibt sich das Prinzip der Multi-Zentralität, das heißt der Schaffung einer Vielzahl von sozioökonomischen, kulturellen und administrativen Zentren (im Gegensatz beispielsweise zur Idee von Paris als dem einen und einzigen Zentrum Frankreichs). Aus der zweiten These lässt sich zum Beispiel ableiten, dass eine neue Form des Militarismus ein ungeeignetes Mittel wäre, um eine andere Gesellschaft zu erreichen. Denn der Einsatz dieses Mittels würde mit unabweislicher Logik dazu führen, dass man erneut eine militärische Organisation mit Zwang, Disziplin und Autorität-Von-Oben akzeptieren müsste.

Die Anarcho-Sozialistin Clara Wichmann¹⁵ hat prägnant auf diese Bedeutung der Ziel-Mittel-Relation hingewiesen. Daraus leitet sie beispielsweise folgendes ab: Wenn man in revolutionären Zeiten eine Zersplitterung der Macht durchsetzen will, ist es in Bezug auf die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen besser, die Organisation der (Land-)Arbeiter*innen so aufzubauen, dass sie in der Lage sind, diese Versorgung selbst zu regeln,

¹⁵ Die aus Deutschland stammende Juristin und Publizistin Clara Gertrud Wichmann (1885–1922) gilt als eine der bedeutendsten Vordenker*innen der antimilitaristischen und libertär-sozialistischen Bewegungen ihrer Zeit. Wichmann verbrachte den Großteil ihres Lebens in den Niederlanden, wo sie in der feministischen Bewegung aktiv war und sich für Tierrechte, Pazifismus und Anarchosyndikalismus engagierte.

anstatt unwillige Bauern und Fabrikdirektoren mit Strafmaßnahmen zu bedrohen. In diesem Zusammenhang bedeutet das zum einen, dass nicht nur der Wille zum Zwang bekämpft werden muss, sondern auch der Glaube an den Zwang (Clara Wichmann). Zum anderen bedeutet es, dass Menschen zur Selbstorganisation befähigt werden müssen (durch Bildung und Training). Bei Anarchist*innen stoßen wir also weniger auf Beschreibungen einer zukünftigen, harmonischen, konfliktfreien Gesellschaft. Was wir finden, sind vielmehr Thesen bzw. Theorien – und daraus abgeleitete strukturelle Hinweise – mit Perspektiven auf menschliche Beziehungen, die nicht dominiert werden vom Glauben an die Notwendigkeit aufgezwungener Autorität.

2. Erklärungen

Die revolutionären Zeiten, von denen Clara Wichmann sprach, kommen – im heutigen Europa – nicht alle Tage vor. Dass sie sich in den Jahren um 1919 diesem Thema widmete, ist jedoch nicht unverständlich. Sie reagierte unter anderem auf die Gewaltanwendung (den Terror) durch die Machthaber im postrevolutionären Russland. Der Kampf für die Befreiung der Arbeiterklasse hatte doch wohl nicht zum Ziel, die Arbeiter*innen in neue Knechtschaft zu führen? Mittlerweile hat die anarchistische Theorie nicht nur Hypothesen darüber entwickelt, wie Menschen sich organisieren und ausrüsten können, um einen solchen Übergang in eine neue Knechtschaft zu vermeiden. Sie hat auch Erklärungen für die Existenz dieser Knechtschaftsverhältnisse geliefert. Wenn in einer gesellschaftlichen Situation das Privateigentum an den Produktionsmitteln überwiegt, wenn man für die Befriedigung der (wichtigsten) Lebensbedürfnisse abhängig ist von einem Arbeitslohn, dann sind Knechtschaftsverhältnisse strukturell gegeben. Letztendlich kann der Eigentümer der Produktionsmittel immer ein Ausschlussrecht ausüben. Diejenigen, die er zulässt, treten in eine von ihm beherrschte Machtssphäre ein. Das Abhängigkeitsverhältnis, das hieraus resultiert (und dem übrigens auch die Staatsbediensteten unterworfen sind), ist eine Gegebenheit von objektivem Charakter, die der Art und Weise immanent ist, wie die Produktionsmittel organisiert werden. Sie hat daher

nichts mit einer vermeintlichen subjektiven Böswilligkeit des Ressourcen-eigentümers zu tun. Die anarchistische Theorie hat damit das Problem über das Persönliche gestellt.

Das Interesse gilt nicht den „Chefs“ als Personen, sondern dem System, in dem sie agieren, und den Mitteln, die sie einsetzen. Das sind die Elemente, die wohl oder übel strukturell und tendenziell zu Knechtschaftsverhältnissen führen. Der Eigentümer der soeben erwähnten Produktionsmittel hat die Macht zu entscheiden, ob er bestimmten Arbeiter*innen erlaubt, durch den Einsatz „seiner“ Produktionsmittel einen Lohn zu verdienen. Solch eine spezifische Beziehung, die einer Rechtsfigur (wie dem Privat-eigentum) entspringt, nenne ich ein „Strukturprinzip“. Dass diese spezifische Beziehung der betreffenden Rechtsfigur innewohnt, drücke ich mit dem Begriff „immanent“ aus. Derartige „immanente Strukturprinzipien“ erkenne ich auch in den Dingen, derer Menschen sich bedienen. Nutzt eine Gemeinde beispielsweise eine Windmühle, um überschüssiges Wasser aus einem Polder¹⁶ in einen Stausee abzuleiten, dann muss sie darauf verzichten, in unmittelbarer Nähe der Windmühle hohe Scheunen zu bauen. Das liegt nicht daran, dass ein Machthaber dies will oder vorschreibt. Die Notwendigkeit, ihre Flügel der Windströmung auszusetzen, ist dem Gebrauch einer Windmühle immanent. Dies strukturiert dann die Bebauungs- und damit die Nutzungsmöglichkeiten des Grundstücks in unmittelbarer Nähe der Windmühle. Mit entsprechenden Abweichungen gilt das gleiche Prinzip auch für Atomkraftwerke, nur wird das Problem dann komplizierter.

In vielen Fällen ist man sich dieser immanenten Strukturprinzipien nicht bewusst, übersieht sie oder schweigt über sie. Unterdessen bestimmen sie jedoch den Verlauf gesellschaftlicher Prozesse mit. Um die treibenden Kräfte in diesen gesellschaftlichen Prozessen identifizieren zu können, ist es wichtig, die immanenten Strukturprinzipien aufzuspüren. Dies geschieht, indem die Gesellschaft auf eine bestimmte Art und Weise analysiert wird.

¹⁶ Polder (niederl.): Im Zuge der Landgewinnung eingedeichtes niedrig gelegenes Gelände in der Nähe von größeren Gewässern. Da der Wasserspiegel des benachbarten Meeres oder Flusses meist über dem Bodenniveau liegt, muss zum Hochwasserschutz Wasser aus den Entwässerungsgräben des Polders über bzw. durch den Deich gepumpt werden. Vor allem in vorindustrieller Zeit wurden hierfür Windmühlen eingesetzt, die man noch heute auf niederländischen Deichen – z.B. im Rheindelta – vorfinden kann.

In einem solchen Fall handelt es sich um „Sozioanalyse“. Die Bestätigung der Hypothese, dass eine Rechtsfigur (wie das Privateigentum) strukturell und tendenziell Knechtschaftsverhältnisse hervorbringt, kann also in Analysen von real-gesellschaftlichen Konstellationen und von ganz konkreten Sachverhalten gesucht (und gefunden) werden. Die Ergebnisse dieser Analysen dienen dann als Erklärungen. Sie bieten auch Ansatzpunkte für die Formulierung von Kritik. Sehr komprimiert ausgedrückt, handelt es sich dabei um eine Sozioanalyse, in der immanente Strukturprinzipien freigelegt werden. Genau wie bei der Psychoanalyse geht es bei der Sozioanalyse (ein Begriff, den ich von A.F. Bentley¹⁷ entlehne) darum, Verdrängtes und Verstecktes zum Vorschein zu bringen. Das Licht, das durch die Analyse auf diese verborgenen Dinge fällt, kann von heilender Wirkung sein. Ob es diesen Effekt aber auch hat, hängt von mehreren Faktoren ab.

Eine Gesellschaft, in der Entscheidungen so getroffen werden, dass sie den Befürwortern der Errichtung großtechnischer Produktionsapparate freie Hand geben, wird mit den Auswirkungen dieser Entscheidungen konfrontiert werden. Wie sieht das Muster dieser Auswirkungen aus und welche Folgen hat es für den demokratischen Gehalt der Gesellschaft? Der großtechnische Produktionsapparat wird nach einem „Top-down“-Modell aufgebaut, und auch die Grundlage der nachfolgenden Organisation auf politisch-administrativer Ebene wird sich notwendigerweise an einem „Top-down“-Modell orientieren. Das ist ein Prinzip, das sich anhand der Wirklichkeit verifizieren lässt. Dieses Prinzip besagt also: Die (Organisations-)Struktur, die für eine bestimmte Produktionsweise und ihren zufriedenstellenden Ablauf intern vorgegeben (immanent) ist, wird sich in den darauf aufbauenden Organisationen wiederholen. Wenn man das am Beispiel der Massenproduktion weiter ausführt, stößt man auf folgendes:

Die Produktion auf großtechnischer Stufenleiter hat zu einer gigantischen Verschmutzung und Schädigung der Umwelt geführt. An Aufräumaktionen und Schadenbeseitigung ist zwar auch die jeweilige Gemeinde beteiligt, letztlich sind es aber doch die übergeordneten Verwaltungseinheiten und das zuständige Regierungsministerium, die dabei eine entscheiden-

¹⁷ Zu den Forschungsinteressen des US-amerikanischen Philosophen und Politologen Arthur Fisher Bentley (1870-1957) gehörten Erkenntnistheorie, Logik und Linguistik. Als bedeutend gilt auch sein Beitrag zur Entwicklung einer politikwissenschaftlichen Verhaltensmethodik.

de Rolle spielen. Operationen, um Umweltschäden wieder gut zu machen, werden größtenteils aus der Staatskasse finanziert, was bedeutet, dass die Kosten auf die gesamte Bevölkerung umgelegt werden (können). Eine groß angelegte Produktion erfordert auch eine groß angelegte Reproduktion. Wenn also für eine bestimmte Produktionsmethode viel Strom benötigt wird, dann muss auch viel Strom produziert werden. Deshalb wurde damals bei Borssele ein Atomkraftwerk gebaut.¹⁸ Dieses Kraftwerk liefert den Strom u.a. an die stromhungige Aluminiumindustrie der Umgebung. Der große Maßstab des Produktionsprozesses pflanzt sich sozusagen unter der Haut in dem Muster fort, nach dem auch der Reproduktionsprozess zu funktionieren hat. Die erforderliche Struktur in dem einen Sektor vervielfacht sich unabweisbar in dem anderen Sektor. Dies manifestiert sich nicht allein im „Gigantismus“ der Elektrizitätskraftwerke (Atomenergie) oder im „Gigantismus“ der Umweltschädigung, sondern beispielsweise auch in dem, was wir als Mammutschulen kennen, und im Anschwellen des bürokratischen Verwaltungsapparates. Das beschriebene immanente Strukturprinzip erklärt z.B. auch die Diskussion über Gemeindefusionen, in der im Sinne einer bestimmten sozialen Trägerschaft von einer notwendigen Mindestgröße der jeweiligen Gemeinde gesprochen wird. Auf eine größere Anzahl von Menschen lassen sich die hohen sozialen Kosten des sozioökonomischen Systems leichter verteilen. Und für die Zentralregierung ist es natürlich einfacher, sich nur mit 800 statt mit 1.200 Gemeinden auseinandersetzen zu müssen. In diesem Licht lässt sich auch die Tendenz zu mehr Zentralismus erklären, obwohl sich die aufeinanderfolgenden Regierungen der letzten Jahre offiziell immer wieder zur „Dezentralisierung“ bekannt haben.

Auf immanente Weise pflanzt sich der großtechnische Produktionsapparat nicht nur strukturell, sondern auch zerstörerisch fort (man denke an die gigantische Umweltverschmutzung). Durch die „Gigantisierung“ der Schulen, der bürokratischen Apparate und der staatlichen Verwaltung wird zunächst das freie Individuum und später der freie Bürger zermalmt. Der Einsatz zerstörerischer Technologie erfordert einerseits ruhiggestellte (normalisierte Bürger), andererseits die Einrichtung und Aufrechterhaltung eines Über-

¹⁸ Borssele ist ein Dorf in der niederländischen Provinz Zeeland. Das etwa zwei Kilometer vom Dorf entfernt liegende Atomkraftwerk ging 1969 in Bau und ist derzeit als einziges von insgesamt zwei niederländischen Atomkraftwerken noch in Betrieb.

wachungs- und Sicherungsapparates. Die zerstörerische Technologie treibt die Gesellschaft in Richtung eines autoritären Regimes. Ein passender Name für ein solches Regime wurde in der Vergangenheit bereits entwickelt: Totalitäre Demokratie. Beispielsweise zwingen die Sicherheitsvorkehrungen für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Kernenergie zu großer Vertraulichkeit. Die Vertraulichkeit wiederum ist am besten gewährleistet, wenn die Gruppe, die Kenntnis von den betreffenden Angelegenheiten hat, so klein wie möglich ist. Folglich erfordert dies den Aufbau eines umfassenden „Screening“-Systems¹⁹ (landesweite Personenregistrierung; Verknüpfung von Datenbanken mit personenbezogenen Daten). Schließlich geht es nicht nur darum, die Zuverlässigkeit des „inneren Kreises“ sicherzustellen, sondern auch all jene zu kennen, die möglicherweise nicht vertrauenswürdig sind. Die Vertraulichkeit, die die verwendete Technik auferlegt, bietet aber auch die Möglichkeit, Angelegenheiten in geheimer Privatheit zu regeln. Das lehrt die Korrespondenz, die von der Aktionsgruppe „De Wraak van Jhr. Mr. De Brauw“ an die Öffentlichkeit gebracht wurde.²⁰ In den Besitz der Dokumente war sie durch einen zielgerichteten Einbruch ins Wirtschaftsministerium gelangt. Aus dieser Korrespondenz (zwischen dem Wirtschaftsminister, den Kommissaren der Königin und einem großindustriellen Vorstand) ging hervor, dass die Karten schon lange gemischt und Interessen schon längst verkauft worden waren.

Doch all dies tut der Beharrlichkeit keinen Abbruch, mit der einerseits behauptet wird, man lebe in einer Demokratie. Dabei wird auf das allgemeine Wahlrecht und auf die Anwendung von Mehrheitsregeln verwiesen, um

¹⁹ to screen (engl.): etwas auf dem Bildschirm bringen bzw. der Aufmerksamkeit zuführen. Der Begriff „Screening“ wird für einen systematischen Datenerhebungsprozess verwendet, in dem innerhalb eines definierten Prüfbereichs aus einer Vielzahl von Elementen solche herausgefiltert werden, die bestimmte Eigenschaften aufweisen. Screeninguntersuchungen im polizeilichen Bereich werden auch als Rasterfahndung bezeichnet.

²⁰ Die niederländische Aktionsgruppe „De Wraak van Jhr. Mr. De Brauw“ (dt.: „Die Rache des Herrn De Brauw“) trat in den 1980er Jahren im Rahmen von Anti-Atomkraft-Kampagnen hervor. In der Nacht vom 20. auf den 21. Juni 1985 brach die Gruppe in das niederländische Wirtschaftsministerium ein und entwendete umfangreiches Schriftmaterial. Mit dessen Veröffentlichung enthüllte sie, dass das Regierungskabinett ohne Kenntnis und gegen den Mehrheitswillen der beiden Parlamentskammern den Bau neuer Atomkraftwerke beschlossen und dafür bereits einen geheimen Etat eingestellt hatte.

zu legitimieren, was an anderer Stelle unter Ausschluss der Öffentlichkeit bereits beschlossen wurde. Andererseits aber hat diese Demokratie aufgrund weitreichender Verletzungen der öffentlichen Freiheiten (mit der Notwendigkeit des „Screening“-Systems begründet und akzeptabel gemacht), aufgrund tiefgehender Eingriffe in das persönliche Leben der Menschen und aufgrund der starken Zentralisierung des Regierungssystems einen totalitären Charakter angenommen.

3. Anwendung

Mit dem Analysekonzept vom immanenteren Strukturprinzip erklärt die anarchistische Theorie, welche Entwicklungen eintreten werden, wenn eine Gesellschaft einen bestimmten Produktionsapparat einsetzt. Dies gilt auch dann, wenn es sich um eine dezentrale Produktion auf kleinem, überschaubarem Maßstab handelt, was eine alternative Form ist, die der Anarchismus als normative Theorie favorisiert. Eine solche Form würde bedeuten, dass in einem verwaltungstechnischen Sinne ein völlig anderes gesellschaftliches Gefüge entstehen müsste. Gibt es zu diesem Ansatz noch etwas zu sagen? Die einzige sinnvolle Ergänzung scheint mir an dieser Stelle die Diskussion darüber zu sein, welcher Art die strukturellen Hinweise sind, die für den Aufbau einer anarchistischen Gesellschaftsorganisation gegeben werden.

Texten anarchistischer Autor*innen sind Hinweise darüber zu entnehmen, welche Struktur(en) sie für richtig halten, um der Idee von der Abwesenheit auferlegter hierarchischer Strukturen Ausdruck zu verleihen. Ihre strukturellen Hinweise zielen vor allem auf den Abbau hierarchischer Machtformen und auf die Etablierung anarchistischer Verantwortungsbeziehungen. In meiner Schrift *Anarchistiese staatsopvatting, een paradox?* habe ich eine Reihe dieser strukturellen Hinweise aus Texten klassischer Anarchist*innen analysiert.²¹ Die Frage ist, welchen realitätsbezogenen Wert solche strukturellen Hinweise für die Theoriebildung haben können. Es war das besondere Verdienst der seit Anfang der 1960er Jahre erscheinenden englischen Zeit-

²¹ Vgl. Thom Holterman: *Anarchistiese staatsopvatting. Een paradox?*, Deventer 1980, S. 60 f.

schrift *Anarchy*²², dass sie den Versuch unternahm, die Ähnlichkeiten aufzuzeigen zwischen dem, was die klassischen Anarchist*innen unter dem Gesichtspunkt struktureller Hinweise für die Theoriebildung hervorgebracht hatten, und dem, was innerhalb moderner Wissenschaften wie der Soziologie, Psychologie, Anthropologie, Kommunikationslehre bis hin zur Kybernetik als Stand der Forschung galt. Erwin Oberländer merkt an, dass *Anarchy* sich aus dieser Perspektive mit Themen beschäftigte, welche die unmittelbaren Lebens-, Arbeits- und sonstigen Bedingungen der Menschen berühren, wie z.B. Wohnen, Stadtplanung, Umweltverschmutzung, Betriebsorganisation, Erziehung und Bildung.²³ Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die Redakteure von *Anarchy* und diejenigen, die als Autoren um Beiträge für die Zeitschrift gebeten wurden, oft selbst eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin beherrschten, wie etwa der Architekt Colin Ward²⁴, der zehn Jahre lang ihr Herausgeber war. Ich erwähne dies alles, um darauf hinzuweisen, dass, wenn in den letzten Jahrzehnten Möglichkeiten zur Anwendung anarchistischer Prinzipien erwogen, empfohlen und ausgearbeitet wurden, das in Bezug auf gesellschaftliche Teilbereiche geschah und nicht mehr in Bezug auf die Gesellschaft als Ganzes. Während es also keine anarchistische Gesamtgesellschaft gibt, in welcher die anarchistische Theorie getestet werden könnte, stellt es sich nun heraus, dass in einer Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen Wissen und Erkenntnisse über Teile unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit vorhanden sind, die einen solchen Test möglich machen.

Wenn auch mit Vorbehalten wurde das Studium wissenschaftlicher Disziplinen in anarchistischen Kreisen schon früher befürwortet (und manch-

²² Die vom britischen Anarchisten Colin Ward (1924-2010) herausgegebene Zeitschrift *Anarchy* erschien von März 1961 bis Dezember 1970 monatlich im Londoner Verlag Freedom Press. Sie gilt als eines der bedeutendsten Periodika des in den 1960er Jahren als Bewegung international neu erstandenen Anarchismus.

²³ Vgl. Oberländer: *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Der Anarchismus* (vgl. Anm. 8), S. 61-63.

²⁴ Der britische Architekt, Stadtplaner und Publizist Colin Ward (1924-2010) war einer der bedeutendsten Theoretiker des sog. pragmatischen Anarchismus. Seine Konzeption zielt ab auf konkrete libertäre Lösungsvorschläge für die Gegenwart und auf eine Verwurzelung anarchistischer Prinzipien im Alltagsleben. Siehe auch: Václav Tomek: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“ *Colin Ward zum 10. Todestag: Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in: espero (N.F.), Nr. 1 (Juni 2020), S. 59-92 ([online, PDF](#)).

mal auch ausprobiert). Christiaan Cornelissen²⁵, zu Beginn des 20. Jahrhunderts einer der maßgeblichen anarchosyndikalistischen Ökonomen, sprach von der Notwendigkeit eines soziologischen Systems, in dem nicht allein die ökonomische Basis des gesellschaftlichen Lebens untersucht wird, sondern gleichzeitig auch z.B. das politische Leben der Menschen. Bemerkenswert ist auch, dass ein hochradikalisierter Mensch wie Bart de Ligt²⁶, ehemaliger Pastor und anarcho-sozialistischer Freidenker, Mitte der 1920er Jahre – wenn auch in kritischem Geist – zustimmend auf Elemente eines Textes Bezug nahm, der von dem Amsterdamer Staatsrechtsprofessor J. de Bosch Kemper²⁷ stammte. Warum? Weil dieser in seinem *Handleiding tot de kennis van de Wetenschap der samenleving en van het Nederlandsch staatsrecht*²⁸ auf ein vollständiges Studium der Gesellschaft drängte und darin betonte, dass ohne ein starkes persönliches Leben, das in Liebe mit anderen verbunden ist, sich die sozialen Krankheiten der Unwissenheit, der Unmoral und Armut zwangsläufig verewigen müssen. Mit anderen Worten: Bart de Ligt hebt hier (in seiner Einleitung zu einem Text von Des Amorie van der Hoeven²⁹) – unter Bezugnahme auf einen „bürgerlichen“ Rechtsgelehrten – genau dasjenige Element hervor, das einen der Kerne des anarchistischen Denkens bildet: die symbiotische Beziehung von Individuum (Persönlichkeit) und Gemeinschaft. Es sollte nun nicht überraschen, dass De

²⁵ Der niederländische Publizist und Aktivist Christiaan Cornelissen (1864-1942) gilt als bedeutender Vertreter des libertären Kommunismus und Syndikalismus. Mit seinen (anti-)politischen Interventionen und theoretischen Beiträgen nahm Cornelissen Einfluss auf die internationale anarchistische Diskussion seiner Zeit.

²⁶ Der niederländische Theologe und Anarchist Bartholomeus (Bart) de Ligt (1883-1938) gilt auch heute noch als einer der bedeutendsten Theoretiker und Aktivisten der internationalen Friedensbewegung. Mit seiner Verbindung von christlichem, antimilitaristischem und anarchistischem Gedankengut wirkte er im libertären Diskurs als wichtiger Inspirator.

²⁷ Jeronimo de Bosch Kemper (1808-1876) war ein niederländischer Rechtswissenschaftler, Soziologe, Ökonom und Historiker. Tätig war Bosch Kemper außerdem als gemäßigt konservativ eingestellter Politiker.

²⁸ Jeronimo de Bosch Kemper: *Handleiding tot de kennis van de Wetenschap der samenleving en van het Nederlandsch staatsrecht*, Amsterdam 1860.

²⁹ Vgl. Martinus des Amorie van der Hoeven: *Over het wezen der godsdienst en hare betrekking tot het staatsrecht*, Zeist 1927 (von Bart de Ligt mit einer Einführung und Anmerkungen versehen). Der niederländische Rechts- und Literaturwissenschaftler Martinus des Amorie van der Hoeven (1824-1868) war u.a. tätig als in Amsterdam niedergelassener Rechtsanwalt.

Ligt sich mit der Idee einer Zunahme von Regeln anfreunden kann, solange diese von unten nach oben im gegenseitigen menschlichen Miteinander vereinbart und nicht von oben auferlegt werden. Eine Vertiefung dieser Sichtweise kann mit Hilfe der Rechtswissenschaft erfolgen.³⁰ Es scheint mir, dass eine solche Vertiefung hervorragend für die Durchführung von Sozi-analysen geeignet ist. Denn in einer Rechtswissenschaft, die das politische Recht (ein Begriff, den der Verfassungsrechtsprofessor Van Maarseveen³¹ wieder einführt) zu ihrem Schwerpunkt macht, wird besondere Aufmerk-samkeit auf soziologische Grundbegriffe wie Gegenseitigkeit, Kooperation, Selbsthilfe und Nachbarschaft gelegt. Die innere Verwandtschaft, die nach Ansicht von Peter Heintz³² die moderne Soziologie mit dem Anarchismus verbindet, macht es möglich, beide wiederum mit der Rechtswissenschaft zu verknüpfen. Entsprechende Versuche wurden in der Vergangenheit bereits unternommen, insbesondere von einer Reihe niederländischer, deut-scher und französischer Verfassungsrechtsgelehrter. Sie haben sich dabei übrigens nicht explizit auf den Anarchismus berufen.

Eine Frage, die sich immer wieder stellt, ist, ob sich die anarchistische Theorie auch für eine praktische Anwendung eignet, und wenn ja, wann dies der Fall sein könnte. In anarchistischen Kreisen wurde seit jeher davon ausgegangen, dass z.B. mit einer Verwirklichung nachbarschaftlicher Selbstverwaltung oder mit einer Einführung antiautoritärer Erziehungs- und Bildungsmethoden nicht bis nach der (sozialen) Revolution gewartet werden muss. Kurzum, es kann schon Hier und Jetzt damit begonnen wer-den, die anarchistische Theorie in Bereichen, die sich dafür eignen, frucht-bar zu machen. Neben einer normativen und einer erklärenden Theorie gibt

³⁰ Siehe hierzu auch Thom Holterman: *Anarchismus und Recht*, in: *espero* (N.F.), Nr. 3 (Juli 2021), S. 75-132 ([online](#), [PDF](#)).

³¹ Der niederländische Rechtswissenschaftler Henricus Theodorus Johannes Franciscus (Henc) van Maarseveen (1926-2012) war Professor für Staats- und Verwaltungsrecht an der Erasmus Universiteit Rotterdam (EUR). Ich möchte hier erwähnen, dass Henc von Maarse-veen und ich an der EUR viele Jahre in demselben Fachbereich für Verfassungsrecht zusam-men gearbeitet haben. Außerdem war Henc mehr als ein Verfassungsrechtler, er war nämlich auch Grafiker.

³² Der Schweizer Soziologe Peter Heintz (1920-1983) lieferte insbesondere in seinem Früh-werk wichtige Beiträge zur Theorie des Anarchismus, zum Verhältnis von Autorität und Pro-test sowie zur soziologischen Aufarbeitung des europäischen Faschismus.

es daher auch eine anarchistische Aktionstheorie. Eine solche Aktionstheorie konzentriert sich darauf, den Freiheitsspielraum des Individuums in einem sozialen Kontext zu erweitern.

Dies kann in einer Vielzahl von Bereichen geschehen, beispielsweise beim Aufbau eines eigenen Unternehmens, beim Betrieb in genossenschaftlichen Formen oder bei der Ausrufung eines atomkraftfreien Gemeinwesens. Die anarchistische Aktionstheorie lehrt, dass die Form der Aktion nicht nur etwas von dem widerspiegeln sollte, was kommen wird, sondern dass sie auch einen Lerneffekt in Bezug auf die Art und Weise haben sollte, wie das soziale Miteinander in dieser zukünftigen Gesellschaft geregelt sein wird. Mit anderen Worten: Die Strategie für eine Gesellschaftsveränderung in anarchischem Sinne muss auf eine Aktion von unten nach oben setzen.

4. Pragmatischer Anarchismus

Auf der Grundlage konstant bleibender Wertmaßstäbe – wie der Entfaltung des Individuums, dem Respekt vor dem, was uns umgibt, und der Ablehnung hierarchischer Autorität – ergeben sich weitreichende Handlungsfelder, in denen die anarchistische Aktionstheorie praktischen Ausdruck finden kann. Dies spiegelt sich auch im Themenkatalog der Zeitschrift *Anarchy* wider. Es ist jedoch etwas Anderes, ob man eine kleine Firma managt, oder ob man eine große Anzahl von Unternehmen und landwirtschaftlichen Produktionen, den sozialen Wohnungsbau, das öffentliche Gesundheitswesen, Schulsysteme und anderes mehr auf eine koordinierte Weise verwaltet. Oder ob man bei diesen Angelegenheiten vor der Aufgabe steht, vitale Ansprüche verschiedener Seiten anzuerkennen und gegensätzliche Interessen auszugleichen. Und auch wenn die anarchistische Theorie jede Menge struktureller Hinweise liefert hat, garantiert deren Anwendung noch lange nicht einen reibungslosen Ablauf des sozialen Prozesses – selbst wenn man davon ausgeht, dass niemand sich störend verhalten wird. Christiaan Cornelissen wies bereits Ende des 19. Jahrhunderts darauf hin, dass der Erfolg der gesamten revolutionären Operation von der Entwicklung der Arbeiter*innen selbst abhängen wird, von ihrer Fähigkeit oder Unfähigkeit, ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu regeln. Letzteres muss

gelernt werden. Ein anderer Anarchosyndikalist, Albert de Jong³³, betonte beispielsweise, dass das größte Manko der spanischen Genoss*innen (zur Zeit des dortigen Bürgerkrieges) ihre Unfähigkeit war, politische Macht auszuüben.

Wenn alle anderen Probleme gelöst sind, bleibt immer noch die wichtige Frage, ob die Menschen, von denen Cornelissen sprach, genug Zeit bekommen werden und ob ihre Organisationen ausreichend in Ruhe gelassen werden. Das historische Beispiel des Spanischen Bürgerkrieges macht deutlich: Ginge es nach den Gegnern, würde man ihnen diese Zeit und diese Ruhe nicht gewähren. Aber auch in einer Gesellschaft, in der die Generäle nicht so offen gewalttätig reagieren, gibt es genug Methoden, um keine Zeit und Ruhe aufkommen zu lassen. Neben vielem anderen denke man nur an den Werdegang des sozialistischen Genossenschaftswesens (Produktions- und Konsumgenossenschaften), das sich innerhalb einer kapitalistischen Wirtschaft zu behaupten versuchte (und unterging).

Anton Constandse hat vor mehr als 80 Jahren auch schon auf diese Art von Problemen hingewiesen. Er konstatierte, dass der Anarchismus jener Jahre einen esoterischen Charakter angenommen habe. Und wenn sich daran nichts ändere – so schrieb er am Ende seines Buches *Grondslagen van het anarchisme*³⁴ –, dann habe der Sozialanarchismus von Bakunin und Kropotkin, von Malatesta³⁵ und Nieuwenhuis³⁶ keine anderen Erfolgsaussichten als die Sekte der Siebenten-Tags-Adventisten oder die Gesellschaft für orientalische Mystik. Constandse erhob den Vorwurf, dass man in anarchistischen Kreisen alles Mögliche studiert habe, nur nicht das, was man hätte

³³ Der niederländische Publizist und Organisator Albert Andries de Jong (1891-1970) gilt als wichtiger Aktivist der libertären Bewegung seines Landes. Als Anhänger des Anarchosyndikalismus engagierte er sich auch in internationalen antimilitaristischen Zusammenhängen.

³⁴ Anton Constandse: *Grondslagen van het anarchisme*, Rotterdam 1938.

³⁵ Der italienische Anarchist Errico Malatesta (1853-1932) gilt als einer der europaweit bedeutendsten Aktivisten der anarchistischen Bewegung seiner Zeit. Besonders in seinem theoretischen Spätwerk vertrat er eine undogmatische Synthese der verschiedenen libertären Strömungen im Sinne eines Anarchismus ohne Adjektive.

³⁶ Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1846-1919) gilt als einer der bedeutendsten Wegbereiter der anarchistischen und antimilitaristischen Bewegung in den Niederlanden. Anfänglich in pazifistischen und sozialdemokratischen Organisationen aktiv, wandte er sich spätestens ab 1897 erklärtermaßen dem libertären Sozialismus zu. 1904 gründete Nieuwenhuis die Internationale Anti-Militaristische Vereinigung (IAMV).

tun sollen: nämlich das Problem der Macht auf die Tagesordnung zu stellen. Das war vor mehr als 80 Jahren.

Die aus diesem Themenkomplex gewonnenen Erkenntnisse führten in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg zur Herausbildung des pragmatischen Anarchismus. Im pragmatischen Anarchismus wird die Vorstellung aufgegeben, dass eine allumfassende Erneuerung der Gesellschaft auf einen Schlag möglich ist. Er empfiehlt, sich schon „jetzt“ in anarchistische Richtung zu bewegen und – wo immer es möglich ist – etwas Entsprechendes zu tun. Dieser Empfehlung wurde übrigens auch schon im „historischen Anarchismus“ Rechnung getragen. Dies äußerte sich u.a. im Anarchosyndikalismus und in den produktiven Assoziationen. Der Unterschied ist jedoch, dass in der Vergangenheit weniger darüber nachgedacht wurde, innerhalb der bestehenden Gesellschaft anzusetzen und schon „jetzt“ zu beginnen. Der pragmatische Anarchismus kritisiert bestehende gesellschaftliche Situationen und/oder zeigt solche auf, die sich für eine weitere anarchistische Entwicklung eignen. Diese können sowohl in ganz praktischen Bereichen, als auch auf wissenschaftlichem Gebiet liegen. Das macht diese Art von Anarchismus zwar weniger spektakülär als den „historischen Anarchismus“, in seinen Teilbereichen aber nicht weniger weitreichend. Um bei meinem eigenen Fachgebiet – der Rechtswissenschaft – zu bleiben, erlaube ich mir zur Verdeutlichung den folgenden Diskurs.³⁷

Es scheint, dass in anarchistischen Kreisen das Recht als ein Tabuthema gilt. Das Recht ist mit dem Strafrecht verbunden, und das Strafrecht wird zum Schutz der kapitalistischen Eigentumsordnung eingesetzt. Daraus schließen viele Anarchist*innen, dass das Recht ein verwerfliches, bürgerliches Phänomen ist. Eine der wenigen, die sich einer solch simplifizierenden Sichtweise verweigert haben, war Bart de Ligt nahe Geistesverwandte Clara Wichmann. Texte von ihr zeigen, dass das Recht auch für anarchistische Zwecke eine Reihe nützlicher Funktionen erfüllen könnte. Der Kürze halber verweise ich hier auf die Anthologie *Bevrijding, een keuze uit het werk van Clara Wichmann*³⁸. Die angesprochenen Funktionen des Rechts können hel-

³⁷ Siehe hierzu auch: Holterman: *Anarchismus und Recht* (vgl. Anm. 30).

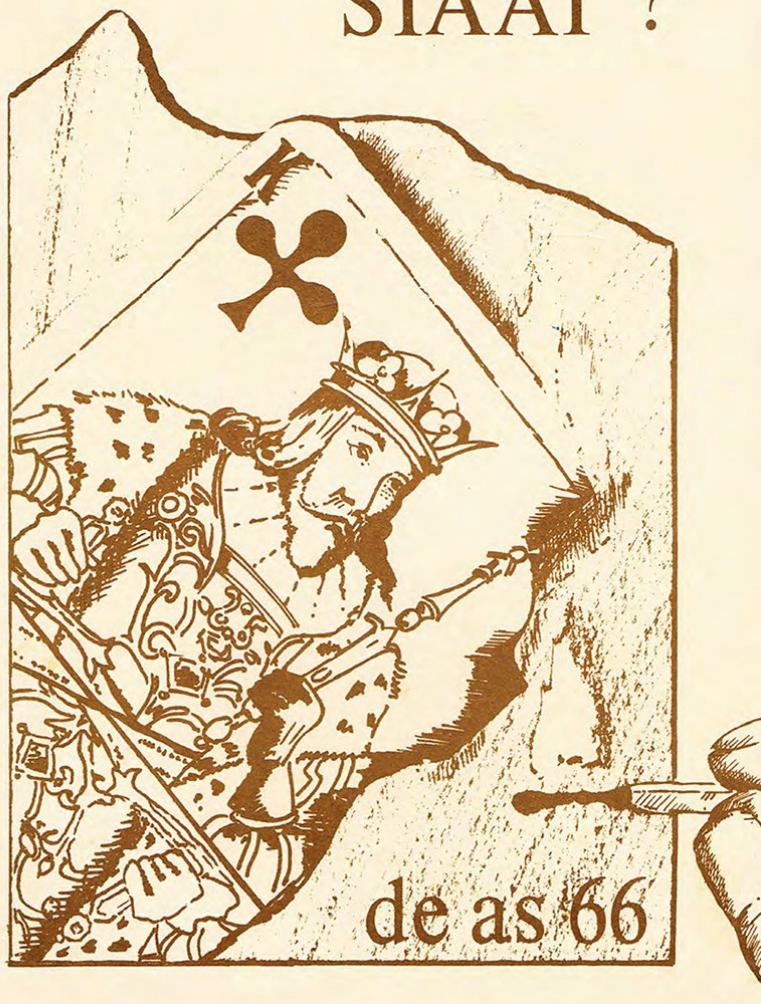
³⁸ *Bevrijding, een keuze uit het werk van Clara Meijer-Wichmann*, ingeleid en samengesteld door Thom Holterman en Han Ramaer, Amsterdam 1979. Diese Anthologie ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Sammelband: Clara Wichmann: *Bevrijding*, Arnhem 1924.

fen, die Frage zu klären, auf die Constandse damals aufmerksam machte: Nämlich wie sich Freiheit und Macht (die die Anarchist*innen zur Erreichung der „anderen“ Gesellschaft erobert haben könnten) miteinander in Einklang bringen lassen. Damit formulierte Constandse den Kern des Problems, wobei er feststellte, dass es in anarchistischen Kreisen versäumt wurde, die Machtfrage zu thematisieren. In der Rechtswissenschaft dagegen wurde diese Frage von einigen, die sich nicht als Anarchist*innen bezeichnen, nachdrücklich gestellt. Peter Noll³⁹, ein 1982 verstorbener Strafrechtsprofessor, plädierte beispielsweise dafür, das Thema der Machtpolitik zur Grundlage der Rechtsphilosophie zu machen. Er problematisierte die Durchsetzung des Rechtes gegen die Macht. Dies ist ein wichtiges Thema, wenn man bedenkt, dass Organisationen Macht produzieren. Anarchistische Organisationen werden zwar – so beschreibt es die anarchistische Organisationstheorie – weniger Macht produzieren, aber letztere kann nie auf Null reduziert werden. In dieser Situation kann dem Recht in der Form eines „Organisations-“ bzw. „Koordinationsrechtes“ eine Funktion zukommen. Sie wird dazu beitragen können, im sozialen Wachstumsprozess anarchistische Entwicklungsperspektiven offen zu halten. Kurzum, wenn Anarchist*innen eine Versöhnung von Macht und Freiheit erreichen wollen, dann werden sie auch nicht um die Anwendung von Recht herumkommen, u.a. indem sie die Macht durch Recht „reduzieren“, d.h. sie in kleine Machtmengen aufsplitten.

Mit einem solchen Ansatz bietet der pragmatische Anarchismus einen großen Vorteil: Er erlaubt, die anarchistische Werte-, Erklärungs- und Aktionstheorie auf eigenem vertrauten Terrain anzuwenden. Es wird dann möglich, sich ganz konkret mit anderen normativen Theorien auseinanderzusetzen, um auf eigenem Terrain ein Spannungsfeld zu kreieren. Nützlich ist des Weiteren, dass der pragmatische Anarchismus den Blick dafür schärft, dass es bereits in ausreichendem Maße „Praxis“-Erfahrungen gibt. Auf deren Grundlage kann mit Hilfe erklärender Theorien ein besserer Einblick in den Realitätsgehalt dessen gewonnen werden, was vom Anarchismus als wünschenswert vorgeschlagen wird. Schließlich ist in unserer

³⁹ Der Schweizer Jurist Peter Noll (1926-1982) war nach akademischen Stationen in Basel und Mainz ab 1969 Professor für Strafrecht an der Universität Zürich.

EEN LIBERTAIRE STAAT ?



Die undogmatisch-libertäre niederländische Zeitschrift *de As*, Jg. 12 (1984), Nr. 66, für die Thom Holterman über viele Jahre hinweg tätig gewesen ist. ([Online-Archiv](#)).

gesellschaftlichen Realität vieles vorhanden, von dem in anarchistischen Kreisen traditionell behauptet wird, dass es bereits auf die „andere“ Gesellschaft vorausgreift. Im Zusammenhang mit dem Thema „Gemeineigentum“ wird ziemlich oft auf die Existenz von öffentlichen Museen, Stadtparks und Bibliotheken verwiesen. Wie werden diese Dinge in der bestehenden Situation organisiert? Lehrt die anarchistische Theorie, dass dies anders gemacht werden sollte? Und würden Museen und Parks dadurch attraktiver? Wer entscheidet in solchen Fällen, was attraktiver ist? Kann man daraus etwas für die anarchistische Praxis lernen?

Neben derartigen Überlegungen und Fragen (und vor allem den Antworten darauf) ist es von Vorteil, dass auch Nicht-Anarchist*innen über Themen nachgedacht haben, die die anarchistische Theorie nicht ignorieren kann. So beschäftigen sich manche Jurist*innen beispielsweise mit Problemen, die auftreten, sobald versucht wird, mit rechtlichen Maßnahmen einen gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen und soziale Aktion zu unterstützen. Dabei nehmen sie eine handlungstheoretische Perspektive ein. Lässt sich aus solchen Forschungen etwas für eine anarchistische Aktionstheorie lernen?

Antworten auf diese Fragen werde ich hier nicht formulieren. Dass derartige Fragen in dem hier skizzierten Zusammenhang überhaupt gestellt werden können, betrachte ich als eines der Verdienste von Anton Constandse, mit dem ich viele Jahre in der Redaktion von *de AS* zusammengearbeitet habe und der mindestens genauso lange auf seine ganz besondere Art Zugänge und Freiräume für die Entwicklung eines pragmatischen Anarchismus geschaffen und offen gehalten hat.

Dieser Text wurde von Markus Henning aus dem Niederländischen übersetzt. Zum besseren Verständnis hat er die deutsche Fassung mit zusätzlichen Anmerkungen (in Fußnoten) versehen. Das Original *Naar een pragmatisch anarchisme* veröffentlichte Thom Holtermann in der niederländischen Literaturzeitschrift *De Gids*, Jhrg. 148 / 1985, S. 725-734 ([online](#)).

Literatur

- Bentley, Arthur Fischer: *Relativity in man and society* (1926), New York 1968 (siehe insbesondere S. 196 f.).
- Constandse, Anton: *Grondslagen van het anarchisme*, Rotterdam 1938.
- Cornelissen, Christiaan: *Privaat bezit*, Amsterdam 1893.
- Cornelissen, Christiaan: *Theorie der waarden. Kritiek op de theorieën van Rodbertus, Karl Marx, Stanley Jevons en von Böhm-Bawerk*, Amsterdam 1903.
- *de AS. Anarcho-socialisties tijdschrift*.
Für die Diskussion einiger der hier behandelten Aspekte siehe die drei folgenden Themenhefte: *Een libertaire staat?* (*de AS*, Nr. 66 / April-Juni 1984) ([online](#)); *Utopie & Anarchisme* (*de AS*, Nr. 68 / Oktober-Dezember 1984) ([online](#)); *Clara Wichmann* (*de AS*, Nr. 70 / April-Juni 1985) ([online](#)). Ein aktualisiertes Anarchismus-Bild vermittelt ebenfalls das Themenheft *Anarchisme over de grenzen* (*de AS*, Nr. 50-52 / März-August 1981) ([online](#)). Es enthält u.a. Beiträge von John Clark, Murray Bookchin und Hans Jörg Viesel.
- *De Wapens neder. Deel 1: De ontwikkeling in het denken over sociale actie, geweldloze strijd en antimilitarisme in Nederland*, Editors: Ine Bijnnsdorp / Ria Ermers, o.O. (Nijmegen), o.J (1985).
In Bezug auf den Antimilitarismus und einer Reihe damit zusammenhängender theoretischer Fragen habe ich dankbar Gebrauch gemacht von dieser gut dokumentierten Studie. Bei ihr handelt es sich um eine bearbeitete Übersetzung der Dissertation von Gernot Jochheim: *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung. Zur Entwicklung der Gewaltfreiheitstheorie in der europäischen antimilitaristischen und sozialistischen Bewegung 1890-1940, unter besonderer Berücksichtigung der Niederlande*, Assen / Amsterdam 1977. Das niederländische Übersetzer*innen-Kollektiv hat eine Reihe von Ergänzungen vorgenommen und das Buch mit zahlreichen Abbildungen illustriert. Eine deutsche Neuausgabe von Jochheims Werk ist im Verlag Graswurzelrevolution (Heidelberg 2021) erschienen, s. a. die Rezension des Buches auf S. 314-316.

- Des Amorie van der Hoeven, Martinus: *Over het wezen der godsdienst en hare betrekking tot het staatsregt*, Zeist 1927 (von Bart de Ligt mit einer Einführung und Anmerkungen versehen).
- Heintz, Peter: *Anarchismus und Gegenwart* (1951), Berlin 1973.
- Holterman, Thom: *Anarchistische staatsopvatting. Een paradox?*, Deventer 1980.
- Holterman, Thom: *Lokaal bestuur in een „moderne“ staatkundig perspektief*, in: *Tijdschrift voor Openbaar bestuur*, Nr. 5 /1983, S. 115-119.
- Holterman, Thom: *Anarchismus und Recht*, in: *espero* (N.F.), Nr. 3 (Juli 2021), S. 75-132 ([online](#), [PDF](#)).
- Houten, C. van: *Tussen aanpassing en kritiek. De derde methodenstrijd in de Duitse sociologie*, Deventer o.J. (1970). Diss.
- Jochheim, Gernot: *Antimilitarismus und Gewaltfreiheit. Die niederländische Diskussion in der internationalen anarchistischen und sozialistischen Bewegung 1890-1940*, hrsg. v. Wolfram Beyer, Heidelberg 2021.
- Noll, Peter: *Mijn sterven en dood*, Baarn 1985.
- Noordergraaf, Herman: *Bart de Ligt – van dominee tot anarchist en vrijdenker*, in: *Rekenschap*, Dezember 1984, S. 169-177.
- Oberländer, Erwin (Hrsg.): *Der Anarchismus*, Olten / Freiburg i. Br. 1972 (Hierbei handelt es sich eine Sammlung von Texten anarchistischer Autor*innen, die mit einer umfangreichen und ausgezeichneten Einführung von Erwin Oberländer versehen ist).
- Prakken, Ties: *Rechtshulp en juridies aktivisme. Een vergelijkend onderzoek naar recente ontwikkelingen in het gebruik van recht*, Nijmegen 1985. Diss.
- Wichmann, Clara: *Over de betekenis van het middel voor het doel* (1920), in: Dies.: *Bevrijding*, Arnhem 1924, S. 113-116.
Der Text ist auch enthalten in dem Sammelband *Bevrijding, een keuze uit het werk van Clara Meijer-Wichmann*, ingeleid en samengesteld door Thom Holterman en Han Ramaer Amsterdam 1979, S. 115-117.



Eine Kintsugi Vase, Grafik von Martin Howard, 2017.

Quelle: Flickr, CC-Lizenz ([online](#)).

Von Un/Natürlichen Verhältnissen

Wenn wir die sozialen Krisen lösen, lösen wir die Klimakrise und umgekehrt

Von Andreea Zelinka

Wenn Keramik kaputtgeht, dann muss es nicht weggeschmissen, sondern kann repariert werden. In Japan gibt es dafür die Methode des Kintsugi. Dabei werden die Scherben wieder zusammengefügt, indem ein Urushi-Lack mit feinstem Gold- und Silberstaub als Kitt verwendet wird. Die entstehenden filigranen goldenen und silbernen Linien, die sich durch die Formen ziehen, werden nicht als Makel gesehen, sondern als ganz besondere Schönheit wahrgenommen. Dies entspricht dem japanischen ästhetischen Konzept des Wabi Sabi, das bedeutet so viel wie die Schönheit im Vergänglichen, Alten oder Fehlerhaften zu erkennen. Es ist historisch eng mit dem Zen-Buddhismus verbunden und zeugt von einer profunden Wertschätzung der Dinge. Es gilt zu akzeptieren, dass die Dinge vergänglich, unvollkommen sind und sich immerzu in Veränderung befinden.

Warum erzähle ich das zu Beginn dieses Texts? Weil es hier für ein paar Leseminuten – ausgehend von Murray Bookchins *Die Formen der Freiheit* – um das Verhältnis zwischen Mensch und Natur gehen soll, also um un/natürliche Verhältnisse. Sobald wir aber unser menschliches Verhältnis zur Natur und damit auch zu uns selbst in den Blick nehmen, bleibt uns nichts Anderes übrig als zu erkennen, welches Ereignis und welcher Prozess dieses Verhältnis noch heute am stärksten beeinflusst: die Kolonialisierung und die Entstehung der Moderne. Das heißt, wollen wir – wie Bookchin es forderte – unser Verhältnis zur Natur verändern, müssen wir (als westliches Subjekt, so wie ich die Leser_innen dieses Textes weithin einschätze) unser Verhältnis zueinander verändern und das bedarf der Dekolonialisierung unseres Denkens und Handelns.

Was das genau bedeutet, dazu später mehr. Um die gebrochene Keramik wieder zu kitten, sie durch Kintsugi oder die „goldene Reparatur“ wieder verwendbar zu machen, müssen wir uns erst einmal die Scherben ansehen. Dann erst können wir sie wieder behutsam zusammenfügen. Die feministi-

sche Autorin Minna Salami hat Recht, wenn sie diesen Prozess mit der Dekolonialisierung vergleicht.¹ Es geht darum, mit klarem Blick aus der Vergangenheit zu lernen, traumatische Erlebnisse zu verarbeiten und Stärke zu entwickeln und „unsere zerbrochene Moderne mit Elementen aus alten Künsten, modernen Technologien und Selbstständigkeit“ zu flicken.

Während wir also gemeinsam weiter in diesem Text voranschreiten und Passagen durchwandern, die voller Wut und schmerzhafter Selbsterkenntnis sein werden, ist es gut, mit Kintsugi, im Kopf zu behalten, dass es nicht darum geht, alle Schuld auf uns (westliche Subjekte) zu laden, sondern Verantwortung zu übernehmen, die zerbrochenen Teile mit größter Sorgfalt und Hingabe wieder zusammenzufügen und dadurch etwas Neues zu schaffen.

Die Formen der Freiheit

In Murray Bookchins bekanntestem Essay schreibt er, dass „die Versammlung versuchen [müsste], die Großstadt selbst aufzulösen“.² Ich bezweifle, dass er damit primitivistische Vorstellungen verband, die zum Ziel haben „die Zivilisation“ oder komplexe Massengesellschaften auszulöschen. Vielmehr ging es ihm darum, die Art und Weise, wie unsere Städte heutzutage organisiert sind, zu verändern. Und dies war für ihn nur denkbar durch unvermittelte Beziehungen gesellschaftlichen Lebens, die er die Formen der Freiheit taufte.

Spätestens seit Hegel, aber in aller Klarheit seit Marx wissen wir, dass jede persönliche Beziehung auch eine gesellschaftliche Dimension hat, und umgekehrt jede gesellschaftliche Beziehung persönlich ist. Das heißt, dass es keine rein individuellen oder unpersönlichen Beziehungen, erst recht keine derartigen politischen oder gesellschaftlichen gibt. Wie wir unsere Beziehungen zueinander führen, ist also auch für Bookchin zentral, denn sämtliche Institutionen, Bürokratien und der Staat sind von Beziehungen

¹ Vgl. Minna Salami: *Sinnliches Wissen. Eine schwarze feministische Perspektive für alle*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021, S. 90.

² Murray Bookchin: *Die Formen der Freiheit. Aufsätze über Ökologie und Anarchismus*, Asslar-Werdorf: Büchse der Pandora, 1977, S. 100.

zwischen den Menschen abhängig, erschaffen worden und werden durch sie erhalten. Besonders deutlich wird dies in Bereichen, in denen es ums Überleben geht, wie in der Landwirtschaft und Lebensmittelherstellung, in der Pflege und Sorgearbeit oder in der Erziehung. Doch eigentlich ist es einerlei, um welche Arbeit es sich auch handelt, selbst die Einzelne, die allein am Schreibtisch im Kämmerlein sitzt, ist, schauen wir genauer hin, nie wirklich allein, da sie niemals in einem Vakuum lebt und arbeitet, sondern immer in Beziehung zu Anderen. Deshalb ist es wichtig, wie diese Beziehungen beschaffen sind, was sie ausmacht, welche Weisen sich in ihnen entfalten und was sich letztlich ändern muss.

Denn ja, sie müssen sich ändern. Es gibt sicher Beziehungen, die an und für sich in Ordnung sind. Aber es geht nicht darum, Beziehungen nur auf der persönlichen Ebene zu betrachten, sondern immer auch in ihrem Kontext und in ihrer Rolle als kleinster Bedeutungsträger größerer Strukturen. Und wenn wir zwischenmenschliche Beziehungen hinsichtlich des Ziels der Befreiung betrachten, nämlich inwieweit sie den Menschen ermöglichen, sich selbst von der Knechtschaft und dem Elend kapitalistischer Zwänge zu befreien, dann sehen wir recht schnell, dass wir in einer Zeit des Hyperindividualismus leben. Es ist die größte Lüge, dass Menschen heute zutiefst davon überzeugt sind, sie könnten alleine überleben und leben können, unabhängig von jeglicher Gemeinschaft, ja, gänzlich unberührt von jeglichen Anderen. Murray Bookchin schrieb 1968: „denn nie waren persönliche Beziehungen so unpersönlich, soziale so unsozial wie heute“. Ein Satz, der heute noch wahrer zu sein scheint als damals.

Um Freiheit zu erlangen – also ein Leben nach all den eigenen Potenzialen, Wünschen und Verlangen zu entfalten, die sich durch Schönheit, Harmonie, Kreativität und Freude auszeichnen –, setzt Bookchin auf möglichst unvermittelte Beziehungen, also solche, die sich von Angesicht zu Angesicht vollziehen. Dafür schaut er sich derlei historische Kämpfe genauer an, bei denen er diese unvermittelten Beziehungen lokalisiert, nämlich die Pariser Kommune von 1871, die Sowjets von 1905 und 1917 in Russland, die revolutionären Syndikate von 1930 in Spanien und die Räte von 1956 in Ungarn. Aufgrund seiner Untersuchungen kommt er zu dem Schluss, dass es einen Grundwiderspruch von revolutionärer Macht als Klassenbegriff gibt. Nämlich gerade weil der proletarische Sozialismus betont, dass die

Macht ausschließlich auf die Fabriken begründet sein muss, schafft er die Bedingungen für eine zentralisierte, hierarchische politische Struktur. Deswegen weitert Bookchin das Subjekt der Beteiligung und Aktivität in seiner eigenen Theorie – Kommunalismus – aus, von den Arbeitenden auf all jene, die uns unmittelbar umgeben, allen voran den Nachbar_innen.

Doch Bookchin geht in *Die Formen der Freiheit* noch auf ein anderes Beispiel im Detail ein, nämlich auf die athenische Polis und Ecclesia – also die Volksversammlungen in den Städten des antiken Griechenlands, die sich dadurch auszeichneten, dass sie die völlige Souveränität über alle Institutionen und Ämter der athenischen Gesellschaft hatten und keine privilegierte Klasse, also nicht gelernte Politiker, sondern die Bürger selbst die Aufgaben übernahmen. Es kann mit gutem Recht behauptet werden, dass Bookchin ein richtiger Fan des Antiken Athens war und dieses als funktionierende Demokratie feierte. Versteht man diese als bürgerliche Demokratie, mit einer ausgeprägten Partizipation und Selbstverwaltung, dann trifft dies sicherlich zu, denn die damaligen „demokratischen Verhältnisse“ sahen nicht viel anders aus als heute: durch den Ausschluss bestimmter Menschengruppen aus Entscheidungsprozessen und die Privilegierung anderer, obwohl und trotzdem alle Teil der lokalen Gemeinschaft sind, funktioniert die bürgerliche Demokratie seit ehedem.

Selbst wenn es stimmt, dass der Sklavenstatus in dieser historischen Periode des Antiken Athens noch „menschlich“ war, ändert es nichts daran – und zwar rein gar nichts –, dass diese Demokratie auf der Klassenunterscheidung und Ungleichbehandlung beruhte. Sklaven und Frauen waren von den Entscheidungsprozessen ausgeschlossen. Es kann festgestellt werden, dass „Kleidung, Verhalten und Gebräuche“ der Sklaven kaum von jenen der Bürger zu unterscheiden waren,³ dennoch bestand diese Unterscheidung. Sklaven durften zwar gewissen Besitz anhäufen, aber kein Eigentum, und sie durften nicht an den öffentlichen Entscheidungsprozessen partizipieren – und die Rolle der Frauen unterschlägt Bookchin komplett. Wie sollen sich die hierarchisierten Verhältnisse denn auflösen, wie sollen die Strukturen der Herrschaft verändert werden, wenn die Position und Rolle der Frauen nicht hinreichend betrachtet und ernst genommen

³ Vgl. Ebd. (vgl. Anm. 2), S. 91.

werden? Es reicht nicht aus, so wie es Bookchin macht, diese Ausschlüsse (der Sklaven und der Frauen) kurz zu erwähnen, um sich dann zu einem „trotzdem“ aufzuschwingen und zu erklären, hier fände sich „trotzdem“ das beste Beispiel für eine angestrebte Gesellschaftsform. Für mich ist das nichts anderes als eine romantisierte Vorstellung des Antiken Athens als auch der Athener Ecclesia. Unsere westliche Vorstellung von Demokratie, die wir ja zurückführen auf die antiken Griechen, basiert auf ebendieser Unterdrückung und Ungleichstellung.

Nichtsdestotrotz ist die Rolle der Versammlung, die Bookchin mit Bezug auf die Athener Ecclesia verhandelt, eine wichtige, die es zu stärken gilt und die gerade für anarchistische Praxis zentral ist. Ob es aber unvermittelte Beziehungen allein sind, die uns den ersehnten Wandel bringen werden, wage ich zu bezweifeln. Unvermittelte Beziehungen sind dann ein wichtiger Punkt für Innovation, wenn es darum geht, organisatorische Strukturen zu renovieren und Hierarchien abzubauen, sie sind aber lange nicht die Antwort auf alle Fragen und Herausforderungen unserer Zeit.

Unvermittelt bedeutet ja „ohne Repräsentation“, z.B. gibt es dann innerhalb organisatorischer Strukturen keine Repräsentant_innen mehr, sondern Delegierte, die lange nicht die Handlungsmacht haben, wie jene repräsentativen Amtsinhabenden, denen wir heute praktisch all unsere Macht abgeben. Delegierte müssen außerdem für ihre Handlungen Rechenschaft ablegen, was die heutigen Mandatar_innen auch nicht müssen. Bookchin schreibt, dass „vermittelte Macht in die Vision von der Zukunft [trat]“, und damit meinte er, „dass der Staat heute nicht mehr nur das ‚Exekutivkomitee‘ einer bestimmten Klasse, sondern ein menschlicher Zustand ist. Das Leben selbst ist der Bürokratisierung anheim gefallen.“

Da die Existenz des Staates so normal für uns ist – und er existierte ja auch schon lange vor den Nationalstaaten –, ist es einigermaßen schwierig auszumachen, wie tief er internalisiert ist. Versuche ich Beispiele zu finden, denke ich z.B. an die heutige Zertifizierungswut. Es gibt für alles einen Kurs, aber man muss auch für alles einen Kurs absolvieren und irgendwelche Kenntnisse „nachweisen“. Dann natürlich die Entmündigung durch den Staat: einerseits sind wir auf uns selbst zurückgeworfen und es ist ständig die Rede von Eigenverantwortung, andererseits stellt sich die staatliche

Bürokratie in den Weg, sobald wir mal etwas selbst anpacken möchten, was meist zu Frust führt und die Lust an der Selbstorganisation schmälert. Ja, es gibt vieles, das umständlich über eine zentralisierte Bürokratie vermittelt wird, was uns Selbstbestimmtheit, Souveränität und Handlungsfreiheit nimmt.

Ein anderer Gedanke ist selbstverständlich jener an das Internet. Bookchin geht davon aus, indem er sich auf die antiken Griechen bezieht, dass es sich unbedingt um direkte Begegnungen handeln muss, um wirklich frei handeln zu können. Obgleich ich diesen Ansatz nachvollziehen kann, muss ich, die ich doch mit dem Internet aufgewachsen bin, sagen, dass er mich nicht überzeugt. Ja, das Internet und insbesondere Social Media in der kapitalisierten, profitorientierten Form, in der wir sie haben, hat trotz des Zugewinns einiger emanzipatorischer Räume und der Demokratisierung der Diskurse zu mehr Entfremdung geführt, zu Polarisierung und Verrohung. Digitalisierung und das Internet sowie ganz allgemein Technologien sind nicht die Lösung für all die Probleme, denen wir uns aktuell stellen. Digitale Infrastruktur ermöglicht uns eine Form der Verwaltung, die uns einer kommunistischen Vorstellung näherbringt als es sich jemals jemand im letzten Jahrhundert und bis heute hat vorstellen können – und es ist nicht die Rede von China.

Ich denke also nicht, dass die Antwort nur in den unvermittelten Beziehungen analoger Begegnungen liegt. Einerseits nicht, weil zeitgenössische gesellschaftliche Strukturen in der Lage sein müssen, Komplexität zu organisieren, ohne gewaltsame Hierarchien einzusetzen. Andererseits nicht, weil ein Austausch von Information und Entscheidungsfindungsprozessen auch – nicht ausschließlich, aber auch – sinnvoll über technologische Vermittlungen stattfinden kann. Ich erachte es als viel wichtiger, uns darüber klar zu werden, worin die Ursprünge unseres derzeitigen politischen Systems bestehen und wie diese beschaffen sind, um wirklich in Versammlungen zueinander finden zu können. Es bedeutet, die Zwänge des Kapitalismus und Kolonialismus in den Blick zu nehmen.

Die Apokalypse neu denken

In *Rethinking the Apocalypse. An Indigenous Anti-Futurist Manifesto*⁴ steht:

Wir leben in einer angeblich post-kriegerischen, post-genozidalen, post-kolonialen Welt, in der wir uns alle gemeinsam langsam zum Massenselbstmord hin bewegen, während wir auf dem Altar des Kapitalismus ebendiesem fröhnen, indem wir arbeiten, Geld verdienen, Miete zahlen, saufen, ficken, uns vermehren, in Rente gehen und sterben.

Diese Art und Weise zu „leben“ oder gar „Kultur“ basiert auf Dominanz, die alles zu ihrem Vorteil konsumiert, eine ökonomische und politische Organisation rund um Wettbewerb, Eigentum und kontrolliertem fortwährendem Profit und Ausbeutung. Sie behauptet, dass es Freiheit sei, die sie erreichen wolle, ermöglichen wolle, doch ist es eine Freiheit, deren Struktur auf gestohlem Land und gestohlenen Leben gebaut ist.

Diese Kultur braucht immer einen Feind, einen Anderen, den sie beschuldigen kann, beleidigen, versklaven und ermorden kann. Ein sub-menschlicher Feind, bei dem alle Formen extremer Gewalt nicht nur erlaubt sind, sondern erwartet werden, sie ihm anzutun. Gibt es keine unmittelbaren Anderen, werden sie erschaffen. Die Anderen entstehen nicht aus Angst, sondern ihre Zerstörung wird erzwungen. Sie entstehen aus apokalyptischen Grundsätzen und permanentem Elend.

An den Anderen, an der Weise wie sie behandelt werden, lässt sich dieses Nicht-Sein, diese zerstörerische, vergiftende, verbrennende, verurteilende, sperrende „Kultur“ am besten erkennen, der Krieg, der mit Technologien geführt wird, die die Welt(en) beenden, die Temperaturen ansteigen lassen, eine Politik des Todes verfolgen, die des Kapitalismus.

Von Anfang an hieß es, es sei zu unserem Guten, für die Kolonialiserten, Missionierten, für die Frauen, die Kinder. Zivilisation.

Doch es handelt sich um apokalyptische Ideale von Vergewaltigern, Rassisten und Hetero-Patriarchen.

Diese apokalyptischen Vorstellungen kolonialisieren, bevölkern unser Denken und zerstören unsere Vergangenheit und Zukunft gleichzeitig.

⁴ *Rethinking the Apocalypse. An Indigenous Anti-Futurist Manifesto* ([online](#)).

Das ist der Futurismus des Kolonialisten, des Kapitalisten.

Es ging immer um Existenz und Nicht-Existenz. Es ist die verwirklichte Apokalypse. Es ist eine Sackgasse, das ist sicher.

Die Vorfahr_innen der Verfasser_innen dieser Zeilen wussten schon vor 500 Jahren, dass man mit dieser Art des Seins weder verhandeln noch vernünftig reden kann. Sie verstanden, dass das Apokalyptische nur im Absoluten existiert.

Die anti-koloniale Vorstellungskraft ist keine subjektive Reaktion auf kolonialen Futurismus, sondern eine Anti-Siedler_innen-Zukunft.

Eine Zukunft, in der diejenigen, die diese kolonialistischen Verhältnisse aufrechterhalten, nicht vorkommen.

[...]

Wir begraben den rechten und den linken Flügel gemeinsam in der Erde, die sie so hungrig verzehren wollen. Die Schlussfolgerung aus dem ideologischen Krieg der Kolonialpolitik ist, dass die indigenen Völker immer verlieren, es sei denn, wir verlieren uns selbst. Kapitalisten und Kolonialisten werden uns nicht aus ihrer toten Zukunft herausführen.

Die apokalyptische Idealisierung ist eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Es ist die lineare Welt, die von innen her untergeht. Die apokalyptische Logik existiert in einer geistigen, mentalen und emotionalen Todeszone, die sich selbst kannibaliert. Es sind die Toten, die auferstanden sind, um alles Leben zu verschlingen. Unsere Welt lebt, wenn ihre Welt aufhört zu existieren.

Ich halte diese Position für absolut legitim. Auch wenn sie mir eine Absage erteilt, die mir ins Mark fährt und sich dort einnistet, beschreiben diese Worte so präzise, in welcher Situation wir uns weltweit gerade befinden und mit was wir uns konfrontiert sehen.

Ich trage keine Schuld dafür, in Europa geboren worden zu sein. Niemand kann darüber entscheiden oder verantwortlich gemacht werden, wo er oder sie oder they geboren worden sind, doch wir alle tragen die Verantwortung dafür, mit den Privilegien, die damit einhergehen, umzugehen und für das, was geschehen ist und heute noch geschieht, Verantwortung zu übernehmen. Die Tatsache, dass es Menschen gibt, die auf meine Ausrottung warten, die ich ziemlich sicher erleben werde, um dann im Einklang mit dem, was übrigbleibt, zu leben, beruhigt mich, aber bedeutet nicht, dass

ich mich zurücklehnen kann, weil mir sowieso nichts zu tun bleibt. Nein. Bis zuletzt gilt es sich zu wehren gegen das Massenaussterben und den kollektiven Selbstmord, den wir gerade begehen. Und den unsere Regierungen als Handlanger der kapitalistischen Klasse vorantreiben.

Wir müssen zusammenkommen, um uns zu vernetzen und zu organisieren. Dazu brauchen wir eine Kultur der Versammlungen und Begegnungen. Im selben Augenblick müssen wir aktiv daran arbeiten, Eigentum, Klassen-gegensätze und Ausbeutung zu beseitigen, um eine dezentralisierte Gesellschaft zu erschaffen. Das geht eben nicht über eine Annäherung in Form eines Staates, denn wie sagte Audre Lorde so schön: „the master’s tools will not dismantle the master’s house“⁵ – wir werden uns nicht mit den Mitteln der Herrschenden befreien können. Wenn überhaupt, dann gibt es nur eine Annäherung in Form von Zeit, um die revolutionären Zielsetzungen und die Organisationsformen, die sie notwendig machen, stets auf ihre Qualität hin zu überprüfen und zu verbessern. Um diesen Prozess zulassen zu können, um nicht immer wieder in hierarchisierte Umgangs- und Organisationsformen zurückzufallen, müssen wir zu einer Kultur (wieder)finden, die uns von der bürgerlichen Klasse rausgeprügelt worden ist, nämlich die des sozialen Zusammenhalts.

Um unser Verhältnis zu uns selbst, den Anderen und der Natur zu ändern, ja, zu retten, müssen wir unser Denken und Handeln dekolonialisieren. Dekolonialisierung bedeutet in erster Linie, Indigenen ihr Land und ihr selbstbestimmtes Leben zurückzugeben, also eine Frage der Verwaltung und Verteilung. Nicht ohne Grund schreibt Bookchin in *Die Formen der Freiheit*, dass jede revolutionäre Bewegung sich lieber früher als später konkrete Gedanken darüber machen sollte, wie die gesellschaftliche Verwaltung aussehen soll, da die Gefahr, in eine autoritäre Falle zu tappen, viel zu groß ist. Das ist also die Grundlage der kommenden Verwaltung: denjenigen das Land zurückgeben, die es ehren und bestellen. Ihnen ihre Lebensgrundlage zurückgeben, ihre kulturellen Orte. Da dies offensichtlich leichter gesagt als getan ist, und keine Theorie der Befreiung die praktische Erfahrung ersetzen kann, bleibt uns derweil nichts als diese Zielsetzung.

⁵ Audre Lorde: *The Master’s Tools will never dismantle the Master’s House*, London: Penguin Random House UK. Estate of Audre Lorde, 2017.

Bei der Verwaltung der Lebensbedingungen geht es auch darum, wie Entscheidungen getroffen werden. Das heißt, mit einer anarchistischen Perspektive, dass wir sie gemeinsam treffen und es eine Rechenschaftspflicht von oben nach unten, nicht andersherum, gibt. Dazu reicht es eben nicht aus, eine linke oder linksliberale Regierung zu haben, der wir unsere Stimme und Selbstbestimmtheit abgeben, weil letztlich die Gefahr zu hoch ist, dass sie früher oder später einen bürgerlichen Kurs fährt, trotz anderer Flagge. Um aber Entscheidungen gemeinsam treffen zu können, zu wollen, müssen wir uns auch mit Ängsten, Sorgen, Abneigungen und Abwehrhaltungen auseinandersetzen, die uns über Jahrzehnte und unser Leben lang eingetrichtert wurden. Wir müssen Praktiken des Austauschs erlernen, die aufmerksam und rücksichtsvoll sind und bei denen wir uns nicht schämen und fremd fühlen müssen. Um das zu erreichen, müssen wir unser Denken de-, wir müssen es entkolonialisieren, wir müssen die Kolonialist_in und Kapitalist_in in uns hinausscheuchen und etwas hereinlassen, das anders ist, das auf gegenseitige Hilfe, Kooperation, Verständnis und Gemeinschaft beruht.

Um Menschen dazu zu bewegen, ein unrechtmäßiges, ungerechtes Verhältnis zu verändern, findet anti-kolonialer Kampf eben auch, wenn auch sicherlich nicht ausschließlich, in unseren Köpfen statt. Selbstverständlich ist Dekolonialisierung ein gewaltvoller Akt, ob er nun körperlich durch die Erkenntnis einer Schieflage und der eigenen Rolle im Reproduzieren dieser ist, oder ob er tatsächlich bedeutet, zu den Waffen greifen zu müssen, um Leben zu verteidigen. Aber letzteres kommt gerade bei uns in Mitteleuropa gar nicht in Frage. Innerhalb der derzeitigen Zustände wären selbst gezielte Gewaltakte, die nicht nur gegen Eigentum, sondern gegen lebendige Körper gerichtet sind, kontraproduktiv und würden jede revolutionäre Chance im Keim ersticken – und außerdem wollen wir nicht mehr Tod, wir wollen mehr Leben!

Was ist also zu tun?

Der argentinische dekoloniale Denker Walter D. Mignolo hat folgende Forderungen und Erkenntnisse gestellt⁶:

- Fundamentales Umschreiben der Moderne, d.h. die Moderne ist nicht das beste Stadium der Geschichte mit den besten Ideen und Lebensweisen, nach denen alle Menschen weltweit leben sollen, sondern baut auf Tod, Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen auf.
- Dezentrierung, d.h. Europa als geohistorisches Zentrum oder Telos der Moderne auflösen sowie die Peripheriesierung der Welt, die mit der Kolonialisierung Lateinamerikas einsetzte. Europa gilt als Zentrum der Welt, selbst die Weltmächte wissen heutzutage, wer Europa „hat“, wer es zu ihrem Hegemonialbereich zählen kann, beherrscht die Welt – das muss ein Ende haben. Und zwar nicht indem es einfach mehrere Weltmächte nebeneinander gibt, sondern indem zentralisierte Macht ganz abgeschafft wird. (Der letzte Satz ist nicht Mignolos Forderung, sondern meine.)
- Aufklärung als spezifisches Wissensregime, das neben vielen anderen und nicht losgelöst von den Kolonialisierungsprozessen existierte. Es gibt keine Moderne ohne Kolonialität; es gibt keine Moderne ohne die Aufklärung, die die Gewalt, die Morde, die Versklavung, die Entmenschlichung so vieler Menschen und die Ausbeutung der Natur und die damit einhergehende Selbstzerstörung gerechtfertigt hat und ihr eine passende Theorie und Weltanschauung zur Hand gegeben hat. Die Aufklärung ist nur eine weitere eurozentrische Episteme, ein Wissensregime, das es ständig zu hinterfragen und anzugreifen gilt (und übrigens ist der Sozialismus auch Teil dieser Moderne).

In diesem Zusammenhang finde ich, mit der indigenen Aktivistin Sherri Mitchell gesprochen, auch besonders wichtig:

- Zuhören, Sprechpausen einlegen, versuchen zu verstehen, was die andere Person wirklich ausdrücken möchte. Wo liegen die Grenzen

⁶ Vgl. Walter D. Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien: Turia+Kant, 2021.

ihrer Worte, was bleibt ungesagt, das es aber zu erfassen gilt? Viel zu oft, und da bin ich keine Ausnahme, warten wir in einem Gespräch darauf, nur endlich reagieren zu können, endlich etwas noch besser, noch schlauer formulieren zu können, als ob eine Konversation ein Wettbewerb wäre, bei dem es Gewinner_innen gibt, und nicht ein Austausch, der uns näher zueinander bringen soll. Zuhören, und zwar nicht nur den Menschen, sondern allen Lebensformen, die uns umgeben, bedeutet wirklich zu versuchen, die androzentrische Wahrnehmung zu überwinden und sich dem zu öffnen, was uns nicht unmittelbar klar ist.

- Gemeinsam müssen wir uns von unseren Geschichten der Herrschaft und Zerstörung abwenden und beginnen, eine neue Geschichte zu erzählen, die auf Zusammenarbeit und auf der bewussten gemeinsamen Schaffung einer menschlichen, würdigen und heilenden Lebensweise beruht.

Doch was heißt das alles konkret? Wie könnte ein Prozess der Dekolonialisierung meines Denkens, in diesem Fall, aussehen? Ein Beispiel: Ich war letztens im Theater und sah mir das Stück *Altamira 2042* von Gabriela Carneiro da Cunha an, eine brasilianische Künstlerin. Das Stück war sehr körperlich, gleichermaßen Performance und Videoinstallation. Der Protagonist als auch Co-Regisseur, laut da Cunha, ist der Riu Xingu bei Altamira, das ist ein Ort im Amazonasgebiet Brasiliens und der Fluss ist ein Seitenarm des Amazonas. Das Stück erzählt die Geschichten des Flusses und der Menschen, die am Fluss leben, und natürlich auch der Probleme, mit denen sie konfrontiert sind, wie z.B. der kürzliche Bau eines Wasserkraftwerks, beim dem europäische Firmen wie die Grazer Andritz AG aus Österreich beteiligt sind, und der unmittelbar das Überleben und Leben des Flusses als auch der Bewohner_innen gefährdet.

In dem Stück wird behauptet, dass Amazonien das Zentrum der Welt sei, und ich weiß noch, wie komisch mir das vorkam, so abwegig in meinem eurozentrischen Kopf, diese Behauptung, das Zentrum könne irgendwo anders liegen als hier, in Mitteleuropa. So eine einfache Behauptung während eines Kunststücks reicht aus, Weltbilder, die trotz allem, trotz meiner ständigen Auseinandersetzung mit meinen internalisierten Ansich-

ten, in mir verankert wurden, zu lockern – und das ist gut so – denn so beginnt hinterfragen. Warum eigentlich nicht? Und ja, auf jeden Fall ist der Amazonas das Zentrum der Welt.

Er ist deshalb das Zentrum der Welt, weil der Schweiß des Regenwaldes täglich unseren Planeten rettet, aber er ist es auch, weil wir grundlegend diese Unterteilung zwischen Zentrum und Peripherie, oben und unten, weiß und schwarz, Mann und Frau, ändern müssen, abschaffen müssen.

Wir müssen die Welt amazonisieren und uns selbst amazonisieren, damit wir das, was wir als menschlich bezeichnen, wiederherstellen und eine lebenswerte Zukunft vorstellen.

Wenn wir die sozialen Krisen lösen, lösen wir die Umwelt-, Klima- und Naturkrisen unserer Zeit und umgekehrt. Denn unser Verhältnis zur Natur ist davon geprägt, wie wir uns zueinander verhalten, und wie wir uns zueinander verhalten, basiert auf Dominanz und Herrschaft. Wenn wir untereinander, unter uns Menschen, so miteinander umgehen, dann liegt es auf der Hand, dass wir mit anderen Lebensformen nicht besser umgehen können. Jesus hat gesagt, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, und ich glaube, da ist bereits der Denkfehler – wir lieben uns selbst nicht, wir klammern uns höchstens verzweifelt an das, was uns gegeben worden ist. Deshalb können wir Anderen auch nicht Liebe entgegenbringen, weil wir sie uns selbst nicht entgegenbringen – aber die Beziehung zu unserem gespaltenen Selbst beeinflusst die Beziehung zueinander und unserer Umwelt, und daher ist der Prozess der Dekolonialisierung grundlegend, weil es bedeutet, zu heilen und zu lieben.

Laut Bookchin: „Es kann keine Trennung zwischen dem revolutionären Prozess und dem revolutionären Ziel geben. Eine auf Selbstverwaltung gebaute Gesellschaft muss mit dem Mittel der Selbstverwaltung errichtet werden. Dies beinhaltet das Schmieden eines Selbst [...] und einer Verwaltungsform, von der das Selbst Besitz ergreifen kann. [...] Versammlung und Gemeinschaft müssen aus dem revolutionären Prozess selbst hervorgehen; ja der revolutionäre Prozess selbst muss gleichbedeutend sein mit der Bildung von Versammlung und Gemeinschaft und mit der gleichzeitigen Zerstörung der Macht. Versammlung und Gemeinschaft müssen zu ‚Kampfparolen‘ werden, nicht zu abgehobenen Allheilmitteln. Sie müssen

als Kampfformen entwickelt werden, nicht als theoretische oder programmatiche Abstraktionen.“⁷

Die Versammlung ist ein Zusammenkommen Einzelner, doch „wenn wir die Individualität einer jeden Person als wunderbare Schönheit wahrnehmen, dann eröffnen wir alle Möglichkeit dessen, was wir kollektiv werden können“, schreibt Sherri Mitchell.⁸

Warum nun die Großstadt auflösen? Weil die Großstadt in der bürgerlichen Form, in der sie jetzt existiert, gewaltvoll, fabrikartig organisiert ist und somit auf Zentralisierung, Vermassung und Manipulation ausgerichtet ist. Wenn aber die urbanen Gemeinschaften mit jenen des Regenwaldes zusammenkommen sollen, sich verbinden sollen, müssen wir die Großstadt auflösen, müssen wir sie in die Hände derjenigen geben, die in ihr leben, die sie erbauen und pflegen. Wir nehmen die zerbrochenen Teile, in uns und um uns herum, wir nehmen den sozialen Kitt der Solidarität her und bestäuben ihn mit goldenen und silbernen Partikeln der Freude, Kreativität und Streben nach Harmonie, so fügen wir die Teile wieder zusammen und unsere Gesellschaften und Gemeinschaften werden in einer nie dagewesenen Schönheit erstrahlen.

⁷ Bookchin: *Die Formen der Freiheit* (vgl. Anm. 2), S. 98 f.

⁸ Sherri Mitchell: *Aktivismus heißt Verbindung. Indigene Weisungen zur Heilung der Welt*, Hidensee: w_orten & meer, 2020, S. 176.

Literatur

- Bookchin, Murray: *Die Formen der Freiheit. Aufsätze über Ökologie und Anarchismus*, Asslar-Werdorf: Büchse der Pandora, 1977.
- Lorde, Audre: *The Master's Tools will never dismantle the Master's House*, London: Penguin Random House UK. Estate of Audre Lorde, 2017.
- Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien: Turia+Kant, 2021.
- Mitchell, Sherri: *Aktivismus heißt Verbindung. Indigene Weisungen zur Heilung der Welt*, Hiddensee: w_orten & meer, 2020.
- *Rethinking the Apocalypse. An Indigenous Anti-Futurist Manifesto* (online).
- Salami, Minna: *Sinnliches Wissen. Eine schwarze feministische Perspektive für alle*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021.

Dieser Text ist eine gekürzte und geglättete Version der gleichnamigen Podcastfolge von *Anarchie & Cello* (online).

Direktion r. hausmann

N^o 2

DER

Preis 1 Mark

DADA

dada siegt!



Tretet dada bei.

Die zweite Nummer der von Raoul Hausmann (1886-1971) im Berliner Malik-Verlag von 1919 bis 1920 publizierten Zeitschrift *DER DADA*, von der nur drei Ausgaben erschienen sind.
Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Anarchismus als Grundbedingung für Dada

Von Bernhard Rusch

Angeregt durch Walter Vitts Behauptung, „dass Dada und Revolution siamesische Zwillinge sind“¹, soll im Folgenden untersucht werden, inwieweit anarchistisches Gedankengut die Gründung Dadas beeinflusst haben könnte, vielleicht sogar bedingte. Es geht dabei nicht um –wie es Hubert van den Berg an einer Stelle so schön formuliert – das „(Gerücht vom) Anarchismus als Vehikel der Boheme zur Selbstprofilierung“², sondern um den Anarchismus als politisch-gesellschaftliche Bewegung. Die Frage, ob die Dadaisten tatsächlich Anarchisten waren, ist dabei ohne Bedeutung, wichtig ist hier allein, ob bewusste oder ggf. unbewusste Rezeption anarchistischer Theorien einen Einfluss auf die Dadaisten hatte.

Franz Jungs Politisierung in München

Beginnen möchte ich mit Franz Jung³ und dessen politischer Prägung in München vor dem Ersten Weltkrieg. Ausgangspunkt war die von Gustav Landauer initiierte, von Erich Mühsam organisierte anarchistische Gruppe „Tat“. Warum und wie Jung in diesen Kreis fand, ist nicht überliefert. Nach München war er gekommen, um sein bis dahin nicht unbedingt geradlinig verlaufenes Studium abzuschließen. Nachdem er sich bisher vor allem im Trinken und Schuldenmachen hervorgetan hatte, war es die letzte Chance, die ihm seine Eltern finanzieren wollten. Dem familiären Frieden ebenfalls nicht förderlich war, dass er eine Tänzerin geheiratet hatte. Die Ehe bestand in großen Teilen in – auch körperlich ausgetragener – Zwietracht.

¹ Walter Vitt (Hrsg.): *Bagage de Baargeld. Neues über den Zentrodada aus Köln*, Starnberg: Josef Keller Verlag, 1985, S. 17.

² Hubert van den Berg: *Hugo Ball und der Anarchismus*, in: *Hugo Ball Almanach*, 13. Folge, Pirmasens 1989, S. 101-126, hier S. 110.

³ Franz Jung (geb. 26. November 1888 in Neiße, Oberschlesien [heute in Polen]; gest. 21. Januar 1963 in Stuttgart), Schriftsteller, Wirtschaftskorrespondent und Politiker. Zum Studium bzw. für seine geplante Dissertation von 1911 bis 1913 in München. 1917/18 an der Gründung Dadas in Berlin entscheidend beteiligt. 1920 Gründungsmitglied der KAPD als rätekommunistische Abspaltung der KPD.



Franz Jung (1888-1963) anlässlich der Uraufführung seines Schauspiels „Legende“ im Staats-schauspiel in Dresden am 13. Oktober 1927. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Ein kurz vorher geborenes Kind wurde von seinen Eltern in Neisse (Oberschlesien) großgezogen, das nächste war schon unterwegs⁴ und Jung selbst war zudem schwerer Alkoholiker. Mit seinen 23 Jahren hatte er schon einen Tiefpunkt erreicht. Vielleicht war das der Grund, warum Mühsam über Jung in seinem Tagebuch anlässlich dessen erster Teilnahme an einer der Sitzungen im Juni 1912 festhielt, dass „innerlich verwahrloste Menschen“⁵ wie er nicht in diesen Kreis gehörten.

Denn eigentlich versuchte Mühsam, Arbeiter für die Gruppe zu werben. Die relative Erfolglosigkeit seiner Versuche schrieb er den äußeren Gegebenheiten zu: „München ist kein Boden für eine revolutionäre Bewegung.“⁶ Es mag aber auch an ihm selber gelegen haben, dem langhaarigen Intellektuellen bürgerlicher Herkunft, der mit der Lebenswirklichkeit seiner Adressaten wenig gemein hatte. Angeblich kamen die wenigen zu den Treffen vor allem wegen des Freibiers.⁷

Allerdings waren weite Teile der Gesellschaft gegen Ende des Kaiserreichs sowieso weitestgehend entpolitisiert. Man lebte vor dem Weltkrieg in persönlicher Freiheit und relativem Wohlstand, die nationale Einheit war hergestellt und soziale Spannungen hatten keineswegs die Kraft, die Existenz des bestehenden Systems wirksam infrage zu stellen. Oder wie es Oskar Maria Graf aus Sicht der Jugend beschreibt: „[...] die Politik blieb uns schon deshalb fremd, weil sie unser persönliches Leben nicht berührte. Sie bestand für uns und für die meisten Leute eigentlich nur darin, dass der ‚Simplicissimus‘ über den Kaiser, die Minister, Militärs und Parlamentarier Witze machte. Wir hatten noch keine soziale Sehnsucht und wussten noch kaum etwas von einer Arbeiterbewegung. Gewerkschaften und Sozialdemokratie kamen uns ungefähr wie besteingeführte, staatlich anerkannte Massenorganisationen vor, die mechanisch Mitglieder und Wählerstimmen gewinnen wollten [...].“⁸

⁴ Allerdings stirbt das Ende April geborene Mädchen kurz nach der Geburt.

⁵ Erich Mühsam: Eintragung vom 1.6.1912, in: Ders.: *Tagebücher. Band 2: 1911-1912*, hrsg. v. Chris Hirte und Conrad Piens, Berlin: Verbrecher Verlag, 2012, S. 337 f. ([online](#)).

⁶ Erich Mühsam: Eintragung vom 25.5.1912, in: Ders.: *Tagebücher. Band 2* (vgl. Ann. 5), S. 331 ([online](#)).

⁷ Vgl. Peter Dudek: *Ein Leben im Schatten. Johannes und Herman Nohl – Zwei deutsche KARRIEREN IM KONTRAST*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt Verlag, 2004, S. 83.

⁸ Oskar Maria Graf: *Gelächter von außen. Aus meinem Leben 1918-1933*, München: dtv, 1985, S. 350.

Insofern war Franz Jungs politisches Engagement an sich ungewöhnlich. Er wurde sogar aktenkundig wegen – heute eher harmlos erscheinender – Aktivitäten; man dokumentierte, dass er an den erwähnten „anarchistischen Versammlungen“ der Gruppe „Tat“ teilgenommen hatte und „im August 1912 in Wolnzach und Berg bei Freising anarchistische Flugblätter unter den Hopfenzupfern verteilt hat“. Bei letzteren, den Erntehelfern, damals vor allem aus dem sogenannten Lumpenproletariat stammend, von ihm als „Tippelbrüder“ bezeichnet, stellte er ebenfalls ein tiefesitzendes Desinteresse für die großen politischen Ideen fest. Deswegen meinte Jung, hätten sie auf junge Weltverbesserer wie ihn mit „ironischer Verachtung“⁹ herabgeblickt.

Dass man ihn polizeilich beobachtete, deutet allgemein auf eine latente Furcht vor umstürzlerischen Aktivitäten, vor allem aber vor einer Fortsetzung der anarchistischen Attentate der 1890er Jahre¹⁰ hin. Im Zusammenhang mit der Gruppe „Tat“ dürfte noch der sogenannte „Soller-Prozess“ im Jahr 1910 (benannt nach dem Wirtshaus „Zum Soller“, dem damaligen Treffpunkt der Gruppe „Tat“) nachgewirkt haben, dessen Ausgangspunkt immerhin ein – wenn auch missglücktes – Bombenattentat eines jungen Sympathisanten der Gruppe war. Der mitangeklagte Mühsam wurde freigesprochen. Allerdings war die Justiz weiter als die öffentliche Meinung: die sorgte für einen nahezu vollständigen Reputationsverlust und den Boykott seiner publizistischen Arbeiten. Denn neben seiner homosexuellen Neigung wurde im Prozess die aus Landstreichern, Kleinkriminellen und Strichjungen bestehende Zusammensetzung der Gruppe öffentlich.¹¹

Das hatte aber mit Franz Jung direkt nichts zu tun, höchstens insofern, als dass diese Ereignisse der jüngsten Vergangenheit sicher auch 1911 noch die Grundstimmung der Gruppe beeinflusst hatten. Jung trug durch sein

⁹ Franz Jung: *Der Weg nach unten. Aufzeichnungen aus einer großen Zeit*, Leipzig: Reclam, 1991, S. 79.

¹⁰ Allein auf Kaiser Wilhelm I. wurden fünf Attentate verübt.

¹¹ Mühsam selbst hielt dazu fest: „Ich habe die Erfahrung machen müssen, dass ein gerichtlicher Freispruch, der die Scherben einer ins Lächerliche zusammengebrochenen Anklage wegzukehren bestimmt war, an einer einmal vorhandenen öffentlichen Meinung nichts ändern kann. Die verurteilte mich zu Acht und Verfemung [...]\", zit. in: Dudek: *Ein Leben im Schatten* (vgl. Anm. 7), S. 82.

wiederholtes Opponieren gegen Landauer und Mühsam im Oktober 1912 entscheidend zur Auflösung des „Tat“-Kreises bei. Vermutlich ließ er dabei seinem destruktiven Nihilismus in ähnlicher Art freien Lauf, wie sich Oskar Maria Graf zu erinnern glaubt: „Das ist doch alles Quatsch! [...] Anarchismus, direkte Aktion und so! ... Überhaupt – Humbug, das mit dem Staat, der gestürzt werden muss... Das sind rein funktionale Angelegenheiten... Nur Idioten quatschen da von Revolution und so...“¹²

Irgendeinen Einfluss musste sein Umgang aber dennoch gehabt haben, da er sich später aktiv politisch bzw. sogar revolutionär betätigen sollte. In seinen Selbstauskünften stellte Jung allerdings als entscheidend für seine Entwicklung vor allem die Begegnung mit dem Psychoanalytiker Otto Gross¹³ heraus, den er ebenfalls in München kennenlernte, wenn auch zu spät, wie er schreibt „Ich habe Gross erst verhältnismäßig spät kennengelernt. Damals war der Höhepunkt seines Wirkungswillens zweifellos schon überschritten.“¹⁴

Immerhin schien Jung aus dem Kontakt mit Gross eine Art Fundamentalanarchismus abgeleitet zu haben, wie Karl Otten in seinem biographischen Roman *Wurzeln* Jungs Alter Ego sagen lässt: Ziele seien „die Zersetzung aller Formen der bürgerlich-familiären und an Besitz gebundenen menschlichen Existenz“ gewesen und die „Auflösung der Familie. Befreiung der an den Ehemann gefesselten Frau. Abschaffung der Ehe wie des Eigentums, des Staates, der Bureaucratie, aller Parteien.“¹⁵

Gross selbst plante mit Unterstützung von Erich Mühsam 1912 eine Zeitschrift, die *Organ für psychologische Probleme des Anarchismus* heißen sollte, wie er in einem Brief an den Schweizer Arzt und Sozialisten Fritz Brupbacher erwähnte.¹⁶

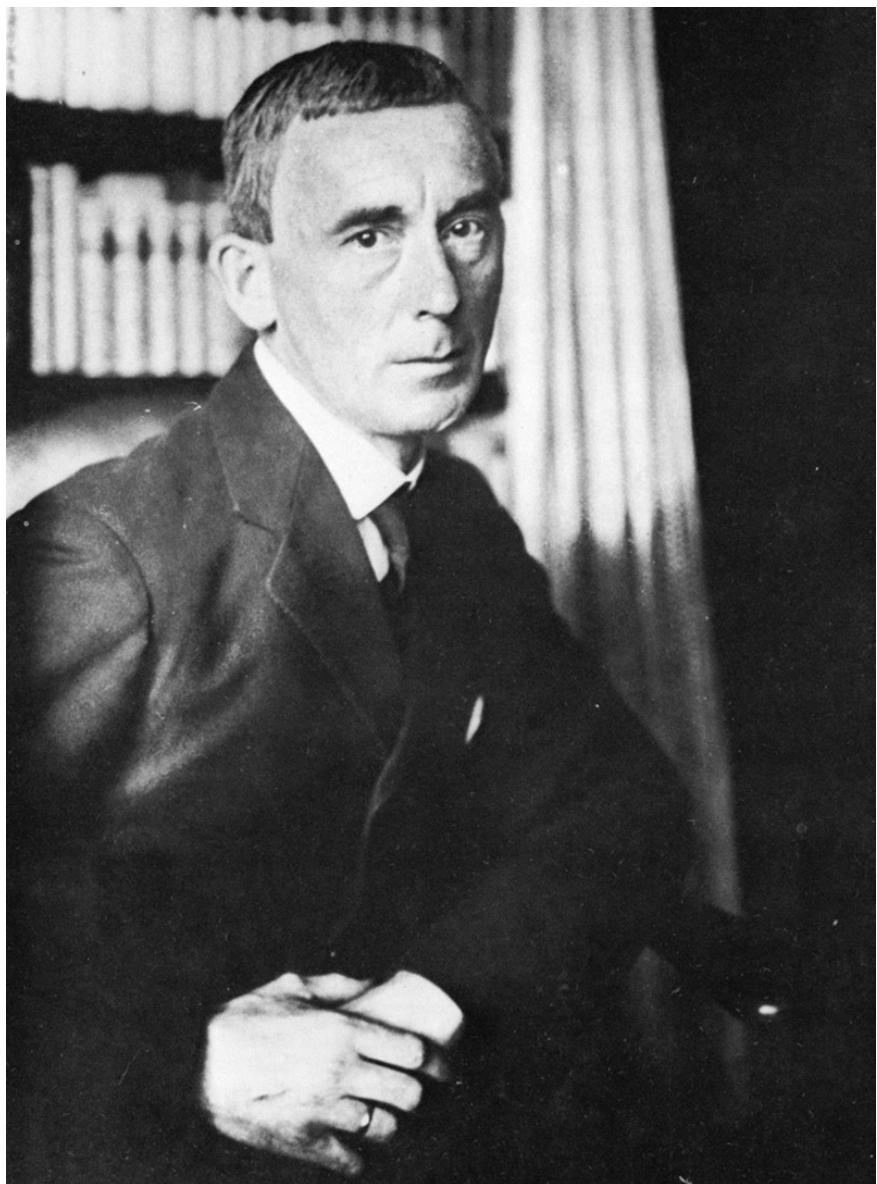
¹² Oskar Maria Graf: *Reden und Aufsätze aus dem Exil*, München: Süddeutscher Verlag, 1989, S. 354.

¹³ Otto Gross (geb. 17. März 1877 in Gniebing bei Feldbach, Steiermark; gest. 13. Februar 1920 in Berlin), Psychiater, Psychoanalytiker und Anarchist.

¹⁴ Franz Jung, zit. in: Günter Bose / Erich Brinkmann (Hrsg.): *GROSZ/JUNG/GROSZ*, Berlin: Brinkmann & Bose Verlag, 1980, S. 105.

¹⁵ Karl Otten legt diese Aussagen Franz Jungs Alter Ego in seinem Roman *Wurzeln* in den Mund: Karl Otten: *Wurzeln*, Neuwied: Luchterhand Verlag, 1963, S. 46.

¹⁶ Vgl. Dieter Lehner: *Individualanarchismus und Dadaismus. Stirnerrezeption und Dichterexistenz*, Bern: Peter Lang Verlag, 1988, S. 192.



Hugo Ball (1886-1927), Aufnahme von 1916. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Franz Jung stellte später, in einem Vorwort zu einem Band einiger von ihm herausgegebenen Schriften von Gross, die Bedeutung Gross' vor allem für die Entwicklung seiner eigenen Denktechnik heraus – nicht ohne darauf hinzuweisen, dass er weitergekommen sei, als sein Anreger: „Ich verdanke Gross sehr viel. Sehr große Anregungen und eine Beweglichkeit der Denktechnik, die gerade ihm selbst oft versagt war.“¹⁷ Ebenfalls in dem Text findet sich eine wesentliche Grundaussage zum anarchistischen Freiheitsbemühen: „Der Kampf gegen die Autorität ist unwichtig gegen den Autoritätsträger, sondern gegen den Autoritätsgebundenen [...]“¹⁸. Das ist an sich eine banale Feststellung, zielt aber genau auf das anarchistische Grundprinzip ab, dass die Autorität nicht durch das Austauschen einer Autorität, sondern nur durch Bewusstseinsveränderung des von Autorität Betroffenen überwunden werden kann.

Hugo Balls anarchistische Grundlagen bei der Gründung Dadas in Zürich

Der spätere Gründer Dadas, Hugo Ball¹⁹, lebte von 1912 bis 1914 ebenfalls in München, als Dramaturg an den Kammerspielen. Mit politischen Fragen setzte er sich wohl frühestens 1913 auseinander. In dem Jahr beteiligte er sich auch an der kurzlebigen, von seinem Freund Hans Leybold in den ersten vier Nummern herausgegebenen Zeitschrift *Revolution*. Deren hauptsächliches politisches Statement lag vor allem in ihrem Namen, denn „[...] von Politik hatten die meisten der Mitarbeiter, und besonders der Redakteur, Freund L[eybold].., kaum eine Ahnung“²⁰, wie Ball später anmerkte.

¹⁷ Franz Jung: *Einleitung zu: Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe von Dr. med. Otto Gross*, in: Ders.: *Abschied von der Zeit*, hrsg. v. Lutz Schulenburg, Hamburg: Edition Nau-tilus, 1997 (= Werke; 9/2), S. 107-159, hier S. 122.

¹⁸ Ebd. (vgl. Anm. 17), S. 146.

¹⁹ Hugo Ball (geb. 22. Februar 1886 in Pirmasens; gest. 14. September 1927 in Sant'Abbondio-Gentilino, Schweiz), Schriftsteller. Zum Studium 1906 und 1908 in München. Von 1912 bis zum Kriegsausbruch Dramaturg an den Münchner Kammerspielen. Er gilt mit der Gründung des Cabaret Voltaire 1916 in Zürich als der Erfinder Dadas. 1917 gestaltete er ebenfalls in Zürich maßgeblich das Programm der Galerie Dada. 1918/19 politischer Journalist und Schriftsteller.

²⁰ Hugo Ball: *Die Flucht aus der Zeit*, Luzern: Verlag Josef Stocker, 1946, S. 7.

Revolution

Auflage 3000

Zweiwochenschrift

Preis 10 Pf.

Jahrgang 1913

Verlag: Heinrich f. S. Bachmair

Nummer 1

München

15. Oktober



Richard Seewald: Revolution
(Original-Holzschnitt)

Inhalt:

Richard Seewald: Revolution — Johannes R. Becher: Freiheitlied — Erich Mühsam: Revolution — Hugo Ball: Der Henker — Leonhard Frankl: Der Erotomane und diese Jungfrau — Klabund: Drei Gedichte — Erich Lenz: Das endlose Sein — Emmy Hennings: Ich bin zu gleicher Zeit — Hans Harbeck: Georg Büchner — Franz Blei: über Maurice Maeterlinck — Kurt Hiller: Alfred Kerr — Adam: Die katholischen Führer — Leybold: Der Vortragende Noda Noda — Klabund: Das Herz der Laster — Bachmair: Die Auseinandersetzung in Wien — Notizen.

Mitarbeiter:

Adam, Hugo Ball, Johannes R. Becher, Gottfried Benn, Franz Blei, Max Brod, Friedrich Eichenlaub, Engert, Leonhard Frankl, John R. v. Goresleben, Emmy Hennings, Kurt Hiller, Friedrich Marcus Hübner, Philipp Keller, Klabund, Else Lasker-Schüler, Iwan Lazang, Erich Mühsam, Heinrich Novat, Karl Otten, Sebastian Scharnagl, Richard Seewald und andere.

Die prä-dadaistische Zeitschrift *Revolution*, in München herausgegeben von Hugo Ball, Franz Jung und Hans Leybold. Quelle: DadA-Pressedokumentation, Potsdam ([online](#)).

Die fünfte und letzte Nummer der Zeitschrift wurde dann übrigens von Franz Jung herausgegeben. Ihr Ziel war es, gegen die angebliche Zwangseinweisung Otto Gross²¹ in eine psychiatrische Klinik durch seinen Vater zu protestieren.²¹ Dass man dafür eine eher künstlerisch ausgerichtete Publikation als Plattform nutzte, zeigt, wie eng man Kunst als Teil des Lebens sah. Und dass Franz Jung eine später als „prädadaistisch“ interpretierte Zeitschrift verwendete, könnte auf eine gemeinsame Grundeinstellung der späteren Dadaisten hinweisen.

Hugo Balls politische Bewusstseinswerdung lässt sich vor allem aus seinem, aus Tagebuchaufzeichnungen zusammengestellten, 1927 erschienenen Buch *Die Flucht aus der Zeit* ablesen. Da er die ursprünglichen Eintragungen und Notizen aber stark redigierte und seinen Lebensweg in einen logischen Gesamtzusammenhang zu bringen versuchte, kann man nie mit Sicherheit sagen, inwieweit Urteile und Erkenntnisse sich erst aus späteren Reflexionen entwickelt haben und ergänzt wurden. Öffentlich machte Hugo Ball seine Beschäftigung mit Politik erstmals Anfang 1915 bei einem gemeinsam mit seinem späteren Dada-Gefährten Richard Huelsenbeck²² veranstalteten „Politischen Abend“. Während der über spanische Politik sprach, hieß Balls Vortrag „Russlands revolutionäre Idee“.²³ Ein Manuskript dazu ist nicht überliefert. Und auch zeitgenössische Pressestimmen fehlen. Da Ball sich seit Ende 1914 mit Schriften russischer Sozialisten, wie „Krapotkin, Bakunin, Mereschkowsky“²⁴ beschäftigte, kann man aber davon ausgehen, dass deren Ideen in den Vortrag einflossen. In einem Brief erwähnt er „Die russische Revolution 1905“ oder „Michael Bakunin“²⁵ als mögliche

²¹ Inzwischen weiß man, dass die Einweisung mit Einwilligung von Otto Gross geschah. Insofern war die „Befreiungsaktion“ zwar scheinbar erfolgreich, aber eigentlich gar nicht notwendig. Vgl.: Christina Jung / Thomas Anz (Hrsg.): *Der Fall Otto Gross. Eine Pressekampagne deutscher Intellektueller im Winter 1913/14*, Marburg: Verlag LiteraturWissenschaft.de, 2002.

²² Richard Huelsenbeck (geb. 23. April 1892 in Frankenau; gest. 20. April 1974 in Muralto, Schweiz), Schriftsteller, Arzt und Psychoanalytiker. 1916 in der Gründungsphase Dadas im Cabaret Voltaire in Zürich beteiligt; 1917/18 an der Gründung und bis 1920 an den weiteren Aktivitäten Dadas in Berlin beteiligt.

²³ Vgl. *Berliner Börsen-Courier*, No. 137 vom 23.3.1915, zit. in: Ernst Teubner (Hrsg.): *Hugo Ball (1886-1926) Leben und Werk. Ausstellungskatalog*, Berlin: Publica Verlag, 1986, S. 20.

²⁴ Ball: *Die Flucht* (vgl. Anm. 20), S. 13.

²⁵ Hugo Ball: *Briefe 1904-1927. Band 1-3*, hrsg. u. kommentiert v. Gerhard Schaub und Ernst Teubner, Göttingen: Wallstein Verlag 2003, S. 74.

Themen. Zumindest seiner Schwester versicherte er aber, dass er damit keine praktischen Ziele verfolgte: „Meine ‚Politik‘ hat es nur mit dem ‚Geistigen‘ zu tun.“²⁶ Persönlich tauschte er sich in dieser Zeit über politische Themen auch mit Franz Pfemfert und Gustav Landauer aus.

Von den drei gemeinsam mit Huelsenbeck organisierten Veranstaltungen in Berlin ist der „Politische Abend“ die einzige, die Ball in der *Flucht* nicht erwähnt. Wie er übrigens auch seinen ebenfalls gemeinsam mit Huelsenbeck organisierten Protest gegen die Entpolitisierung der Berliner Volksbühne unterschlägt. Damit trug er dazu bei, dass die politische Seite der prädadaistischen Aktivitäten der beiden späteren Dadaisten weitestgehend aus dem Fokus der Historiker verschwand. Dass Anarchie jedoch schon damals mitschwang, zeigt beispielsweise auch Balls Totenrede auf seinen Freund Hans Leybold im Rahmen einer Gedächtnisfeier für gefallene Dichter, wo er „Jegliche Anarchie im Gegensatz zu jeglichem Bonzentum“²⁷ forderte. Und selbst in Huelsenbecks Tagebuch aus dem Jahr 1912 findet sich folgendes, wenn auch noch etwas unausgegorenes, Bekenntnis: „Anarchist will ich sein, um Liebe zu spenden; denn nur ein ganz freier kann Liebe spenden.“²⁸

Hugo Ball hingegen distanzierte sich noch 1915 davon, ein, wie er ihn verstand, aktiver Anarchist zu sein: „Niemals würde ich das Chaos willkommen heißen, Bomben werfen, Brücken sprengen und die Begriffe abschaffen mögen. Ich bin kein Anarchist.“²⁹ Ein Umdenken scheint mit der Bekanntschaft mit dem schon oben erwähnten Fritz Bruppacher in Zürich zusammenzuhängen, wie eine Passage aus einem in dieser Zeit entstandenen Text andeutet, bei der er eine Versammlung von Arbeitern und deren Gespräche bei Bruppacher beschreibt: „Der deutsche Literat [womit er sich selbst meint; BR], den ein Zufall in die Versammlung verschlägt, ganz ohne

²⁶ Ebd. (vgl. Anm. 25), S. 75.

²⁷ Hugo Ball: *Totenrede*, in: Ders.: *Der Künstler und die Zeitkrankheit. Ausgewählte Schriften*, hrsg. u. mit einem Nachwort versehen v. Hans Burkhard Schlichting, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1984, S. 25–28, hier S. 26.

²⁸ Richard Huelsenbeck: *Tagebuch 1912/13*, Eintrag unter dem 16.1.1913, zit. in: Reinhard Nenzel: *Kleinkarierte Avantgarde. Zur Neubewertung des deutschen Dadaismus. Der frühe Richard Huelsenbeck. Sein Leben und sein Werk bis 1916 in Darstellung und Interpretation*, Bonn: Reinhard Nenzel Verlag 1994, S. 72.

²⁹ Ball: *Die Flucht* (vgl. Anm. 20), S. 26.

Kontakt, ganz voller Abneigung kommunistischen Dingen gegenüber, ist tief erstaunt und beschämt und dankt einem Kreise von Menschen, in dem sich Gelassenheit und Erfahrung das Rüstzeug schaffen für den sozialen Kampf der Zukunft.“³⁰ Nebenbei bemerkt wendet er sich auch in diesem Text an R. H. (Richard Huelsenbeck).

Insofern kann man wohl davon ausgehen, dass Ball in dieser Zeit Anarchie als etwas Positives zu verstehen begann, wie er auch in der *Flucht* schreibt: „Als Lehre von der Einheit und Solidarität der gesamten Menschheit ist der Anarchismus ein Glaube an die allgemeine natürliche Gotteskindschaft, ein Glaube auch an den produktiven Höchstertrag einer zwanglosen Welt.“³¹ Allerdings blieb er vorrangig Künstler. Das Politische war ein Gegenpol, den er durchaus negativ konnotierte: „Ich beobachte, dass ich meine hässlichen (politisch-rationalistischen) Studien nicht betreiben kann, ohne mich durch gleichzeitige Beschäftigung mit irrationalen Dingen immer wieder zu immunisieren. Wenn eine politische Theorie mir gefällt, fürchte ich, dass sie phantastisch, utopisch, poetisch ist, und dass ich damit doch innerhalb meines ästhetischen Zirkels verbleibe, also gefoppt bin.“³² Ersichtlich aus diesem Zitat ist nicht nur die Gleichzeitigkeit, sondern in gewissem Maße sogar Verschränktheit politischer und künstlerischer Interessen, aber auch die Suche nach Wahrheiten jenseits der Ästhetik.

In diesem Zusammenhang verwundert es auch nicht, dass sein einziger Prosa-Text für die von Fritz Brupbacher mitbegründete Zeitschrift *Der Revoluzzer* den Titel *Die junge Literatur in Deutschland* trägt. Inhaltlich beklagt er allerdings den mangelnden politischen Aufbruch in Deutschland, vor allem fordert er, dass man sich politisch an Russland zu orientieren habe, „dass man in Dingen politischer Intelligenz seit den Dekabristen (1825) von Russland zu lernen hat statt von Frankreich.“³³

Um diesen Ideen mehr Wirkung zu verschaffen, arbeitete er seit April 1915 an der Zusammenstellung eines Buches über Michael Bakunin. Diese

³⁰ Hugo Ball: *Zürich*, in: Ders.: *Der Künstler und die Zeitkrankheit* (vgl. Anm. 27), S. 29-31, hier S. 31.

³¹ Ball: *Die Flucht* (vgl. Anm. 20), S. 27.

³² Ebd. (vgl. Anm. 20), S. 33.

³³ Hugo Ball: *Die junge Literatur in Deutschland*, in: Ders.: *Der Künstler und die Zeitkrankheit* (vgl. Anm. 27), S. 32-35, hier S. 32.

Arbeit sollte ihn in den nächsten Jahren, auch während und nach Dada, begleiten. Die eigentlich geplante Veröffentlichung in René Schickeles Verlag zerschlug sich – trotz Ankündigung in seiner Zeitschrift *Die Weissen Blätter*³⁴ – allerdings, so dass das Buch erst 2010 im Rahmen der Gesamtausgabe von Hugo Balls Werken erscheinen konnte³⁵, also viel zu spät, um noch irgendeine Wirkung zu entfalten. Es sollte durch eine Zusammenstellung – damals – schwer zugänglicher oder auch noch nicht auf Deutsch erschienener Schriften Bakunins mit sparsamer Kommentierung einen Eindruck von seinem Leben und Werk vermitteln. In Balls Auswahl findet sich relativ früh Pathetisches, fast prophetisch Anmutendes: „Die Welt ist wieder ein Ganzes, selbstständig und frei“³⁶.

In der Folge werden nicht nur Monarchie und Diktatur, sondern ebenso Parlamentarismus, also jede Regierungsform, als freiheitseinschränkend interpretiert, auch eine „Diktatur des Proletariats“ Marxscher Prägung. Als Ziel wird eine „sachliche, lebendige, energische, frei volkstümliche Revolution“³⁷ beschrieben, eine Art vitalistische, und damit dem Expressionismus nahestehende, Alternative zum Marxismus. Und auch eine Form von Anti-Intellektualismus findet sich mit Blick auf das russische Volk im Gegensatz zu den westlichen Gesellschaften: „Fern von Büchern und fremden westlichen Idealen hat sich das Volk seine innere lebendige Geschichte bewahrt“³⁸. Vielleicht waren Ansichten wie diese Auslöser für die Aussagen im prädadaistisch geltenden, gemeinsam mit Huelsenbeck verfassten literarischen Manifest von 1915, wo man sich „gegen Intellektualität“³⁹ aus sprach. An dieser Stelle sei aber auch erwähnt, dass Balls Interesse an Bakunin keine vorübergehende Angelegenheit war, zumindest verfolgte Manfred Steinbrenner in seinem Aufsatz *Theoretischer Anarchismus und die „Imitatio Christi“*⁴⁰ Bakunins Einfluss bis in religiöse Überzeugungen Balls.

³⁴ Vgl. Teubner (Hrsg.): *Hugo Ball* (vgl. Anm. 23), S. 27.

³⁵ Hugo Ball: *Michael Bakunin. Ein Brevier*, hrsg. v. Burkhard Schlichting, Göttingen: Wallstein Verlag 2010 (= *Sämtliche Werke und Briefe*; 4).

³⁶ Ebd. (vgl. Anm. 35), S. 29.

³⁷ Ebd. (vgl. Anm. 35), S. 71.

³⁸ Ebd. (vgl. Anm. 35), S. 110.

³⁹ Vgl. Teubner (Hrsg.): *Hugo Ball* (vgl. Anm. 23), S. 116.

⁴⁰ Vgl.: Manfred Steinbrenner: *Theoretischer Anarchismus und die „Imitatio Christi“*. Zur Bedeutung der Einflussnahme Michael Bakunins auf das Werk Hugo Balls, in: *Hugo Ball Almanac* 2010, S. 11–22.

Insgesamt entwickelte Hugo Ball um 1915 für sich wohl eine Art Individualanarchismus. Wobei natürlich nie ausgeschlossen werden kann, dass seine Lektüre als Bestätigung bereits vorhandener Wesenszüge eher verstärkend als grundsätzlich verändernd wirkte. Zumindest zeigte sich bei ihm schon vorher ein starker persönlicher Freiheitsdrang zur Selbstverwirklichung, beginnend damit, dass er sich mit seinem Wunsch eines Studiums gegen die eigentlich von seinen Eltern für ihn vorgesehene kaufmännische Ausbildung durchsetzte. Wobei er seine eigene persönliche Zielstrebigkeit nie zu Überheblichkeit gegenüber seiner Umwelt führte. Er konnte andere Menschen gelten lassen, wie man beispielsweise in seinem distanziert, aber freundlich beobachtenden Roman *Flametti oder vom Dandysmus der Armen* sehen kann, in dem er seine Zeit vor Dada verarbeitet, als er mit Variété-Künstlern auf kleinen Bühnen tingelte. In einem nicht verwendeten Entwurf zu einem Vorwort zu diesem Buch schreibt er unter anderem: „Ich versuchte, Eigenleben, Selbstwert, Überzeugung, Sinn, Vernunft aufzuzeigen unter Menschen winziger Größe, unter Grundeln, die auf dem Boden schwimmen und im Sumpf, unter den Allerkleinsten.“⁴¹ Entsprechend engagierte er sich Zeit seines Lebens nie parteipolitisch oder beanspruchte auf künstlerischem Feld eine Führungsfunktion.

Mit diesem Hintergrund gründete er das „Cabaret Voltaire“, aus dem sich Dada entwickeln sollte. In der gleichnamigen Anthologie stellte er den Gedanken der eigenen Unabhängigkeit und die Suche nach Gleichgesinnten in den Vordergrund: „Als ich das Cabaret Voltaire gründete, war ich der Meinung, es möchten sich in der Schweiz doch einige Leute finden, denen gleich mir daran gelegen wäre, ihre Unabhängigkeit nicht nur zu genießen, sondern auch zu dokumentieren.“⁴² Das Cabaret war wie dann auch Dada eine künstlerische Angelegenheit, aber in der Art, wie man es begann, auch ein gesellschaftliches Statement in verschiedenen Dimensionen: zunächst allein die Tatsache, dass man sich während des Krieges mit Kunst beschäftigte. In diesem Punkt übrigens explizit verstärkt durch das wohl wiederholt

nach, 7. Folge, Pirmasens 1983, S. 57-90.

⁴¹ Hugo Ball: *Vorwort zu einem Roman „Die Indianer“*, zit. in: Gerhard Schaub: *Der „Latente Bakunist“*, in: *Hugo Ball Almanach*, 14. Folge, Pirmasens 1990, S. 25-114, hier, S. 30.

⁴² Hugo Ball: *Als ich das Cabaret Voltaire gründete*, in: Ders.: *Der Künstler und die Zeitkrankheit* (vgl. Anm. 27), S. 37 f., hier S. 37.



M. Słodki

Künstlerkneipe Voltaire

Allabendlich (mit Ausnahme von Freitag)

Musik-Vorträge und Rezitationen

**Eröffnung Samstag den 5. Februar
im Saale der „Meierei“ Spiegelgasse 1**

Garderobegebühr 50 Cts.

Plakat zur Eröffnung der Künstlerkneipe „Voltaire“ in Zürich am 5. Februar 1916 von Marcel Słodki. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

vorgetragene Anti-Kriegs-Gedicht *Totentanz* von Hugo Ball. Ebenso ungewöhnlich – insbesondere in einer Zeit des überhitzten Nationalismus – war die von Anfang an internationale Ausrichtung. Das anarchistische Element zeigte sich im Verzicht auf hierarchische Strukturen, was auch programmatische Vorgaben einschloss und sich auf Stile, Menschen und Kunstformen bezog. Das Fehlen einer Programmatik sollte später Dada vorgeworfen werden, letztendlich führte es mit zur Auflösung, allerdings war es die Grundvoraussetzung für den durch nichts ausgebremsten Kreativitätsschub, der in Zürich in Erscheinung trat.

Dada war der oben zitierte „produktive Höchstertrag einer zwanglosen Welt“. Man integrierte aktuelle Kunstrichtungen, wie Expressionismus, Kubismus und Futurismus, ließ sich aber genauso von Mittelalter oder japanischem Theater inspirieren, man durchbrach dabei die gewohnten Grenzen der Ausdrucksformen und kombinierte sie nach Belieben. Durch Synthese statt Wertung entstand etwas völlig Neues, sowohl in einzelnen Werken, als auch in Bezug darauf, wie man den Kunstbegriff und das Künstlersein künftig interpretieren sollte. Es drängte sich der Künstler als selbstbestimmt handelnder Mensch in den Vordergrund und löste den Handwerker ab. In gewisser Weise wirkt dieser – wenn man so will: anarchistische – Ansatz in der Kunst, vor allem der bildenden, bis heute.

Im zeitgenössischen Zusammenhang gibt es bei Hugo Ball noch zwei ganz konkrete Bezüge zwischen Kunst und Anarchie. Zum einen zitierte er in seinem Kandinsky-Vortrag in der Galerie Dada zur Erläuterung seines Kunstverständnisses dessen Aussagen zur Anarchie: Unter Anarchie „[...] versteht man fälschlich ein planloses Umwerfen und Unordnung. Die Anarchie ist aber Planmäßigkeit und Ordnung, welche nicht durch eine äußere und schließlich versagende Gewalt hergestellt, sondern durch das Gefühl des Guten geschaffen werden.“⁴³

Zum anderen findet sich in der *Flucht* eine Bemerkung Balls zu Proudhons Stil: „Proudhon, der Vater des Anarchismus, scheint auch der erste gewesen zu sein, der um die stilistischen Konsequenzen wusste. [...] Hat man nämlich einmal erkannt, dass das Wort die erste Regierung war, so

⁴³ Hugo Ball: *Kandinsky*, in: Ders.: *Der Künstler und die Zeitkrankheit* (vgl. Anm. 27), S. 41–53, hier S. 45.

führt dies zu einem fluktuierenden Stil, der die Dingworte vermeidet und der Konzentration ausweicht. Die einzelnen Satzteile, ja die einzelnen Vokale und Laute erhalten ihre Autonomie zurück.“⁴⁴ Man könnte daraus eine direkte Linie vom Anarchismus zur Lautdichtung ableiten. Hubert van den Berg hat allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass dieser Zusammenhang stilistisch schlachtweg nicht bestehe und die Äußerung auch schon vor der Lektüre Proudhons gemacht worden sei.⁴⁵ Dennoch ist es natürlich möglich, dass Hugo Ball diesen Zusammenhang herstellen wollte. Zumindest aber kann man das Zitat als Hinweis darauf deuten, dass er – angeregt von Proudhon und damit seiner Beschäftigung mit den Anarchisten – die enge Verbindung zwischen Stil und Inhalt sah.

Bemerkenswert aus politischer Sicht ist auch Hugo Balls Eintragung in der *Flucht* angesichts der Tatsache, dass Lenin 1916 in unmittelbarer Nähe des Cabaret Voltaire gewohnt hatte: „Ist der Dadaismus wohl als Zeichen und Geste das Gegenspiel zum Bolschewismus?“⁴⁶ Daraus ein Gleichsetzen von Dadaismus mit Anarchismus zu interpretieren, geht vielleicht etwas zu weit. Eindeutig ist aber, dass Hugo Ball und mit ihm Dada mit dem Bolschewismus nichts zu tun haben wollten.⁴⁷

Hugo Ball beteiligte sich nach Schließung der Galerie Dada 1917 nicht mehr an dadaistischen Aktivitäten, sondern wechselte in den politischen Journalismus bei der – von den Alliierten finanzierten – *Freien Zeitung* in Bern. Das sollte man aber nicht als abgeschlossene Phasen verstehen, sondern eher als Prioritätenverschiebung gleichzeitig vorhandener Interessen. Denn so wie er sich schon vor und während Dada intensiv mit politischen Theorien auseinandersetzt hatte, beschäftigte ihn nach 1917 die Kunst im Allgemeinen und Dada im Besonderen weiterhin: an dem dadaistischen Roman *Tenderenda der Phantast* arbeitete bis 1922 und um 1920 plante er sogar noch dadaistische Vortragsabende.

⁴⁴ Ball: *Die Flucht* (vgl. Anm. 20), S. 31.

⁴⁵ Vgl. Hubert van den Berg: *Hugo Ball und der Anarchismus* (vgl. Anm. 2), S. 114.

⁴⁶ Ball: *Die Flucht* (vgl. Anm. 20), S. 163.

⁴⁷ 1959 in einem Interview mit Basil Richardson (erschienen auf der Platte *Voices of Dada*) legte auch Huelsenbeck Wert darauf, dass Dada anarchistisch und nicht kommunistisch gewesen sei.

Dada in Berlin als politische Bewegung

Die Kunde Dadas brachte Richard Huelsenbeck 1917 von Zürich nach Berlin, wo er auf Franz Jung traf. Möglicherweise kannte man sich flüchtig aus der Vorkriegszeit, über die Zeitschrift *Revolution*, in deren fünfter von Franz Jung herausgegebenen Nummer ein Beitrag Huelsenbecks enthalten war.

Jung, nach Huelsenbeck „eine merkwürdige Mischung aus Superpolitiker, Drahtzieher und Literat“⁴⁸ oder auch „die geistige Zentrale, der intellektuell über allem stehende Unternehmer, die Persönlichkeit, bei der alle Fäden zusammenlaufen“⁴⁹, sollte für die sich bildende Dada-Gruppe in Berlin prägend und entscheidend sein. George Grosz schreibt über Franz Jungs Rolle in der Anfangszeit Dadas in Berlin: „Huelsenbeck brachte Dada nach Berlin, wo die Sache sofort politische Züge annahm. [...] Die ästhetische Seite wurde zwar beibehalten, aber immer mehr durch eine Art anarchistisch-nihilistischer Politik verdrängt, deren Hauptbefürworter der Schriftsteller Franz Jung war. [...] Er gesellte sich zu uns, und als der Gewaltmensch, der er war, beeinflusste er sofort die ganze Dadabewegung.“⁵⁰

Eine intellektuelle Basis Jungs war die seit 1915 herausgegebene Zeitschrift *Freie Straße*, von der bis 1917 sechs Folgen als sogenannte „Vorarbeit“ entstanden. Vorarbeit für ein eigentlich zusammen mit Otto Gross geplantes Zeitschriftenprojekt. Da dafür aber, auf dem Weg zur Utopie des anarchistischen, sich selbst verwirklichenden Menschen, „die Vorbereitungen durch Überwindung der eigenen Widerstände sehr langwierig“ waren, sollte „in der Zwischenzeit gesammelt werden.“⁵¹

Und in diesem Zusammenhang, Ende 1917, muss die Idee entstanden sein, den „Club Dada“ zu gründen bzw. die Bewegung so zu nennen. Denn am 27. Januar 1918 war in einer vermutlich von Huelsenbeck lancierten

⁴⁸ Richard Huelsenbeck: *Mit Witz, Licht und Grütze. Auf den Spuren des Dadaismus*, hrsg. v. Reinhard Nenzel, Hamburg: Edition Nautilus, 1991, S. 83.

⁴⁹ Richard Huelsenbeck: *Reise bis ans Ende der Freiheit. Autobiographische Fragmente*, aus dem Nachlass hrsg. v. Ulrich Karthaus und Horst Krüger, Heidelberg: Verlag Kurt Desch, 1984, S. 159.

⁵⁰ George Grosz: *Ein kleines Ja und ein großes Nein. Sein Leben von ihm selbst erzählt*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1974, S. 129.

⁵¹ Franz Jung: *Bemerkung*, in: Ders.: *Feinde ringsum*, hrsg. v. Lutz Schulenburg, Hamburg: Edition Nautilus, 1981 (= Werke; 1/1), S. 123 (ursprünglich aus der ersten Folge der *Freien Straße*).

Die freie Strasse

November 1918

Mr. 9

Gegen den Besitz!

Es gibt Menschen, die auf ihre eigenen Kosten leben, und es gibt Menschen, die auf Kosten anderer leben. Die meisten Menschen tun beides zusammen. Nur derjenige, der sich selbst erlebt, der von sich weiß, wozu er lebt, lebt nicht was ab, sondern lebt was zu — — zum großen Fonds menschlicher Gemeinschaft. Sich selbst erleben aber heißt: Hart sein, frei heraus Natur und menschlich sein. Und unerbittlich. Es muss fortgefeiert Kaiser gemacht werden. Der Arme erlebt standhaft sich selbst. Der Ärmste, der nichts mehr hat, der Weisheitselekt ist selbst. Er erlebt sich als den Boden, auf dem die anderen leben. Er ist gewiß pflichtlich. Er hat die Freiheit, sich selbst zu verschaffen und die anderen abzuschütteln. Koste zu machen. Der, der nichts hat, der jedes Gefühl bar ist, der nichts weiß, und so wenig hat, daß er nicht mal eine Arbeit hat, der immer schwächt, der als Kulturboden sie gehemmt ist, daß er nicht mal vornwärts kommt — — im menschlichen Leben, (menschlich gesprochen), der überhaupt nichts glaubt, dieser Mensch, obwohl Mensch an sich schon was ist — — um diesen Menschen müssen sich alle. Alle. Alle. Da gibt Sozialismus. Das ist etwas, womit diejenigen zählen, die etwas wissen. Da gibt Demokratie, das ist die Münze derjenigen, die was haben. Woher wissen die Leute was, woher haben die Leute was, alle die Leute, die sich zur Koste drängen? Und wer soll noch obenrein gezwungen werden, mit diesen Leuten eine Gemeinschaft zu erleben?

Was

ist denn groß geschehen?
Man hat ein böses Kaiser und Könige gesetzt, d. h. die sind von selbst gegangen.

Was ist denn groß geschehen?
Man hat die Offiziere auf Mannschaftsabspaltung gefestigt und sie mit der Führung der Geschäfte beauftragt.

Was ist denn groß geschehen?
Man hat etwas Gehorsam verweigert und etwas geschossen als Erfolg für den siegreichen Einzug Unter den Linden.

Aber jetzt beginnt was Großes zu geschehen:
Man militarisirt die geistigen Arbeiter. Sie erhalten rote Hitlerstähle und Kinderfäbel

Die von 1915 bis 1918 erschienene Zeitschrift *Die freie Strasse* (*Freie Straße*), die als Wegbereiter und Sammelbecken des Berliner Dadaismus diente. Quelle: International Dada Archive ([online](#)).

Pressemeldung in der *Vossischen Zeitung* zu lesen: „Der ‚Club Dada‘ betrachtet sich, so sagt das Programm, als Zweigunternehmen der großen internationalen Kulturbewegung Dada [...].“⁵²

Es ist davon auszugehen, dass der Name eine Idee von Franz Jung in Anlehnung an die Clubs der Französischen Revolution war. Seine Frau Cläre berichtet zumindest, dass er aus Dada sogar eine Art „Bergpartei“ machen wollte.⁵³ Er betrachtete Dada als Ausfluss des „Trieb[s] zur direkten Aktion, mit der eine Revolution beginnen soll“⁵⁴, was eigentlich nicht mit dem Zweigunternehmen einer internationalen Kulturbewegung zusammenpasste. Auch Raoul Hausmann schrieb 1918 in einem unveröffentlichten Text: „Wir [...] wollten sogar zuerst eine andere Bezeichnung als ‚Dada‘ wählen.“⁵⁵

Dass Dada aber als „echter Anarcho-Nihilismus“⁵⁶ gedacht war, bestätigt auch Oskar Maria Graf, der in der Anfangszeit über die *Freie Straße* an den dadaistischen Aktivitäten beteiligt war. Warum man allerdings den Namen einer Kunstbewegung nahm, um ihn mit politischen Inhalten umzudeuten, ist im Grunde unlogisch. Da Dada zu diesem Zeitpunkt auch noch weit entfernt von seinem späteren Ruhm war, wäre nicht einmal der Werbeeffekt ein Argument. Vielleicht war Richard Huelsenbeck doch nicht nur das von Jung so genannte „Anhängsel“ bzw. der geduldete „Tatzeuge“⁵⁷ für den Namen Dada. Wahrscheinlicher erscheint, dass aus den Schilderungen Huelsenbecks, des „großen Da-Da-Propheten aus Dortmund“⁵⁸, in den dadaistischen Aktivitäten in Zürich ein anarchistischer Hintergrund erkennbar gewesen sein muss, in dem Jung eine gemeinsame geistige Basis vermutete.

⁵² *Vossische Zeitung* vom 27.1.1918, zit. in: Hanne Bergius: *Das Lachen Dadas. Die Berliner Dadaisten und ihre Aktionen*, Giessen: Anabas Verlag, 1989, S. 23.

⁵³ Vgl. Cläre Jung: *Paradiesvögel. Erinnerungen*, Hamburg: Edition Nautilus, o.J., S. 58.

⁵⁴ Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 9), S. 109.

⁵⁵ Raoul Hausmann, zit. in: Eva Züchner: *Scharfrichter der bürgerlichen Seele. Raoul Hausmann in Berlin 1900-1933. Unveröffentlichte Briefe, Texte, Dokumente aus den Künstler-Archiven der Berlinischen Galerie*, Berlin: Berlinische Galerie, 1998, S. 71.

⁵⁶ Oskar Maria Graf in seinen Briefen, hrsg. v. Gerhard Bauer und Helmut F. Pfanner, München: Süddeutscher Verlag, 1984, S. 277.

⁵⁷ Jung: *Der Weg nach unten* (vgl. Anm. 9), S. 109.

⁵⁸ George Grosz: *Briefe 1913-1959*, hrsg. v. Herbert Knust, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1979, S. 72.



Richard Huelsenbeck (1892-1974), Aufnahme von 1920.

Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Nur so lässt sich erklären, dass er die Doppelnummer 7/8 der *Freien Straße*, seiner eindeutig anarchistisch ausgerichteten Zeitschrift, in den Dienst Dadas stellte. Direkte politische Statements sucht man in dieser ersten unter dem Namen Dadas in Berlin erschienenen Publikation vergeblich. Die findet man in Huelsenbecks *Ersten Dadarede in Deutschland*, in der er die Schilderung der Situation in Zürich mit einem eher politischen Ausblick verbindet: Er sprach vom Cabaret Voltaire, von Ball, Hennings, Tzara, Janco und Slodki, von den Zürcher Erfindungen und Ereignissen, um am Ende einen etwas abrupten Schwenk zur politischen Ausrichtung zu vollziehen: Der Dadaismus „ist die Überleitung zu der neuen Freude an den realen Dingen. Da sind Kerle, die sich mit dem Leben herumgeschlagen haben, da sind Typen, Menschen mit Schicksalen und der Fähigkeit zu erleben. Menschen mit geschärftem Intellekt, die verstehen, dass sie an eine Wende der Zeit gestellt sind. Es ist nur ein Schritt bis zur Politik. Morgen Minister oder Märtyrer in der Schlüsselburg.“⁵⁹ Die Erwähnung der Festung Schlüsselburg bei St. Petersburg als Gefängnis für politische Gefangene stellt einen Bezug zwischen der revolutionären Bewegung in Russland und Dada her. Da Bakunin in der Schlüsselburg inhaftiert war und die Bedeutung des realen Lebens zu seinem Grundkonzept passt, könnte hier ein indirekter Einfluss Balls vorliegen. Möglicherweise war aber auch schon Franz Jung Ideengeber.

Noch wahrscheinlicher ist Jungs Einfluss auf das etwas später veröffentlichte dadaistische Manifest von Huelsenbeck, in dessen zweitem Teil sich Sätze finden, die von der Intention stark an Franz Jungs theoretisch-anarchistisches Hauptwerk *Die Technik des Glücks* erinnern: „Ein Gewebe zerreißt sich unter der Hand, man sagt ja zu einem Leben, das durch Verneinung höher will. Jasagen – Neinsagen: das gewaltige Hokuspokus des Daseins beschwingt die Nerven des echten Dadaisten – so liegt er, so jagt er, so radelt er – halb Pantagruel, halb Franziskus und lacht und lacht.“⁶⁰

Mit Ausbruch der Revolution zeigte Jung jedoch kein Interesse mehr an Dada, das nebenbei bemerkt bis Ende 1918 in Berlin auch noch nicht viel bewegt hatte. „Gebrochen“ hatte er aber nicht mit Dada, wie er selbst sagt:

⁵⁹ Richard Huelsenbeck: *Erste Dadarede in Deutschland*, in: Hanne Bergius / Walter Riha (Hrsg.): *Dada Berlin. Texte, Manifeste, Aktionen*, Stuttgart: Reclam, 1985, S. 16-19, hier S. 18 f.

⁶⁰ Richard Huelsenbeck: *Dadaistisches Manifest*, in: Bergius / Riha (Hrsg.): *Dada Berlin* (vgl. Anm. 59), S. 22-25, hier S. 25.

„Es gab eigentlich keinen Bruch zwischen den Freunden, den Genossen und mir, ich hatte aber andere Aufgaben zu erfüllen, die mir keine Zeit für Dada ließen.“⁶¹ Dass er Dada zugunsten der Revolution aufgegeben hätte, dürfte eher eine nachträgliche Stilisierung sein. In dem halben Jahr zwischen der letzten Dada-Aktion und dem Ausbruch der Revolution hatte er neben der Korrespondenten-Tätigkeit sein Studium wiederaufgenommen. Am 9. November besetzte er mit einigen Landsturmmännern Wolffs Telegraphisches Bureau (damals ein Nachrichtendienst wie Reuters), um nach einem halben Tag von den Soldaten der SPD-Regierung wieder nach Hause geschickt zu werden.⁶² Wirklich aktiv als Revolutionär wurde er erst im Jahr 1921 bei den mitteldeutschen Aufständen und der Vorbereitung von Sprengstoffanschlägen in Berlin.

Wie bei Hugo Ball war Franz Jungs Abschied von Dada nicht als endgültiger gedacht: Er suchte in den Folgejahren Kontakt zu Tristan Tzara, schickte einen Beitrag für das nie realisierte dadaistische Sammelwerk *Dadaco* und taucht im Zusammenhang mit einer geplanten Dada-Zeitschrift auf. Sein nachhaltiger Einfluss auf Dada lag aber darin, dass er die anarchistische Grundstimmung noch weiter politisierte und so den Dadaisten in Berlin einen entsprechenden Hintergrund gab.

Die anarchistische, also gleichberechtigte, Gruppenstruktur bestand in Berlin wie in Zürich. Der kreative Impuls aus Dada heraus hatte allerdings in Deutschland einen anderen Schwerpunkt als in der Schweiz, da die Beteiligten in Berlin Dada nur als ein Betätigungsfeld sahen und anders als die Emigranten in Zürich nie so eng zusammenarbeiteten. Was aber die Gruppe in Berlin besonders machte, war die Integration von Nicht-Künstlern. Ein bekanntes Beispiel war der sog. „Oberdada“ Johannes Baader, der ein mit christlichen Wahnvorstellungen ausgestatteter Esoteriker war, allerdings in seinen sich selbst vermarktenden Texten stilistisch und mit seinen Fotomontagen kreative Impulse setzte.

Aber auch der heute als Künstler anerkannte John Heartfield war zu dadaistischen Zeiten „nur“ ein Kunsthändler, der aber gerade dadurch daran mitwirkte, den Kunstbegriff in den Bereichen Fotografie und Foto-

⁶¹ Franz Jung: *Briefe 1913-1963*, hrsg. v. Sieglinde und Fritz Mierau, Hamburg: Edition Nautlius, 1996 (= Werke; 9/1), S. 697.

⁶² Vgl. Cläre Jung: *Paradiesvögel* (vgl. Anm. 53), S. 64.

montage, vor allem aber bei der Gestaltung von Zeitschriften zu erweitern. Insofern kann man die These aufstellen, dass die bedingungslose Offenheit für Menschen und deren Fähigkeiten als anarchistische Grundtendenz eine entscheidende Grundlage für die künstlerischen Entwicklungen Dadas war.

München: Revolution und Ursprung von Dada in Köln

Als nachgelagerte Bestätigung für Balls politische Ausrichtung schon während der Dada-Jahre kann man seine Tätigkeit für die *Freie Zeitung* bzw. den *Freien Verlag* sehen. In diesem Zusammenhang reiste er im März 1919 – wenige Wochen nach der Ermordung des Ministerpräsidenten Kurt Eisner, den er nebenbei bemerkt sehr schätzte – nach München. Er traf den französischen Diplomaten Emile Haguenin, dem er mit seinen Kenntnissen über die verschiedenen Strömungen im linken politischen Spektrum als einheimischer Informant zur politischen Lage diente. Eine Idee Haguenins war, die partikularen Kräfte in Bayern bzw. Süddeutschland zu unterstützen, beispielsweise durch exklusive Nahrungsmittellieferungen aus Frankreich, um das Wiedererstarken des preußisch geprägten Militarismus in Deutschland zu verhindern.⁶³ Sein Vetter August Hofmann berichtet außerdem von einem Besuch beim Verkehrsminister Frauendorfer, dem Ball ein Exemplar seiner *Kritik der deutschen Intelligenz* übergab.⁶⁴

Mit Hans Richter⁶⁵ kam im April 1919 ein anderer Dadaist nach München. Er war in Bern ebenfalls Mitarbeiter der *Freien Zeitung* und daher auch mit Hugo Ball in Kontakt.⁶⁶ Seine Reise war „veranlasst durch ein Telegramm seiner (Münchner) künstlerisch-politischen Freunde: er solle sofort kommen, seine Anwesenheit sei erforderlich.“⁶⁷ Hans Richter engagierte sich in München im „Aktionsausschuss revolutionärer Künstler“, der

⁶³ Vgl. Ball: *Briefe* (vgl. Anm. 25), S. 283.

⁶⁴ Vgl. August Hofmann: *Erinnerungen an Hugo Ball*, aus der Handschrift übertragen und mit Anmerkungen versehen von Franz Ludwig Pelgen, in: *Hugo-Ball-Almanach 1997 / 1998*, Pirmasens 1998, S. 77–120, hier S. 118.

⁶⁵ Hans Richter (geb. 6. April 1888 in Berlin; gest. 1. Februar 1976 in Minusio, Schweiz), Maler, Kunstschriftsteller und Filmkünstler. Beteiligte sich 1919 aktiv an der Räteregierung in München. Dadaist war er in den Jahren 1917–1919 in Zürich.

⁶⁶ Vgl. Hans Richter: *Begegnungen von Dada bis heute. Briefe, Dokumente, Erinnerungen*, Köln: DuMont Verlag, 1973, S. 81.

im Rahmen der am 7. April ausgerufenen „Räterepublik Baiern“ gegründet wurde und auch nach der Machtübernahme durch die Kommunisten am 13. April fortbestand.

Richters Aktivitäten sind Beleg für die gesellschaftspolitische Relevanz, die die Dadaisten in der Kunst seinerzeit sahen. In dem aus Zürich mitgebrachten Manifest radikaler Künstler wurde unter anderem „brüderliche Kunst“ verkündet. Außerdem war man überzeugt, dass die „[...] Geistigkeit einer abstrakten Kunst [...] die ungeheure Erweiterung des freiheitlichen Gefühls der Menschen“⁶⁸ bedeute. Damit kann man rückschließen, dass auch schon vorher Abstraktion nicht nur als stilistische Spielerei verstanden wurde.

Die Mitglieder des Ausschusses, zu denen übrigens auch schon der in Zürich mit Dada verbundene Paul Klee und der Maler Georg Schrimpf aus dem Kreis der *Freien Straße* gehörten, distanzierten sich von den Künstlern, „die zum kapitalistischen Zeitalter gehören“, man verfolgte das Ziel, mit der Kunst „an dem Aufbau der neuen Gemeinschaft und deren ideellen Entwicklung praktisch mitzuarbeiten“⁶⁹. In diesem Zuge erinnerten sich Richter und Marcel Janco sogar, „dass die Herren Arp, Eggeling, Janco und Richter von der Schülerschaft der Akademie unter missbilligender Zustimmung der Akademie-Administration zu ‚Professoren‘ ernannt wurden, was nach der Übernahme durch eine neue Regierung nicht zur Kenntnis genommen wurde.“⁷⁰

Ebenfalls im Jahr 1919 kam aus München, Monate nach der blutigen Niederschlagung der Revolution, der Anstoß für die Bildung der kleinen und kurzlebigen Dada-Gruppe in Köln. Im Rahmen eines Zwischenaufent-

⁶⁷ Justin Hoffmann: *Hans Richter und die Münchener Räterepublik*, in: Barbara Volkmann / Rose-France Raddatz: *Hans Richter 1888-1976. Dadaist, Filmpionier, Maler, Theoretiker*, Berlin: Akademie der Künste, 1982 (= Akademie Katalog; 133), S. 21-25, hier S. 21.

⁶⁸ *Manifest Radikaler Künstler Zürich*, zit. in: Justin Hoffmann / Helmut Friedel: *Süddeutsche Freiheit / Kunst der Revolution in München 1919*, München: Städtische Galerie im Lenbachhaus, 1993, S. 45.

⁶⁹ Hansjörg Viesel: *Literaten an der Wand. Die Münchener Räterepublik und die Schriftsteller*, Frankfurt a. M.: Büchergilde Gutenberg, 1980, S. 768.

⁷⁰ Marcel Janco / Hans Richter: Brief an Willy Verkauf von 1958, zit. in: Harry Seiwert: *Marcel Janco. Dadaist – Zeitgenosse – wohltemperierter morgenländischer Konstruktivist*, Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag, 1993, S. 123.

halts in München nach einer Bergtour kamen die späteren Dadaisten Alfred Grünwald alias Johannes Theodor Baargeld⁷¹, Louise und Max Ernst sowohl mit Paul Klee, der ihnen einige Bilder für die erste – dann – dadaistische Ausstellung in Köln zur Verfügung stellte, als auch mit Emmy Hennings und Hugo Ball, mit denen sie „viele Stunden im Caféhaus“⁷² verbrachten, zusammen. Aus diesen Gesprächen dürfte die Idee entstanden sein, den Namen Dada für gemeinsame Aktivitäten in Köln zu verwenden.

Mit Blick auf Baargeld, der Anfang des Jahres noch die sozialistische Zeitschrift *Der Ventilator* herausgegeben hatte und bis 1920 aktives Mitglied der USPD war, ist, ähnlich wie bei Jung, erstaunlich, dass er Dada als passend für sich erkannte. Vielleicht sah er bei den Dadaisten hinsichtlich der Bedeutung der Kunst einen ähnlichen Grundgedanken, wie er in einem Artikel im *Ventilator* pointiert herausgestellt wurde: „Es gibt keine Kunst, die mit Politik nichts zu tun hat.“⁷³ Andererseits dürfte im persönlichen Gespräch auch klargeworden sein, dass die Überzeugungen eines Hugo Ball nicht weit entfernt von dem waren, was an anderer Stelle in der Zeitschrift stand: „Es ist eine schlimme Übertragung der äußereren Besitzverhältnisse auf die inneren, die zur Mißachtung der heiligen Unantastbarkeiten im Menschen geführt haben und damit zur Mißachtung des Menschen selbst.“⁷⁴

Künstlerisch führte die dadaistische Freiheit bei den Kölnern ebenfalls zu diversen künstlerischen Experimenten. So begann Baargeld überhaupt erst mit bildender Kunst. Er und Ernst versuchten sich in verschiedenen

⁷¹ Johannes Theodor Baargeld, eigentlich: Alfred Ferdinand Gruenwald (geb. 9. Oktober 1892 in Stettin; gest. 18. August 1927 am Mont Blanc), Schriftsteller, Grafiker, Bergsteiger, Versicherungskaufmann. Gründete 1920 mit den Malern Max Ernst (geb. 2. April 1891 in Brühl [Rheinland]; gest. 1. April 1976 in Paris, Frankreich) und Hans Arp (geb. 16. September 1886 in Straßburg; gest. 7. Juni 1966 in Basel) die Kölner Dada-Gruppe. 1919/1920 aktives Mitglied der USPD. Nach der Verschmelzung von USPD und KPD Rückzug aus der Politik, parallel auch aus der Kunst.

⁷² Louise Straus-Ernst: *Nomadengut*, unveröffentlichtes Ms. 1941, S. 133, zit. in: Wulf Herzogenrath (Hrsg.): *Max Ernst in Köln. Die rheinische Kunstszenen bis 1922*, Köln: Rheinland-Verlag, 1980, S. 298.

⁷³ Walter Vitt (Hrsg.): *Auf der Suche nach der Biographie des Kölner Dadaisten Johannes Theodor Baargeld. Mit zahlreichen Arbeiten und Texten Baargelds sowie einem Reprint der Wochenschrift „Der Ventilator“*, Köln, Februar/März 1919, Starnberg: Josef Keller Verlag, 1977, S. [82].

⁷⁴ Ebd. (vgl. Anm. 73), S. [104].



Schnitt mit dem Küchenmesser durch die letzte Weimarer Bierbauchkulturepoche Deutschlands (1919), Fotomontage von Hannah Höch (1889-1978), die der Berliner Dada-Szene angehörte und maßgeblich an der Entwicklung der Fotomontage als Kunstform beteiligt war. Quelle und CC-Lizenz: Flickr ([online](#)).

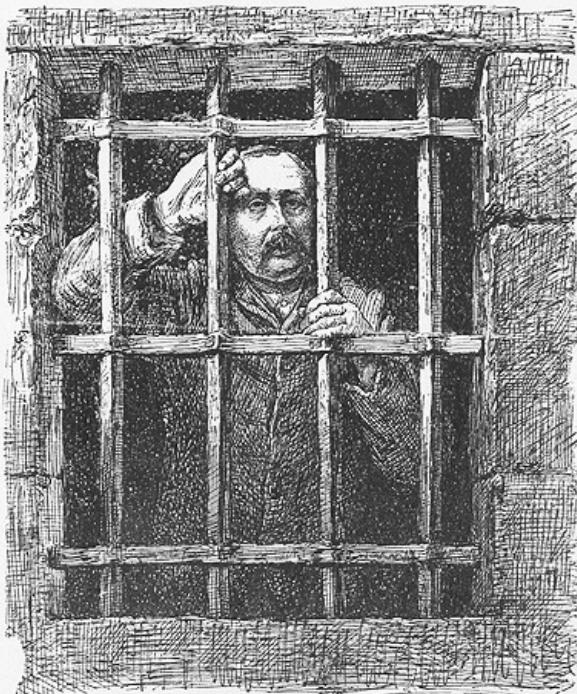
Techniken, manche, wie Fotomontagen oder Assemblagen, schon aus Berlin bekannt, andere, wie Frottagen, Übermalungen oder der Einsatz von Schablonen, neu, vor allem neu im Zusammenhang mit „ernster“ Kunst.

Abschließendes und kurzes Resümee

Das Entstehen Dadas allein auf der Grundlage des Anarchismus erklären zu wollen, würde sicher zu weit führen. Andererseits ist es schwer, sich Dada ohne die bei den Hauptprotagonisten vorhandene anarchistische Grundstimmung vorzustellen. Insofern kann man Dada weniger als politische Veranstaltung denn als geglücktes Experiment in Sachen Anarchie verstehen.

Dada hatte bewiesen, dass individualanarchistische Gruppendynamik funktionieren kann. Allerdings war beim späteren Übergang zum von André Breton straff geführten Surrealismus genauso zu beobachten, wie schnell gleichberechtigte Gruppen in hierarchisch-autoritäre Strukturen zurückfallen können.

Das passierte in Deutschland nicht: hier endeten parallel zum Wegfall der anarchistischen Perspektive nach der gescheiterten Revolution und der Bildung der moskautreuen Kader-Partei KPD auch die dadaistischen Aktivitäten ohne Anschlussgruppierungen. Die Beteiligten zogen sich komplett aus Kunst und Politik zurück wie Johannes Theodor Baargeld, suchten Wahrheiten in anderen Bereichen wie Hugo Ball in der Religion oder betätigten sich noch einige Jahre politisch, bevor sie resignierten, wie Franz Jung.



JOHN NEVE,

Freund der Freiheit und Vorkämpfer der sozialen Revolution.

(Durch den Verrat von Reuss, Penkert etc., auf 15 Jahre im Zuchthause zu Halle lebendig begraben.)

Johann Christop Neve (1844-1896).

Zeitgenössisches anarchistisches Gedenkblatt für den "Freund der Freiheit und Vorkämpfer der sozialen Revolution" anlässlich seiner Verurteilung zu 15-jähriger Zuchthaushaft vor dem Leipziger Reichsgericht im Oktober 1887.

Quelle: Christian Gotthard, www.harbuch.de (online).

Johann Christoph Neve (1844-1896)

Von Christian Gotthardt

Teil 1: Sozialrevolutionär aus Uelvesbüll

In der englischen und amerikanischen „Community“ der Anarchisten und Anarcho-Syndikalisten ist „John Neve“ fester Bestandteil der identitätsstiftenden Erinnerung. Er gilt in diesem politischen Spektrum als der Prototyp des aufrechten, unerschütterlichen und unbestechlichen Revolutionärs, der ohne jede Eitelkeit und unter großen persönlichen Opfern die Sache des Volkes vertrat. Sein Nimbus gleicht dem des Sozialisten August Bebel oder des Anarchisten Erich Mühsam in Deutschland. Wer war Neve, der aus seinem kleinen nordfriesischen Heimatdorf bis nach London, Paris und Amerika gelangte, um schließlich nach neun Jahren Einzelhaft im Berliner Gefängnis Moabit zu sterben?

Johann Christoph Neve wurde am 12. April 1844 im nordfriesischen 300-Seelen-Dorf Uelvesbüll bei Husum geboren. Sein Vater Jürgen Neve lebte dort als Zimmermann, seine Mutter Anna Elisabeth war eine geborene Trapp.¹ Die Familie Neve war seit längerem in Uelvesbüll ansässig.² 1846 zog die junge Familie vom Ortsteil Porrendieck – einem Quartier „kleiner Leute“ – in ein eigenes, neu gekauftes Haus (Hausnummer 60, alte Zählung).³ Der Chronist Thomas Jensen aus dem Nachbardorf Witzwort, der das spätere Schicksal Johann Neves in der Zeitung verfolgte, betonte seine Herkunft „aus guter Familie“. Im Verständnis des ländlichen Eiderstedt war damit nicht Adel oder Reichtum gemeint, sondern ein Leben in ehelicher Treue, mit Fleiß und wirtschaftlichem Auskommen, Hausbesitz, Kirchgang

¹ Landesarchiv Berlin (LAB) Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 63-70. Die Darstellung seiner Lebensstatuten folgt im Übrigen, soweit nicht andere Belege angeführt werden, der grundlegenden Studie von Heiner Becker: *Johann Neve (1844-1896)*, in: *The Raven. Anarchist Quarterly*, London: Freedom Press, Vol. I, No. 2 / August 1987, S. 99-114.

² Ein Hans Neve und seine Frau bzw. Witwe lebten dort von spätestens 1814 bis 1862 – vermutlich die Großeltern; Kreisarchiv Nordfriesland (KANF) A2 Nr. 8, Nr. 99.

³ KANF A2 Nr. 38. Vgl. Helmut Hess: *Chronik von Uelvesbüll*, Uelvesbüll 1985, S. 224.

und Wohltätigkeit, ohne Trunkenheit, Bankrott oder sonstige Gesetzeskonflikte.⁴

Johann Neve hatte einen Bruder Fritz, der Stellmacher lernte und später nach Altona zog, und eine Schwester, die sich nach Flensburg verheiratete. Er selbst ging bei einem Husumer Tischler in die Lehre.⁵ 1863 packte er seinen in der väterlichen Werkstatt selbst gefertigten Koffer und verließ Elternhaus und Dorf, um als Wandergeselle Erfahrungen zu sammeln und lukrative Arbeitsstellen zu suchen. Von Husum ging es per Schiff nach Bremen, dann von dort nach London.⁶

London, Paris, Amerika und zurück

Bereits 1864 war er in London in Arbeit. Zu dieser Zeit wurden in England gute Handwerkerlöhne gezahlt. 1866 arbeitete er in Paris. 1868 zog es ihn nach Amerika, wo er – abgesehen von einer kurzen Rückkehr nach Europa – für rund 7 Jahre blieb.

Neve war ein qualifizierter und bei Arbeitgebern begehrter handwerklicher Arbeiter, der stets Arbeit fand und oft ansehnliche Löhne aushandeln konnte. Reisekosten schienen für ihn, anders als für viele andere auswandungswillige Arbeiter, insbesondere aus Landwirtschaft und Fabriken, kein Problem zu sein. Da er zudem unverheiratet und ungebunden war, konnte er ganz seinen Neigungen folgen und alle Arbeitsorte ausprobieren, die ihm interessant erschienen.

Warum er 1874 seinen Aufenthalt in Amerika beendete, ist nicht bekannt. Er kehrte nach Europa zurück und arbeitete drei Jahre wechselweise wieder in London und Paris. Im Sommer 1876 kam er für kurze Zeit nach Norddeutschland zurück, um seinen Bruder und seine Eltern zu besuchen.⁷ Seit 1877 blieb er dann auf Dauer in London. In diesem Jahr trat

⁴ Vgl. Thomas Jensen: *Aufzeichnungen des Zimmermanns Thomas Jensen aus Witzwort über die Jahre 1781 bis 1901*, in: *Blick über Eiderstedt 4*, Husum 1998, S. 120-201.

⁵ LAB Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 67 f.

⁶ Neve an Dave undatiert [Mai 1886], in: *Victor Dave Papers*, International Institute of Social History (IISG), Amsterdam. Vgl. Urteilsbegründung Leipziger Reichsgericht v. 31.1.1887, in: Landeshauptstaatsarchiv Sachsen-Anhalt (LHASA), Rep. C 29 II Nr. 13.

⁷ LAB Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 106 ff.

Neve zum ersten Mal als aktiver Sozialist in Erscheinung. Den Rahmen hierfür bot der seit längerem von der internationalen sozialistischen und kommunistischen Bewegung dominierte „Arbeiterbildungsverein“, der deutsche Altemigranten wie Karl Marx, Friedrich Engels und Wilhelm Liebknecht zu seinen Mitgliedern zählte, in dem aber auch englische Gewerkschafter, Anhänger des Anarchisten Bakunin oder des Lassalleschen Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins (ADAV) verkehrten.

Im Verein schloss sich Neve dem englischen Färber Frank Kitz an, der nach einigen Jahren Wanderschaft ebenfalls 1874 nach London zurückgekehrt war. Kitz hatte sich bei der Gründung der ersten politischen Clubs für englische Arbeiter beteiligt, so der Democratic and Trades Alliance Association 1874 und der Manhood Suffrage League 1875.⁸ Gemeinsam gründeten sie, so die Darstellung von Kitz, im Sommer 1877 eine neue Gruppierung, „den Sozialdemokratischen Club“. Kitz wurde Leiter von dessen englischer Sektion, Neve übernahm den Vorsitz der deutschen Sektion, drei weitere nationale Sektionen kamen später hinzu.

Ein erstes Engagement zeigte der neue Club mit der Unterstützung des zu gleicher Zeit ausgebrochenen Steinmetzenstreiks auf der Großbaustelle für die neuen Justizgebäude im Londoner Stadtteil Strand. Der Club half, die Forderungen der Streikenden in die Öffentlichkeit zu tragen. Er organisierte darüber hinaus eine kleine Delegation englischer Gewerkschafter und deutscher Sozialisten, die an Steinbruch-Standorten in Süddeutschland über die Streikbrecher-Funktion dort für London angeworbener Steinmetzen aufklärte.

Auch die deutsche sozialistische Parteipresse und die Gewerkschaftsorgane wurden informiert. Führend traten bei diesen Aktionen die Deutschen Johann Eccarius, Louis Weber und Franz Joseph Ehrhart in Erscheinung.⁹ Sie verkörperten ein für das notorisch zerstrittene deutsche Exil außergewöhnlich breites politisches Spektrum: Eccarius war ein alter Weggefährte von Marx und Engels im Bund der Gerechten, Bund der Kommunisten und der IAA, der in den 1870er Jahren an die Seite der liberalen englischen Gewerkschaften getreten war und seitdem eine Marx-kritische

⁸ Vgl. Nicolas Walter: *Lane, Joseph, 1851-1920*, libcom.org, 2007 ([online](#)).

⁹ Vgl. Horst Rössler: *Immigrants, Blacklegs and „Unpatriotic Employers“: The London Stonemasons Strike of 1877/78*, in: *Immigrants and Minorities*, No. 15/2 (1996), S. 159-183.

Haltung einnahm. Weber war der Sohn eines 1848er-Emigranten in London, der in den 1860er Jahren enge Verbindungen zu den Lassalleanern in Deutschland hatte. Ehrhart war deutscher Sozialdemokrat der Bebel-Liebknechtschen Richtung.

Insbesondere unter deutschen Arbeitern konnte der Club neue Mitglieder gewinnen, seine deutsche Sektion unter Neve wuchs bis Oktober 1878 auf 255 Mitglieder an. Dies und der Rückhalt im Arbeiterbildungsverein machten es dem Club schließlich möglich, im Unterschied zu allen anderen sozialpolitischen Zirkeln und Gruppierungen Londons eine eigene Immobilie zu erwerben und nicht mehr in Pubs tagen zu müssen. Das Haus stand in der Rose Street (heute Manette Street) in Soho. Februar 1878 begannen Reparaturarbeiten, am 3. August 1878 wurden die Räume vom Sozialdemokratischen Club und dem Arbeiterbildungsverein gemeinsam eröffnet.¹⁰

Noch bevor der Club ein eigenes politisches Profil ausbilden konnte, zog ihn die politische Entwicklung in Deutschland in ihren Bann. 1878 begannen dort die Verfolgungen auf Grundlage des Sozialistengesetzes und verursachten einen neuerlichen Emigrantenstrom nach London. Die deutschen Flüchtlinge suchten hier nicht nur ein politisches Zuhause, sie fanden im Haus des Sozialdemokratischen Clubs nun zudem eine Anlaufstelle, wo sie buchstäblich erst einmal ihre Koffer absetzen konnten. Was im Club diskutiert und beschlossen wurde, war in der Folge ein Abbild der politischen und emotionalen Verfassung der deutschen Sozialdemokratie im Moment einer großen historischen Niederlage.

Neves politischer Weg

Wie war Neve zu seinem politischen Standort gelangt und was zeichnete diesen aus? Er trat 1877 auf die politische Bühne vor allem als ein Organisator und Aktivist. Zu erkennen sind ferner Sympathie und Verständnis für

¹⁰ Vgl. Nick Heath: *Kitz, Frank, 1849-1923*, libcom.org, 2003 ([online](#)). Siehe auch: Franz-Joseph Erhart: *In London und Paris*, in: *Illustrierter Neue Welt Kalender*, Hamburg 1908. Erhart stellt die Cluberöffnung in der Rückschau als seine Leistung dar und erwähnt Neve nur jovial als „Geschäftsführer des Regiebetriebes“: „Diese grundehrliche, fleißige Natur ward bald unser aller Liebling.“

den gewerkschaftlichen Arbeitskampf. Aber wo steht Neve in den großen Debatten der Epoche zwischen Marx, Bakunin, Lassalle, um Möglichkeiten und Grenzen des Wahlrechts, der Demokratie, der Revolution und der Abschaffung des Staates?

Die Antwort muss zunächst ansetzen an den Motiven und dem Zeitpunkt seiner politischen Aktivität. Auszuschließen ist, dass Neve oder sein Elternhaus bereits in seiner Uelvesbüller Zeit bis 1863 mit dem modernen Sozialismus in Berührung kamen. In der Revolution von 1848/50 dominierten an der nordfriesischen Küste bürgerlich-demokratische und nationale Bewegungen, der sozialpolitische Ansatz der vom Bund der Kommunisten unterstützten Massenorganisation „Arbeiterverbrüderung“ drang nicht bis hierhin vor. Aufgrund seiner Zugehörigkeit zu Dänemark empfing der schleswigsche Landesteil vom Aufschwung der deutschen Arbeitervereinsbewegung ab 1859 und der Gründung des lassalleanischen ADAV im Jahr 1863 ebenfalls keine Impulse.¹¹ Zu ADAV-Gründungen kam es zunächst nur im Holsteinischen, 1864 in Pinneberg, Uetersen und Itzehoe, 1865 in Kiel, 1867 in Neumünster. Erst Ende 1871 konnte der ADAV von Kiel aus Versammlungen in Tönning organisieren, erst Anfang 1872 gelang hier die Gründung einer eigenen Mitgliedschaft – da war Neve längst schon in Amerika.¹²

Möglich ist eine Politisierung Neves während seiner ersten Aufenthalte in London und Paris. Hier gab es gerade in den 1860er Jahren ein lebhaftes, von der I. Internationale geprägtes sozialistisches Clubleben, an dem neben Emigranten gerade auch wandernde Handwerker teilnahmen. Aber Aktivitäten Neves in diesen Jahren sind nicht erkennbar und werden auch in seinen raren Selbstzeugnissen oder in Erinnerungen von Weggefährten nicht erwähnt.

¹¹ Vgl. als einschlägige Quellensammlungen, in denen die jeweilige Eindringtiefe ins nördliche Deutschland erkennbar wird: *Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, 3 Bde., Berlin 1982-84; *Die Allgemeine Deutsche Arbeiterverbrüderung 1848-1850. Dokumente des Zentralkomitees für die deutschen Arbeiter in Leipzig*, hrsg. v. Horst Schlechte, Weimar 1979; Shlomo Na`Aman / Peter Harstick (Hrsg.): *Die Konstituierung der Deutschen Arbeiterbewegung 1862/63. Darstellung und Dokumentation*, Assen 1975.

¹² Vgl. Franz Osterroth: *100 Jahre Sozialdemokratie in Schleswig-Holstein*, Kiel 1965.

Zu Neves Amerika-Aufenthalt bemerkte sein Freund Karl Schneidt knapp, jener „lernte dort den Sozialismus kennen“.¹³ Neve hatte später von London aus Briefkontakt zu dem bekannten New Yorker Sozialisten und Kneipenwirt Justus Schwab, einem Süddeutschen, der wie Neve 1868 nach Amerika ausgewandert war.¹⁴ Ob diese Verbindung schon vor 1874 in New York entstanden war oder erst aus Neves internationaler Korrespondenz für den Sozialdemokratischen Club hervorging, ist nicht mehr zu ermitteln.

Wäre ersteres der Fall, dann könnten erste politische Prägungen ausgegangen sein von der großen Wirtschaftskrise Amerikas ab 1873, von der German Tenth Ward Workingmen’s Association, einem deutschen Arbeiter-Club im Umfeld der 1872 nach New York verlegten Zentrale der Internationale, schließlich von der Massendemonstration der 7000 Arbeiter (darunter 1200 Deutsche) für Arbeitsbeschaffung im Januar 1874. Sie ging als „Tompkins Place Riot“ in die Geschichte New Yorks ein und kostete Schwab, der sich mit Absingen der Marseillaise und Schwenken einer roten Fahne prominent hervortat, eine Gefängnisstrafe.

Man darf annehmen, dass Neves Hinwendung zum Sozialismus durch Erfahrungen und Kontakte in Amerika angestoßen wurde, sein Einstieg in eine regelmäßige sozialistische Organisationsarbeit und Agitation aber erst in die Jahre nach seiner Rückkehr aus Amerika fiel und in direktem Zusammenhang mit der damaligen Entwicklungsetappe des traditionell stark von Deutschen geprägten Londoner Arbeiterbildungsvereins stand. Was fand Neve dort 1874 vor?

Das Stammpublikum des Arbeiterbildungsvereins stellten die Flüchtlinge der 1848er-Revolution. Sie waren nun, rund 30 Jahre später, zumeist ältere Herren, seit langen Jahren Mitglieder englischer Gewerkschaften oder ähnlicher Vereinigungen. Politik fand nur mehr als Plauderei statt. Daneben standen jüngere Mitglieder, zunächst Engländer wie Kitz und dessen Mitstreiter Joseph Lane, dann vor allem die deutschen Flüchtlinge von 1878, die in den 1860er und 1870er Jahren jenen beispiellosen Aufstieg der politischen – und in der Folge – gewerkschaftlichen Arbeiterbewegung in Deutschland mitgestaltet hatten.

¹³ Karl Schneidt: *Die Hintermänner der Sozialdemokratie. Von einem Eingeweihten*, Berlin 1890, S. 71.

¹⁴ Vgl. ebd. (vgl. Anm. 13), S. 99.

Dies war offenbar die Logik der Kitz-Neveschen Idee des Sozialdemokratischen Clubs: Er sollte die jüngeren und radikalen Elemente zusammenführen und einander annähern. Eine Nebenidee war dabei, die englische Sektion des Clubs unter Kitz faktisch als englische Sektion der deutschen Sozialdemokratie oder einer erneuerten Internationale zu führen.¹⁵ Hierin lag vielleicht auch das Motiv für die Wahl des Clubnamens, der in der englischen sozialistischen Tradition jedenfalls keinen Anknüpfungspunkt findet. Zu einer der ersten Publikationen des Clubs wurde 1879 eine Broschüre über *Die Prinzipien der sozialen Demokratie*, in der die deutschen und die amerikanischen Parteiverhältnisse erläutert wurden. Sie verkaufte sich tausendfach. Die Kosten hatte in der Hauptsache die deutsche Sektion vorgestreckt.¹⁶

Einer der bekanntesten Vertreter der deutschen 1878er-Emigranten war Johann Most, ein in Deutschland wiederholt inhaftierter Publizist und Reichstagsabgeordneter. Auch er kam Ende 1878 nach London, und Neve schloss sich ihm schnell an. Most war gleichen Alters, vor allem aber der Redner, Autor, Volkstribun, den sich der Organisator und Aktivist Neve erträumt hatte und der er selbst nicht sein konnte. Neve gewann Most für das Projekt einer Zeitung, die der Agitation in Deutschland dienen sollte. Johann Most wurde ihr Herausgeber und wichtigster Autor, Neve Mitglied ihres Pressekomitees. Unter finanzieller und organisatorischer Mithilfe des Sozialdemokratischen Clubs erschien die erste Ausgabe der *Freiheit* am 4. Januar 1879. In ihrem Untertitel kennzeichnete sie sich als *Sozialdemokratisches Organ* und verweist damit auf ihre Einbindung in die deutsche Sozialdemokratie. Jedoch schon bald sollte sich diese Richtung verändern.

Nachdem Most auf dem Wydener Parteikongress im August 1880 aus der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands ausgeschlossen worden war, änderte sich der Untertitel in *Organ der Sozialrevolutionäre deutscher Sprache*. Seit 1882 lautete er *Organ der revolutionären Sozialisten*, seit 1885 *Internationales Organ der Anarchisten deutscher Sprache*. Hintergrund dieser Metamorphose war die fortschreitende Abwendung Mosts vom Parteisozia-

¹⁵ Vgl. Heath: *Kitz, Frank* (vgl. Anm. 10).

¹⁶ Vgl. John Quail: *Radicals, Exiles and Socialist Beginnings*, libcom.org, 2009 ([online](#)).

lismus, seine Übernahme anarchistischer Positionen und seine zunehmende Vernetzung mit nach-bakunistischen Gruppen und Publizisten in der französischen Kolonie in London und in Paris. Neve folgte Most auf diesem Weg bereitwillig nach.

Weiteren Aufschluss über die politische Stellung des Sozialdemokratischen Clubs ergibt sich aus der Art und Weise, wie sich seine Existenz in der Korrespondenz von Marx und Engels widerspiegelt.

Im November 1878 erwähnt Marx den „Social Democratic Working Mens Club“ bzw. „Social Democratic Club“ als eine aus einer englischen und einer deutschen Sektion bestehenden Organisation, die bereits Mitglied der I. Internationale gewesen sei, solange diese noch bestanden habe (bis 1872). Damit machte er zwischen dem Arbeiterbildungsverein und dem Club offenkundig keinen Unterschied mehr. Die englische Sektion unter Kitz stellt er ausdrücklich in die Tradition der sozialistischen Linken.¹⁷

Kritischer sprach sich Engels aus, mit Blick vor allem auf die deutsche Sektion. In Briefen an alte Mitstreiter berichtete er von alten „1849er Maulhelden“ und jungen „Hohlköpfen“, die sich „in den letzten Jahren schon wenigstens sechsmal als Zentralkomitee der europäisch-amerikanischen Arbeiterbewegung konstituiert“ hätten; diese seien nun durch Most neu belebt worden. Namentlich erwähnt Engels Ehrhart, S.F. Kaufmann und Louis Weber, die später auch als Beiträger der *Freiheit* wirkten.¹⁸ Gegen Most hatten Engels und Marx zunächst nur seine „Naivität“ und „Eitelkeit“ einzuwenden, Marx traf sich sogar gelegentlich mit ihm.¹⁹ Da aber der von Marx und Engels den deutschen Parteiführern Bebel und Liebknecht dringend angeratene Aufbau einer von der Schweiz aus nach Deutschland gerichteten Parteizeitung vorübergehend ins Stocken geriet und die *Freiheit*

¹⁷ Vgl. Marx an Alfred Talandier v. 10.11.1878, in: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke* (MEW), hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninsmus beim ZK der SED, Bd. 34, Berlin 1966, S. 351-357.

¹⁸ Vgl. Engels an Philipp Pauli v. 30.7.1878, in: MEW, Bd. 34, S. 335 f.; Engels an Johann Philipp Becker v. 1.7.1879, in: MEW, Bd. 34, S. 382 f.; *Freiheit*, Nr. 16 / April 1883. Vgl. ferner: Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA). Abteilung Periodika 1798-2011 ff.: *DadA-Periodika*, Dok.-Nr.: DA-P0001852 ([online](#)); sowie: Dieter Fricke: *Bismarcks Prätorianer. Die Berliner politische Polizei im Kampf gegen die deutsche Arbeiterbewegung (1871-1898)*, Berlin 1962, S. 11. S.F. Kaufmann wirkte noch 1877 gelegentlich als London-Korrespondent des sozialdemokratischen *Vorwärts* in Deutschland; vgl. *Vorwärts* v. 21.3.1877.

¹⁹ Vgl. Marx an Friedrich Adolph Sorge v. 19. 9.1879, in: MEW, Bd. 34, S.410-414.

in diese Lücke einzudringen drohte, wurde ihre Abgrenzung von Most und seinem Umfeld bedeutend schärfer.²⁰

Vom Sozialdemokraten zum Sozialrevolutionär

Neve sah sich also um 1878 innerhalb der sozialistischen Weltfamilie auf der Seite der deutschen Sozialistischen Arbeiterpartei und der (seit 1876 ähnlich ausgerichteten) amerikanischen Socialistic Labor Party. Innerhalb dieser Position trat er für eine Verschärfung der Kampfformen ein, wie sie von Most und vielen anderen deutschen Sozialdemokraten gefordert wurde. Zeitgleich mit dem Aufblühen des Clubs war Neve als Organisator großer öffentlicher Veranstaltungen in London tätig, z.B. für Erinnerungsfeiern für die Pariser Kommune im März 1878, für die Revolution von 1848 im selben Jahr, und noch einmal für die Pariser Kommune im März 1881. Sein organisationspolitisches Talent bewährte sich außerdem bei der Gründung einer Dependance des Clubs im Londoner East End. Im Juli 1881 war er Delegierter eines internationalen sozialrevolutionären Kongresses in London, versehen mit Mandaten vom Arbeiterbildungsverein London, von mehreren Gruppen am deutschen Niederrhein und von einem Teil der deutschen Sektion der Socialistic Labour Party in New York.²¹

Zu seiner Hauptaufgabe – der er nach seiner täglichen Erwerbsarbeit abends und in der Nacht regelmäßig nachging – wurde die Absicherung des Zeitungsprojektes. Neben der Sorge um die technisch-organisatorischen und finanziellen Voraussetzungen für die Herstellung gehörte hierzu auch der Aufbau und die Pflege eines Verteilernetzes durch konspirativen Briefverkehr und verdeckte Reisen in Deutschland (zuerst Ende 1880/Anfang 1881, dann Sommer 1882) und schließlich der ebenfalls konspirative Versand der Zeitung. Diese Sendungen waren seit langem die erste radikale Propaganda seit dem Erlass des Sozialistengesetzes und brachten die deutsche Geheimpolizei in erheblichen Aufruhr.

²⁰ Vgl. Marx/Engels an August Bebel, Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke u.a. v. 17/18.9.1879, in: MEW, Bd. 34, S. 394-408.

²¹ Vgl. G. Brocher Papers, International Institute of Social History (IISG), Amsterdam ([online](#)); Anonymus: *Social Revolutionaries*, archive org ([online](#)), S. 55; Garage Collective: *Johann Sebastian Trunk, 1850-1933*, garagecollective.blogspot, 2013 ([online](#)).

Der sich stetig radikalisierende Ton der *Freiheit* bereitete der Aufbauarbeit Neves allerdings zunehmende Schwierigkeiten. Most kam wegen eines beifälligen Artikels zum Attentat auf den Zar Alexander II.²² im März 1881 für 16 Monate in Haft. Dieses Urteil war in England umstritten, für die Regierung war es eine gute Gelegenheit, den Wünschen des Auslands zu entsprechen. Bismarck hatte bereits persönlich interveniert.²³ Neve musste nun zusätzlich zu seinen anderen Tätigkeiten Most als Herausgeber und – gemeinsam mit Karl Schneidt – auch in der Redaktion vertreten. In diesen Funktionen geriet er im Frühjahr 1882 selbst in polizeiliche Verfolgung, als die *Freiheit* (d.h. Karl Schneidt) wiederum beifällig über ein Attentat auf den englischen Statthalter in Irland berichtete. Das Redaktionsbüro wurde durchsucht, Neve konnte knapp entkommen und fand zunächst Deckung bei Kitz und Joseph Lane in London. Die nächsten Ausgaben der *Freiheit* brachte er dann von Paris aus heraus, weitere im Herbst 1882 aus der Schweiz. Er reiste mit einem amerikanischen Pass unter dem Namen Ernest Stevens.²⁴

Most wurde im Oktober 1882 aus der Haft entlassen, blieb aber unter Polizeiaufsicht. Am Ende des Jahres verließ er England, um die Zeitung von Amerika aus weiterzuführen, und übernahm wieder die alleinige Herausgeberschaft. Ab Sommer 1883 lag auch die redaktionelle Führung in seiner Hand. Man darf annehmen, dass das Handeln von Most mit Neve abgestimmt war und dessen volle Zustimmung fand. Anders wäre die über alle Schwierigkeiten hinweg beeindruckende Stetigkeit der Publikation (die erste in Amerika hergestellte *Freiheit* erschien bereits am 9. Dezember 1882 in New York!) nicht erkläbar.

Andererseits: Mit der vollständigen Bindung an Most hatte Neve in kurzer Zeit seinen politischen Einfluss bedeutend geschwächt. Vor allem nach

²² Vgl. Johann Most: *Es lebe der Tyrannenmord* (*Freiheit*, Nr. 12 / 19.3.1881), in: Erwin Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus*, Olten / Freiburg i.Br. 1972 (= *Dokumente der Weltrevolution*; 4), S. 291–296.

²³ Vgl. Bernhard Porter: *The Freiheit Prosecutions 1881-1882*, in: *The Historical Journal*, Nr. 23, Cambridge 1980, S. 833–856.

²⁴ Vgl. Rudolf Rocker: *Johann Most. Das Leben eines Rebellen*, mit einem Vorwort von Alexander Bergman (Erweiterter Nachdruck der Original-Ausgabe, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924/25, hrsg. v. Jochen Schmück), Berlin / Köln: Libertad Verlag 1994 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; 6), S. 130–135 u. 477.

dem Parteiausschluss von Most verloren Most und Neve das große Auditorium der deutschen sozialdemokratischen Basis. Der potenzielle und auch der tatsächliche Adressatenkreis der *Freiheit* schrumpfte zusammen. Die Auflage sackte 1881 deutlich ab, erholte sich danach zwar wieder, aber vor allem durch eine Zunahme von Abnehmern außerhalb Deutschlands – in Deutschland nahm die Zahl der Abonnenten und Verteiler stetig weiter ab. 1883 standen etwa 500 Abonnenten und maximal 1000 Druckexemplaren der *Freiheit* 5000 nach Deutschland geschmuggelte Exemplare der neuen Parteizeitung *Sozialdemokrat* entgegen.²⁵ Hinzu kam, dass sich Most immer mehr mit amerikanischen Themen und den Interessen der deutschen Arbeiter in Amerika beschäftigte, die *Freiheit* also den deutschen Lesern immer weniger zu bieten hatte. Für Neves politische Tätigkeit bedeutete dies: Die ehemals radikale öffentliche Propaganda für die Sache aller kam zur konspirativen Nestelei an anarchistischen Netzwerken herab.

Unter Anarcho-Terroristen und Lockspitzeln der Polizei

Neve hatte im Sommer 1882 von der Schweiz aus eine längere illegale Reise durch Deutschland unternommen, um mit den dortigen Kontaktleuten die Verteilung der Zeitung zu verbessern. Er kam über Mannheim, Hanau, Frankfurt und Augsburg im Dezember schließlich nach Wien. Die Wiener Polizei, der er aus Deutschland angekündigt worden war, setzte ihn für acht Monate fest, konnte aber seine Identität nicht beweiskräftig klären. Sie schob Neve Ende Juli 1883 über die bayrische Grenze nach Deutschland ab, wo er schnell ergriffen wurde. Wie in Wien gab er sich als englischer Staatsbürger Stevens aus, in London geboren als Kind einer deutschen Mutter und eines irischen Vaters, jung verwaist und von einem deutschen Handwerker in die Lehre genommen. Er wurde nach fünf Monaten Untersuchungshaft als Ernest Stevens zu weiteren sechs Monaten Haft verurteilt. Gerichts- und Haftort war Hanau, weil ihm hier die Verbreitung von Zei-tungen nachgewiesen werden konnte.²⁶

²⁵ Vgl. Gerhard Eisfeldt / Kurt Koschyk: *Die Presse der deutschen Sozialdemokratie*, Bonn 1980, S. 15; DadA: *DadA-Periodika*, Dok.-Nr.: DA-P0001852 (vgl. Anm. 18).

²⁶ Vgl. Andrew R. Carlson: *Anarchism in Germany*. Vol. I: *The Early Movement*, Metuchen / New Jersey 1972, S. 345 u. S. 381.

Im Juni 1884 kehrte er in die Schweiz zurück und setzte die Verteilung der *Freiheit* von Zürich aus fort. Von dort wies ihn die Schweizer Polizei im Dezember 1884 außer Landes.²⁷ Neve reiste wieder nach London, nahm wieder Arbeit als Tischler an und baute ein weiteres Mal den Vertrieb der *Freiheit* neu auf. Zu den inzwischen ausgebrochenen bitteren inneranarchistischen Fehden im Arbeiterbildungsverein/Sozialdemokratischen Club zwischen „Individualisten“ und „Kollektivistern“ wahrte er Distanz. Beiden Gruppen sah er sich allerdings näher als den deutschen Parteisozialisten und Marxisten, die den Rose Street Club schon 1880 verlassen und in der Tottenham Street eine neue Heimat gefunden hatten.²⁸

Im Herbst 1885 verließ Neve London und bezog Quartier im belgischen Verviers. Von dort besorgte er ab Anfang Dezember persönlich den regelmäßigen Zeitungsschmuggel nach Deutschland, wobei er jetzt neben der (kollektivistischen) *Freiheit* auch den *Rebell* der Londoner „Individualisten“ auslieferte.

In Belgien erlebte Neve – hierauf wird anhand seiner Briefe aus dieser Zeit noch einzugehen sein – eine Welle sprunghaft sich ausbreitender spontaner Arbeiterproteste, die z.T. schon den Charakter von Revolten annahmen. Andererseits hatte er große Schwierigkeiten, unter den belgischen Sozialisten Mitstreiter für ein planmäßiges Herbeiführen anarchistischer Aktionen zu finden. Da er aber die aus seiner Sicht herangereifte Situation auf keinen Fall verstreichen lassen wollte, konnte er die Chancen der politischen Lage nur noch als entschlossener Einzelkämpfer verwirklichen. Er ging dabei in seinen Korrespondenzen und persönlichen Kontakten immer mehr Risiken ein und verlor die Kontrolle über die Grundlagen seiner konspirativen Existenz. Vor allem hatte er keinen Überblick mehr, wer alles seine Deck- und Wohnadressen in Verviers kannte und wer darunter als Polizeispitzel anzusehen war.²⁹

²⁷ Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 197 ff. u. S. 477; Volker Eichler: *Sozialistische Arbeiterbewegung in Frankfurt am Main 1878-1895*, Frankfurt am Main 1983, S. 108.

²⁸ Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 219.

²⁹ Vgl. Neve an Peukert v. November 1886, zit. in: Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 260; Neve an Trunk v. 14.1.1887, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6); Neve an Dave v. 26.1.1887, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6); Eichler: *Sozialistische Arbeiterbewegung* (vgl. Anm. 27), S. 150 f.

Neve war schon 1882/1883 in seiner schweizerisch-österreichisch-bayerischen Episode in Kontakt mit zweifelhaften Existzenen getreten. Von seinen dortigen Helfern bei der Herausgabe der *Freiheit* erwies sich einer, Hermann Stellmacher, Anfang 1884 in Österreich als Verräter, Raub- und Polizistenmörder, zwei weitere, Karl Schröder [d.i. Karl Schröder-Brennwald] und Josef Kaufmann, waren deutsche Polizeispione³⁰ Bebel führte aus der Rückschau von 1898 hierzu aus:

„Da ist Schröder-Brennwald in Zürich, jener Kerl, der vom Molkenmarkt [Sitz der Berliner politischen Polizei, CG], durch den Polizeirat Krüger, zuerst monatlich 200, dann 250 Mark Gehalt erhielt. Dieser Schröder hetzte und reizte in allen Versammlungen in Zürich zu Gewalttaten an. Damit ihn aber die Schweizer Behörden nicht ausweisen konnten, war er vorher vermutlich mit preußischem Polizeigelde Schweizer Bürger geworden. Dieser Schröder und der Polizeianarchist Kaufmann hatten im Sommer 1883 nach Zürich eine Konferenz einberufen, an der dreizehn Personen teilnahmen. Den Vorsitz führte Schröder. Auf dieser Konferenz wurden die Morde in Wien, Stuttgart und Straßburg verabredet, welche die Stellmacher, Kammerer und Kumitzsch nachher ausführten. Ich habe nicht gehört, daß jene gewissenlosen Schufte, obgleich sie im Dienste der Polizei standen, ihre Auftraggeber benachrichtigt hätten, daß jene Morde geplant waren. Oder sollten diese jene Taten im Stillen gebilligt haben? Die Stellmacher und Kammerer büßten ihre Taten am Galgen. Als Most in England im Gefängnis saß, ließ Schröder auf seine Kosten die ‚Freiheit‘ in Schaffhausen drucken. Das Geld bezahlte er natürlich nicht aus seiner Tasche.“³¹

Neve ahnte damals hiervon nichts. Nach seiner Haft in Wien und Bayern traf er in Zürich wiederum mit Josef Kaufmann zusammen, ferner mit Peter Hauser. Gemeinsam begrüßten sie öffentlich die Taten Stellmachers und Kammerers. Eine Haussuchung bei Hauser erbrachte Sprengstofffunde, dies war der Grund der damaligen Ausweisung Neves.³² Eine ähnlich glücklose Hand zeigte Neve bei neuen Kontakten in Magdeburg. Die *Freiheit*

³⁰ Vgl. DadA: *DadA-Periodika, Dok.-Nr.: DA-P0001852* (vgl. Anm. 18); *Rede Paul Singer im Deutschen Reichstag v. 27.1.1888*, in: *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1914. Ein historisches Lesebuch*, hrsg. v. Gerhard A. Ritter, 2. Aufl., Göttingen 1975, S. 236 ff.; Johann Langhard: *Die anarchistische Bewegung in der Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart und die internationalen Führer*, Berlin 1903, S. 265 f. u. S. 273.

³¹ August Bebel: *Ausgewählte Reden und Schriften. Band 4: Reden und Schriften Januar 1896 bis Dezember 1899*, München 1995, S. 369 ff. Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 200.

wurde hierhin bereits seit Sommer 1879 ausgeliefert. Durch Zuzug einiger aus Berlin verbannter Sozialisten erweiterte sich Anfang der 1880er Jahre die Resonanz, auch der *Rebell* wurde bezogen. Zeitweilig gingen weit über tausend Exemplare der beiden Zeitungen über diesen Weg, weil sich Magdeburg als Zulieferer für Berlin etabliert hatte. Möglicherweise auf eine Empfehlung Neves hin wechselte dessen ehemaliger Mitredakteur Schneidt im April 1885 von Berlin nach Magdeburg und baute sich dort im Umfeld der illegalen anarchistischen Gruppierungen mit legalen, nur mäßig politischen Zeitungen bis 1887 eine tragfähige Existenz auf. Wahrscheinlich wurden auch die in der *Freiheit* veröffentlichten Korrespondenzen aus dem Raum Magdeburg durch ihn übermittelt.

Allerdings waren die Magdeburger Anarchisten, als Neve Ende 1884 nach London zurückkam und die Korrespondenz mit ihnen übernahm, bereits im Visier der deutschen Polizei. Sie verfügte über einen verdeckten Informanten in der Gruppe, es kam am Ort zu Festnahmen und Verhören. Von Belgien aus korrespondierte Neve rege mit den Magdeburgern. Einem ihrer Aktivisten, Robert Drichel, machte er im Frühjahr 1886 ein Angebot, das Polizei und Justiz später als Bereitschaft zur Zusendung von Sprengstoff deuteten. Mitte September 1886 traf eine Kiste mit Sprengmaterial in Magdeburg ein und wurde von der Polizei beschlagnahmt. Die Paketkarte und ein beiliegender Brief wurden aufgrund der Handschrift Neve zugeordnet.³² Für die deutsche Polizei lag damit ein konsequenter Handlungsstrang im Sinne eines terroristischen Anarchismus offen.

Verhaftung, Urteil und Gefängnis

Der Verfolgungsdruck, der auf Neve lastete, war inzwischen weitergewachsen – sowohl bei der polizeilichen Überwachung seiner Schmuggeltätigkeit als auch durch sich häufende Kontaktversuche von Lockspitzeln. Neve wur-

³² Vgl. Langhard: *Die anarchistische Bewegung* (vgl. Anm. 30), S. 291 f.; Schneidt: *Die Hintermänner* (vgl. Anm. 13), S. 76.

³³ Vgl. Lutz Neuber: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg. Anarchisten, Syndikalisten und Sozialrevolutionäre in der Börde (1878-87)*, www.anarchismus.at, 2007 ([online](#)); Dieter Fricke / Rudolf Knaack: *Dokumente aus geheimen Archiven. Übersichten der Berliner Politischen Polizei über die allgemeine Lage der sozialdemokratischen und anarchistischen Bewegung 1878-1913. Band 1: 1878-1889*, Berlin 1983, S. 329 f.

de schließlich im Februar 1887 beim Verlassen eines Cafés in Lüttich von der belgischen Polizei unter dem Vorwand der Landstreicherei aufgegriffen und sofort an die deutsche Polizei ausgeliefert.³⁴

Neve konnte in sieben Monaten Untersuchungshaft wiederum eine eindeutige Klärung seiner Identität verhindern, musste sich aber nach einer Konfrontation mit seinem alten Schullehrer Peter Jürgen Schlichting aus Uelvesbüll beugen. Dieser hatte 1850 seinen Dienst angetreten und Neve von der Einschulung bis ca. 1858 (Konfirmation und Eintritt in die Lehre) unterrichtet.³⁵

Die Anklage summierte Delikte wie Dynamitvergehen, Aufforderung zum Kaisermord, Majestätsbeleidigung, Gotteslästerung, Meineid, Anreizung zum Volksaufstand, Verbreitung verbotener Schriften usw., der Prozess fand vom 3. bis zum 10. Oktober vor dem zuständigen Reichsgericht in Leipzig statt.

Ankläger war der seit 1874 unter Sozialdemokraten als Scharfmacher berüchtigte Staatsanwalt Tessendorf. Eine große Rolle spielten die Magdeburger Vorkommnisse. Der Versuch, Neve überdies eine Beteiligung an dem Attentat gegen den Polizeichef von Frankfurt/Main, Rumpf, nachzuweisen, schlug fehl. Der nicht-öffentliche, nicht-protokolierte, eindeutig politische Prozess gegen Anarchismus und Sozialismus und für die weitere Rechtfertigung des Sozialistengesetzes endete im Oktober 1887 mit einem umfassenden Schulterspruch und der Verurteilung Neves zu 15 Jahren Zuchthaus. „Wahrscheinlich markierte der Prozess gegen John Neve ein Allzeit-Tief der deutschen Rechtsprechung“, resümierte der amerikanische Historiker Andrew Carlson.³⁶

Neve wurde ins Zuchthaus Halle überführt und in strikter Einzelhaft gehalten. Zunächst war ihm erlaubt, einen Brief pro Monat an Freunde zu schreiben. Most versuchte, durch Appelle an den Deutschen Reichstag die Haftbedingungen Neves zur Sprache zu bringen und eine Freilassung zu erwirken. Im Januar 1888 wurden jedoch alle Kontakte zur Außenwelt auf die Familie beschränkt. Am 28. September 1888 wurde Neve in das Moabiter

³⁴ Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 260 ff.; Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 361 f.

³⁵ Vgl. Hess: *Chronik von Uelvesbüll* (vgl. Anm. 3), S. 164.

³⁶ Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 363.

Gefängnis in Berlin verlegt. Er lebte nun angeblich in geistiger Umnachtung und starb am 8. Dezember 1896 an Tuberkulose. Am zweiten Weihnachtstag wurde die in Flensburg lebende Schwester Neves über seinen Tod informiert, am 28. Dezember erreichte eine diesbezügliche Nachricht aus Flensburg den sozialdemokratischen *Vorwärts* in Berlin, der sie umgehend veröffentlichte.³⁷ Ebenfalls 1896 starb Lehrer Schlichting, seit 1890 mit dem Hausorden der Hohenzollern dekoriert – ob wegen seiner 40 Dienstjahre in Neves Heimatort oder wegen seiner kaisertreuen Aussage im Leipziger Prozess?³⁸ Nach den Vergabestatuten des Ordens war wohl Letzteres der Fall.³⁹ Neves Vater war schon 1884 gestorben.⁴⁰

Aus der Rückschau betrachtet, hatte sich Neve durch seinen Anschluss an Most in eine politische und auch persönliche Sackgasse geführt. Dies mochte Neve selbst so nicht erscheinen, da für ihn Most der maßgebende Sozialrevolutionär war und die *Freiheit* die beste Zeitung und damit das beste Agitationsmittel blieb. Most war ihm auch weniger ein Messias als vielmehr sein Mittel zum Zweck – der zuallererst in der Aufklärung und Gewinnung von Arbeitern in Deutschland, Österreich und der Schweiz bestand. Es kam Neve insofern auch niemals in den Sinn, Most nach Amerika zu folgen. So blieb er bei seinem Ansatz der *Freiheit*-Agitation, ideo-logisch bei Most, organisatorisch auf sich allein gestellt.⁴¹

Der „Fall Neve“ war – hierauf wird ebenfalls noch ausführlicher einzugehen sein – eine staatlich unbedingt erwünschte Begleitmusik zur geplanten und im Januar 1887 im Reichstag durchgebrachten Verlängerung des Sozialistengesetzes. Er bedeutete zugleich das Ende für die erste Phase des Anarchismus auf deutschem Boden. Die vollständige Ausschaltung der

³⁷ Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 291 ff.; Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 369.

³⁸ Vgl. Hess: *Chronik von Uelvesbüll* (vgl. Anm. 3), S. 166.

³⁹ „Diesen Unseren Königlichen Hausorden werden Wir und Unsere Nachfolger in der Krone an solche Personen verleihen, welche um die Erhaltung des Glanzes und der Macht Unseres Königlichen Hauses sich verdient gemacht, und eine besondere Hingebung an Uns und Unser Haus an den Tag gelegt haben, [...] durch aufopferndes und mannhaftes Benehmen im Kampf für dasselbe gegen äußere und innere Feinde [...]“ (Louis Schneider: *Der Königliche Hausorden von Hohenzollern*, Berlin 1869, S. 24).

⁴⁰ KANF, Standesamt Uelvesbüll, Sterberegister.

⁴¹ Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 251 ff. u. S. 268.

Freiheit als dessen Organ und Neves als dessen (einziges!) Organisationszentrum war ein großer Sieg des deutschen Polizeistaates.

Vernichtend getroffen wurde zudem die deutsche anarchistische Emigration in London. Der Streit darüber, wer Neve an die Polizei verraten habe, eröffnete den letzten Akt ihrer Selbstzerstörung.⁴² Viele der Most-Anhänger folgten diesem nach Amerika, um die Sektenstreitereien dort mit amerikanischen Anarchisten fortzuführen. Für die politische Qualität dieser Bewegung gibt der bereits erwähnte Louis Weber ein Beispiel, der um 1886 gemeinsam mit anderen „Mostianern“ in New York durch Brandstiftungen zum Zwecke planmäßigen Versicherungsbetruges auffiel.⁴³ Neves Londoner Schöpfung, die deutsche Sektion des Sozialdemokratischen Clubs als wiederbelebter Kommunistischer Arbeiterbildungsverein, zerfiel zum Ende der 1880er Jahre ohne Rest.

Einen anderen Weg ging die englische Sektion des Clubs, in der eine polarisierende Leitfigur wie Most fehlte. Hier waren die Bindungen zwischen Parteisozialisten, Sozialrevolutionären, Anarchisten und Gewerkschaftern ebenso erhalten geblieben wie die traditionelle Orientierung auf rationale und demokratische Organisationsformen. Aus diesem Spektrum heraus gründete sich 1881 die „Democratic Federation“, aus der 1883 die „Social Democratic Federation“ bzw. 1885 die „Socialist League“ hervorging, in der sich dann Persönlichkeiten wie Neves Freunde Kitz und Lane, der englische Künstler und Utopist William Morris, der Österreichische Anarchist Andreas Scheu und die Marx-Tochter Eleanor und ihr Mann Edward Aveling zusammenfanden.

Auch Neve hatte sich in den letzten Monaten seines Londoner Aufenthalts dieser Organisation angeschlossen. Hier war ihm wohler als in der Intrigenhölle der deutschen Anarchistenclubs. In seiner Zeit in Verviers waren Mitglieder der „League“, neben Most in Amerika, seine wichtigsten Vertrauten. Auch die Socialist League verließ schließlich den Rose Street Club und fand ein neues Domizil in der Tottenham Street, wohin sich

⁴² Ebd. (vgl. Anm. 24), S. 216 u. S. 289.

⁴³ Vgl. Benjamin R. Tucker: *The Facts Coming to Light (Liberty, 22.5.1886)*, fair-use.org ([online](#)); The Emma Goldmans Papers Project: *Sample Documents from Emma Goldman: A Documentary History of the American Years. Volume One, Made For America, 1890-1901*, Berkely Digital Library, 2003 ([online](#)); Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 298 f.

schon 1880 die parteitreue Minderheit der deutschen Sektion verzogen hatte.⁴⁴

Der Fall des Sozialistengesetzes 1890 und die darauffolgende Wiedergründung der deutschen Sozialdemokratie als SPD setzten schließlich auch den politischen und psychologischen Voraussetzungen des frühen deutschen Anarchismus ein Ende. Die Erfolge der nun legalen politischen Aktivität überstiegen alle Erwartungen und ließen Gedanken an individuellen Terror nicht mehr entstehen. Manche der Most-Anhänger und Neve-Freunde kehrten nach Deutschland zurück, um ihre politische Tätigkeit als Mitglieder der SPD fortzusetzen.

Hier erfüllte sich eine Prognose von Friedrich Engels, der bereits 1884 Bebel gegenüber die Massenpopularität sozialistischer Wahlpropaganda als Hebel zur Marginalisierung der Anarchisten herausgestrichen hatte.⁴⁵ Anarchismus entstand in Zentraleuropa erst wieder neu in anderer Form, als Anarchosyndikalismus der Belegschaften industrieller Großbetriebe ab der Jahrhundertwende. Zeitgleich wurde die Rolle revolutionärer Gewalt von den russischen Sozialisten aktualisiert, nun verknüpft mit dem bolschewistischen Parteikonzept, der Räte-Erfahrung aus der russischen Revolution von 1905 und einem tieferen Verständnis geeigneter revolutionärer Situationen.

Man kann spekulieren, wo Neve zu finden gewesen wäre, hätte er seine Entlassung aus dem Gefängnis noch erlebt. Freunde genug hätte er gefunden, in allen Lagern der sozialistischen Linken, wie die beeindruckende politische Bandbreite der ihm gewidmeten Nachrufe belegt. Alle würdigten Neve als beharrlichen, selbstlosen und unbestechlichen Charakter, der in seiner Parteinahme stets instinktsicher und bei seiner Organisationsarbeit geradezu genial zu handeln vermochte. In der Tat darf man Neve zu jenem wenig bekannten Personenkreis der „geborenen Arbeiter“ zählen, ohne deren zumeist stille Leistungen die frühe Arbeiterbewegung nicht hätte bestehen können. In dieser Hinsicht steht er in einer Reihe mit dem Schuster Julius Vahlteich, dem Sekretär Lassalles 1863/64, mit dem Tischler Theodor York, Organisator der deutschen Gewerkschaftsbewegung vor 1875,

⁴⁴ Vgl. Schneidt: *Die Hintermänner* (vgl. Anm. 13), S. 32; Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 246 ff.; MEW, Bd. 35, Berlin 1967, S. 513.

⁴⁵ Engels an August Bebel v. 11.10.1884, in: MEW, Bd. 36, Berlin 1979, S. 214 ff.

und mit dem Weber Julius Motteler, Gestalter der illegalen Parteiarbeit unter dem Sozialistengesetz ab 1878. Ein doktrinärer anarchistischer Sekte-
rer war Johann Neve jedenfalls nicht.

Teil 2: Anarchistische Praxis. Aus Neves Briefen an Victor Dave 1885 bis 1887

Der deutsche Anarchismus zeigte viel individuellen Tatendurst und war dennoch vor allem textlastig. Ihm fehlte der gewerkschaftliche Boden der anglo-amerikanischen oder die örtliche Verwurzelung der südeuropäischen Anarchisten. Neve wollte diese Mängel überwinden. Insofern lohnt es sich, ihn bei seinen Handlungen zu begleiten, seinem „daily work“ sozusagen. Und ihn dabei selbst zu Wort kommen zu lassen, durch Zitate aus seinen Briefen an seinen engsten Freund und Vertrauten, den Belgier Victor Dave, der nach Mosts Weggang zum politischen Zentrum des *Freiheit*-Netzwerks in London geworden war. Diese Briefe sind bislang kaum ausgewertet wor-
den, vermutlich nur von Rocker und Nettlau, möglicherweise auch von Becker, aber von allen genannten nicht wirklich gründlich.

Wie in Teil 1 dargestellt, war die Herstellung und Verbreitung der anar-
chistischen Zeitschrift *Freiheit* ab 1879 zur politischen Hauptaufgabe Neves geworden. Deren Auflage betrug zu Beginn etwa 1100 bis 1800 Exemplare pro Ausgabe. Teile davon ließ Neve in einer Fabrik in Hull in Matratzen packen und mit diesen exportieren. Seeleute transportierten Ausgaben auf den Linien London-Hamburg bzw. Hull-Hamburg im persönlichen Gepäck. Dazu kam der direkte Versand an deutsche Adressen, auch via Frankreich, Schweiz, Bel-
gien und Holland, in Briefen, anderen Zeitungen oder Konserven. Bewohner der Grenzorte überbrachten Ausgaben im kleinen Grenzverkehr.

Jede Ausgabe trug einen wechselnden Tarntitel, um der Polizei in den verschiedenen Ländern das schnelle Erkennen der Sendungen und die Rekonstruktion der Vertriebswege zu erschweren. Separatdrucke spezieller Artikel gingen als Flugblätter in Auflagen von 10.000 bis 30.000 dieselben Wege.⁴⁶ Diese Sendungen waren seit langem die erste radikale Propaganda

⁴⁶ Vgl. DadA: *DadA-Periodika*, Dok.-Nr.: DA-P0001852 (vgl. Anm. 18); Eichler: *Sozialistische Arbeiterbewegung* (vgl. Anm. 27), S. 71 ff. u. S. 108.

seit dem Erlass des Sozialistengesetzes und brachten die deutsche Geheimpolizei in erheblichen Aufruhr.

Um den Zeitungsvertrieb hinreichend abzusichern, war der direkte und wiederholte Kontakt mit allen Beteiligten der „Lieferkette“ unerlässlich. Neve hatte zu diesem Zweck Deutschland und die angrenzenden Länder mehrfach bereist und sich dabei längere Gefängnisaufenthalte eingehandelt. In Hamburg waren einige Zwischenträger von der Polizei verhaftet und vor Gericht gebracht worden.⁴⁷ Im Herbst 1885 verließ Neve London und bezog Quartier im ostbelgischen Verviers. Von dort besorgte er ab Anfang Dezember persönlich den regelmäßigen Schmuggel der Zeitungen nach Deutschland, wobei er jetzt neben der (kollektivistischen) *Freiheit* auch den *Rebell* der Londoner „Individualisten“ auslieferte.

Mit den belgischen Sozialisten und ihren anarchistischen Flügelmännern trat Neve nur lose in Verbindung, vor allem insoweit, als sie ihm im Zeitungsschmuggel beistehen konnten, durch Botendienste etwa, oder durch Vermittlung von sicheren Deck- und Kontaktadressen.

Mochte Neve auch vielleicht froh gewesen sein, dem Gezänk der deutschen anarchistischen Kolonie in London entrinnen zu sein, so gestaltete sich sein Dasein in Verviers doch zunehmend einsam. Seine Briefe an Victor Dave in London zeugen davon. Neve war ein sensibler und sehr offener Briefschreiber. Er schrieb an Dave in deutscher Sprache.⁴⁸

Victor Dave, geboren 1845, war studierter Sohn eines hohen belgischen Beamten. Er stieß schon in den 1860er Jahren zur Internationalen Arbeiter-Assoziation und wurde 1869 Mitglied ihres Generalrates, als ein Anhänger Bakunins. Von Anfang der 1870er Jahre bis zu seinem Umzug nach Paris wirkte er als Journalist in Verviers. 1880 aus Paris ausgewiesen, ging er nach London und übernahm wie Neve Aufgaben im Vertrieb der *Freiheit*.

⁴⁷ Vgl. Jürgen Jensen: *Presse und politische Polizei. Hamburgs Zeitungen unter dem Sozialistengesetz 1878-1890*, Hannover 1966, S. 66; Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 210 ff.

⁴⁸ Die Briefe befinden sich heute im Bestand Dave (*Victor Dave Papers*) im International Institute of Social History (IISG) Amsterdam. Sie stammen aus Daves Besitz und wurden von diesem an Max Nettlau übergeben. Neve hat sie nicht datiert. Die Nummerierung der Briefreihenfolge und ihre tagesscharfe Datierung hat vermutlich Nettlau ermittelt und mit Bleistift auf die Originale notiert. Diese Angaben wurden hier übernommen. Sonst Datierung nach dem Poststempel des Umschlags, soweit vorhanden. Zu Daves Deutschkenntnissen vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 92 ff.

Auch er wurde dabei in Deutschland aufgegriffen und 1881 in einem Hochverratsprozess vor dem Reichsgericht Leipzig zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt, von denen er zweieinhalb absaß.

Neve hatte Anfang Oktober 1885 zunächst seine eigene Existenz in Verviers zu organisieren. Er lieh sich Geld, suchte sich eine Unterkunft, ebenso eine erste Arbeitsstelle. Da er diese Arrangements noch für vorläufig hielt, teilte er Dave gleich mehrere Deckadressen mit. An diese bat er, anarchistische Zeitungen für den Eigenbedarf sowie bestimmte Broschürentitel, die er weiter zu verteilen trachtete, zu übersenden. Zuständig für diese Lieferungen machte Neve Sebastian Trunk, einen deutschen anarchistischen Tischler, der gemeinsam mit Dave aus Paris ausgewiesen und mit diesem zum Londoner *Freiheit*-Team gewechselt war.

Für die nächsten Tage plante Neve bereits heimliche Grenzübertritte nach Deutschland und den dortigen Aufbau einer Operationsbasis.⁴⁹ Er verstand seine Rolle in Verviers als Brückenkopf der anarchistischen Bewegung Mostscher Richtung nach Deutschland und Österreich. Alle Briefe und sonstigen Sendungen von dort und dorthin, alle diese Länder betreffenden persönlichen Kontakte sollten über ihn laufen, den Verkehr mit Paris, Brüssel und der Schweiz dagegen überließ er den Londonern. Mit Most in Amerika korrespondierte er direkt.⁵⁰ Sein strategisches Handlungskonzept erstreckte sich auf die Propaganda mit gedrucktem Material, auf Reisen zum Zwecke persönlicher Kontakte, organisatorischer und politischer Absprachen, auf Versuche, geeignete Gruppen mit Sprengstoffen für politische Attentate zu versorgen, und nicht zuletzt auf praktische Hilfe für verfolgte Genossen und deren Familien.

Zeitung und Broschüren

Zur Verbesserung der Konspiration beim Zeitungsvertrieb hatten Neve und Trunk noch in London vereinbart, dass dort die Zeitungen nur gebündelt, die Adressen der Abonnenten aber erst an den Verteilerorten aufgebracht werden. Dadurch konnte vermieden werden, dass im – durchaus nicht spitzel-

⁴⁹ Neve an Dave v. 9.11.1885, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

⁵⁰ Neve an Dave v. 22.11.1885 u. v. 29.11.1885, in: *Ebd.* (vgl. Anm. 6).

sichereren – Vertriebsbüro der *Freiheit* sensible Daten an Dritte gelangen konnten.⁵¹ Auch in Verviers erhöhte er die Vorsorge: Er tat beständig neue Deckadressen für die Lieferungen aus London auf, um die Lieferorte rotieren zu lassen und so die Auffälligkeit der Lieferungen zu reduzieren.⁵²

Der übliche Weg, die Zeitungen an die Abonnenten zu leiten, war folgender: Neve selbst besorgte den Transport über die belgisch-deutsche Grenze, teils allein, teils zusammen mit einem Helfer. In Deutschland suchte er in Grenznähe mehrere Kontakt Personen auf. In deren Häusern wurden dann die Zeitungen neutral verpackt, erst jetzt mit den Empfängeradressen versehen und bei der Post aufgegeben.

Als Reaktion auf in der *Freiheit* abgedruckte Werbeanzeigen für Bücher und Broschüren wurden Neve von seinen Kontaktleuten vielfach Bestellungen übermittelt, worauf er entsprechende Mengen aus London anforderte. Erwähnt werden in den erhaltenen Briefen die Titel:

- „Müllersche Broschüre“ [gemeint vermutlich: s.u. *August Reinsdorf und die Propaganda der That*, erschienen bei J. Müller]⁵³
- [Johann Most]: *Revolutionäre Kriegswissenschaft. Ein Handbüchlein zur Anleitung betreffend Gebrauches und Herstellung von Nitro-Glycerin, Dynamit, Schießbaumwolle, Knallquecksilber, Bomben, Brandsätzen, Giften u.s.w., u.s.w.* [New York 1885]
- [Johann Most]: *August Reinsdorf und die Propaganda der That*, New York: J. Müller, 1885⁵⁴
- „Lassalle Schriften“ [gemeint vermutlich: *Gesammelte Reden und Schriften*, hrsg. v. G. Hotschick, New York 1883]⁵⁵

Deckadressen Neves in Verviers:

- Olivier Renette, Rue de la Montagne 41
- Catherine Medion, Rue du Marteau 85

⁵¹ Neve an Dave v. 29.11.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁵² Neve an Dave v. 14. oder 15.2.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁵³ Neve an Dave v. 9.11.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁵⁴ Neve an Dave v. 29.11.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6). Die *Revolutionäre Kriegswissenschaft* von Johann Most ist digital abrufbar unter archive.org ([online](#)).

⁵⁵ Neve an Dave v. 26.2.1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

- Barthelemy Vecray, Rue de Franchimontois 79
- Adam Dumont, Ensival, Rue de Verviers
- Renette, Hédimont 10, Librairie

Reisen, Kontakte, Organisationsaufbau

Neve trat über den Grenzschmuggel hinaus auch längere Reisen an, die der Ausweitung der Agitation sowie der Bildung selbständiger, örtlicher Gruppen dienen sollten, die über ihn dann mit der Zentrale in London verbunden wären. Er hatte von Dave und Trunk Adressen von vertrauenswürdigen Genossen erhalten, die er besuchte und von denen er weitere Adressen erhielt, so von einem „Francois“ in Luxemburg⁵⁶ und weitere im niederländischen Maastricht.⁵⁷

Um die Jahreswende 1885/86 herum bereiste Neve mehrere Male Deutschland, u.a. vermutlich auch Berlin. Im März musste er damit pausieren, da aufgrund von spontanen Arbeiterunruhen in Lüttich und Umgegend (s.u.) die belgische Polizei Kontrollen durchführte und insbesondere die Grenzen der gesamten Provinz Lüttich überwachte.⁵⁸ Neve hatte keinen hinreichend gut gefälschten Pass und war in Verviers auch nicht gemeldet.⁵⁹ Seine Arbeitsstelle hatte er unter anderem auch ausgewählt, weil der Unternehmer keine Aushändigung des Arbeitsbuches verlangte.⁶⁰

Im April 1886 legte sich die Aufregung in Belgien, und Neve konnte nun seine Kontakt Personen in Deutschland zu einem großen „Pfingsttreffen“ in das Rhein-Main-Gebiet laden. Es fand mit rund 20 Teilnehmern am 13./14. Mai statt, vermutlich in Frankfurt. Nach dem Ende des Treffens, in seinem Hotel, lief Neve angeblich zufällig der „schäbige Ehrhart“ [Franz Josef Ehrhart] über den Weg, jener deutsche Sozialdemokrat, der sich an Neves und Kitz‘ Clubgründung in London und an der *Freiheit* beteiligt hatte. 1880 war er auf einer Werbereise für die Zeitung in Deutschland kurzfristig inhaftiert worden. Er blieb dann in Deutschland, um auf mittlere Sicht in den Kreis

⁵⁶ Neve an Dave v. 8./9.12.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁵⁷ Neve an Dave v. 25.12.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁵⁸ Neve an Dave v. 27.3.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁵⁹ Neve an Dave v. 22.11.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁶⁰ Neve an Dave v. 15.12.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

der Sozialdemokraten Bebel-Liebknechtscher Richtung zurückzukehren. Nach 1900 gab er sich in seinen Erinnerungen als den eigentlichen Clubgründer und *Freiheit*-Inspirator aus. Neve kanzelte ihn bei dem Zusammentreffen in Frankfurt als Verräter ab, und nach einem Grundsatzstreit über Anarchismus, Sozialismus und den goldenen Mittelweg zwischen beiden fuhr Ehrhart nach Ludwigshafen, wo er ein Möbelgeschäft besaß. Dem Pfingsttreffen schlossen sich bis Anfang Juli vermutlich weitere Aufenthalte Neves in Deutschland an.⁶¹

Im Verlauf des Juli spitzte sich die Überwachung der Grenze wieder zu, was möglicherweise direkt mit den wachsenden Kenntnissen der deutschen Polizei über Neves Wirken zusammenhing. Zwischen Juli 1886 und Januar 1887 erhielt Neve keine Briefe von Dave und wohl auch keine Zeitungen und Broschüren mehr von Trunk.⁶² Dennoch hat Neve im Dezember 1886/Januar 1887 offenbar wieder eine rege Reisetätigkeit zum Organisationsaufbau entfaltet, u.a. im Kölner Raum.⁶³

„Musikalien“

Neben der Zeitungsarbeit empfand Neve in dieser Zeit die Notwendigkeit einer „Propaganda der Tat“ – also terroristischer Angriffe auf prominente Personen oder Institutionen staatlicher Unterdrückung. Das entsprach der anarcho-terroristischen Taktik Mosts, für den die Publizistik und öffentliche Rede, Organisationsaufbau und exemplarische Attentate zur Auslösung offensiver Arbeiterproteste die drei gleichberechtigten Säulen des anarchistischen Aktivismus bildeten: „Agitation, Organisation, Rebellion!“ lautete kurz und bündig eine der Kopfzeilen des *Freiheit*-Titelblattes.

Die auf Sprengstoff bezogenen Passagen in den Briefen Neves sind recht zahlreich, eigentümlicher Weise aber bisher kaum diskutiert und bewertet worden. Sie sollen daher ausführlich zitiert werden.

Zu Beginn seines Verviers-Aufenthaltes hegte Neve die Hoffnung, die Ver-

⁶¹ Neve an Dave v. Juni 1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6). Vgl. Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 384 ff.

⁶² Neve an Dave v. Juli 1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

⁶³ Neve an Trunk v. 14.1.1887, in: Ebd. (vgl. Anm. 6); Neve an ? v. 18.1.1887, zit. in: Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 360.

mittlung von Sprengstoffen nach Deutschland und Österreich zu einem festen Bestandteil seines Arbeitsprogramms zu machen. Offenbar waren hierzu bereits in London Absprachen getroffen worden. Schon im November 1885 drängte er Dave, „Hans [d.i. Most] soll doch endlich die Musikalien schicken, erinnern Sie ihn in Ihrem nächsten Briefe daran. Ich habe es ebenfalls gethan.“⁶⁴ Parallel sprach er in dieser Sache die belgischen Kontaktpersonen an: „Auch in anderer Beziehung, worüber ich vorläufig schweigen werde, sind Vorbereitungen getroffen, die mich zu den schönsten Hoffnungen berechtigen.“⁶⁵

Dave teilte ihm darauf offenbar postwendend mit, an Lieferungen aus Amerika sei nicht zu denken, denn Neve antwortete ihm ebenfalls postwendend: „Das es mit der Musick nicht klappt, habe ich mir schon gedacht, sonst wäre es schon geschickt worden.“⁶⁶

Als es im März 1886 zu mächtigen spontanen Arbeiterrevolten in Frankreich, England und insbesondere auch in der belgischen Provinz Lüttich kam, stieg die Ungeduld Neves, da er nun fürchten musste, ohne Sprengstoff oder Waffen würde die Bewegung einmalige Chancen verpassen:

„Wie in Frankreich waren es auch hier Leute, die von einer Arbeiterbewegung wenig oder garnichts wussten, speziell in Lüttich, wo erst vor 6 Wochen die wenigen Genossen die dort sind in eine Gruppe zusammengesetzten, mit seinen ungeheuren Contingenten von Arbeitern, war auch nicht eine Spur von politischer Agitation zu entdecken. Die junge Gruppe beschloss am 18. März eine Manifestation in den Straßen zu machen, lediglich zur Propaganda, den hiesigen Verhältnissen angemessen. Nachdem [Edouard] Wagener eine kurze Ansprache gehalten, bewegte sich der Zug in der besten Ordnung durch die Straßen, ein Polizist versuchte, dem Redner die Sachen zu entreißen, bei dieser Gelegenheit wurde in einer engen Straße eine Fensterscheibe zertrümmert, das war der Anfang und die Ursache zu der Revolte, die sich in wenigen Tagen in ganz Belgien mehr oder weniger bemerkbar machte. Jetzt, nachdem mancher Brave im Grabe ruht, viele andere hinter Schloß und Riegel sitzen, ist es wohl an der Zeit, dass wir, die wir aktiv in der Bewegung stehen, allen Ernstes daran denken, was wir, bei derartigen Vorkommnissen, die wir vielleicht bald an

⁶⁴ Neve an Dave v. 22.11.1885, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

⁶⁵ Neve an Dave v. 8./9.12.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁶⁶ Neve an Dave v. 15.12.1885, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

anderen Orten zu erwarten haben, für zu thun am besten halten. Sollte eine Art Conferenc von den verschiedenen Gruppen in London zustande kommen, wäre es wohl der Mühe werth, diese so hochwichtige Frage zu erörtern, auch einige praktische Gedanken dem Manifeste beifügen. Ich versichere Sie, wäre nur ein vernünftiger Mann bei der Demonstration gewesen, wären die Insurgenten innerhalb 2 Stunden Herr der Situation gewesen und hätte alles eine andere Wendung genommen. Ob das auf längere Zeit hätte behauptet werden können, kommt hier garnicht in Betracht, immerhin hätte man sich das Wichtigste beschaffen können, Waffen und Geld. Es sind hier für die allernächste Zukunft Vorkehrungen getroffen, die, bei Zuverlässigkeit einiger Leute, von Bedeutung sind.“⁶⁷

Victor Dave, der im Team der *Freiheit* neben dem Volkstribun Most und dem Organisator Neve eher die Rolle des Parteiintellektuellen einnahm, schrieb in der englischen anarchistischen Zeitschrift *The Commonweal* eine umfassende Analyse der Ereignisse in Belgien.⁶⁸ Neve hatte ihm zu diesem Zweck belgische Zeitungen als Material übersandt.⁶⁹

Neve glaubte an eine unmittelbar bevorstehende revolutionäre Situation in Europa. Auch die deutschen Verhältnisse bog er sich auf diese Sicht um. Von dem Pfingsttreffen im Mai 1886 berichtete er sehr überschwänglich nach London:

„Das Pfingstfest ist gut und ohne Störung abgelaufen. Nicht nur das von Norden und Süden Freunde anwesend waren, sondern auch am Orte selbst traf ich unerwartet Cameraden, mit denen ich schon früher in Correspondencen war, andere kannten mich persönlich, da sie bei der Verhandlung in Hanau [Winter 1883; s.o. in Teil 1] anwesend waren. Unsere Sache geht ruhig ihren Fortgang. Es ist Thatsache, das fast in allen größeren Städten der Bruch mit den Blauen [den Sozialdemokraten] vollständig ist, selbst Liebknecht hat durch sein hündisches Auftreten allen Respect verloren und nur Bebel ist im Stande bei seinen Geschäftsreisen zu verhüten das es zu öffentlichen Kundgebungen gegen diese

⁶⁷ Neve an Dave v. 2.4.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁶⁸ *Insurrection in Belgium*, in: *The Commonweal* v. 1.5.1886, S. 37 / v. 8.5.1886, S. 47 / v. 22.5.1886, S. 58 / v. 29.5.1886, S. 66 / v. 5.6.1886, S. 75. Die Zeitung wurde seit 1885 von der Socialist League herausgegebenen, die aus der englischen Sektion des von Neve und Kitz gegründeten Clubs hervorgegangen war. Neve und Dave waren Mitglieder; s.o. in Teil 1.

⁶⁹ Neve an Dave v. Mai 1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

politischen Buschklepper kommt. Ferner haben die Vorkommnisse hier und anderswo einen mächtigen Eindruck auf die Arbeiter in Deutschland gemacht, so das in jeder Hinsicht der Boden für die Propaganda gut ist. Umsomehr ist es notwendig, dieses bis zum Äußersten auszunutzen. Ein guter Anfang ist jetzt gemacht.⁷⁰

Im Juli zerschlugen sich allerdings auch seine Hoffnungen, über belgische Kontakte Sprengstoff beschaffen zu können: „Mit meiner exceptionellen Geschichte scheine ich hereingefallen [...] Von Hause aus sind die hiesigen Genossen lediglich nur auf die papierene und Tribunen-Propaganda bedacht.“ Zwar habe man ihm anfangs versichert, für seinen „außergewöhnlichen Gebrauch“ sei alles vorrätig und könne jederzeit abgeholt werden, „jetzt aber, wo draußen in Deutschland alles in schönster Ordnung ist, und ich es brauche, ist nichts da.“

Die belgischen Genossen würden einerseits fürchten, dass „durch eine derartige Agitation nach schweizer Manier [Ausweisungen] verfahren wird“, vor allem, weil ja schon deutsche Polizeispione vor Ort seien, andererseits wollten sie eine Druckerei kaufen und ihre Zeitungen *Ni dieu ni maître* und *Opstand* wöchentlich herausgeben und fürchteten Konfiskation im Rahmen von Presserepression. Neve weiter:

„Erst jetzt erfahre ich, das auch [Emile] Piette und [Gerard] Gerombeau hier nicht besonders angesehen waren, und zwar aus dem Grund weil sie in allen ihren Handlungen sich den Teufel darum scherten, was die Menschen außerhalb der Bewegung sagten, wenn es nur im Interesse der Sache geschah. Hauptsächlich waren sie nach Bourgeois- und anderen Ehrenbegriffen nicht ehrlich genug, wenn sie vielleicht hier und da auf krummen Wegen mittel zur Agitation schafften. (...) In den Zeitungen und Versammlungen sucht man das Volk aufzuwiegeln, und innerhalb der Partei ist man zu feige, ich weiß keinen anderen Ausdruck, selber mit einem guten Beispiel voranzugehen, das halbverhungerte und indifferente Volk findet instinktiv den richtigen Weg, sich seiner Peiniger zu entledigen, wo immer eine passende Gelegenheit sich findet, wie das in Frankreich, England, Amerika und hier mehrfach der Fall war, und wir wissen nichts besseres zu thun als durch einen phrasenhaften Zeitungsartikel die That zu verherrlichen.“

⁷⁰ Neve an Dave v. Juni 1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

Besonders ärgerte Neve, dass er nun ein den deutschen Genossen gegebenes Versprechen nicht halten könne, und ein derartiges Verhalten für die Bewegung schädlich sei.⁷¹

Halten wir zunächst fest: In dem gesamten öffentlich zugänglichen Briefwechsel Neve-Dave, der am 26.1.1887 endete, rund fünf Wochen vor Neves Verhaftung, findet sich kein Hinweis darauf, dass Neve Sprengstoff zur Verfügung stand und er solchen Anfang September 1886, wie ihm die Anklage vor dem Reichsgericht in Deutschland anlastete, nach Magdeburg versendet habe. Es gibt dagegen eine Fülle von Hinweisen, dass es ihm mindestens bis Ende Juli 1886 vollkommen unmöglich war, Sprengstoff zu beschaffen, und er keinerlei Option mehr hatte, diesen Umstand zu ändern. Da Neve selbst angab, der Briefwechsel sei von Juli 1886 bis Januar 1887 unterbrochen gewesen, braucht man sich auch nicht über verlorene Briefe, die Berichte über neu realisierte Lieferquellen hätten enthalten können, den Kopf zu zerbrechen.

Dem gegenüber steht die Behauptung von Josef Peukert in seinen 1908 erschienenen Lebenserinnerungen, er habe Neve im Mai 1886 in Verviers besucht und dort mit ihm einen Lieferweg für Dynamit aus Paris besprochen, der im Anschluss dann auch regelmäßig benutzt worden sei.⁷² Für dieses angebliche Faktum gibt es keine andere Quelle als Peukert selbst. Es drängt sich mithin der Verdacht auf, dass es sich bei Peukerts Angabe um eine Lüge handelte – und zwar um eine besonders perfide Lüge. Denn erstens wusste Peukert, dass er damit etwas aussagte, was nur Neve selbst glaubhaft hätte widerlegen können, und der war längst stumm im Zuchthaus verendet. Und zweitens gab Peukert mit dieser Angabe der Anklage vor dem Reichsgericht den Anschein einer gewissen Legitimität. Oder anders formuliert: Er baute sich in eine erfundene Realität ein, und er konn-

⁷¹ Neve an Dave v. 13.7.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6). Emile Piette und Gerard Gerombou (Gerombeaux) waren Anarchisten aus Verviers, die 1885 nach Buenos Aires/Argentinien ausgewandert waren, vgl. militants-anarchistes.info (online).

⁷² Vgl. Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 354. Carlson selbst (ebd., S. 348) geht ebenfalls davon aus, dass Neve neben der Zeitung auch „Dynamit, Zünder sowie andere Spreng- und Zerstörungsmittel wie Säure“ über die Grenze gebracht habe, gibt hierfür aber keinen nachvollziehbaren Beleg an. Hier handelt es sich wohl um eine unkritische Übernahme von Polizeivermutungen oder des Inhalts der Anklageschrift. Vgl. die ähnlich unplausible Darstellung bei Neuber: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg* (vgl. Anm. 33).

te wiederum sicher sein, dass seitens des allein kundigen Gegenparts, der deutschen Polizei und Justiz, mit Sicherheit kein Dementi zu erwarten war. Auf die Hintergründe der deutschen Anklage gegen Neve wird im dritten Teil dieses Aufsatzes näher eingegangen.

Praktische Solidarität mit verfolgten Rebellen und Streikenden

Dave hatte es in seiner Reportage über die Demonstrationen und Massenstreiks in Belgien im März 1886 nüchtern zusammengefasst: Im Ergebnis ihrer von der belgischen Regierung sofort und blutig umgesetzten militärischen Unterdrückung starben 65 Arbeiter und Arbeiterinnen, wurden 180 verwundet, gerieten 585 in Haft. Da die Revolte auch von einer schweren wirtschaftlichen Krise ausgelöst wurde, die weiter andauerte, war die Not der betroffenen Familien sehr groß.⁷³

Neve gliederte sich unverzüglich in den Strom der spontanen Hilfeleistungen ein. Er schlug Dave vor, Geldsammlungen zu veranlassen, um durch erlebbare Solidarität gerade auch die Moral unter den in Bewegung geratenen Menschen zu stärken.⁷⁴ Kurz darauf berichtete er von „massenhaften Anfragen“ nach Unterstützung. Wenn etwa in London schon Geld vorhanden sei, solle es umgehend an ihn nach Verviers geschickt werden, da er die entsprechenden Kontakte habe und dafür sorgen könne, dass nichts in falsche Hände gerate.⁷⁵

In Summe betrachtet, hatte sich Neves anarchistische Praxis in Verviers recht schnell von der klassischen Zeitungspropaganda hin zum aktivistischen Aktionismus entwickelt. Die organisatorische Arbeit wandelte sich dabei von der friedlichen „Lesezirkel“-Betreuung zur Bildung terrorbereiter Kleingruppen. Neve ging auf diesem Weg viel weiter als Most, dessen Aufrufe zur „Propaganda der Tat“ und Bastelanleitungen für Bomben doch nur Maulheldentum waren – und später von ihm auch als Irrweg erkannt wurden. Neve ging weiter auch als Victor Dave, der sich hinsichtlich der Frage, wie sich genau denn Unterdrückung in Revolution umsetzen werde, als klassischer Bakunin-Anhänger sehr vornehm zurückhielt. Für Maulhelden-

⁷³ Vgl. *The Commonweal* v. 29.5.1886 (vgl. Anm. 68).

⁷⁴ Neve an Dave v. 2.4.1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

⁷⁵ Neve an Dave v. 22.4.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

tum wie für Vornehmheit war Neve nicht geschaffen, dazu war er zu aufrichtig und dachte zu konkret.

Hinzu kam die sozialrevolutionäre Episode der belgischen Arbeiterrevolte im März 1886, die in der Radikalität ihrer Kampfformen geradezu zum Abbild anarchistischen Wunschdenkens geriet. Demgegenüber musste der sektenhafte Kleinkrieg unter den Londoner Anarchisten, in dem Neve sowohl von Dave als auch von Peukert wiederholt und gegen seinen ausdrücklich geäußerten Willen als Kronzeuge missbraucht wurde, als Frevel erscheinen. Neve wurde sogar, als sich diese Konflikte mehr und mehr auch im *Rebell* und in der *Freiheit* spiegelten, seiner einstigen Herzenssache Zeitungsvertrieb überdrüssig. „Es fällt mir nicht ein, Colporteur der die Bewegung schädigender Literatur zu werden“, schrieb er, bei aller Freundschaft doch erkennbar ungehalten, Ende Januar 1887 an Dave in London.⁷⁶ Es war sein letzter Brief an ihn. Anfang März erfuhr Dave von einem belgischen Genossen von Neves Verhaftung in Lüttich.⁷⁷

Teil 3 und Schluss: Anarchismus und Polizeistaat. Die Verhaftung von Johann Christoph Neve in neuer Perspektive

Vom Nimbus des Sozialrevolutionärs Johann Neve unter Anarchisten war an dieser Stelle schon die Rede. Allerdings: Er wäre auch hier längst vergessen, gäbe es da nicht ein schlechtes Gewissen. Seine Verhaftung durch belgische und deutsche Polizisten war über Jahrzehnte Gegenstand inneranarchistischer Polemik. Zur Frage, wer Neve an die Polizei verraten habe, erschienen zahllose Stellungnahmen. In der Sache brachten sie mehr Verwirrung als Erkenntnis.

Nun ist vor einiger Zeit die Studie Lutz Neubers zur Magdeburger Regionalgeschichte des deutschen Anarchismus erschienen. Sie deckte, durchaus im Nebeneffekt und ohne dies zu vertiefen, neue und besonders aufschlussreiche Details zur polizeilichen Verfolgung Neves auf. In die Gesamtschau des Vorgangs eingebettet, legen diese Details eine neue Ausrichtung der Forschungsperspektive nahe. Nicht wer Neve verraten hatte,

⁷⁶ Neve an Dave v. 26.1.1887, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

⁷⁷ A. Ranest [Rawest?] an Dave v. 6.3.1887, in: Ebd. (vgl. Anm. 6).

ist das eigentlich Interessante, sondern die politische Funktion seiner Verhaftung für den deutschen Polizeistaat in der Phase des Sozialistengesetzes. In diesem Blickwinkel wird Neve über seine Rolle als tapferer anarchistischer Kämpfer hinaus zu einer historischen Figur, deren Schicksal tiefe Erkenntnisse über den Zusammenhang von anarchistischem Terrorismus und polizeistaatlicher Strategie vermittelt.

Diesem Zusammenhang soll im Folgenden in einem Abgleich dreier kompakter Quellenbestände nachgespürt werden: den Magdeburger Ereignissen, so wie sie uns Neuber und die Magdeburger Akten präsentieren, dann den erstaunlicherweise noch immer kaum bearbeiteten Neve-Akten des Berliner Polizeipräsidiums, schließlich den Briefen Neves aus den letzten 15 Monaten vor seiner Verhaftung.

Zur Erinnerung: Neve hatte – als noch unpolitischer Wandergeselle – Deutschland 1864 in Richtung England verlassen. Nach Aufenthalten in Frankreich und Amerika kehrte er 1874 nach London zurück und begann, sich im dortigen sozialistischen Clubwesen zu engagieren. 1878 schlug er sich auf die Seite von Johann Most, einem in Deutschland wiederholt inhaftierten Publizisten und sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten, der in diesem Jahr nach London emigriert war. Neve gewann Most für das Projekt der Zeitung *Freiheit*, die der Agitation in Deutschland dienen sollte. Ihre Auflage betrug zu Beginn etwa 1100 bis 1800 Exemplare pro Ausgabe. Teile davon ließ Neve in einer Fabrik in Hull in Matratzen packen und mit diesen exportieren. Seeleute transportierten Ausgaben auf den Linien London-Hamburg bzw. Hull-Hamburg im persönlichen Gepäck. Dazu kam direkter Versand an deutsche Adressen, auch via Frankreich, Schweiz, Belgien und Holland, in Briefen, anderen Zeitungen oder Konserven. Bewohner der Grenzorte überbrachten Ausgaben im kleinen Grenzverkehr.

Jede Ausgabe trug einen wechselnden Tarntitel, um der Polizei in den verschiedenen Ländern das schnelle Erkennen der Sendungen und die Rekonstruktion der Vertriebswege zu erschweren. Separatdrucke spezieller Artikel gingen als Flugblätter in Auflagen von 10.000 bis 30.000 dieselben Wege.⁷⁸

⁷⁸ Vgl. DadA: *Dada-Periodika*, Dok.-Nr.: DA-P0001852 (vgl. Anm. 18); Eichler: *Sozialistische Arbeiterbewegung* (vgl. Anm. 27), S. 71 ff. u. S. 108.

Von Neves verdeckten Reisen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, die dem Vertriebsaufbau für die *Freiheit* dienten, sowie von seinen Verhaftungen in Wien, Hanau und Zürich war im Teil 1 dieser Darstellung bereits die Rede. Im Oktober 1885 ging Neve erneut für den Zeitungsvertrieb auf das kontinentale Festland, diesmal ins belgische Verviers.⁷⁹

Neben der Zeitungsarbeit empfand Neve in dieser Zeit immer mehr die Notwendigkeit einer „Propaganda der Tat“ – also terroristischer Angriffe auf prominente Personen oder Institutionen staatlicher Unterdrückung. Das entsprach zwar ohnehin der anarcho-terroristischen Taktik Mosts. Ausgelöst und zugespitzt wurde diese Tendenz in Neves politischem Denken aber durch mächtige spontane Arbeiterrevolten im März 1886 in Frankreich, England und insbesondere auch in Belgien. Seit dieser Zeit gewann das Thema Sprengstoff in seiner Korrespondenz an Bedeutung (s.o. in Teil 2). Verlassen wir an dieser Stelle den Werdegang Neves und rekonstruieren den Blick der deutschen Polizei auf seine Person:

Neve war kein deutscher politischer Emigrant und mit der deutschen politischen Arbeiterbewegung vor 1878 nicht in Berührung gekommen. Als Führungsfigur und Organisator des anarchistischen Zeitungsvertriebs von London aus geriet Neve erst langsam in den Blick der deutschen Polizei. Deren Londoner Spitzel Oskar Neumann, der bis zu seinem Auffliegen im Oktober 1880 in der *Freiheit*-Expedition mitarbeitete, wusste noch nichts über Neve zu berichten.⁸⁰ Im Frühjahr 1882 wusste die Polizei zwar schon recht genau über die Vertriebswege der *Freiheit* Bescheid, kannte aber den Organisator noch nicht.⁸¹ Erst Neumanns Nachfolger, ein bislang nicht identifizierter Deutscher aus der individualistischen *Autonomie*-Gruppe, konnte Neves Rolle und Namen aufdecken und dem Berliner Polizeipräsidium melden, wobei er ihn anfangs für einen Engländer hielt. In Berlin wurde daraufhin April/Mai 1882 die erste Polizeiakte über den „Redakteur John Neve“ angelegt.⁸²

Sie begann sich schnell zu füllen. Im Frühjahr 1882 berichtete ein Pariser Spitzel über Neves Wirken und seine Bekanntschaften in Paris und Lyon.

⁷⁹ Landes Archiv Berlin (LAB), Rep 030 Nr. 11970.

⁸⁰ Vgl. Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 195 f., S. 210 u. S. 217 f.

⁸¹ LAB, Rep. 030 Nr. 13087, Bl. 331 f.

⁸² LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 3.

Ein Wiener Kollege zeigte im Oktober seine geplante Reise von Paris nach München, Linz, Budapest und Wien an. Im Dezember liefen dann die Meldungen über Neves Verhaftung in Wien in Berlin ein.⁸³

Bei der nun sechs Monate andauernden Posse um seine Identifizierung ist die Interessenlage und die Taktik der beteiligten Behörden nicht eindeutig zu erkennen. Klar ist zumindest, dass die Berliner Polizei sehr schnell um die wirkliche Identität des vorgeblichen „Ernest Stevens“ wusste. Die Londoner Polizei identifizierte Neve aufgrund einiger in Wien aufgenommener Porträtfotos und fand heraus, dass ein tatsächlich bekannter Ernest Stevens nicht mit dem Fotografierten identisch war.⁸⁴ Die Berliner Polizei hatte über ihre Londoner Spitzel Neves nordfriesische Herkunft herausgebracht und sich durch die dort zuständigen preußischen Landräte alle „Neves“ der Region samt Personenstandsdaten auflisten lassen. Ebenso hatten der Spitzel und Neves alter Lehrer Peter Schlichting aus Uelvesbüll, die beide Neve von Angesicht kannten, ihn anhand der in Wien gefertigten Fotos nahezu sicher identifiziert. Der Lehrer hatte sogar aus seinen Beständen einen alten Schulaufsatz Neves als Schriftprobe geliefert.⁸⁵

Dieses Material floss damals in die Wiener Vorgänge nicht ein. Deutschland beantragte die Auslieferung wegen unerlaubter Agitation Neves in Hessen. Dies wurde von Österreich formal verweigert mit Verweis auf die ungeklärte Identität des Häftlings. Wien verfügte stattdessen die Ausweisung. Gegen Neves Willen erfolgte die Ausweisung Ende Juli 1883 in Richtung Bayern, wo er prompt verhaftet wurde, um dann im hessischen Hanau angeklagt zu werden.⁸⁶

In Hanau wiederholte sich in fünfmonatiger Untersuchungshaft dieselbe Posse um die Identität Stevens-Neve. Die aufgebotenen Revolutionäre, darunter der österreichische Anarchist Josef Peukert, Victor Dave und Karl Schneidt, wollten ihn nicht erkennen oder stützten sein Pseudonym. Ein ehemaliger Arbeitgeber aus London, Schrift- und Sprachsachverständige und eben der als besonders glaubwürdiger Zeuge geltende Lehrer Schlichting sahen in ihm den Deutschen Neve. Am Ende stellte das Gericht

⁸³ LAB, Rep. 030 Nr. 13088, Bl. 47; Nr. 13087, Bl. 5 f., Bl. 10 u. Bl. 15.

⁸⁴ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 113.

⁸⁵ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 63 ff. u. Bl. 103 ff.

⁸⁶ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 143-149.

seine Identität als Neve fest und verurteilte ihn zu weiteren sechs Monaten Haft.⁸⁷ Im Anschluss, im Juni 1884, verließ er Deutschland in Richtung Schweiz. Dort fand er, so meldete prompt der deutsche Spitzeldienst nach Berlin, im Raum Zürich Arbeit bei einem Tischler, unter dem Decknamen „Christens“.⁸⁸

„Signalement des sozialrevolutionären Agitators Johannes Christoph (John Christopher) Neve“

- Vor- und Zuname: Johann Christoph Neve aus Uelvesbüll
- Wohnort: Nach seiner Angabe London
- Gewerbe oder Stand: Tischler
- Religion: konfessionslos
- Alter: 38 Jahre
- Größe: 1,67 m
- Haupthaar: röthlich-braun
- Bart: röthlicher, nach unten stehender Schnurrbart
- Stirn: frei
- Augenbrauen: blond
- Augen: grau
- Nase: gebogen
- Mund: starke Unterlippe
- Zähne: gut
- Kinn: rund, wenig Doppelkinn
- Gesicht: oval
- Gesichtsfarbe: blaß
- Statur: mittel
- Besondere Kennzeichen: etwas krumme Beine (Säbelbeine), eine Hautfalte über der Nasenwurzel, die Ohren stehen etwas vom Kopfe ab, im Gesicht und auf den Vorderarmen Sommersprossen.
- Bekleidung: unbestimmt[“]⁸⁹

⁸⁷ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 218-224. Vgl. *Die Zukunft* v. 10.1.1884. Die Angabe von Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 198, Neves Identität sei in Hanau nicht geklärt worden, ist falsch.

⁸⁸ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 262-273.

⁸⁹ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 227.

Hier, im Raum Zürich, wurde er im Dezember 1884 – vermutlich infolge einer von Berlin aus gesteuerten Aufdeckung seiner Identität – von der Schweizer Polizei verhaftet und ausgewiesen.⁹⁰ Die Ausweisung traf ihn offiziell und öffentlich als „Johann Neve, von Uellvesbüll (Schleswig), Schreiner, alias Jean Court, Ernest Stevens, Peter Jensen und Piotra Warchatowskiego“⁹¹.

Neve reiste wieder nach London. Die deutsche Polizei, seit Januar 1885 wiederum in Kenntnis seines neuen Aufenthaltsortes,⁹² platzierte nun eiligst besonders befähigte Spitzel in Neves Umfeld. So tauchte ein gewisser Theodor Reuss in London im Februar 1885 aus dem Nichts auf und lebte sich systematisch in das Clubleben der Anarchisten ein.⁹³ Durch ihn erfuhr die Polizei Ende Oktober 1885 von Neves Wechsel nach Verviers und bekam sogar eine seiner dortigen Adressen. Es war klar, dass Neve sich mit dem Zeitungstransport nach Deutschland befasste. Genaueres über diese Aktivitäten konnte Reuss aber zunächst noch nicht herausbringen.⁹⁴

Mit Reuss, der eng mit Victor Dave vertraut war und auf diese Weise von Beginn an vollständig über dessen Briefwechsel mit Neve in Verviers informiert war, erreichte die Überwachung Neves durch die deutsche Polizei eine qualitativ neue Ebene. Sie war nun so dicht an Neve herangekommen, dass sie von der einfachen Verfolgung und Beobachtung zur Instrumentalisierung übergehen konnte. Die immense Bedeutung, die Neve damit bekam, spiegelte sich in seiner Akte wieder: Als Reuss am 30.10. 1885 ein Alarmtelegramm an die Berliner Zentrale der Geheimpolizei sandte („n. nicht in bradfort, sondern in deutschland mit planen +“), erhielt dieses Telegramm den Vermerk: „durch Krüger [d. i. der Direktor der Berliner Politischen Polizei] nach Friedrichsruh [d. i. Reichskanzler Bismarck]“⁹⁵. Schon im Dezember wurde einer der talentiertesten

⁹⁰ LAB, Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 271-275.

⁹¹ *Schweizerisches Bundesblatt* v. 16.7.1885 ([online](#), [PDF](#)), S. 599.

⁹² LAB Rep. 030 Nr. 11969, Bl. 296-303 u. 328 ff.

⁹³ Vgl. Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 250 ff.; Reuss wurde in der Berliner Zentrale der deutschen Geheimpolizei unter der Tarnbezeichnung „Agent E II“ geführt (LAB Rep. 030 Nr. 11670, Bl. 125).

⁹⁴ Vgl. Carlson: *Anarchism in Germany* (vgl. Anm. 26), S. 348 u. S. 382.

⁹⁵ LAB Rep. 030 Nr. 11970, Bl. 5 ff.

Beamten der Politischen Polizei, Mauderode, nach Aachen geschickt, um die dortige Polizeibehörde einzuweisen und an die Zusammenarbeit mit Berlin zu gewöhnen.⁹⁶

Die deutsche Polizei hatte nun zunächst vor, Neve über einen versierten Lockspitzel, Max Trautner, zu kontaktieren. Trautner, ein ehemaliger bayrischer Offizier, war im Februar 1885 aus Genf vor seiner Enttarnung als agent provocateur durch die Schweizer Polizei nach Berlin geflohen und von dort nach Brüssel und Verviers geschickt worden, vorrangig zum Zwecke der Militärsionage, aber auch zur Infiltration der belgischen Anarchisten und insbesondere des Netzwerks von Neve.⁹⁷

Der Briefverkehr Neves mit Victor Dave in London lässt erkennen, dass Trautner seine Anwesenheit in Brüssel der *Freiheit*-Expedition in London mitteilen ließ oder selbst mitteilte, und Dave seinen Freund Neve in Verviers darüber informierte. Neve reagierte jedenfalls gegenüber Dave in scharfer Form: Mit Trautner wolle er „nichts zu schaffen haben, weil er eine ganz zweifelhafte Persönlichkeit“ sei.⁹⁸ Tatsächlich kam Trautner nicht mit Neve in Kontakt.

Im weiteren Verlauf des Jahres 1885 eröffnete sich der Polizei dann überraschend eine neue Chance. Neve hatte bereits von London aus Kontakt zu einer Magdeburger Anarchistengruppe aufgenommen. Von Verviers aus setzte er den Kontakt fort. Sein Kontaktmann Krause wurde aber zu dieser Zeit längst vom Polizeispitzel Drichel ausgeforscht. Drichel bewegte sich schon seit August 1884 unter den Magdeburger Anarchisten, er hatte ursprünglich die Aufgabe gehabt, in Magdeburg ansässige, aus Berlin ausgewiesene Sozialdemokraten zu überwachen. Mindestens ein Brief Krauses wurde abgefangen, Drichel selbst übernahm teilweise den Briefverkehr mit Neve. Die Magdeburger Polizei erfuhr jetzt Näheres über den Vertriebsweg der Zeitung, Helfershelfer, Tatbestände. Unabhängig von der Berliner Poli-

⁹⁶ LAB Rep. 030 Nr. 11970, Bl. 36 f., 42 ff. u. 77 f.

⁹⁷ Vgl. *Schweizerisches Bundesblatt* v. 16.7.1885 (vgl. Anm. 91), S. 649 f; Fricke: *Bismarcks Prätorianer* (vgl. Anm. 18), S. 127. Die eigene Darstellung Trautners (vgl. Max Trautner: *Wie John Neve verhaftet wurde*, London 1887, S. 7) ist ausgesprochen glaubwürdig. Dies gilt auch für seinen Bericht über Neves Verhaftung, der in allen Details mit Mauderodes (geheimen) Berichten an seine Vorgesetzten übereinstimmt.

⁹⁸ Neve an Dave v. 25.11.1885, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

zei kam sie dabei auch der Person Neve auf die Spur, den sie zunächst als einen gewissen „Neef“ identifizierte.⁹⁹ Sie erfuhr angeblich auch, so wurde später im Prozess gegen Neve von der Anklage behauptet, von einem Angebot Neves an Drichel im Frühjahr 1886, das als Bereitschaft zur Zusendung von Sprengstoff gedeutet werden könne.¹⁰⁰ Schließlich bekam auch sie mit, dass Neve inzwischen nach Verviers übergesiedelt war, und kannte auch eine seiner Deckadressen (Jules Charpenthen, Hedimont, Rue de Vassieurs 20).¹⁰¹ In Berlin lagen diese Erkenntnisse bereits seit Januar 1886 vor.¹⁰²

Im Frühjahr 1886 hatte die deutsche Polizei zweifellos genügend Material beisammen, um einen spektakulären Prozess gegen Neve anstoßen zu können. Es war allerdings noch das Problem der finalen Identifizierung zu lösen. War der an der belgisch-deutschen Grenze agierende Anarchist wirklich Johann Neve? Im Briefverkehr mit den Magdeburgern hat er mit Decknamen gearbeitet, die er sich in Verviers zugelegt hatte. Wirklich identifizieren konnte ihn nur jemand, der ihn aus London persönlich kannte, Kontakt zu ihm herstellen konnte und aussagebereit war. Es hat den starken Anschein, als habe die Berliner Polizei in dieser Sache wesentlich auf Reuss gesetzt. Denn prompt im Mai 1886 tauchte Reuss für einen Kurzbesuch bei Neve in Verviers auf, unangemeldet und ohne plausible Begründung.¹⁰³ Neve informierte Dave in London hierüber, Dave, seit einiger Zeit gegenüber Reuss misstrauischer geworden, machte den Fall sofort öffentlich und denunzierte Reuss als überführten Polizeispitzel.¹⁰⁴

⁹⁹ Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt (LHASA) Rep. C 29 II NR. 10.

¹⁰⁰ LAB Rep. 030 Nr. 11971 (darin das Urteil des Reichsgerichts in hektographierter Form).

¹⁰¹ LHASA Rep. C 29 II Nr. 13. Diese Akte enthält einige unterschlagene Briefe von Neve und Trunk, der im Urteil erwähnte Brief (vgl. Anm. 100) ist nicht darunter, auch nicht in Form einer Abschrift.

¹⁰² LAB Rep. 030 Nr. 11970: Enthält a) als Bl. 70 eine (angebliche) Abschrift von einem undatierten (angeblichen) Neve-Brief an „Lieber Freund“ mit in etwa passendem Inhalt, b) als Bl. 92 einen Spitzelbericht über einen Neve-Brief, in dem er von „Grubenleuten“ spreche, die ihm Dynamit liefern könnten. Dem Kontext nach sind diese beiden Schriftstücke etwa im Januar 1886 in die Akte genommen worden.

¹⁰³ Bericht von Reuss hierüber an die Polizei Berlin v. 22.5.1886, in: LAB Rep. 030 Nr. 11670, Bl. 125 ff.

¹⁰⁴ Neve an Dave v. Mai 1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6). Vgl. Neve an Krebs v. 16.5.1886 (Abschrift), in: LAB Rep. 030 Nr. 11670, Bl. 130.

Der Berliner Polizei konnte dies egal sein, sie wusste über Neves Identität nun Bescheid. Allerdings zeigte sie immer noch keinerlei Bemühungen, seiner habhaft zu werden. Wartete sie ab, dass Neve wirklich Sprengstoff liefern würde? Aus Neves Briefen an Dave wissen wir sicher, dass er deutschen Genossen solche Lieferungen versprochen hatte.¹⁰⁵ Über Reuss wusste dies, wie oben erwähnt, seit Januar 1886 auch die Berliner Polizei.

Mitte September 1886 traf eine Kiste mit Sprengmaterial für Drichel in Magdeburg ein und wurde von der Magdeburger Polizei beschlagnahmt. Sie trug die Aufschrift „Matiere Explosive / Marque deposee / Mataque la Grande / (Belgique)“ und schien daher aus Beständen eines belgischen Montanunternehmens im Raum Lüttich-Seraing zu stammen.¹⁰⁶

Die Magdeburger Polizei ging ab Dezember 1886 davon aus, dass Neve der Absender war – gestützt auf Aussagen Drichels, der wie auch Krause sogleich festgenommen und in einem nicht-öffentlichen Schnellverfahren schon im Januar 1887 abgeurteilt und für mehr als 5 Jahre weggesperrt worden war. Drichel hatte in Vernehmungen ausgeführt, Neve habe ihm im April 1886 in zwei Briefen „gute andere Sachen“ angeboten, womit seiner Wahrnehmung nach Sprengstoff gemeint gewesen sei. Diesen habe er dann im August 1886 bei Neve bestellt und dann im September folgerichtig erhalten. Von den erwähnten zwei Briefen Neves an Drichel, die laut Urteilsbegründung im „Fall Neve“ in der Untersuchung gegen Drichel in die Hände der Polizei gelangt seien, finden sich in den Berliner Akten lediglich Abschriften, eine Prüfung, ob Originale existieren und tatsächlich Neve zuzuordnen sind, ist nicht mehr möglich.

Jedenfalls startete jetzt die „heiße Phase“ der Verfolgung und Verhaftung Neves, und zwar zunächst unabhängig voneinander in Magdeburg und Berlin. Dabei hatte es den Anschein, als seien die Berliner wesentlich früher gestartet, und als sei für sie der Dynamitfund nicht erst das Startzeichen, sondern schon Ergebnis ihres Vorpreschens gewesen.

Der Magdeburger Polizeipräsident v. Arnim meldete Anfang Januar 1887 an den mit dem Fall betrauten Oberrechtsanwalt am Reichsgericht Leipzig, Hermann Tessendorf, nun würden über einen im Dienst der Mag-

¹⁰⁵ Neve an Dave v. 13.7.1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

¹⁰⁶ LAB Rep. 030 Nr. 11971, Bl. 287.

deburger Polizei stehenden Spitzel in Belgien Vorkehrungen getroffen, Neve nach Deutschland zu locken und dort zu verhaften.¹⁰⁷ Tessendorf antwortete ihm jovial, aber bestimmt: Das sei ja im Grundsatz eine gute Idee, nur sei in Berlin durch Innen-, Außen- und Justizministerium „das erforderliche veranlasst, um des Neve habhaft zu werden“: schon seit November 1886 sei ein Beamter in Belgien [Möhlig, s.u.], die Verhandlungen über die Auslieferung mit den Belgieren seien im Gang, seit Beginn 1887 sei auch ein höherer Polizeikommissar vor Ort [Polizeidirektor Krüger persönlich].¹⁰⁸ Trautner war inzwischen als Lockspitzel außer Dienst gestellt und ab Jahresbeginn Privatier.¹⁰⁹

Berlin wollte nach dem Dynamitfund nun keine Zeit mehr verlieren. Ein von Tessendorf beantragter Haftbefehl gegen Neve wegen Hochverrats und Sprengstoffvergehens war schon Anfang November ergangen.¹¹⁰ Der Aachener Polizeikommissar Möhlig, der den Kontakt mit der Polizei in Verviers organisierte, hatte im Dezember geklagt, dass Neve immer vorsichtiger werde und die Belgier durch ihr ungeschicktes Vorgehen die Lage noch erschweren.¹¹¹ Spitzelmeldungen aus London gaben zur gleichen Zeit immer deutlichere Signale, dass man unter den dortigen Anarchisten mit einer baldigen Flucht Neves aus Verviers nach London rechnete.¹¹²

Arnim verstand den Wink und setzte seinen Spitzel statt auf Neve nun auf Josef Peukert an, den Widerpart Daves in den Londoner Anarchistenclubs, der ohne Wissen Daves noch mit Neve korrespondierte, ihn auch in Verviers besucht hatte und ihn auch erneut wieder besuchen wollte.¹¹³ Neve, ohne Nachricht aus Magdeburg, fragte in denselben Tagen brieflich

¹⁰⁷ Arnim an Tessendorf v. 8.1.1887, in: LHASA Rep. C 29 II Nr. 13.

¹⁰⁸ Tessendorf an Arnim v. 10.1.1887, in: Ebd. (vgl. Anm. 107). Nach einer geheimen Aktennotiz von Tessendorf, verfasst am 4.3.1887, ging die Entsendung des Beamten auf einen Erlass des Justizministeriums zurück (LAB Rep. 030 Nr. 11970).

¹⁰⁹ Vgl. Trautner: *Wie John Neve verhaftet wurde* (vgl. Anm 97), S. 4.

¹¹⁰ Aktennotiz Tessendorf v. 4.3.1887, in: LAB Rep. 030 Nr. 11970.

¹¹¹ Bericht Möhlig v. 15.12.1886, in: Ebd. (vgl. Anm 110).

¹¹² Meldungen v. 2.12.1886 u. 23.12.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 110).

¹¹³ Spitzelbrief aus London v. 2.11.1886 u. Aktennotiz über Spitzelmeldung aus London v. 27.12.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 110). Vgl. Neve an Peukert v. November 1886, zit. in: Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 260.

bei einem Kontaktmann in der Umgebung Magdeburgs nach, was geschehen sei und ob er überhaupt noch „etwas“ (gemeint wohl Literatur) schicken solle.¹¹⁴ Mauderode hatte, auf Basis von Spitzelberichten aus London und eigener Ermittlungen in Verviers, herausfinden können, dass Neve und Peukert für den 2.1.1887 ein Treffen in Belgien planten. Er erkannte die große Chance, hierüber Neves Aufenthalt an einem bestimmten Tag nach Ort und Zeit vorhersehen und somit seine Identität sicher feststellen zu können. Er gab entsprechende Ratschläge an seine Vorgesetzten in Berlin weiter und empfahl dabei, zum besseren Gelingen auch den Agenten Trautner kurzfristig zu reaktivieren.¹¹⁵

Die umsichtigen Vorbereitungen Mauderodes und Krügers mündeten in die ebenso schnörkellose wie ungesetzliche Entführung Neves aus Belgien am 21. Februar 1887.¹¹⁶ Im geheimen Prozess gegen Neve wurden dann die Paketkarte der Sprengstoffsendung und ein beiliegender Brief aufgrund der Handschrift Neve zugeordnet.¹¹⁷ Ein Schriftsachverständiger führte den Beweis anhand einer (falschen) Passunterschrift, einiger erzwungener und von Neve mit verstellter Schrift abgefasster Schriftproben aus dem Hanauer Verfahren sowie weiterer z.T. nicht näher gekennzeichneter Briefe. Sein Gutachten war am Ende der einzige „Beweis“ für Neves Urheberschaft am Sprengstoffpaket. Drichel hatte schon in seiner eigenen Hauptverhandlung im Januar 1887 viele seiner Aussagen widerrufen bzw. durch zahllose verschiedene Erklärungsversionen unbrauchbar gemacht.¹¹⁸

Der Geheimprozess

Da der Prozess gegen Neve nach der Vernehmung der Belastungszeugen unter Ausschluss der Öffentlichkeit weitergeführt wurde, erschien keiner-

¹¹⁴ Neve an Köhler v. Januar 1887, in: LHASA Rep. C 29 II Nr. 13.

¹¹⁵ Mauderode v. 27.12.1886, in: LAB Rep. 030 Nr. 11970.

¹¹⁶ Es kam hierüber zu einer recht kritischen Presseberichterstattung in Deutschland, vgl. *Berliner Tageblatt* v. 31.3.1887, *Vossische Zeitung* v. 1.4.1887, *Volks-Zeitung* v. 1.4.1887 u. 3.4.1887.

¹¹⁷ Vgl. Neuber: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg* (vgl. Anm. 33); Dieter Fricke / Rudolf Knaack: *Dokumente aus geheimen Archiven* (vgl. Anm. 33), S. 329 f.

¹¹⁸ LHASA Rep. C 29 II Nr. 13. Vgl. Neuber: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg* (vgl. Anm. 33).

lei Presseberichterstattung über seinen Verlauf. Die Prozessakten des Verfahrens, z.B. Verhandlungsprotokolle und Gutachten, wurden nie veröffentlicht und sind heute nicht mehr zu ermitteln. In den Berliner Polizeiakten findet sich allerdings eine konzentrierte Zusammenfassung der Verhandlungen aus der Hand des Kommissars Mauderode, der von seinen Berliner Vorgesetzten als Berichterstatter nach Leipzig abkommandiert worden war.

Mauderodes Bericht belegt in klarer Sicht und deutlicher Sprache das zentrale Dilemma des Prozesses: Neves Helfer und Mitverhafteter in Belgien, der Weber Franz Gross, konnte sich durch die Belastung Neves aus der Haft retten – er wusste aber nur vom Zeitungs- und Briefversand zu berichten.

Alle Betroffenen der Sprengstoffsendung wiederum, Krause und Drichel und weitere Magdeburger, kannten Neve nicht persönlich und erkannten seine Handschrift nur auf Vermutung hin. Und weiter: Die Ähnlichkeit der Handschriften einerseits der im Sprengstoffpaket enthaltenen Schriftstücke und andererseits jener verschiedenen abgefangenen, Neve zugeschriebenen Briefe bewies nichts. Auch wenn, was Neve selbst bestritt, die abgefangenen Briefe tatsächlich von Neve waren, so musste das für die Dokumente im Paket nicht zwingend gelten. Und schließlich: Der Brief, in dem Neve Drichel ankündigte, er könne neben „Papier“ auch „noch viele andere[n] Sachen liefern“, lag nur in einer von Mauderode ohne Datum bestätigten polizeilichen Abschrift vor – er existierte ansonsten nur in der Aussage Drichels (s.o.).

Der Bericht belegt zum anderen, wie nahe Neve der Erkenntnis war, was ihm da zustieß. Er, der sich selbst verteidigte und seinem Pflichtverteidiger nur eine Nebenrolle gestattete, trieb die Belastungszeugen durch Nachfragen in die Enge. Er wies auf Merkwürdigkeiten seiner Verhaftung und Überstellung nach Deutschland hin. Er erklärte das ganze Briefe-Konvolut und insbesondere die Schriftstücke aus der Sprengstoffkiste für „Polizeimache“.

Das Gericht ließ sich hiervon nicht beeindrucken. Es folgte dem Plädoyer des Reichsanwalts und verhängte 15 Jahre Zuchthaus-Haft.¹¹⁹

¹¹⁹ Mauderode v. 18.10.1887, in: LAB Rep. 030 Nr. 11971.

Unter Verschluss

Neves Berliner Polizeiakten enthalten schließlich auch aufschlussreiche Einzelheiten über seine Haftzeit in Halle und Moabit. Da hierzu in der Literatur immer noch viel Unsinn im Umlauf ist, seien sie hier mitgeteilt.¹²⁰

Das erste Jahr seiner Gefangenschaft in Halle konnte Neve in relativer Ausgeglichenheit verleben. Er tischerte in der Anstaltswerkstatt, und die Briefe, die er zu dieser Zeit noch an seine Freunde senden konnte, zeigen ihn zwar verbittert, aber lassen zugleich auch einen grimmigen Humor erkennen.¹²¹ Dann ging es ihm schlechter. Etwa seit Frühjahr 1889 durchlitt Neve eine fünfmonatige Krankheit und einen entsprechend andauernden Aufenthalt im Gefängnislazarett. Von dort richtete er am 22. September 1889 einen Brief an Sebastian Trunk in London, mit der Bitte, ihn zu besuchen und sich zu diesem Zweck beim Innenministerium für eine Sondergenehmigung einzusetzen. Diesen Brief ließen die Hallenser Gefängnisbehörden offenkundig passieren, denn Trunk antwortete sofort und versprach, in dieser Sache alles Mögliche zu unternehmen.

Allerdings zerschlug sich das Vorhaben. Neve war unterdessen Ende September/Anfang Oktober 1889 als Geisteskranker von Halle in die „Irrenabteilung“ des „Zellengefängnisses Lehrter Straße“ in Berlin-Moabit verlegt worden.¹²² Reichsanwalt Tessendorf, der den Fall Neve auch nach dessen Verurteilung nicht aus der Hand gab, notierte Mitte Oktober 1889 hierzu in die Akten: „Es handelt sich nicht um Blödsinn oder Verrücktheit, sondern um gewisse Wahnvorstellungen, bei welchen die betroffene Person dem

¹²⁰ So bei Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24); Kurt Kreiler (Hrsg.): *Sie machen uns langsam tot. Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland 1780-1980*, Darmstadt / Neuwied 1983; Becker: *Johann Neve* (vgl. Anm. 1).

¹²¹ Rocker: *Johann Most* (vgl. Anm. 24), S. 286 ff., zitiert zwei dieser Briefe in Auszügen. Adressat war u.a. Trunk. Ob sich die Originale dieser Briefe erhalten haben, ist unbekannt.

¹²² Das Gefängnis wurde umgangssprachlich von seiner Eröffnung um 1847 bis in die 1920er Jahre als „Zuchthaus Moabit“ bezeichnet. Da die Nazis ab 1933 nicht nur hier, sondern auch im Untersuchungsgefängnis Moabit (heute JVA Moabit) Strafvollzug praktizierten, verlor die Bezeichnung ihre Trennschärfe. Aus diesem Grund wird als Neves Haftort in der neueren Literatur gelegentlich fälschlicherweise die JVA Moabit angegeben. Das Gefängnis „Lehrter Straße“ wurde in den 1950er Jahren abgerissen, das Gelände dient heute als Erinnerungsort; vgl. Landschaftsarchitektur heute: *Geschichtspark ehemaliges Zellengefängnis Moabit* ([online](#)).

Laien sonst ganz vernünftig erscheint“. Als solche Wahnvorstellungen Neves galten z.B. das Einfordern normaler Häftlingsrechte oder die Ankündigung von Arbeitsverweigerung, sollte diesen Forderungen nicht entsprochen werden.

Es war klar: Tessendorf wollte den Häftling einerseits als hinreichend geistesgestört testiert sehen, um ihm Rechte verweigern und ihn wegsperren zu können. Andererseits durfte er nicht so sehr gestört sein, dass sich – im preußischen Recht gab es diesen Weg – Gründe für die gänzliche Aussetzung des Haftvollzugs ergeben hätten. Unterstützt wurde Tessendorfs Bestreben durch den leitenden Anstaltsarzt des Gefängnisses, Arthur von Leppmann, der ein passgenaues Gutachten über Neves Geisteszustand zulieferte.¹²³

Dieser Umgang mit Neve wurde in gewissem Umfang (vermutlich über Trunk in London) in Berlin bekannt und führte 1890 zu Solidaritätsbekundungen von deutschen Anarchisten und Sozialisten.

Weitere Briefe konnte Neve nur noch an seinen Lehrer in Uelvensbüll richten (um die Adresse seiner Schwester zu erfahren), sowie in der Folge mehrmals im Jahr an diese und seinen Schwager. Rund ein Jahr vor seinem Tod, im November 1895, besuchte die Schwester ihn in der Moabiter Irrenabteilung. Am 8. Dezember 1896 starb Neve dort an „akuter Lungentuberkulose“.¹²⁴ Ob er sich zu diesem Zeitpunkt tatsächlich in geistiger Umnachtung befand, ist zumindest zweifelhaft. Dass seine Krankheit und sein Tod auch psychogene Triebkräfte hatten, ist angesichts seines Schicksals hingegen sehr wahrscheinlich.

Resümee

Neves Verhaftung und Verurteilung hatten nur vordergründig mit seinen mehr oder weniger nachweisbaren „Vergehen“ zu tun. Wir können ohnehin bis heute nicht unterscheiden, welche vorgebliebenen Sachverhalte der Urteilsbegründung tatsächlich auf Neve weisen, welche durch Lockspitzel durchgeführt wurden und welche bloße Erfindung waren. Dies gilt insbesondere für die Sprengstoff-Sendung, die Neve selbst immer bestritten hat.

¹²³ Zur Person Leppmanns vgl. den entsprechenden Eintrag bei *Wikipedia* ([online](#)).

¹²⁴ LAB Rep. 030 Nr. 11971, Bl. 66 f. u. 79; LAB Rep. 030 Nr. 11972, Bl. 9-20, 24 u. 28-50.

Neve schrieb im Juli 1886 seinem Vertrauten Dave in London, dass er wegen unüberwindlicher Beschaffungsprobleme den entsprechenden Plan aufgebe.¹²⁵ Für eine Sendung im September hätten sich diese Probleme ganz plötzlich auflösen müssen. Davon und von einer tatsächlichen Sendung enthalten die Briefe an Dave nichts. Auch die abgefangenen Briefe Neves nicht, soweit sie in den Magdeburger und Berliner Polizeiakten im Original oder in Abschrift erhalten sind.

Hier ist eine andere Perspektive nötig: Die deutsche Polizei hatte Neve lange vor seiner Verhaftung gründlich ausspioniert. Sie hatte Teile seiner Korrespondenz abgefangen und war durch Spitzel auch über den Inhalt seiner sonstigen Korrespondenz informiert. Sie wusste um hinreichend strafwürdige Handlungen und kannte seine Adressen und Arbeitgeber in Verviers.¹²⁶ Sie konnte, wie Neve selbst schon im Mai 1886 schrieb, ihn „jederzeit haben“¹²⁷.

Insofern stand ihr Zeit zur Verfügung, weitere, noch spektakulärere Anklagepunkte abzuwarten oder selbst zu konstruieren. Auffällig ist z. B. der Umstand, dass die Führungsfigur der Magdeburger Anarchisten, Gustav Krause, Anfang 1886 in Haft kam, dann aber im April oder Mai plötzlich freigelassen wurde, obwohl der Polizei seine Rolle im Vertrieb der *Freiheit* bekannt war.¹²⁸ Der Werdegang von Krauses Gefährten und Wohngenosse Robert Drichel lässt sich ohne große Mühe als polizeilich geplante Unterwanderung der Magdeburger Anarchisten lesen.¹²⁹ An Drichels Handlungen und späteren Aussagen hing die gesamte Sprengstoffsache, über die wir – wie erwähnt – in keiner Akte irgendeinen sonstigen Beleg finden. Die Parallelen zu anderen Fällen untergeschobener „Dynamitkisten“, wie sie Anfang 1888 von den sozialdemokratischen Abgeordneten Singer und Bebel

¹²⁵ Neve an Dave v. 13.7.1886, in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

¹²⁶ Neve an Dave v. 14./15.2.1886, in: Ebd. (vgl. Anm. 6). Vgl. Neuber: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg* (vgl. Anm. 33).

¹²⁷ Neve an Dave undatiert [Mai 1886], in: *Victor Dave Papers* (vgl. Anm. 6).

¹²⁸ Neve an Dave undatiert [Februar 1886], in: Ebd. (vgl. Anm. 6); Neve an Dave, undatiert [Mai 1886], in: Ebd. (vgl. Anm. 6). Vgl. Neuber: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg* (vgl. Anm. 33).

¹²⁹ Vgl. Heinzpeter Thümmler: *Sozialistengesetz § 28. Ausweisungen und Ausgewiesene*, Berlin 1979, S. 291; *Freedom*, Vol. 2 – No. 18 / March 1888 ([online](#)).

im Deutschen Reichstag detailliert aufgedeckt wurden, sind offenkundig.¹³⁰ Dass der führende Magdeburger Polizeiermittler Krieter auf Geheiß seines Vorgesetzten nur wenige Wochen nach der Verhaftung Neves eine Broschüre über die angebliche Geheimorganisation der Sozialdemokraten veröffentlichte, ist eine Merkwürdigkeit mehr.¹³¹ Sie passt allerdings genau in die damalige Strategie der Reichsregierung, die angebliche Gefährlichkeit der Sozialdemokratie mit tatsächlichen und erfundenen anarchistischen Attentaten zu belegen.

So war der „Fall Neve“ zuletzt nichts Anderes als die Wiederaufführung des Szenarios „August Reinsdorf“ über den verhinderten Kaiserattentäter bei der Einweihung des Niederwald-Denkmales im Jahre 1883/84. Auch damals waren Polizeipräsident Madau und Direktor Krüger die Regisseure, auch damals gab es einen Polizeiagenten als unmittelbar Beteiligten der Tatvorbereitung (Spitzel Robert Palm), und auch damals war das polizeiliche Vorgehen wesentlich bestimmt durch das Bestreben, für die entscheidenden Sitzungen des Reichstages schlagende Argumente für die Verlängerung des Sozialistengesetzes beizusteuern.¹³²

Im Unterschied zum „Fall Reinsdorf“ jedoch gab es vom Angeklagten Neve in der ausschlaggebenden Dynamit-Sache kein Geständnis. Es war daher nur ein äußerst wackiges Indizien-Urteil möglich. Dies erklärt die fanatische Konspiration in diesem Geheimverfahren, ebenso die Skrupellosigkeit der Anklage und die Brutalität der darauffolgenden Isolationshaft. Neve konnte nicht wie Reinsdorf zum Tode verurteilt und kurzerhand hingerichtet werden, er wurde stattdessen lebendig begraben.

Neve war das Opfer eines planmäßig vollzogenen Justizmordes, den der Reichskanzler Bismarck aus innenpolitischen Gründen brauchte und wollte, den er durch seinen Justizminister Puttkamer anordnen ließ, und den der Polizeipräsident Madau im Verein mit dem Reichsanwalt Tessendorf ausführte.

¹³⁰ Vgl. Stenographische Protokolle der Reichstagssitzungen v. 27.1. 1888, 30.1.1888 u. 17.2.1888; einsehbar unter: reichstagsprotokolle.de ([online](#)).

¹³¹ Vgl. Fricke: *Bismarcks Prätorianer* (vgl. Anm. 18), S. 214 f.

¹³² Vgl. Ebd. (vgl. Anm. 18), S. 161 ff.

Literatur

- Anonymus: *Social Revolutionairies*, archive.org ([online](#)).
- Bebel, August: *Ausgewählte Reden und Schriften. Band 4: Reden und Schriften Januar 1896 bis Dezember 1899*, München 1995
- Becker, Heiner: *Johann Neve (1844-1896)*, in: *The Raven. Anarchist Quarterly*, London: Freedom Press, Vol. I, No. 2 / August 1987, S. 99-114.
- Braun, Bernd / Eichler, Joachim (Hrsg.): *Arbeiterführer, Parlamentarier, Parteiveteran. Die Tagebücher des Sozialdemokraten Hermann Molkenbuhr 1905 bis 1927*, München 2000.
- Carlson, Andrew R.: *Anarchism in Germany*. Vol. I: *The Early Movement*, Metuchen / New Jersey 1972.
- Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA). Abteilung Periodika 1798-2011 ff.: *DadA-Periodika, Dok.-Nr.: DA-P0001852* ([online](#)).
- Davidson, Jared: *Trunk, Johann Sebastian, 1850-1933*, libcom.org, 2013 ([online](#)).
- Eichler, Volker: *Sozialistische Arbeiterbewegung in Frankfurt am Main 1878-1895*, Frankfurt am Main 1983.
- Eisfeldt, Gerhard / Koschyk, Kurt: *Die Presse der deutschen Sozialdemokratie*, Bonn 1980.
- Erhart, Franz-Joseph: *In London und Paris*, in: *Illustrierter Neue Welt Kalender*, Hamburg 1908.
- Fricke, Dieter: *Bismarcks Prätorianer. Die Berliner politische Polizei im Kampf gegen die deutsche Arbeiterbewegung (1871-1898)*, Berlin 1962.
- Fricke, Dieter / Knaack, Rudolf: *Dokumente aus geheimen Archiven. Übersichten der Berliner Politischen Polizei über die allgemeine Lage der sozialdemokratischen und anarchistischen Bewegung 1878-1913. Band 1: 1878-1889*, Berlin 1983.
- Garage Collective: *Johann Sebastian Trunk, 1850-1933*, garagecollective.blogspot, 2013 ([online](#)).
- Heath, Nick: *A rose by any other name: a radical history of Manette Street, London*, libcom.org, 2008 ([online](#)).

- Heath, Nick: *Kitz, Frank, 1849-1923*, libcom.org, 2003 ([online](#)).
- Heath, Nick: *Neve, John, 1844-1896*, libcom.org, 2005 ([online](#)).
- Heath, Nick: *Schwab, Justus (1847-1900)*, libcom.org, 2011 ([online](#)).
- Hess, Helmut: *Chronik von Uelvesbüll*, Uelvesbüll 1985.
- Jensen, Jürgen: *Presse und politische Polizei. Hamburgs Zeitungen unter dem Sozialistengesetz 1878-1890*, Hannover 1966.
- Jensen, Thomas: *Aufzeichnungen des Zimmermanns Thomas Jensen aus Witzwort über die Jahre 1781 bis 1901*, in: *Blick über Eiderstedt* 4, Husum 1998.
- Kreiler, Kurt (Hrsg.): *Sie machen uns langsam tot. Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland 1780-1980*, Darmstadt / Neuwied 1983.
- Langhard, Johann: *Die anarchistische Bewegung in der Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart und die internationalen Führer*, Berlin 1903.
- Morris, William: *Police Spies Exposed* (in: *Commonweal*, Vol. 4, No. 104 / 7. January 1888, p. 1 f.), marxist.org ([online](#)).
- Neuber, Lutz: *Antiautoritärer Sozialismus in Magdeburg. Anarchisten, Syndikalisten und Sozialrevolutionäre in der Börde (1878-87)*, www.anarchismus.at, 2007 ([online](#)).
- Osterroth, Franz: *100 Jahre Sozialdemokratie in Schleswig-Holstein*, Kiel 1965.
- Porter, Bernhard: *The Freiheit Prosecutions 1881-1882*, in: *The Historical Journal*, Nr. 23, Cambridge 1980.
- Quail, John: *Radicals, Exiles and Socialist Beginnings*, libcom.org, 2009 ([online](#)).
- Rocker, Rudolf: *Johann Most. Das Leben eines Rebellen*, mit einem Vorwort von Alexander Bergman (Erweiterter Nachdruck der Original-Ausgabe, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924/25), hrsg. v. Jochen Schmück, Berlin / Köln: Libertad-Verlag 1994 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; 6).
- Rössler, Horst: *Immigrants, Blacklegs and „Unpatriotic Employers“: The London Stonemasons Strike of 1877/78*, in: *Immigrants and Minorities*, No. 15/2 (1996), S. 159-183.

- Schneider, Louis: *Der Königliche Hausorden von Hohenzollern*, Berlin 1869.
- Schneidt, Karl: *Die Hintermänner der Sozialdemokratie. Von einem Einweihen*, Berlin 1890
- The Emma Goldmans Papers Project: *Sample Documents from Emma Goldman: A Documentary History of the American Years. Volume One, Made For America, 1890-1901*, Berkely Digital Library, 2003 ([online](#)).
- Thümmler, Heinzipeter: *Sozialistengesetz § 28. Ausweisungen und Ausgewiesene*, Berlin 1979.
- Trautner, Max: *Wie John Neve verhaftet wurde*, London 1887.
- Walter, Nicolas: *Lane, Joseph, 1851-1920*, libcom.org, 2007 ([online](#)).
- Wilckens, Karen: *Een Gang dörch Uelvesbüll - dat lütt Dörp achter de Diek. Erinnerungen an ole Tieden*, St. Peter-Ording 2000.

Das Original dieses Textes veröffentlichte Christian Gotthardt in drei Teilen auf der von ihm betriebenen Website *Harburger Geschichte und Geschichten in Text und Bild*: Teil 1 im Januar 2015 ([online](#)), Teil 2 im Februar 2015 ([online](#)) und Teil 3 im Januar 2016 ([online](#)).



Denkmal des Anarchisten und Wissenschaftlers Pjotr Kropotkin (1842-1921) in Dmitrov/Russland, seinem letzten Wohnsitz nach 1918. Das von dem Bildhauer Alexander Rukavishnikov geschaffene Denkmal wurde 2004 eingeweiht. Quelle und CC-Lizenz: Lynn Greyling ([online](#)).

Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag

Von Stephan Krall

Anfang des Jahres schrieb mir ein Freund, dem ich einen Artikel über Kropotkin anlässlich seines 100. Todestages am 8. Februar 2021 geschickt hatte, als Marxist folgende Aussage in einer E-Mail:

„Ich wundere mich [...] immer über die wichtige Rolle der Naturwissenschaft als Instrumentarium für gesellschaftliche Erkenntnis bei Euch Anarchisten. Ganz ehrlich, Marx war da [...] an einigen Stellen wirklich weiter.“

Das machte mich stutzig. Ist es tatsächlich so, dass Anarchisten mehr auf die Naturwissenschaften geben als Marxisten? Sind mehr Anarchistinnen und Anarchisten Naturwissenschaftlerinnen oder Naturwissenschaftler gewesen und auch heutzutage noch als Marxisten es waren oder sind? Ich zumindest bin ein Naturwissenschaftler, Biologe. Das spräche dafür. Aber das ist keine Empirie.

Ich glaube kaum, dass diese These haltbar ist. Ich zähle beispielhaft einige namhafte ältere Anarchistinnen und Anarchisten auf:

- Michail Bakunin (1814-1876): Mathematiklehrer, Studium der Philosophie
- Élisée Reclus (1830-1905): Geograph
- Louise Michel (1830-1905): Lehrerin
- Peter Kropotkin (1842-1921): Studium der Mathematik und Geographie
- John Most (1846-1906): Buchbinder
- John Henry Mackay (1864-1933): Verlagsbuchhändler, Studium der Philosophie
- Max Nettlau (1865-1944): Sprachforscher
- Emma Goldman (1869-1940): Korsettmascherin
- Gustav Landauer (1870-1919): Studium der Germanistik und Philosophie
- Rudolf Rocker (1873-1958): Buchbinder

- Fritz Bruppacher (1874-1945): Arzt
- Erich Mühsam (1878-1934): Apotheker
- Augustin Souchy (1892-1984): „Student der Revolution“

Und hier die Hauptprotagonisten aus dem Lager des „wissenschaftlichen Sozialismus“:

- Karl Marx (1818-1883): Studium der Rechtswissenschaft
- Friedrich Engels (1820-1895): Unternehmer, ökonomische und philosophische Studien, sowie intensive Befassung mit der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Mathematik
- Wladimir Iljitsch Uljanow, genannt Lenin (1870-1924): Studium der Rechtswissenschaft.

Dazu muss man sagen, dass natürlich nur einige in ihrem erlernten Beruf auch gearbeitet haben. Das waren bei den Anarchisten als Geographen Reclus, der ein mehr als 20-bändiges geographisches Werk hinterließ, und Kropotkin, der ebenfalls bedeutende geographische Veröffentlichungen machte. Most kamen sicherlich seine Kenntnisse als Buchbinder bei der Herausgabe von Zeitschriften zugute und Bruppacher hat als Arzt gearbeitet. Die Geisteswissenschaftler, vor allem Landauer, haben sicherlich auch von ihren Studien profitiert. Aber selbstverständlich hat Goldman nur kurz als Korsettmascherin gearbeitet, wie auch Mühsam als Apotheker.

Also grundsätzlich zu sagen, Anarchisten wären eher den Naturwissenschaften zugeneigt als Marxisten, stimmt nicht. Aber etwas ist schon dran. Marx und Engels haben ihren dialektischen und historischen Materialismus entwickelt und als „wissenschaftlichen Sozialismus“ bezeichnet, was natürlich Unfug ist. Der historische Materialismus stimmt hinten und vorne nicht. Beim dialektischen Materialismus sollte man genauer hinschauen. Er ist ein Versuch, die Welt nicht idealistisch zu erklären, wie noch Hegel dies tat, sondern materialistisch. Allerdings basiert er auf der dialektischen Methodik, die schon Kropotkin rundweg ablehnte:

„Man hat uns in letzter Zeit viel von der dialektischen Methode gesprochen, welche die Sozialdemokraten uns als unentbehrlich für den Aufbau des sozialistischen Ideals empfohlen. Nun – wir erkennen diese Methode ebenso wenig an,

wie die Naturwissenschaften sie anerkennen. Die dialektische Methode erinnert den modernen Naturforscher an etwas längst Vergangenes und von der Wissenschaft längst Überlebtes und Vergessenes. Die Entdeckungen des 19. Jahrhunderts auf den Gebieten der Mechanik, der Physik, der Chemie, der Biologie, der Psychologie, der Anthropologie usw. wurden nicht mit Hilfe der dialektischen, sondern der naturwissenschaftlichen, der induktiv-deduktiven Methode gemacht.“¹

Engels hat sich, obwohl er es nicht studiert hatte, intensiv mit Naturwissenschaften beschäftigt. Sein *Anti-Dühring* und die *Dialektik der Natur*, die ich beide – allerdings als Anarchist – während meines Biologie-Studiums in den 1970er Jahren gelesen habe, sind durchaus anerkennenswerte Werke. Ich konnte mich nur nicht damit anfreunden, dass alles dialektisch funktionieren soll, und stimme Kropotkin somit vollumfänglich zu. Solche naturwissenschaftlich umfangreichen Ausführungen, die allerdings erst nach Engels Tod erschienen sind, kenne ich bei den Anarchisten eigentlich nur von Kropotkin, aber auch dort auf bestimmte Gebiete beschränkt², während sich Engels ganz grundsätzlich mit den Naturwissenschaften auseinandersetzt.

Kropotkin war Mathematiker und Geograph und hat nicht nur als solcher gearbeitet, sondern auch viel veröffentlicht und enthusiastisch darüber geschrieben. Es ging bei seiner erfolgreichsten Forschung um die Hauptgrundlinien der Anordnung der asiatischen Gebirge. Er wollte Alexander von Humboldts Ausführungen nicht folgen, und stellte umfangreiche eigene Forschungen an, die zu dem Ergebnis führten, dass von Humboldt falsch lag. Als Ergebnis präsentierte er, dass die Gebirge nicht nordsüdlich oder

¹ Peter Kropotkin: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich: Topia Verlag, S. 92 f. Ich zitiere hier und im Folgenden auch aus Kropotkins *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, das als Buch auf Russisch 1901, also vor seinem Buch über die *Gegenseitige Hilfe* (1902) erschienen ist. Allerdings waren die Kapitel der *Gegenseitigen Hilfe* bereits vorher in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* erschienen. Kropotkin bezieht sich in der mir vorliegenden deutschen Ausgabe von *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, die eine Übersetzung der englischen Ausgabe von 1903 ist, in einer Fußnote auch direkt auf sein Buch *Mutual Aid, a Factor of Evolution* (vgl. Kropotkin: *Moderne Wissenschaft*, S. 70).

² Vgl. Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975; Ders.: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976.

westöstlich, sondern von Südwesten nach Nordosten verlaufen. Außerdem seien es keine selbstständigen Bergketten, wie die Alpen, sondern sie bilden nur das Beiwerk zu einer ungeheuren Hochebene. Er schreibt in seinen Memoiren zu seiner Erkenntnis:

„Es gibt nicht viele Genüsse im menschlichen Leben, welche dem Glücksgefühl gleichkämen, das wir bei der plötzlichen Offenbarung einer nach langer, geduldiger Forscherarbeit unsren Geist erleuchtenden allgemeinen Wahrheit empfinden. [...] Wer in seinem Leben einmal diese Freude des Forschers auf dem Felde der Wissenschaft erfahren hat, wird sie nimmer vergessen. [...] Diese Leistung stellt nach meiner Meinung meinen Hauptbeitrag zur Wissenschaft dar.“³

Kropotkin wollte zu dieser Forschung erst einen „dickleibigen Band“ veröffentlichen, als er aber 1873 seine nahe Verhaftung voraussah, blieb es bei einem Aufsatz im Auftrag der Geographischen Gesellschaft. Da befand sich Kropotkin schon in der Peter-Pauls-Festung in Haft.⁴

Der Geograph und Kartograph August Petermann (1822-1878), einer der maßgeblichen des 19. Jahrhunderts, übernahm Kropotkins Erkenntnisse auf einer seiner Karten. Sein Name, wie Kropotkin schreibt, geriet darüber aber mehr oder weniger in Vergessenheit, was ihn aber nicht mit Wehmut erfüllt:

„Nur wenige Kartographen würden wohl jetzt noch die Quelle dieser weitgehenden Änderungen auf der Karte Asiens anzugeben vermögen; aber auf wissenschaftlichem Gebiet ist es besser, wenn neue Ideen sich Bahn brechen, ohne an einen Namen gebunden zu sein.“⁵

Kropotkins Memoiren erschienen 1898 als Artikelserie in *The Atlantic Monthly*. Zu diesem Zeitpunkt waren bereits die einzelnen Kapitel seines späteren Hauptwerks *Mutual aid: a factor of evolution*, das 1900 in Buchform erschien, in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* abgedruckt worden (1890-96). Dieses naturwissenschaftliche Werk Kropotkins, mit dem er ungleich bekannter wurde, erschien in Buchform 1902 auf Englisch und

³ Peter Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1973, S. 267.

⁴ Vgl. Ebd. (vgl. Anm. 3), S. 268.

⁵ Ebd. (vgl. Anm. 3), S. 269.

1904 unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung* auf Deutsch in einer Übersetzung von Gustav Landauer (1870-1919).⁶

Es ist also davon auszugehen, dass Kropotkin seine geographischen Leistungen rein wissenschaftlich weit höher bewertete als seine Ausführungen zur gegenseitigen Hilfe. Dazu kommt, wie er im Vorwort seines Buches schreibt, dass die Idee von Prof. Karl F. Keßler (1815-1881) stammt, die dieser 1880⁷ auf einem russischen Naturforscherkongress in einem Vortrag als „Gesetz der gegenseitigen Hilfe“ dargelegt hatte. Kropotkin war selbst nicht dort, hat aber den veröffentlichten Vortrag 1883 gelesen und war so angetan, dass er die Idee, die von Keßler nur skizziert war, weiterentwickeln wollte. Das tat er dann mit der oben genannten Artikelserie und dem daraus hervorgehenden Buch. Keßler konnte das nicht mehr, da er kurz nach dem Kongress verstarb, noch bevor Kropotkin den Artikel las.⁸ Kropotkin setzt sich in seinem Werk nur mit einem Aspekt der darwinischen Theorien auseinander. Ich schreibe das bewusst, da bisweilen gesagt und geschrieben wird, dass Kropotkin mit dem Buch den Darwinismus widerlegt hätte.

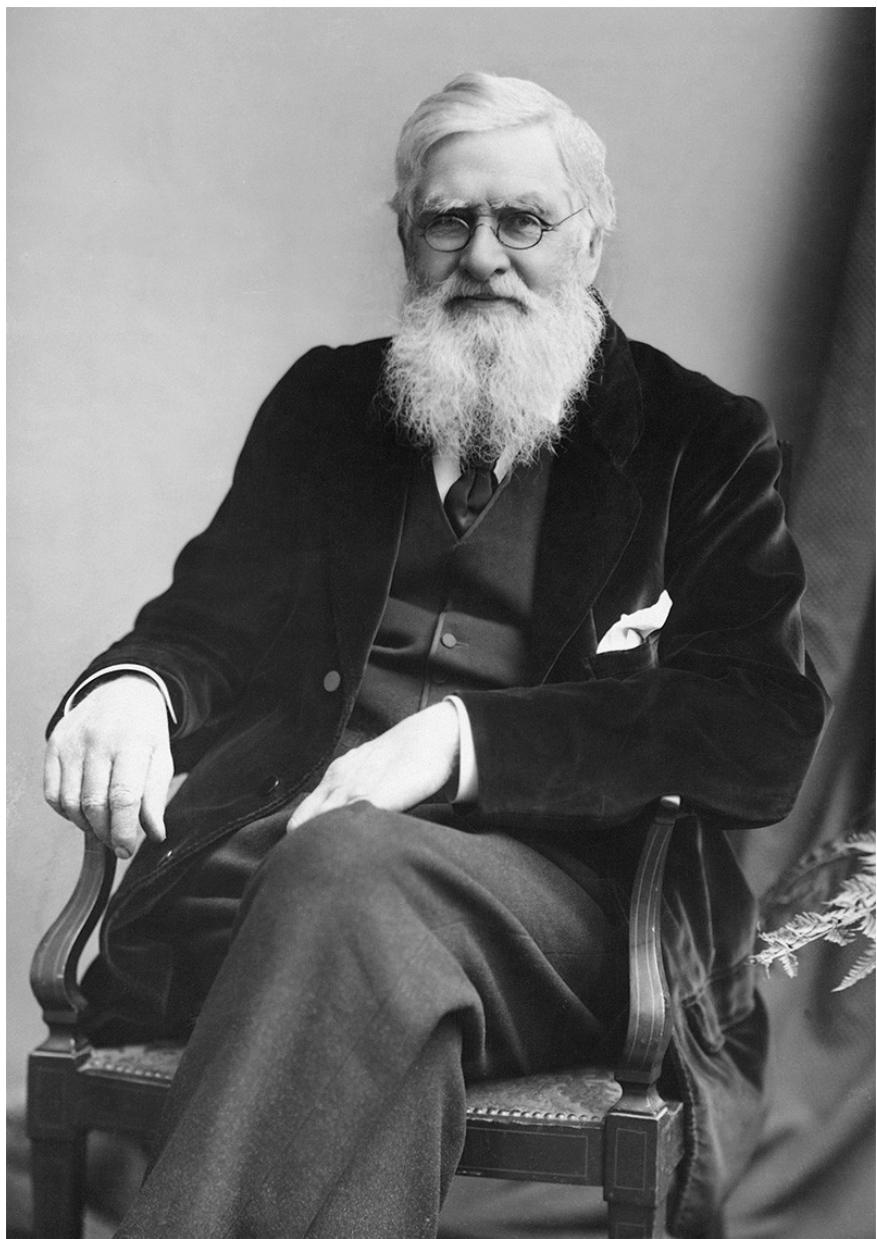
Bevor ich auf Charles Darwin (1809-1882) und seine Theorien komme, sei ein anderer historisch interessanter Wissenschaftler erwähnt. Alfred Russel Wallace (1823-1913) entwickelte auf einer langen Forschungs- und Sammelreise ins malaiische Archipel dieselben Ansichten zur Evolution, die Darwin schon lange umtrieben. Darwin, in der britischen Oberschicht verankert, durch geerbtes Vermögen und seine Heirat mit der ebenfalls vermögenden Emma Wedgwood⁹, zögerte aber immer wieder seine Ideen zu veröffentlichen, weil er wusste, dass sie einen Skandal auslösen würden.

⁶ Vgl. Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Theodor Thomas, 1904. 1908 erschien dann auf Deutsch in demselben Verlag eine Volksausgabe unter dem wohl bekannteren Titel *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Ich persönlich finde beide deutschen Titel nicht passend, denn Kropotkin versteht sein Werk ja ausdrücklich als Ergänzung zu Darwins Evolutionstheorie, was *Mutual aid: a factor of evolution* besser ausdrückt, also ein Faktor der Evolution.

⁷ Vermutlich wurde der Vortrag bereits 1879 gehalten, und dann 1880 in Schriftform veröffentlicht.

⁸ Vgl. Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 2), S. 6.

⁹ Emma Wedgwoods (1808-1896) Großvater väterlicherseits war Josiah Wedgwood, der Begründer der Wedgwood Porzellanmanufaktur und damit der industriellen Keramik.



Alfred Russel Wallace (1823-1913). Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Wallace war das egal, er stammte auch nicht aus der Oberschicht, und schickte deshalb Darwin zwei Manuskripte aus Ternate im malaiischen Archipel mit der Bitte um Prüfung und ggf. Veröffentlichung. Darwin war geschockt und sah seine potenziellen Meriten schwinden. Aber als überaus fairer Mensch plädierte er dafür, die Papiere von Wallace zu veröffentlichen, der dann der Begründer der Evolutionstheorie geworden wäre. Seine wissenschaftlichen Freunde drängten Darwin aber dazu, ganz schnell auch ein kurzes Papier zu schreiben, das dann mit den Ternate-Artikeln von Wallace zusammen veröffentlicht werden sollte, so dass beide die Erstveröffentlichenden wären, denen die Meriten zukommen. Diese Gepflogenheit ist noch heute so. Man sollte also immer von der Darwin-Wallace-Theorie sprechen. Wallace hat das ohne Wenn und Aber, weil er wusste, dass Darwin sich schon lange mit diesen Fragen beschäftigte, anerkannt. Dafür hat sich Darwin gegenüber dem wesentlich weniger begüterten Wallace ebenso fair verhalten und gegen den Widerstand aus der Oberschicht dafür gesorgt, dass Wallace eine lebenslange Leibrente erhielt.

Aber nicht nur das ist interessant. Interessant in diesem Kontext ist ebenso, dass Wallace ein von Owen wie auch Spencer inspirierter Sozialist war und Kropotkin bewunderte. Er hat die Memoiren von Kropotkin gelesen und sah sich in seinem eigenen sozialistischen Denken dadurch bestätigt.¹⁰ Übrigens war auch Herbert Spencer (1820-1903), auf den ich später noch komme, wie Wallace ein Bewunderer von Kropotkin. Beide, Spencer und Wallace, glaubten an die teleologische (zielgerichtete) Natur der Evolution, entweder durch die natürliche Selektion oder eine Vererbung durch Gebrauch (Lamarckismus). Spencer sah in Kropotkin vermutlich deshalb eine geistige Verwandtschaft, weil er im Liberalismus verwurzelt war und jeden Eingriff des Staates in die menschliche Gesellschaft ablehnte. Nun aber zurück zu Darwin.

Darwin entwickelte nicht nur *eine* Evolutionstheorie, wie viele meinen, sondern genau betrachtet *fünf*.¹¹ Einige seiner Ideen existierten in der einen

¹⁰ Vgl. Michael Shermer: *In Darwin's Shadow. The Life and Science of Alfred Russel Wallace. A Biographical Study on the Psychology of History*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2002, S. 239.

¹¹ Vgl. Ernst Mayr: *Das ist Evolution*, München: Goldmann, 2005, S. 114.

oder anderen Form aber bereits vorher, wie z. B. die Annahme der Veränderlichkeit der Arten, die schon Jean-Baptiste de Lamarck (1744–1829) vertrat.¹² 1859 erschien Darwins berühmtes Buch *On the Origins of Species*, und ein Jahr später bereits auf Deutsch.¹³ Seine fünf Grundpostulate oder Theorien lauten:

1. Veränderlichkeit der Arten (dies ist die grundlegende Evolutionstheorie)
2. Abstammung aller Lebewesen von gemeinsamen Vorfahren (Evolution durch Verzweigung)
3. Allmählicher Verlauf der Evolution (keine Sprünge, keine Diskontinuitäten, diese Theorie erhielt später den Namen Gradualismus)
4. Vermehrung der Arten (Entstehung biologischer Vielfalt)
5. Natürliche Selektion (spontane winzige Mutationen, die sich bei Vorteil durchsetzen).

Die Theorien 1 und 2 hatten sich nach wenigen Jahren durchgesetzt und auch die Theorie 4 wurde Jahre später ebenfalls, nachdem vor allem die Kirchen ihren Widerstand aufgaben, anerkannt. Die zwei anderen Theorien stießen auf teils starken Widerstand. Vor allem die Theorie 5 fand nie allgemeine Anerkennung, nicht einmal bei Ernst Haeckel (1834-1919) und Thomas H. Huxley (1825-1895), die ansonsten vehementer Verfechter von Darwins Thesen waren und viel zu ihrer Verbreitung beitrugen, allerdings auch zur Entstehung des Sozialdarwinismus. Die Theorie über die natürliche Selektion gehört inzwischen zum Paradigma der Biologie, wird allerdings unter den Überschriften „Evo-Devo“ und „Epigenetik“ seit über 20 Jahren wieder verstärkt diskutiert.¹⁴

Kropotkin bezieht sich mit seinem Buch *Mutual aid: a factor of evolution* im Grunde nur auf die Selektionskriterien der Theorie von Darwin

¹² Vgl. Jean-Baptiste de Lamarck: *Zoologische Philosophie. Teil 1-3* (1809), Frankfurt am Main: Harri Deutsch, 2002.

¹³ Vgl. Charles Darwin: *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommenen Rassen im Kampfe um's Daseyn* (Reprint der Ausgabe Stuttgart: Schweizerbart, 1860), Darmstadt: WBG, 2008.

¹⁴ Vgl. Eva Jablonka / Marion J. Lamb: *Evolution in vier Dimensionen. Wie Genetik, Epigenetik, Verhalten und Symbole die Geschichte des Lebens prägen*, Stuttgart: S. Hirzel, 2017; Axel Lange: *Evolutionstheorie im Wandel*, Berlin: Springer, 2020.

über die natürliche Selektion. Die Theorie als solche, wie auch die anderen vier Theorien stehen für Kropotkin nicht zur Debatte bzw. werden in seinem Buch nicht oder kaum erwähnt. Insofern stellt Kropotkin nicht Darwin und seine Theorien in Frage, sondern er ergänzt und bewertet lediglich die Selektionskriterien, ohne auf den Mechanismus der Selektion näher einzugehen.

Was Kropotkin im Grunde fordert, ist, da die Kooperation oder gegenseitige Hilfe (*mutual aid*) als ein weiterer Selektionsfaktor anerkannt wird, nach ihm der wichtigere im Vergleich zum Kampf ums Überleben (*survival of the fittest*). Er schreibt diesbezüglich:

„[...] so können wir ruhig sagen, dass gegenseitige Hilfe ebenso ein Gesetz in der Tierwelt ist als gegenseitiger Kampf; jene aber als Entwicklungsfaktor höchstwahrscheinlich eine weit größere Bedeutung hat [...].“¹⁵

Der Begriff Gesetz bezieht sich dabei auf die Bedeutung des Kampfes ums Dasein, den Darwin formulierte, nicht auf die Theorie als solche. Darwin war seinerzeit allerdings bei Weitem nicht so dogmatisch, wie das heute bisweilen erscheint. Er war ein sehr kritikfähiger, nachdenklicher Mensch, der auf jeden Einwand einging. Das wusste auch Kropotkin.

Kropotkin spricht in seinen Ausführungen, die die gegenseitige Hilfe als wichtigen Selektionsfaktor belegen sollen, in den ersten beiden Kapiteln seines Buches ausschließlich über Tiere, nicht über Pflanzen, und dort über Insekten und höhere Tiere (Fische, Vögel, Säugetiere). Er geht nur in einer kurzen Bemerkung auf Mikroorganismen ein:

„Gegenseitige Hilfe wird selbst bei den niedersten Tieren angetroffen, und wir müssen darauf gefaßt sein, eines Tages von den Mikroskopikern Tatsachen von unbewußter gegenseitiger Unterstützung selbst aus dem Leben der Mikroorganismen mitgeteilt zu bekommen.“¹⁶

Meines Wissens ist das bis heute nicht explizit geschehen, allerdings sind einige, vermutlich unbewusste Verhaltensweisen darauf ausgelegt, als Gemeinschaft besser zu überleben. Über Pflanzen äußert sich Kropotkin nur einmal kurz:

¹⁵ Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 2), S. 5.

¹⁶ Ebd. (vgl. Anm. 2), S. 9.

„So scharf auch der Kampf unter Pflanzen ist – und dies ist reichlich bewiesen – so müssen wir doch Wallaces Wort wiederholen: ‚Pflanzen leben, wo sie können‘, während die Tiere in hohem Maße die Macht haben, ihre Wohnung zu wählen.“¹⁷

Kropotkin erkennt an, dass Darwin in seinem 1871, also über zehn Jahre später, erschienenen Werk *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl) die gegenseitige Hilfe als einen Faktor der Entwicklung genannt hat:

„Wie kompliziert aber auch der Ursprung dieses Gefühls sein mag, das jetzt von so hoher Bedeutung für alle Tiere ist, die einander helfen und verteidigen, sicher ist, dass die natürliche Zuchtwahl zu seiner Verstärkung beigetragen hat; denn diejenigen Verbände, in denen die größte Zahl der Mitglieder sich durch gegenseitige Sympathie auszeichneten, konnten am besten gedeihen und die größte Anzahl von Nachkommen erzielen.“¹⁸

Darwin starb 1882 und hat diesen Gedanken nicht weiterentwickelt. Aber auch das besagte Kapitel in Darwins Buch hat keinen direkten Anstoß dazu gegeben. Kropotkin schreibt:

„Das Kapitel das Darwin diesem Gegenstand widmet, hätte den Anstoß zu einer neuen, ungemein folgenreichen Auffassung von der Natur und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaften geben können [...].“¹⁹

Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass der Begriff „Kampf“ häufig falsch verstanden wird. Es geht auch bei Darwin nicht darum, dass Individuen einer oder verschiedener Arten gegeneinander kämpfen und der oder die Stärkste sich durchsetzt. Es geht vielmehr darum, dass Lebewesen in einer Umwelt existieren, und dort diejenigen überleben, die sich am besten an die Verhältnisse anpassen können, als Individuen oder als Gruppe. Darwin selbst bezeichnet diesen Begriff eher als metaphorisch:

„Ich will voraussenden, dass ich den Ausdruck ‚Ringen ums Daseyn‘ in einem weiten und metaphorischen Sinne gebrauche, in sich begreifend die Abhängigkeit der Wesen von einander und, was wichtiger ist, nicht allein das Leben

¹⁷ Ebd. (vgl. Anm. 2), S. 56.

¹⁸ Charles Darwin: *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart: Kröner, 1982, S. 134.

¹⁹ Kropotkin: *Moderne Wissenschaft* (vgl. Anm. 1), S. 69.

des Individuums, sondern auch die Sicherung der Nachkommenschaft. Man kann mit Recht sagen, dass zwei Hunde in Zeiten des Mangels um Nahrung und Leben miteinander kämpfen. Aber man kann auch sagen, eine Pflanze ringe am Rande der Wüste um ihr Daseyn mit der Trockniss, obwohl es angemessener wäre zu sagen, sie seye von der Feuchtigkeit abhängig. Von einer Pflanze, welche alljährlich tausend Saamen erzeugt, unter welchen im Durchschnitte nur einer zu Entwicklung kommt, kann man noch richtiger sagen, sie ringe um's Daseyn mit anderen Pflanzen derselben oder anderer Arten, welche bereits den Boden bekleiden. [...] Da die Saamen der Mistel von Vögeln ausgestreut werden, so hängt ihr Daseyn mit von dem der Vögel ab, und man kann metaphorisch sagen, sie ringen mit anderen Beeren-tragenden Pflanzen, damit die Vögel eher ihre Früchte verzehren und ihre Saamen ausstreuen, als die der andern. In diesen Bedeutungen, welche ineinander übergehen, gebrauche ich der Bequemlichkeit halber den Ausdruck ‚um's Daseyn ringen‘“²⁰

Kropotkin schreibt zu dem Thema „Kampf ums Dasein“:

„Spencers Standpunkt wird um so erklärlicher, wenn man bedenkt, dass er wie Huxley und viele andere Darwins ‚Kampf ums Dasein‘ völlig missverstanden hatte. Er sah in ihm nicht nur einen Kampf zwischen den verschiedenen Tierarten (die Wölfe fressen die Hasen, viele Vogelarten leben von Insekten), sondern auch einen verzweifelten Kampf für die Nahrung, für einen Fleck Erde, um darauf leben zu können, innerhalb einer jeden Art. Ein solcher Kampf besteht aber keineswegs in dem Umfange, wie es Spencer sich einbildet.“²¹

Kropotkin bezieht sich auf die Aussagen des oben bereits genannten Philosophen und Soziologen Herbert Spencer. Weiter führt Kropotkin aus:

„Inwieweit Darwin selbst für diese falsche Auffassung vom ‚Kampf ums Dasein‘ verantwortlich ist, können wir hier nicht erörtern. Gewiss ist, dass Darwin, zwölf Jahre nach der Herausgabe seines Buches ‚Der Ursprung der Arten‘, als seine ‚Abstammung des Menschen‘ erschien, den ‚Kampf ums Dasein‘ nicht als einen endlosen erbitterten Kampf innerhalb jeder Art, sondern in einem viel weiteren, bildlicheren Sinne auffasste.“²²

²⁰ Darwin: *Über die Entstehung der Arten* (vgl. Anm. 13), S. 68.

²¹ Kropotkin: *Moderne Wissenschaft* (vgl. Anm. 1), S. 67 f.

²² Ebd. (vgl. Anm. 1), S. 68.

Schon Keßler, der die Idee der gegenseitigen Hilfe aufbrachte, schrieb:

„Natürlich leugne ich den Kampf ums Dasein nicht, aber ich behaupte, daß die fortschreitende Entwicklung des Tierreiches und insbesondere der Menschheit weit mehr durch gegenseitige Unterstützung als durch gegenseitigen Kampf gefördert wird [...]. Alle organischen Wesen haben zwei wesentliche Bedürfnisse: das der Ernährung und das der Fortpflanzung der Art. Das erste bringt sie zum Kampf und zu gegenseitiger Vertilgung, während das Bedürfnis, die Art zu erhalten, sie zu gegenseitiger Annäherung und Unterstützung bringt. Aber ich neige mich zu der Idee, daß in der Entwicklung der organischen Welt – in der fortschreitenden Veränderung der organischen Wesen – die gegenseitige Hilfe unter den Individuen eine viel wichtigere Rolle spielt als ihr gegenseitiger Kampf.“²³

Wenn man diese Zitate von Darwin, Kropotkin und Keßler liest, hat man den Eindruck, dass im Grunde Kropotkin und Keßler mit Darwin einer Meinung sind. Es geht wohl eher darum, dass Kropotkin mit den Anhängern Darwins ringt, so mit Spencer, der in seinen Buch *Principles of Biology* 1864 aus Darwins „Kampf ums Dasein“ den „Survival of the Fittest“ machte (im Deutschen meist als „Überleben des Tüchtigsten“ bezeichnet). Allerdings hat Darwin, wie Kropotkin in obigem Zitat andeutet, zu Missverständnissen beigetragen, da er ab der 5. Auflage seines Werkes (1869) diesen von Spencer geprägten Begriff mit aufnahm. Darwin schreibt:

„Ich habe dieses Prinzip, das jede geringfügige, wenn nur nützliche Veränderung konserviert, ‚natürliche Zuchtwahl‘ genannt, um seine Beziehung zu der vom Menschen veranlaßten künstlichen Zuchtwahl²⁴ zu kennzeichnen. Indessen ist der von Herbert Spencer gebrauchte Ausdruck *Überleben des Tüchtigsten* besser und zuweilen ebenso bequem.“²⁵

Einen Gefallen hat sich Darwin in meinen Augen damit nicht getan.²⁶

²³ Karl F. Keßler, zit. in: Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 2), S. 7. Kropotkin zitiert hier aus den Denkschriften der St. Petersburger naturwissenschaftlichen Gesellschaft, Band XI von 1880.

²⁴ Mit der „künstlichen Zuchtwahl“ ist die Züchtung von Haus- und Nutztieren gemeint, die bei Darwin eine große Rolle spielen.

²⁵ Charles Darwin: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1976, S. 100.

Kropotkins Buch über die *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* beschäftigt sich in den ersten beiden Kapiteln, wie erwähnt, mit der „Gegenseitigen Hilfe bei den Tieren“ und in weiteren sechs Kapiteln mit der gegenseitigen Hilfe bei den Menschen. Es kommt ihm darauf an, nachzuweisen, dass auch beim Menschen das bestimmende Merkmal die gegenseitige Hilfe ist und nicht der Kampf. Wichtig ist in meinen Augen in diesem Zusammenhang aber, dass beim Menschen neben der biologischen Evolution noch die kulturelle hinzukommt, es sich also nicht um Selektion im klassischen Darwinschen Sinne handelt, bei der kleinste Veränderungen (Mutationen) auftreten, von denen sich die vorteilhaften durchsetzen.

Der Mensch ist demgegenüber in der Lage, die rein biologische, durch zufällige Mutationen bedingte Evolution dahingehend zu ergänzen, dass eine andere Form der Auswahl getroffen wird. Als Beispiel sei rein hypothetisch der Gendefekt eines Menschen genannt, der in der Natur dazu führen würde, dass das Individuum nicht ins fortpflanzungsfähige Alter käme, also ausselektiert werden würde. Mit moderner Medizin kann aber dafür gesorgt werden, dass das anders ist und auch solche Menschen Überlebens- und Fortpflanzungschancen haben. Das wiederum kann dazu führen, dass diese Menschen zu einer kulturellen Evolution beitragen, die der Menschheit im Überleben hilft.

Man kann aus Keßlers und Kropotkins Ideen ableiten, dass in der Tierwelt der soziale Faktor für das Überleben einer Art bei vielen Lebewesen wichtiger ist als der Kampf ums Dasein. Und da die Menschen ein Produkt dieser Evolution sind, ist dieser soziale Faktor in der Art *Homo sapiens* auch relevant. Aber in der Folge gab es beim frühen Menschen neben der biologischen Evolution zunehmend auch eine kulturelle, die die biologische nicht nur ergänzt hat, sondern vermutlich für das Überleben der Menschen die wichtigere geworden ist. Bei einem hochinfektiösen Virus, wie dem Ebola-virus, mit einem meist tödlichen Verlauf nach Ausbruch der Krankheit, hät-

²⁶ Ich habe in meinem Artikel aus zwei verschiedenen Ausgaben von Darwins Werk *Die Entstehung der Arten* zitiert. Einmal aus der ersten deutschen Übersetzung von 1860, in der noch nicht auf Spencer eingegangen wird, da Spencer den Ausdruck „Survival of the Fittest“ erst 1864 prägte (Darwin: *Über die Entstehung der Arten* [vgl. Anm. 13]), und das andere Mal aus der sechsten, d.h. der letzten von Darwin noch selbst besorgten Ausgabe, in der der Ausdruck auftaucht (Darwin: *Die Entstehung der Arten* [vgl. Anm. 25]).

ten diejenigen Menschen überlebt, die eine angeborene Resistenz gegen das Virus gehabt hätten. Diese wären im Laufe der Zeit positiv herausselektiert worden. Heute wird versucht, Medikamente und Impfstoffe zu entwickeln, so dass sich meist keine Resistenzen durch Selektion herausbilden können. Das ist das Resultat der kulturellen Evolution und selbstverständlich auch besser, als Menschen sterben zu lassen, damit sich dann diejenigen mit dem entsprechenden Resistenz-Gen fortpflanzen. In der Frühphase der Menschheit war es so.

Als Beispiel, dass es nicht mehr nur auf die Erzeugung von Nachkommen ankommt, könnte man kinderlose Menschen anführen. Diese haben nicht direkt zur Erzeugung von Nachkommen beigetragen, aber können dennoch durch ihre Leistungen die Überlebensfähigkeit der Art *Homo sapiens* gefördert haben, und vielleicht sogar in der einen oder anderen Weise für die Erzeugung von Nachkommen.²⁷ Das widerspricht der biologischen Evolution, bei der es um das Überleben und die Erzeugung von Nachkommen geht, also um Nahrung und Fortpflanzung.²⁸ Das Sozialverhalten bei den Tieren hat sich vermutlich durch Selektion entwickelt, also eine genetische Grundlage, die dann bei höheren Tieren aber auch durch Lernen ergänzt wurde.²⁹ Ob ein Mensch sozialer als ein anderer ist, liegt vermutlich wenig an den Genen und viel mehr an der Erziehung in der Gemeinschaft.

Darwin macht sich in seinem Werk über *Die Abstammung des Menschen* dazu ebenfalls Gedanken, hat aber eine nicht ganz eindeutige Position, die er mit mangelnder Kenntnis der Forschung begründet. Er glaubt, dass soziale Verhaltensweisen in Form von Instinkten vererbt werden, da es nach seiner Theorie eine Entwicklung in der Evolution durch Selektion gegeben haben muss. Aber er ist sich darüber im Klaren, dass der Mensch, im Gegensatz zu den sozialen Tieren, die überwiegend bis ausschließlich von

²⁷ Der Erfinder der künstlichen Befruchtung, Robert Edwards, hatte allerdings fünf Töchter.

²⁸ Hier müsste allerdings auf die komplizierten Mechanismen der sozialen Faltenwespen (Wespen, Bienen, Hummeln) und der Termiten eingegangen werden, bei denen es eine „Königin“ für den Nachwuchs gibt, die nur von wenigen Tieren befruchtet wird, und sich andererseits viele Individuen nicht fortpflanzen, aber dennoch im Gemeinwesen mitwirken.

²⁹ Es gibt Tierarten, die an verschiedenen Standorten ganz verschiedenes Verhalten entwickelt haben, das nur aus der Weitergabe von Elterntieren an ihre Jungen entstanden sein kann, also vermutlich keine genetische Grundlage hat.

Instinkten geleitet werden, auch über die kulturelle Beeinflussung geprägt ist. Er macht dies besonders an dem Begriff der Moral fest:

„Moralisch nennen wir ein Wesen, das imstande ist, seine früheren und künftigen Handlungen oder Motive zu vergleichen und sie zu billigen oder zu verwerfen. Wir haben keinen Beweis zugunsten der Annahme, dass irgendein Tier diese Fähigkeiten besitzt.“³⁰

Kropotkin hat übrigens keine so eindeutige Position, und man meint an verschiedenen Stellen seines Buches über die *Gegenseitige Hilfe*, dass er auch Tieren ein moralisch motiviertes Verhalten zugesteht.

Mein Fazit ist, dass es richtig und notwendig war, dass Kropotkin mit den Veröffentlichungen zu diesem Thema auf die soziale Seite der Evolution hingewiesen hat. Darwin war gerade erst acht Jahre tot, als Kropotkins erstes Kapitel in der *Nineteenth Century* erschien, und Darwins Apologeten brachten sich zunehmend in Stellung und legten sein Werk immer einseitiger im Sinne eines Kampfes aus und begründeten damit – gewollt oder ungewollt – den Sozialdarwinismus:

„Es ging mit Darwins Theorie, wie es allen Theorien geht, die irgendwie sich auf menschliche Einrichtungen beziehen. Anstatt sie seinen [Darwins] eigenen Winken entsprechend zu erweitern, haben sie seine Nachfolger noch enger gemacht. Und während Herbert Spencer, der auf eigenen, aber dicht benachbarten Bahnen ging, den Versuch machte, die Untersuchung zu der großen Frage zu erweitern: ‚Wer sind die Geeigneten?‘ [...], drückten die zahlreichen Nachfolger Darwins den Begriff des Kampfes ums Dasein möglichst eng zusammen. Sie gelangten schließlich dazu, sich das Reich der Tiere als eine Welt fortwährenden Kampfes zwischen halbverhungerten Individuen vorzustellen, jedes nach des anderen Blut dürstend.“³¹

Hätte es ein Treffen zwischen Kropotkin und Darwin gegeben, selbst unter Teilnahme von Spencer, wäre dies vermutlich sehr harmonisch verlaufen und es hätte nicht einmal große Differenzen gegeben. Insofern wäre es falsch, Kropotkins *Gegenseitige Hilfe* als einen Angriff auf Darwin und seine Evolutionstheorien zu begreifen:

³⁰ Darwin: *Die Abstammung des Menschen* (vgl. Anm. 18), S. 140.

³¹ Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 2), S. 3.

„Und es war dieser Kampf, der seitens der meisten Darwinisten – keineswegs aber ständig von Darwin selbst – als das typische Kennzeichen des Kampfes ums Dasein und als der Hauptfaktor der Entwicklung betrachtet wurde.“³²

Der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Raum greifende Sozialdarwinismus endete mit dem Zweiten Weltkrieg, und ich glaube, dass er heute von keinem ernsthaften Wissenschaftler und von keiner ernsthaften Wissenschaftlerin mehr vertreten wird.

Stattdessen werden Kropotkins Gedanken in den letzten Jahren immer wieder im Sinne eines Vorreiters für den Gedanken der „ gegenseitigen Hilfe“ gewürdigt. Auch von Forschern, die nichts mit Anarchismus zu tun haben, wie dem österreichisch-US-amerikanischen Biologie- und Mathematikprofessor Martin A. Novak an der Harvard Universität in den USA, von dem ich hier exemplarisch ein längeres Zitat anführe:

„Wissenschaftler aus einem breiten Spektrum an Fachgebieten versuchten über ein Jahrhundert lang zu erklären, wie sich in unserer Welt des Kampfes aller gegen alle Kooperation, Altruismus und Selbstaufopferung entwickeln konnten. Das selbstlose Verhalten bereitete selbst Darwin Kopfzerbrechen. In seinen großen Werken war das Problem der Kooperation allerdings ein Nebenschauplatz, ein Detail, das wegerklärt werden musste. Diese Haltung herrscht unter vielen Biologen noch heute vor. In krassem Gegensatz dazu bin ich davon überzeugt, dass unsere Fähigkeit zur Zusammenarbeit im Überlebenskampf vielmehr ein Erfolgsrezept darstellt. Dies mutmaßte vor über einem Jahrhundert schon Pjotr Kropotkin, der russische Fürst und kommunistische Anarchist. Er glaubte, dass eine von den Fesseln der Herrschaft befreite Gesellschaft als Gemeinschaftsunternehmen Erfolg haben werde. In seinem Werk *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, das im Original 1902 erschien, schrieb Kropotkin: ‚Neben dem Gesetz des gegenseitigen Kampfes gibt es in der Natur das Gesetz der gegenseitigen Hilfe, das für den Erfolg im Daseinskampf und insbesondere für die Weiterentwicklung der Arten deutlich wichtiger ist als das der gegenseitigen Konkurrenz.‘ Dieser Hinweis [...] war in Wahrheit nichts anderes als eine Weiterentwicklung von Gedanken, die Darwin geäußert hatte.“³³

³² Ebd. (vgl. Anm. 2), S. III.

³³ Martin A. Novak / Roger Highfield: *Kooperative Intelligenz. Das Erfolgsgeheimnis der Evolution*, München: C.H. Beck, 2013, S. 14.

Ich möchte aber dennoch auch einige kritische Anmerkungen zu Kropotkins Ausführungen machen. In seiner *Ethik*, die auf Russisch 1922 und auf Deutsch 1923 erschien³⁴, also rund 20 Jahre nach der *Gegenseitigen Hilfe*, schreibt er:

„Man kann endlich als bewiesen annehmen, daß die Ausübung der gegenseitigen Hilfe eine Kraft bedeutet, die immer zur fortschrittlichen Entwicklung führt, während der Kampf ums Dasein gleichermaßen eine progressive wie regressive Entwicklung [...] mit sich bringt. [...] Diese meine Behauptung hat bis jetzt noch keine Biologie widerlegt.“³⁵

So einfach kann man das nicht sagen. Dass die gegenseitige Hilfe ein bestimmendes Prinzip ist, ist unbestritten. Aber dass sie *immer* zur fortschrittlichen Entwicklung führt, ist meines Wissens nicht belegt. Wenn sich in Gebieten mit friedlich und sozial lebenden Tieren neue Arten entwickeln oder dorthin gelangen, durch den Menschen oder durch andere Umstände, kann das für diese „harmlosen“ Tiere das Aus bedeuten. Auch das gehört zur Evolution.

Und Kropotkin bezieht sich, wie eingangs ausgeführt, nicht auf Lebewesen als solche, sondern lediglich auf ausgewählte Tiere. Und selbst dort geht Kropotkin bei manchen Dingen in meinen Augen zu weit, um sein Prinzip der gegenseitigen Hilfe zu begründen. Er schreibt z. B.:

„Keines der höheren Säugetiere, außer ein paar Raubtieren und ein paar unzweifelhaft in Verfall geratenen Affenarten (Orang-Utans und Gorillas), lebt in kleinen Familien, die sich isoliert in den Wäldern herumtreiben.“³⁶

Erstens existieren Orang-Utans und Gorillas immer noch, und wenn sie, was zu vermuten ist, aussterben werden, dann deshalb, weil der Mensch, der sich doch offenbar durch seine gegenseitige Hilfe auszeichnet, das verursacht. Und auch die etwas herabsetzende Erwähnung der Raubtiere verkennt, dass die Natur ein komplexes Geflecht ist, zu dem sowohl Räuber³⁷ wie Gejagte gehören.

³⁴ Vgl.: Peter Kropotkin: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, Berlin: Verlag Der Syndikalist, 1923.

³⁵ Peter Kropotkin: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976, S. 16.

³⁶ Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 2), S. 72.

Und darüber hinaus gibt es sehr viele, auch sehr alte Tierarten, die gut allein zureckkommen und trotzdem hochentwickelt sind. Als Beispiel sei hier der solitär lebende Oktopus mit einem komplex entwickelten Gehirn und einer entsprechenden Intelligenz genannt. Es gibt auch viele einfache Tiergruppen, bei denen nicht die gegenseitige Hilfe das bestimmende Prinzip ist. Und auch die von Kropotkin immer wieder angeführten Vögel zeichnen sich nicht durchgängig dadurch aus, dass sie sich alle gegenseitig unterstützen. Und bei den Bienen, die gerne für ihr Sozialverhalten herangezogen werden, leben 95% aller Arten weltweit solitär, also einzeln und nicht in „Staaten“.

Auch Kropotkins Argument, dass es weniger die Familie als mehr die Gesellschaft bzw. bei den Tieren die Gruppe ist, lässt sich biologisch nicht halten, und auch nicht daraus die Ableitung, dass Gesellschaft wichtiger als Familie sei. Richtig ist, dass höhere Tiere, vor allem Säugetiere, sich darin unterschieden, ob sie Räuber und Aasfresser oder Pflanzenfresser sind. Räuber und Aasfresser haben eher die Tendenz, allein zu jagen oder in kleinen Gruppen oder Rudeln, und Pflanzenfresser leben eher in großen Gruppen oder Herden. Aber auch ein Wolfsrudel zeichnet sich durch ein hohes Sozialverhalten und eine gegenseitige Hilfe aus, obwohl sie Räuber sind. Und auch Aasfresser wie die Hyänen haben ein ausgeprägtes Sozialverhalten. Insofern entsteht Sozialverhalten nicht nur in größeren Gesellschaften. Und bei den Tieren, z. B. den Vögeln, gibt es nicht wenige, die ihr Leben lang monogam mit derselben Partnerin verbringen und Nachkommen zeugen und nicht in Gruppen leben.

Aber von der Grundtendenz ist Kropotkins Hypothese sicherlich richtig, zumindest was höhere³⁷ Tiere und die Entwicklung des Sozialverhaltens angeht, und dass dies letztlich dazu geführt hat, dass auch in menschlichen Gesellschaften die Kooperation überwiegt und nicht der Kampf gegeneinander, auch wenn man das bei all den Kriegen in der Welt manchmal vergessen kann. Allerdings sollte man sich auch hier daran erinnern, dass der frühe Mensch ebenfalls im Sinne der Biologie ein Räuber war, denn er hat

³⁷ Allerdings ist schon der Begriff „Räuber“, der in der Biologie verwandt wird, sehr wertend. Es handelt sich um Tiere, die sich vom Fleisch anderer Tiere ernähren, sie rauben nichts.

³⁸ Auch dieser Begriff ist sehr wertend, denn was ist höher und was niedriger? Es geht eher um den Grad der Komplexität.

gejagt und hatte z. T. die gleichen Beutetiere wie Raubtiere. Und dennoch hat sich in diesen kleinen Gruppen von Menschen ein Sozialverhalten entwickelt, das zur gegenseitigen Hilfe führte.

Vor allem instinktbasiertes Sozialverhalten und gegenseitige Hilfe ist mit Sicherheit ein Vorteil in der Evolution gewesen. Aber es gibt genug Beispiele von Arten, die auch heute noch ohne ausgeprägtes Sozialverhalten leben, z. B. einzelgängerische Grizzlybären. Aber auch bei den Insekten gibt es neben den von Kropotkin angeführten staaten- und schwarmbildenden sehr viele solitär (einzeln) lebende. Die staaten- und schwarmbildenden Insekten bilden eher die Ausnahme in dieser Tierklasse. Ein interessantes Beispiel sind auch die Wüstenheuschrecken (*Schistocerca gregaria*) in Afrika, die in den letzten Jahren wieder für Schlagzeilen in den Medien gesorgt haben. Normalerweise leben sie solitär und scheuen eine zu große Nähe zu ihren Artgenossen. Erst wenn sie sich durch gute Niederschläge und dadurch gute Vegetation (= Nahrungsangebot) stark vermehren, verändert sich ihr Verhalten, sowie die Größe und die Farbe, und sie beginnen zu schwärmen. In der Summe gibt es viel mehr Jahre, in denen sie solitär leben als gregar (Schwarmphase). Man kann also bei Insekten nicht von einer Dominanz der gegenseitigen Hilfe sprechen. Insofern stimme ich Kropotkin nicht in seiner Aussage zu:

„Wir sahen, wie gering an Zahl die Tierarten sind, die ein isoliertes Leben führen, und wie zahllos die, die in Gesellschaften leben [...].“³⁹

Und dann störe ich mich als Biologe auch an der von Kropotkin durchgehend benutzten Formulierung „gegenseitige Hilfe“. Dieser Begriff suggeriert etwas Verstandesmäßiges. Das kann man vermutlich einigen Säugetieren und Vögeln zugestehen, z. B. wenn sich Elefanten unterstützen oder Rabenvögel koordiniert vorgehen. Aber bei den Insekten ist es Instinktverhalten. Die dortige Hilfe, wenn sie denn so genannt werden kann, ist ein Automatismus, der in der Evolution dem Überleben der Art geholfen hat. Und dann gibt es sehr viele Beispiele von vergesellschafteten Tieren wie z. B. Korallen oder auch Mikroorganismen. Hier kann man weder von gegenseitiger Hilfe noch Instinkt sprechen, sondern nur davon, dass Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen, die in einer Kolonie leben, oft höhere Überlebenschancen haben.

³⁹ Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 2), S. 69.

Insofern ist die „ gegenseitige Hilfe“ in der weitesten Auslegung sicherlich ein weiterer wesentlicher Faktor neben dem „Kampf ums Dasein“ in der Evolution, wie Kropotkin schreibt. Diesbezüglich war sein Buch ein wichtiger Meilenstein zur Ergänzung von Darwins Theorie zur Selektion. Aber es war, wie oben ausgeführt, kein „Anti-Darwin“.

Zum Schluss möchte ich auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Sind Anarchisten naturwissenschaftlicher drauf als Marxisten? Ja und nein. Ich glaube, es gab und gibt nicht mehr Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftler unter den Anarchistinnen und Anarchisten als unter Marxisten und der Bevölkerung generell. Aber die Naturwissenschaft hat im Anarchismus, nicht zuletzt durch ihren herausragenden Vertreter Kropotkin, immer eine große Rolle gespielt. Und dies war generell, wie Kropotkin in seinem Buch *Moderne Wissenschaft und Anarchismus* immer wieder ausführt, die Methode der modernen Wissenschaften, die induktiv-deduktive. Die Marxisten hatten sich zu gleicher Zeit in ihrem dialektischen Ansatz festgefahrene. Ob das für alle heutigen Marxisten noch gilt, bezweifle ich aber, denn diese Methode ist schlicht nicht mehr haltbar, wie Kropotkin bereits 1904 ausführte (siehe oben).

Gesagt werden muss zur geschichtlichen Einordnung, dass Kropotkin seine Ideen zur Wissenschaft in einer Zeit niederschrieb, in der es eine lebendige Auseinandersetzung zwischen Vitalisten und Mechanisten gab.⁴⁰ Conrad Hal Waddington (1905-1975), ein bekannter Biologe, schrieb:

„Der Konflikt zwischen Mechanismus und objektivem Vitalismus war es, der etwa während des letzten Jahrhunderts [gemeint ist das 19. Jahrhundert – S.K.] zwei Heerlager schuf, in die sich die Biologen aufteilten. Selbst in meiner eigenen Studienzeit [ca. Ende der 1920er Jahre – S.K.] schien noch die wichtigste Frage für jeden Biologen zu sein, in diesem großen Streit der Meinungen eine Position zu beziehen.“⁴¹

Die Vitalisten meinten, dass es für das Leben ein transzendentes Prinzip geben müsse, das bei der Ontogenese (der Entwicklung vom Ei zum ferti-

⁴⁰ Vgl. Stephan Krall / Michael Nahm / Hans-Peter Waldrich: *Hinter der Materie. Hans Driesch und die Natur des Lebens*, Zug/Schweiz: Die Graue Edition, 2021.

⁴¹ Conrad Hal Waddington: *Die biologischen Grundlagen des Lebens*, Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn, 1966, S. 8.

gen Organismus) die Ganzheit eines Organismus bewirkt und auch für den Geist verantwortlich ist. Dieses sei allerdings nicht mit Gott gleichzusetzen. Die Mechanisten beriefen sich ausschließlich auf die Prinzipien der Naturwissenschaften, zur Zeit von Kropotkin war das die Newtonsche Physik. Kropotkin, ganz klar ein Anhänger des Mechanismus, schreibt:

„Der Anarchismus ist eine Weltanschauung, die auf einer mechanischen oder besser kinetischen Erklärung aller Naturerscheinungen beruht und die gesamte Natur umfasst – inbegriffen das Leben der menschlichen Gesellschaften mit ihren wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Problemen. Seine Forschungsmethode ist die der exakten Naturwissenschaften [...].“⁴²

Wenn man dies aus heutiger Sicht betrachtet, wo die Naturwissenschaften neben ihrem grundlegenden Mechanismus auch immer reduktionistischer werden, so sollte man es differenzierter betrachten, gerade was menschliche Gesellschaften und ihre Funktionsweise angeht, also das gesamte Forschungsgebiet der Soziologie. Das bedeutet nicht, dass man wieder zum Vitalismus zurückkehren sollte oder müsste. Aber so, wie es sich Kropotkin vorstellte, geht es eigentlich auch nicht. Heinz Hug kommt in seinem Buch *Kropotkin – zur Einführung* zu einer ähnlichen Einschätzung:

„Kropotkin war ein durchaus seriöser, wissenschaftlicher Forscher, nicht nur auf dem Gebiet der Geographie, seiner ursprünglichen Domäne. Auch in seinen anthropologischen Arbeiten bedient er sich der induktiv-deduktiven Methoden und berücksichtigt viel empirisches Material, auch wenn er es gelegentlich zugunsten seiner Hypothese von der gegenseitigen Hilfe als Entwicklungsfaktor zurechtbiegt. In seinen sozialökonomischen, politischen und ethischen Arbeiten dagegen verfährt er nicht im strengen Sinne naturwissenschaftlich.“⁴³

Ich möchte an dieser Stelle auch die Problematik eines freien Willens, der in einem reduktionistischen, deterministischen und monistischen Weltbild nicht vorkommt, erwähnen, weil er entscheidend ist für die Frage des Zusammenlebens in einer Gesellschaft. Kropotkin hat seinerzeit in Bezug

⁴² Kropotkin: *Moderne Wissenschaft* (vgl. Anm. 1), S. 87.

⁴³ Heinz Hug: *Kropotkin – zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1989 (= SOAK-Einführungen; 45), S. 131.

auf den Sozialismus versucht, dazu beigetragen, ihn aus einem idealistischen Fahrwasser und dem sog. „wissenschaftlichen Sozialismus“ herauszuführen. Dafür gebührt ihm Dank. Aber sein letztlich deterministisches Weltbild bedarf einer Weiterentwicklung, die mit der Einführung der Quantenphysik auch schon stattgefunden hat.

Die Quantenphysik, die ihren Anfang mit einer Veröffentlichung von Max Planck (1858-1947) im Jahr 1899 nahm, führte zur Unbestimmtheitsrelation von Werner Heisenberg (1901-1976). Diese sagt aus, dass man nicht Ort und Impuls eines Teilchens gleichzeitig bestimmen kann. In einem Quantensystem liegen nur Möglichkeiten mit Wahrscheinlichkeiten vor, und erst eine „Messung“ erzeugt ein Faktum. Welches Faktum real wird, hängt vom „Beobachter“⁴⁴ ab. Warum ist das wichtig? Deshalb, weil die Welt nicht nur eine Folge von Ursache und Wirkung seit dem Urknall ist, also vollständig deterministisch. Das wäre die Logik aus Kropotkins Weltbild. Stattdessen existieren neben Kausalketten und unserer faktischen Welt gleichzeitig auch Quantensysteme, bei denen nicht von vornherein feststeht, welche der Möglichkeiten zum Faktum wird.

Wenn man nun annimmt, dass sich auch im menschlichen Gehirn Quantensysteme mit Möglichkeiten bilden und der Mensch dann die Option hat, aus diesen Möglichkeiten eine auszuwählen, z. B. einen bestimmten Gedanken, und dieser zum Faktum wird, hat man einen Ansatz für einen freien Willen. Und genau diesen möchten wir als Menschen haben, und auch als Anarchisten, weil wir die Welt nicht als vorbestimmt ansehen, wie das die dialektischen Materialisten aus ihrer Theorie heraus sehen, zumindest von der Logik her sehen müssten. In diesem Sinne muss man Kropotkins reduktionistische Grundhaltung in Bezug auf die Wissenschaft aus heutiger Sicht etwas erweitern. Dass Kropotkin das nicht wissen konnte, ist klar, auch wenn es die Quantenphysik schon zu seinen Lebzeiten gab, allerdings noch nicht in der Heisenbergschen Ausformulierung. Ich bin mir

⁴⁴ Die beiden Begriffe „Messung“ und „Beobachter“ sind ein nicht ganz korrektes Bild, denn natürlich gibt es nicht *den* Beobachter oder *die* Beobachterin, sondern ein Quantensystem wird gestört, und aus den Möglichkeiten entsteht ein Faktum. Entstanden ist dieser Begriff, weil man bei einem experimentellen Aufbau eine Messung an einem Quantensystem durchführte, und z. B. beim Doppelspalteinperiment dann entweder ein Teilchen oder eine Welle sah.

auch nicht sicher, ob sich Kropotkin über die deterministischen Annahmen der Newtonschen Physik im Klaren war, vermutlich nicht, denn das hätte ihm wahrscheinlich nicht gefallen.

Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang noch, dass die Biologie als eine eigenständige Grundwissenschaft neben Physik und Chemie gesehen werden muss. Damit wird nicht abgestritten, dass die physikalischen Gesetze auch auf Lebewesen anwendbar sind, und die von Kropotkin hochgehaltene induktiv-deduktive Methode für die empirische Forschung wichtig ist. Aber man kann z. B. die Verhaltensbiologie nicht mit physikalischen Gesetzen oder der Chemie erklären. Der berühmte Evolutionsbiologe Ernst Mayr (1904-2005) schreibt:

„Eine Einheit der Wissenschaft ist nicht zu erreichen, solange man nicht akzeptiert, daß es mehrere getrennte Wissenschaftsgebiete gibt, von denen eines die Physik, ein anderes die Biologie ist.“⁴⁵

„Die Biologie ist eine Naturwissenschaft wie Physik und Chemie, und doch ist sie in vieler Hinsicht anders als diese so genannten exakten Wissenschaften. Ihre Sonderstellung liegt darin begründet, daß Lebewesen eine doppelte Kausalität auszeichnet: Für sie gelten einerseits die Gesetze der Physik, doch erschließen sich gerade ihre Eigentümlichkeiten wie Evolution und Anpassung erst durch eine historische Analyse. Hierdurch verbindet die Biologie in einzigartiger Weise Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, so daß ihr eine Schlüsselstellung für die Philosophie zukommt.“⁴⁶

Kropotkin hat mit seinem Buch zur gegenseitigen Hilfe wichtige Anstöße gegeben und sich immer bemüht, dabei empirische Daten zu berücksichtigen, auch wenn er manchmal falsch lag. Er hätte sicherlich die obigen Aussagen von Mayr unterschrieben und vermutlich auch sein reduktionistisches Weltbild erweitert. Dafür war er offen und klug genug. Das hat er übrigens mit Darwin gemeinsam.

⁴⁵ Ernst Mayr: *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 1998, S. 59.

⁴⁶ Ernst Mayr: *Die Autonomie der Biologie*, in: *Naturwissenschaftliche Rundschau*, Nr. 55 (1) / 2002, S. 23.

Literatur

- Darwin, Charles: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1976.
- Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart: Kröner, 1982.
- Darwin, Charles: *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-reich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommensten Rassen im Kampfe um's Daseyn* (Reprint der Ausgabe Stuttgart: Schwei-zerbart, 1860), Darmstadt: WBG, 2008.
- Hug, Heinz: *Kropotkin – zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1989 (= SOAK-Einführungen; 45).
- Jablonka, Eva / Lamb, Marion J.: *Evolution in vier Dimensionen. Wie Genetik, Epigenetik, Verhalten und Symbole die Geschichte des Lebens prägen*, Stuttgart: S. Hirzel, 2017.
- Krall, Stephan / Nahm, Michael / Waldrich, Hans-Peter: *Hinter der Materie. Hans Driesch und die Natur des Lebens*, Zug/Schweiz: Die Graue Edition, 2021.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Theo-dor Thomas, 1904.
- Kropotkin, Peter: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, Berlin: Verlag Der Syndikalisten, 1923.
- Kropotkin, Peter: *Memoiren eines Revolutionärs*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1973.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975.
- Kropotkin, Peter: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976.
- Kropotkin, Peter: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk oder Die Ver-einigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976.
- Kropotkin, Peter: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich, Topia Verlag, 1978.
- Lamarck, Jean-Baptiste de: *Zoologische Philosophie. Teil 1-3 (1809)*, Frankfurt am Main: Harri Deutsch, 2002.

- Lange, Axel: *Evolutionstheorie im Wandel*, Berlin: Springer, 2020
- Mayr, Ernst: *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 1998.
- Mayr, Ernst: *Die Autonomie der Biologie*, in: *Naturwissenschaftliche Rundschau*, Nr. 55 (1) / 2002, S. 23-29.
- Mayr, Ernst: *Das ist Evolution*, München: Goldmann, 2005.
- Novak, Martin A. / Highfield, Roger: *Kooperative Intelligenz. Das Erfolgsgeheimnis der Evolution*, München: C.H. Beck, 2013.
- Shermer, Michael: *In Darwin's Shadow. The Life und Science of Alfred Russel Wallace. A Biographical Study on the Psychology of History*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2002.
- Waddington, Conrad Hal: *Die biologischen Grundlagen des Lebens*, Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn, 1966.



Oskar Maria Graf als Figur eines Wandgemäldes (Lüftlmalerei) an seinem Geburtshaus in Berg am Starnberger See. Quelle: Wikimedia ([online](#)).

Der einzige Bayer, der in der Welt bekannt ist, Oskar Maria Graf

Von Marlies Wanka

Berg, am Starnberger See, eine idyllische Gemeinde im Voralpenland. Adlige und Geschäftsleute zog es dort hin, zur Sommerfrische, auch König Ludwig von Bayern wurde nach seiner Entmündigung dort hingebracht, bis er 1886 ertrank. Die mondäne Gesellschaft liebte sie, die Idylle des Voralpenlandes, baute sich Villen am See. Dichter werden bis heute Heimatdichter genannt, die Leute werden als einfältig und heimattreu beschrieben.

Da hinein wurde er 1894 geboren, der Oskar. Er war das neunte von elf Kindern, der jüngste Sohn.

Er schrieb, beschrieb sein Leben lang seine Erinnerungen daran, nicht als oberbayrische Idylle, er beschrieb die gegensätzlichen Charaktere der Menschen, der einfachen Leute, der Habenichtse, der Bauernfamilien, der Handwerker und Dienstboten, sein Dorf, seine Welt.

Etwas tollpatschig schaute er sich wohl in der Welt um, gehänselt wurde er von seinen größeren Brüdern Maurus und Lenz. Zu dritt schliefen sie in zwei Betten, er, der Kleine, in der Mitte, und wenn er zu einem Bruder ins Bett rutschte, so wurde er zurückgewiesen, schlecht behandelt. „Größtenteils schimpflich“ eben, festgehalten in seinen Jugenderinnerungen, die 1962 erschienen.

So wuchs er heran, seine Mutter verehrt er, der Vater wurde krank und er musste, wie alle seine Geschwister, in der Bäckerei helfen, trug das Brot aus, arbeitete schwer in der Bäckerei und hätte doch so viel lieber gelesen. Sein Bruder und er kauften sich heimlich Bücher und lasen sie, versteckten sie dann im Schrank, denn Max, sein ältester Bruder duldet das nicht. Er erinnert sich an eine, bis dahin unbeschwerde Kindheit. Doch der Zustand seines Vaters verschlechterte sich. Eines Tages, Oskar war 12, starb der Vater und der Bruder Max übernahm die Bäckerei. Der Oskar muss mithelfen, wie alle Geschwister, Max, sein Bruder erwies sich als Tyrann. 1907 verließ er die Schule und wurde Bäckerlehrling bei seinem strengen und ungerechten Bruder.

1911 floh er nach München, nicht ohne das Sparbuch zu plündern, das seine Mutter für ihn angespart hatte.

Wir sind Gefangene

In München angekommen, wollte Oskar Schriftsteller werden. Er las und schrieb, der Erfolg blieb noch aus und das Geld schmolz schnell dahin und er musste versuchen, sich durchzuschlagen. Er arbeitete als Bäckergeselle, Liftboy, was sich gerade so bot, und suchte Kontakt zur Schwabinger Boheme. Er schloss sich schnell der Gruppe Tat um Mühsam und Landauer an und verteilte Zeitungen.

Das Leben war hart und karg, so machte er sich zusammen mit seinem Freund Georg Schrimpf auf in die Schweiz, zum Monte Verità. Dort versammelte sich gerade die Schwabinger Boheme. „[...] ,Das ist Theo‘, sagte Schorsch und schrie auf einmal diesen Namen laut auf“, schrieb Graf in dem Buch *Wir sind Gefangene*. Sie hatten einen Genossen aus der Gruppe Tat entdeckt. Auch Erich Mühsam war auf dem Berg der Wahrheit, ebenso die Gräfin Reventlow und viele andere. Er traf Pjotr Kropotkin, in einem Bus sitzend. Er folgte ihm und sprach ihn auch an. „Verzeihung, mein Name ist Graf. Ich bin Sozialist und habe ihre Fotografie im Leipziger Anarchist gesehen“, so schrieb Graf darüber. Als er nun nachhause kam und es seinen Genossen erzählte, wollten diese Pjotr Kropotkin huldigen, für Graf ein Grund, die Gruppe zu verlassen. „Das ist Unsinn, ich muss weg. Das ist ja alles Schleim!“, resümierte er selbst und verweigerte sich.

Verschlamppt und mit langen Haaren kam er zuhause an und wurde empfangen mit den Worten „um Himmels Willen, der Oskar“.

„Zehn Jahre war ich alt, als einer in mein Leben trat, erzogen von Soldaten, Unteroffizieren und Offizieren, und meine Erziehung in die Hand nahm. Zehn Jahre, als einer zu befehlen begann, mich anschrie, prügelte und noch mehr prügelte. Zehn Jahre war ich alt, als ich anfing zu wissen, was Zwang ist, und anfing ihn zu hassen, sinnlos zu hassen.“ (Oskar Maria Graf)

So beginnt der Epilog zu dem Band *Wir sind Gefangene*.¹

¹ Oskar Maria Graf: *Wir sind Gefangene. Ein Bekenntnis aus diesem Jahrzehnt*, München / Leipzig: List, 1994 (= Werkausgabe; 1), S. 466.

Graf kam zurück nach München. Er der Antimilitarist, wurde eingezogen, der Krieg begann. Während andere Dichter*innen den Krieg verherrlichende Gedichte schrieben, Menschen den Soldaten, die ins Feld zogen, zu jubelten und der Kaiser sagte „Ich kenne keine Parteien mehr, nur noch Deutsche“, verweigerte sich Oskar Maria Graf. Wie verweigert man sich, wenn man schon in der Kaserne ist und es keine Möglichkeit gibt, zu entkommen? Nun, man lacht!

„[...] ,Was lachen sie denn immer?‘, schrie er mich an [der Unteroffizier]. Ich lachte noch mehr, ohne zu wissen warum. ‚Kommen sie aus dem Narrenhaus?‘ [...]“, schrieb Graf, und wenig später: „[...] mein Lachen verstärkte sich zur Salve.“

Er wurde eingesperrt, verweigerte die Befehle und trat in den Hungerstreik. Zum Schluss kam er in die „Irrenanstalt“ und wurde erst ein Jahr später entlassen. Er, der Pazifist, hatte Glück, für ihn war der Krieg zu Ende.

Zurück in München schloss er sich sofort wieder der Boheme an.

7. November 1918, München

In dem Gasthaus „Zum Goldenen Anker“ in der Schillerstraße saßen Oskar Maria Graf, Kurt Eisner, Erich Mühsam, Ernst Toller, außerdem ein paar kriegsmüde Soldaten, Arbeiter aus den Fabriken und Frauen.

So beschloss man, zur Theresienwiese zu ziehen. Bis sie dort ankamen, waren es 60.000. „Mein Gott, hoffentlich gehen sie heute nicht wieder heim und tun nichts“, sagte er zu Schorsch (Georg Schrimpf). Felix Fechenbach aber rief: „Mir nach!“

An diesem Tag ging alles wie von selbst. Von Graf überliefert ist der Satz: „Na, dann machen wir halt eine Revolution“. So liefen sie los, an Gefängnissen und Kasernen vorbei. Es öffneten sich die Gefängnisse und Kasernentüren, Menschen strömten heraus, viele liefen den Revolutionären zu, mit der Revolution mit. Eisner sagte am Abend: „Ist es nicht was Wunderbares, wir haben eine Revolution gemacht, ohne einen einzigen Schuss.“ Und Oskar? Auf dem Höhepunkt seiner Utopien tauchte er unter, er machte nicht mehr mit.

Er hatte einen Bekannten, einen Holländer. Für ihn machte er Schwarzmarktgeschäfte. In dieser Nacht kam er aus der Wohnung des Holländers, er war sturzbefallen, denn er verdiente Geld als Schieber

Trotzdem war er in dieser revolutionären Zeit ein aktiver Teil der Räterepublik, Sozialist war er sowieso und wurde, als die Reaktion gesiegt hatte, nur auf Fürsprache von Rainer Maria Rilke aus dem Gefängnis entlassen.

Einer gegen alle

Der Krieg war zu Ende und die Bayrische Räterepublik, doch wie ging es weiter? Oskar Maria Graf lässt seinen Roman *Einer gegen Alle* am 01.05.1919 beginnen, dem Tag der Niederschlagung der Räterepublik. Ein Obdachloser macht sich im Dachauer Moor auf den Weg. Er war Kriegsteilnehmer, wie so viele, doch was hat er jetzt zu erwarten?

Er hatte drei Pässe und ein Aussehen, zum Fürchten, wie ihn Graf beschreibt. In seiner Brusttasche befanden sich 300,00 Mark und damit kleidete er sich neu ein und machte sich auf den Weg. Zwei Pässe hatte er schon beseitigt, den dritten verlor er beim Kauf des Anzugs. Jetzt war er vogelfrei. Er hatte nichts zu verlieren und so zog er raubend und mordend durchs Land. Schließlich kehrte er als Knecht zurück in sein Heimatdorf. Dort wurde er durch Denunziation seines Schwagers verhaftet, legte aber Wert darauf, namenlos, anonym zu bleiben, verweigerte sich (wieder spielt die Verweigerung der Gesellschaft gegenüber einer Rolle in Grafs Werk) und wählte den Freitod. An der Wand seiner ehemaligen Zelle stand „Krieg ist aus, Frieden überdrüssig“. So lässt Graf das Buch enden. *Einer gegen alle* ist sein radikalster Roman.

Im wahren Leben war er zu dieser Zeit Dramaturg der Freien Bühne München, eines Arbeitertheaters, und fand dort *Wunderbare Menschen*, so auch der Titel seiner Erinnerungen, die er dazu schrieb. Erschienen sind sie 1976 im Aufbau-Verlag. Überhaupt veröffentlichte er nach Kriegsende mehr in der DDR, als in der BRD.

„Ich wollte nur eins mit diesen Erinnerungen: Ein Beispiel eurer unvergessenen Bemühungen für die Arbeiter überhaupt“, schrieb er im Vorwort zu diesem Buch.

In den Zwanzigern heiratete er Miriam Sachs, das schwarze Fräulein, und zog mit ihr, aus dem inzwischen reaktionären München, nach Berlin. Er schrieb Geschichten und Romane. Ein großer Erfolg war das etwas frivole *Bayrische Dekameron*. Mit dem Erlös dieses Büchleins konnte er auch seine Miete zahlen. 1928 wurde dann *Wir sind Gefangene* gedruckt, Graf war ein bekannter und anerkannter Schriftsteller geworden. Er selbst sagte, die Zwanziger, das waren seine „gut versilberten Jahre“. Es hätte gemütlich werden können, doch der Schatten der NS-Zeit zog herauf.

„Da die Regierungen der Länder aller Welt diese Hitlerausbürgerungen anerkannten, bin ich also juristisch voll gültiger Staatenloser. Was ich mir immer wünschte, bin ich tatsächlich geworden, das Weltkind in der Mitte, jetzt suche ich nur noch die richtige Sprache dazu.“ (Oskar Maria Graf 1947 aus New York)

Graf floh nach dem Reichstagsbrand nach Wien und später weiter nach Brünn.

Sein Freund Georg Schrimpf, inzwischen ebenfalls in Berlin wohnhaft und Maler, bekam eine Einladung, Rudolf Heß zu malen. Sein Tod bewahrte ihn davor.

Am 8. Mai 1933 wurden die Bücher derjenigen Schriftsteller*innen verbrannt, die entweder Anarchist*innen, Sozialist*innen oder jüdisch waren. Oskar, der „Provinzschriftsteller“ wie er sich selber nannte, fiel nicht darunter, wurde vergessen oder noch wahrscheinlicher verkannt. Er hielt sich gerade in Wien auf. Von dort aus schrieb er einen Brief, der in der *Arbeiterzeitung. Zentralorgan der Sozialdemokratie Deutschösterreichs*, Wien, Nr. 130, 12. Mai 1933, 46. Jahrgang veröffentlicht wurde:

„Nach meinem ganzen Leben und nach meinem ganzen Schreiben habe ich das Recht, zu verlangen, dass meine Bücher der reinen Flamme des Scheiterhaufens überantwortet werden und nicht in die blutigen Hände und die verdorbenen Hirne der braunen Mordbande gelangen. Verbrennt die Werke des deutschen Geistes! Er selber wird unauslöschlich sein wie eure Schmach!“

Er war der einzige, der sich zu diesem Schritt entschloss, wieder ist seine Verweigerungshaltung zu erkennen, er war nicht unterwürfig, hat sich nicht verbiegen lassen. Zwei Tage später wurden auch seine Bücher verbrannt.

So gelangte er 1938 nach New York, wo er fast 30 Jahre lebte. Er hatte sich niemals als Emigrant empfunden, weil, so Graf wörtlich, „ich ein deutscher Schriftsteller bin und die deutsche Sprache absolut meine Heimat ist.“

Er konnte kaum Geld verdienen, sprach er doch deutsch und machte auch keine Anstalten, Englisch zu lernen. Über dem Schreibtisch hing ein Bild seiner Mutter. In dieser Wohnung in New York verfasste er das Buch *Das Leben meiner Mutter*, sein Hauptwerk, von dem er später in einem Interview mit Georg Lohmeyer im Bayrischen Fernsehen sagte: „Ich muss ja auch sagen, wenn alle Bücher vergehen, das Buch schreibt mir keiner nach und das Buch bleibt.“

Ende der 1950er kam dieses Interview im Bayrischen Fernsehen, das erste Mal, dass ich ihn sah und so blieb er mir bis heute in Erinnerung. Er beschreibt das Leben seiner Mutter als Gegenentwurf zum faschistischen Männlichkeitswahn, als gütig, offen, duldet.

Sein Bayern nahm er mit nach New York, hielt sich unter Deutschen auf und pflegte seinen Stammtisch. Natürlich trug er seine Lederhose, das äußere Zeichen seiner Unangepasstheit, seine Art, sich zu verweigern. Er engagierte sich sofort gegen Nazideutschland. Er versuchte, bedrohte Kolleg*innen aus Deutschland in die Staaten zu holen, was ihm bei 140, unter anderem auch bei Marc Chagall, auch gelang. Die Bücher, die er im Exil verfasste, beschäftigten sich mit der Frage, wie sich die Nationalsozialisten etablieren konnten. Er fand jedoch kaum Verleger und seine Frau Miriam arbeitete bei einer deutsch-jüdischen Zeitung, bis sie 1958 starb.

In dieser Zeit wollte er versuchsweise nach Deutschland reisen, bekam aber als Staatenloser keine Einreisegenehmigung. 1957 wurde er amerikanischer Staatsbürger. Nun hätte er einen Eid auf die amerikanische Verfassung schwören müssen, in der auch steht, er hätte das Land „mit der Waffe in der Hand“ zu verteidigen. Das lehnte er, der Pazifist Oskar Maria Graf, natürlich ab. So wurde dieser Passus nur für ihn das eine Mal aus der Eidesformel gestrichen.

Aufgrund einer Petition amerikanischer Professoren wurde er, der amerikanische Staatsbürger Oskar Maria Graf, zur 800-Jahrfeier nach München eingeladen. Er sollte eine Lesung im Cuvilliés-Theater halten. So kam er, am 3. Juli 1958, wie er 25 Jahre früher gegangen war, in Lederhose. So woll-

te er auch seine Lesung halten. Die Herren Stadträte aber waren nicht sehr erfreut, sie wollten ihn nicht in dem hochehrwürdigen Haus auftreten lassen, ihn in die Kammerspiele abschieben. Auf Einschreiten des damaligen Oberbürgermeisters Thomas Wimmer wurde die Kleiderordnung zu Grafs Gunsten außer Kraft gesetzt. Erich Kästner sollte die Laudatio halten, doch er weigerte sich, torpedierte damit die Lesung.

„Unter uns gesagt, das offizielle München benimmt sich saumäßig, mir gegenüber“ schrieb er zu dem Besuch an einen Freund.

Er war von 1964 bis 1967 Korrespondierendes Mitglied der Akademie der Künste in Ostberlin, und in den USA wurde ihm die Ehrendoktorwürde durch die Wayne State University, Detroit, verliehen.

Er starb am 27. Juni 1967 in New York. Seine Asche wurde ein Jahr später nach München überführt. Er fand in Bogenhausen seine letzte Ruhestätte.

Oskar Maria Graf steht für das andere Bayern, den Widerstandsgeist, das „sich Verweigern“ der „gottgegebenen Ordnung“. Er verwendete eine starke, sinnliche Sprache, die nahe an den Menschen ist, nichts bei ihm scheint konstruiert oder abstrakt, alles scheint echt, zum Anfassen. Dabei geht er der Frage nach dem Warum nach. Er traute sich, lautstark seine Meinung zu sagen, offiziell gegen die Bücherverbrennung anzuschreiben. Das machte ihn zum Außenseiter, strahlt aber bis heute eine Faszination aus, so dass seine Bücher und Schriften immer wieder aktuell sind.

Was ich hier schreibe, wie auch immer ich mich bemühe, er hätte mir ganz sicher widersprochen. „Hm...“, hätte er gesagt, „hm...“, und mir eine ganz andere Geschichte dazu erzählt.



Das Georg-von-Rauch-Haus in Berlin-Kreuzberg im fünfzigsten Jahr seines Bestehens.
Foto: Rolf Raasch, 2021.

Impression und Wirklichkeit des Neo-Anarchismus in Westberlin: Von Ton-Steine-Scherben zum Georg-von-Rauch-Haus

Von Rolf Raasch

Anfang der 1970er Jahre gab die Insel Westberlin ein außerordentlich polarisiertes soziales und politisches Stimmungsbild ab: Auf der einen Seite fungierte die Halbstadt im Rahmen des Kalten Krieges als „Schaufenster der freien Welt“ – also als Kontrastprogramm zum Realsozialismus à la DDR. Diese – von Westdeutschland hoch subventionierte – Simulation einer „richtigen Stadt“ wurde ideologisch abgesichert durch die journalistische Dominanz der Springerpresse in Form von *Bild* und *B.Z.*, mit einer im Ergebnis konservativ-reaktionär gepolten politischen Volksmeinung.

Parallel dazu bestand ein enorm fruchtbares Klima sozialer und politischer Experimentierfreudigkeit angesichts der antiautoritären Jugendrevolte in Nachfolge der 1968er Studentenbewegung. In dieser soziokulturell äußerst neugierig gepolten Atmosphäre wurde auch mit damals für die Meisten neuen und, wie sie genannt wurden, „bewusstseinserweiternden Drogen“ experimentiert. Dieser Trend schwäppte seinerzeit von der Hippie- und Yippiebewegung aus den USA zu uns herüber. Die großen Protagonisten drüben waren der Psychologe der Gegenkultur Timothy Leary und der Dichter der Beat-Generation Allen Ginsberg, die den freien Zugang zu psychedelischen (bewusstseinsverändernden bzw. -erweiternden) Drogen wie LSD, Mescalin oder Psilocybin propagierten. Besonders der LSD-Konsum galt als guter Weg zu neuen inneren Erfahrungen und zur Heilung der von einer verklemmten autoritären Psyche geprägten bürgerlichen Persönlichkeit. Heute hat sich die Einschätzung des Drogenkonsums weitgehend geändert. Aber damals standen seine Problematik und negativen Seiten noch nicht im Vordergrund. Man sah eher die Möglichkeiten eines neuen und anderen Erfahrungshorizonts.

Im Rahmen der akademisch gefärbten Studentenbewegung erfolgte zu Beginn der 1970er Jahre ein Rückgriff auf autoritäre marxistisch-leninistische Parteigründungen nach Muster der Volksrepublik China und der

Sowjetunion. In Opposition dazu setzte im antiautoritären Lager ein enormer Zulauf proletarischer Jugendlicher zu selbstverwalteten und undogmatischen Gruppenbildungen ein.

In dieser äußerst turbulenten, politisch und kulturell brodelnden Gemengelage bildete sich der Neo-Anarchismus als Organisationsform eines Netzwerks mannigfaltiger Gruppen heraus.

Ich war Mitglied einer solchen Gruppe. Wie die meisten von uns wurde ich seinerzeit auf ein als traumatisch empfundenes Dasein als Azubi mit lebenslanger Berufsperspektive getrimmt. Unsere Gegenwelt war die Subkultur mit der damals typischen Verbindung von selbstbestimmter Freizeitgestaltung und politischer Aktion.

In meinem folgenden Erinnerungsbericht will ich mich dem Stimmungsbild einer Zeit annähern, die von uns als Anarchie unbegrenzter Möglichkeiten wahrgenommen wurde. Fiktion und Wirklichkeit mögen zwar ineinander übergehen, und im Rückblick mehrerer Jahrzehnte kann manches Detail verschwimmen. Aber: Nichts ist – für sich genommen – frei erfunden. Die Impression als Ganzes ist – wie ich meine – authentisch.

Es war Dezember im Jahr 1971. Mein Kumpel – er war ebenfalls Anarcho – und ich erwarteten wieder einmal die Wirkung eines LSD-Trips in der Westberliner Gegend um den Bahnhof Zoo. Der Wirkung wurde immer bang entgegengefiebert: Was würde wohl heute dabei herauskommen? Ein schon manchmal erlebter Horrortrip oder die ersehnte bewusstseinserweiternde Grenzerfahrung? Vorab wie immer auch die Frage: Passiert überhaupt etwas oder wurde uns vielleicht tauber Stoff untergejubelt? Unterschwellig machten sich an diesem Abend aber doch irgendwann Anzeichen bemerkbar: da war er wieder, der typische Geruch in der Nase und der einschlägige Geschmack auf der Zunge! Wie sollte es nun am besten weitergehen?

Aus Erfahrung erschien es am Einfachsten, dem extremen ersten Wirkungsschub des Stoffs sitzend im Aki-Kino zu begegnen. Das Kino lag ganz in der Nähe in der Hardenberg-/Ecke Budapest Straße. Wir gingen nun zum Hinterausgang, der für uns der kostenlose Eingang war. Das AKI (Aktualitätenkino, weil dort Nachrichten, Reportagen und Berichte liefen) hatte ein Programm, das ununterbrochen rund um die Uhr lief. Ständig gin-

gen also Besucher hinten raus. Wir warteten, bis sich die Tür nach außen öffnete. Dann wurde blitzschnell ein Fuß zwischen Tür und Angel geschoben und so waren wir schließlich drin. Im Dunkeln achtete Niemand weiter auf uns und genau das war uns recht.

Es war ja auf LSD immer ein Abenteuer, denn die Wirkungen und ihre Ergebnisse waren für uns kaum steuerbar und so ergab es sich schließlich, dass sich die Bilder auf der Leinwand atemberaubend schnell wie in einem Kaleidoskop aufrasterten. Die Beschleunigung nahm immer weiter zu und die Bildpunkte drehten sich immer geschwinder und organisierten sich immer turbulenter zu abstrakten neuen Mustern. Das steigerte sich schließlich bis ins Unerträgliche. Dies und die Angst vor dem völligen Kontrollverlust trieb uns nun auf die Straße. Im ersten Augenblick wirkte der Lärm und starke Straßenverkehr der Budapest Straße wegen seines Realitätsgehaltes beruhigend. Das war jedoch nur eine Momentaufnahme, denn rasend schnell entwickelte sich das soeben drinnen Erlebte jetzt erneut und die Verkehrsszenerie rasterte sich in ein rotierendes Kaleidoskop-Spektakel auf. Die Panik brach erneut aus und wir liefen auf die Straße in den fließenden Verkehr. Es erfolgte ein Hupkonzert und Reifen quietschten.

Als wir wieder zur Besinnung kamen, fanden wir uns im Tiergarten wieder, einen Kilometer weiter entfernt. Inzwischen wurde es dunkel. Die Vögel zwitscherten und die Bäume bewegten sich langsam im Wind: uns war nichts passiert! Wir wussten nicht mehr, wie wir hier hingeraten waren. Wieder einmal Glück gehabt! Dieser Ernüchterungseffekt sorgte zumindest für Gehfähigkeit, soweit, dass wir vom Tiergarten über die Straße des 17. Juni auf die Hardenbergstraße gelangten und dann vor der alten Mensa der Technischen Universität landeten. Es drang Musik nach draußen, und irgendwie kamen wir – trotz des Gedränges am Eingang – hinein in den großen Saal. Hunderte von Leuten saßen im Schneidersitz auf dem Boden oder standen an den Seitenwänden.

Es war ein Teach-In zum Gedenken an den erst vor vier Tagen von der Polizei erschossenen Anarchisten Georg von Rauch, wie wir erfuhren. Es war recht eng, stickig und laut. Auf der Bühne stand eine Band namens „Ton Steine Scherben“, von der wir noch nie gehört hatten, und spielte in einem einfachen, sofort ins Blut gehenden Rhythmus:

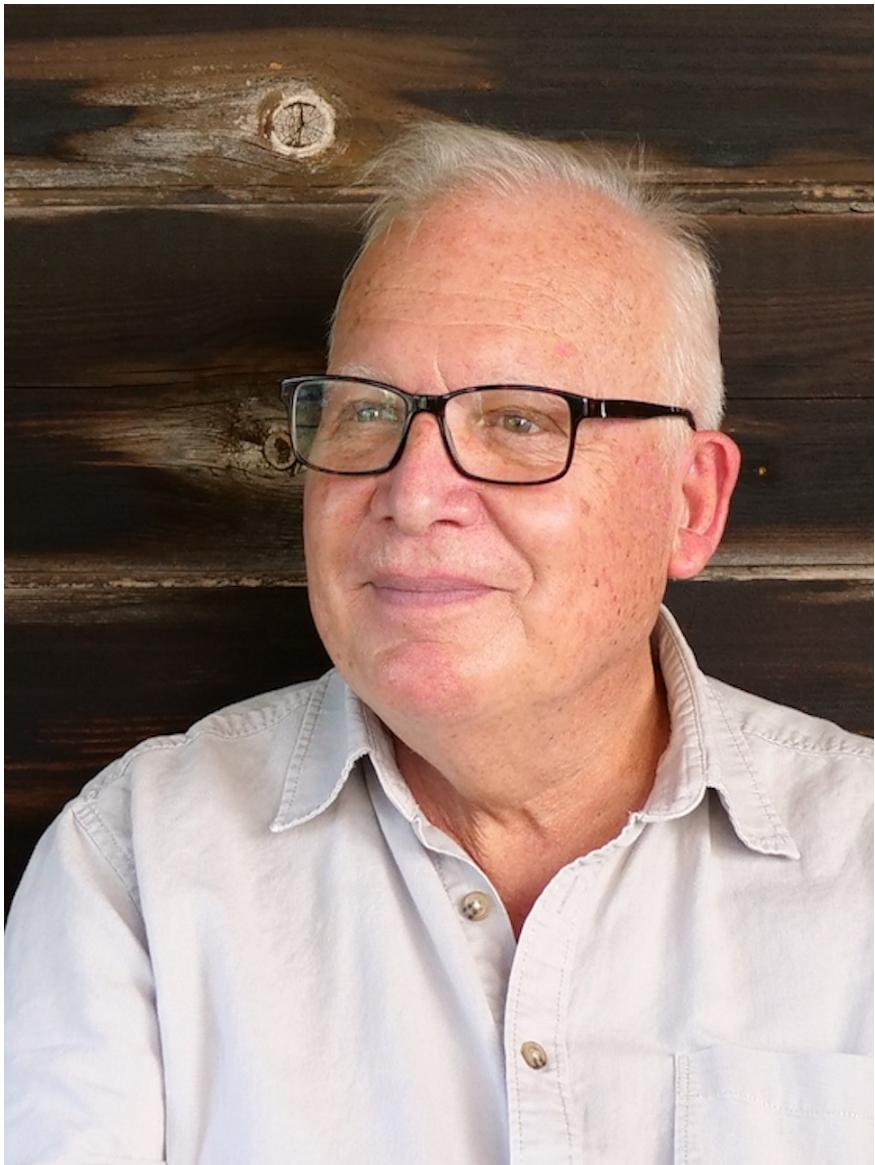
*Wie viel sind hinter Gittern, die die Freiheit wollen?
Wie viel sind hinter Gittern, die wir draußen brauchen?
Wie viel sind hinter Gittern, nach dem Gesetz?
Wer das Geld hat, hat die Macht, und wer die Macht hat, hat das Recht!
Wie viel liegen in der Sonne und betrügen die Welt?
Fahren dicke Autos von unserem Geld?
Nennen uns ihre Sklaven nach ihrem Gesetz?
Wer das Geld hat, hat die Macht, und wer die Macht hat, hat das Recht!
Die Richter und Staatsanwälte, für wen sind sie da?
Für die Kapitalisten und für ihren Staat!
Sie verurteilen uns nach ihrem Gesetz!
Wer das Geld hat, hat die Macht, und wer die Macht hat, hat das Recht!
Sie sind gekauft, um uns zu quälen.
Beschützen die Reichen, die uns bestehlen.
Sie verurteilen uns nach ihrem Scheißgesetz.
Wer das Geld hat, hat die Macht, und wer die Macht hat, hat das Recht!*

Im Hintergrund ein Transparent: „Freiräume schaffen!“ stand drauf. Das passte alles: Der dynamische Sound, die Texte, die Stimmung im Saal. Und auch unser hochsensibler psychotroper Zustand führte uns auf dem Trip der Wahrheitssuche in einen Zustand der Wahrheitsfindung! Der Fokus schwenkte nun um von der Erschöpfung in Tatendrang und Neugier. Plötzlich waren Parolen im Umlauf: „Auf zum Mariannenplatz!“, „Besetzt das leerstehende Bethanien-Krankenhaus!“ Alles drängte nun hinaus zum U-Bahnhof Zoologischer Garten. Hunderte von Leuten zogen los (300 stand einen Tag später in der Springer-Gazette B.Z.). Mitten in der Nacht vom U-Bahnhof Kottbusser Tor kommend und am Mariannenplatz in Kreuzberg-SO36 angekommen, ging das Spektakel los. Vor dem Bethanien waren schon einige Leute versammelt. Mit Blaulicht und Tatü Tata anrollende Polizeifahrzeuge wurden mit Steinwürfen empfangen. Tränengasschwaden zogen über den Platz. Lautsprecherdurchsagen der Polizei, Lärm mit Gebrüll und Sprechchören bildeten den Soundtrack. Einige Leute von uns waren schon drin und standen an den hell erleuchteten Fenstern, johnten und riefen Parolen. Viele standen jetzt auf dem Platz davor, waren aber zur Passivität verurteilt, denn die Polizei hatte inzwischen das Gelände mit

einem Großaufgebot hermetisch abgeriegelt. Mein Kumpel und ich überlegten, was zu tun sei, um da rein zu kommen.

Das Bethanien war von drei Seiten abgeriegelt, nur die Rückseite zur Mauer war „frei“, denn die West-Polizei durfte nicht auf den Grenzstreifen! Mag es der verbliebenen LSD-Wirkung zuzuschreiben gewesen sein: Als einzige Möglichkeit, auf das Bethanien-Gelände zu gelangen, erschien uns der Weg über die Mauer, also „die“ Berliner Mauer, die damalige Grenze zwischen West und Ost. Und wir gelangten an eine Stelle, abseits der Polizeikordons. Damals lag im Streifen vor der Mauer, der offiziell zu Ost-Berlin gehörte, oft Sperrmüll herum, und es gelang uns, soviel Holz, Schrankteile usw. aufzuschichten, dass es möglich war, auf die Mauerkrone zu gelangen und darauf balancierend in Richtung unbewachter Rückseite des Bethanien zu kommen. Von der Ostseite her erstrahlten jetzt die Suchscheinwerfer der Wachtürme, die für genügend Licht und ein beschleunigtes Tempo unsererseits auf diesem verrückten Lauf sorgten und so kamen wir doch noch ins Bethanien hinein.

Das „Georg-von-Rauch-Haus“, ein selbstverwaltetes Jugendzentrum, das es noch heute gibt, wurde an diesem 8. Dezember 1971 ins Leben gerufen. Lange blieb dieser Ort einer der wichtigsten sozialen Treff- und Koordinierungspunkte im Verbund der Westberliner antiautoritären und undogmatischen Gruppen und noch lange sollte er zwischen Subkultur, Bezirk und der Stadt umkämpft bleiben. Den Namen – meist wurde kurz „Rauch-Haus“ gesagt – erhielt das Projekt zu Ehren des erst am 4. Dezember 1971 von der Polizei erschossenen Mitglieds der Stadtguerillagruppe Bewegung 2. Juni. Die Besetzung fand sicher nicht spontan statt, sondern wurde in konspirativen Zirkeln vorbereitet. Rio Reiser schrieb den bekannten „Rauch-Haus-Song“ während dieser Besetzung. Er erschien auf dem zweiten Studioalbum „Keine Macht für Niemand“ von Ton-Steine-Scherben im Jahr 1972.



Der libertäre Schweizer Autor Hans Widmer, alias P. M. International bekannt wurde P. M. durch seine 1983 erschienene anarchistische Utopie *bolo'bolo* (s.a. S. 289-294). Quelle: Hans Widmer, Zürich.

Jede Rebellion braucht eine Utopie

P. M. Eine Spurensuche

Von Jochen Knoblauch

*Es steckt nun mal seit Wilhelm Tell
in jedem Schweizer ein Rebell*

Der Begriff Utopie stammt aus dem Griechischen und bezeichnet einen Nicht-Ort, will sagen einen Ort, der nicht der Realität entspricht, meist ein besserer Ort sein soll, eine Träumerei, wie sie seit Beginn der Menschheit existiert. Ein sich Abfinden mit den bestehenden Verhältnissen bedeutet Resignation. Aber bisher war jeder Ort bzw. jede menschliche Gesellschaft verbesserungswürdig. Wenn heute behauptet wird, dass wir in der besten aller Welten leben, dann ist das a) immer noch subjektiv und kann nicht von allen Menschen geteilt werden und b) würden wir uns selbst das Träumen verbieten.

Mit der Bezeichnung Utopist wird in der Regel ein Negativum umschrieben. Utopist*innen sind nicht realistisch, sprich: nicht vernünftig. Sie kritisieren bestehende (Macht-)Verhältnisse und wollen Änderungen in die Gesellschaft tragen, liebgewordene Gewohnheiten abschaffen, unsere Bequemlichkeiten in Frage stellen. Für Abenteurer*innen sicherlich ein erstrebenswertes Ziel, für die Allgemeinheit ein Graus. Sie hat sich Religionen erschaffen, um sich die Regeln diktieren zu lassen, sie hat sich Gesetze gegeben, um Streitigkeiten aus dem Weg zu gehen, sie hat Hierarchien akzeptiert, um starre Rangordnungen zu etablieren. Wenn jemand anderes darüber bestimmt, was gut und was böse ist, dann brauche ich mir persönlich darüber keine Gedanken zu machen. Aber es wird sie immer geben, jene, die über den Zaun blicken wollen, die nachschauen möchten, was hinter den Bergen oder auf der anderen Seite des Meeres ist, die scheinbar fest gemauerte Grundsätze in Frage stellen und aus einer anderen Perspektive betrachten, sich Lebensmodelle oder auch nur -praktiken ausdenken, die unter Umständen gerechter, spannender oder einfacher sind. Die Utopie ist ein unabdingbarer Bestandteil der Realität.

Grob können wir in technische und gesellschaftliche Utopien unterscheiden, und die Jahrhunderte haben uns eine Fülle an Literatur dazu hinterlassen¹. So wurden schon literarisch Mondflüge unternommen, als es noch gar keinen Antrieb für Raketen gab, Techniken „erahnt“, die oft Jahrzehnte später auch entwickelt wurden, oder aber bis heute einfach nur utoatisch sind, wie das Fliegen mit Lichtgeschwindigkeit. Die älteste gesellschaftliche Utopie ist vielleicht die des Garten Eden, aber auch sie hat sich im Laufe der Jahrhunderte spezialisiert, verfeinert, ist differenzierter geworden. Aber letztlich etwa von einer kommunistischen Utopie des 18./19. Jahrhunderts nicht so weit entfernt. Ein Wermutstropfen dieser Utopien ist sicherlich die Notwendigkeit, auch einen neuen Menschen zu kreieren, da der bisherige Mensch für ein harmonisches und friedvolles Beisammensein nicht geeignet scheint.

Abgesehen von Staats- und Religionsutopien ist vermutlich die anarchistische die am weitesten gesteckte Utopie einer herrschafts- und gewaltfreien Gesellschaft, aber auch hier bleiben Fragen offen. Die Differenz zwischen der bestehenden gesellschaftlichen Realität und dem Wunsch nach einer grundlegenden Veränderung scheint noch zu riesig. Für eine reale Überlegung, das eigene Leben tatsächlich zu ändern, scheinen die Unterschiede zu groß und die Gegensätze zu weit auseinander zu klaffen.

Die Literatur kann vieles bewirken. Sie ist Ideengeber für Menschen, die nicht nur träumen wollen, sondern auch bereit sind, ihre Träume im Leben umzusetzen. So sind etwa Lebensgemeinschaften, Kommunen, Genossenschaften ein realer Versuch der Realisierung dieser literarischen Blaupausen. Versuche und Experimente, die seit Jahrhunderten Ausdruck eines Willens sind, der die Utopie in die Wirklichkeit versetzen will.

Um einen dieser Utopien schaffenden Autoren geht es hier, der Kultstatus besitzt: den Schweizer Autor P. M., der heute mit seinen über 20 Büchern, wovon vielleicht sein bekanntestes *bolo bolo* in bisher neun Sprachen übersetzt worden ist, zu jenen Autor*innen gehört, die nicht zum Mainstream gehören, aber trotzdem weithin bekannt sind. Zu seinem Oeuvre gehören Romane, Sachbücher, Hörspiele und Theaterstücke, sein haupt-

¹ Siehe hierzu den Wikipedia-Eintrag zum Stichwort „Utopische Literatur“ ([online](#)).

sächliches Genre ist der überwiegend sozial geprägte Zukunftsroman, auf neudeutsch: social fiction.

An seinem Status des „unbekannten Bekannten“ hat allerdings der Autor P. M. selbst mit geschraubt. Er hat seine Ideen, seine Bücher immer über seine Person gestellt, wenngleich das Geheimnis um seine Person jetzt nicht so groß war und ist. Es ging ihm auch nie um eine neue Ideologie, der man nur zu folgen hätte, und alles wird gut. Vielmehr macht P. M. Vorschläge für eine Welt ohne Geld, die jenseits der zurzeit vorherrschenden Gesellschaftsform, die überwiegend ungerecht, unsolidarisch, anti-ökologisch und genussfeindlich ist, jenseits der üblichen antikapitalistischen Phrasen, anzusiedeln sind. Es geht darum, nicht nur global zu denken und zu handeln, sondern auch intellektuell sich weiter zu entwickeln. Grenzen nicht nur national, sondern auch die in unseren Köpfen zu überschreiten.

Ein Schweizer Literaturlexikon, dessen Namen wir hier an dieser Stelle höflichst verschweigen wollen, erlag P. M.s Mythenbildung und veröffentlichte die von ihm kreierte Biographie, nach der er ein bulgarischer Dissident sei, sogar mit Foto.² Auch ist weiterhin sein Geburtsjahr, es werden mindestens zwei verschiedene angegeben, nicht eindeutig eruierbar. P. M. selbst meint dazu, dass es ihm persönlich egal sei, und er so wenigstens wüsste, aus welcher Quelle die jeweiligen Informationen stammen würden.

Hans Widmer, wie P. M. im wirklichen Leben heißt, stammt aus einer Eisenbahnerfamilie, wie er im Vorwort von *Die Andere Stadt*³ schreibt. Und über seine politische Arbeit der 1970er und 80er Jahre berichtet er an gleicher Stelle: „Zur Unterstützung von Arbeiterkämpfen in Genf und im Tessin hatte sich ein Netzwerk von Aktivist*innen gebildet, das sich jenseits von Parteien und Gewerkschaften Gruppo Autonomo nannte. Diese Unabhängigkeit gefiel mir. Vergiss Mao, Stalin und Trotzki, analysiere die Wirklichkeit und mach dich nützlich!“⁴ Diese Haltung ist bei P. M. Programm

² Das ist aber keine Schande, hat doch ein großes deutsches Philosophie-Lexikon 1989 ein Bildnis des Philosophen Max Stirner (1806-1856) publiziert, von dem seit Ende der 1920er Jahre bekannt war, dass es den jungen Komponisten Franz Liszt (1811-1886) darstellt.

³ Hans Widmer (Hrsg.): *Die Andere Stadt*, Zürich: Paranoia City Verlag, 2017, S. 5.

⁴ Ebd (vgl. Anm. 3). Ferner gibt P. M. in der wiederaufgelegten Urfassung von *bolo'bolo* (Zürich: Paranoia City Verlag, 2015, S. 217) an, Gründungsmitglied der US-Gruppe *Midnight Notes Collective*, eines linksautonomen Verlages, zu sein. Vgl. hierzu dessen Homepage ([online](#)).

und Teil seiner antiautoritären Grundhaltung. Die Person spielt nur in der sozialen Interaktion eine Rolle, Führertum hat bisher jeder Bewegung geschadet. Und in der 1983 erschienenen dtv-Taschenbuchausgabe von *Weltgeist Superstar* heißt es gar: „Der Autor muss angesichts der brisanten Geheiminformationen, die dieses Buch enthält, und seiner persönlichen Abneigung gegen Personenkult jeglicher Art leider vollständig anonym bleiben. Es ist dem Verlag nicht gestattet, mit seinem Namen zu werben.“ Ein Passus, der nicht mal im Original stand.

Dass sich hinter den Initialen P. M. der Schweizer Autor Hans Widmer verbirgt, ist inzwischen selbst Wikipedia bekannt.⁵ Die Tatsache, dass er gerne Lesungen abhielt und Diskussionsrunden initiierte – gerne auch szenische Lesungen als Theater-Aufführungen –, konnte ein Pseudonym nicht wirklich lange aufrechterhalten. Es ging ihm aber auch nicht um das Verstecken seiner Person als ein Geheimnis. Sein Pseudonym ist u.a. als politisches Statement aus der Zeit der Hausbesetzungen in Zürich 1980⁶ und dem darauffolgend besetzten Hausprojekt „Karthago“ zu erklären. Hans Widmer wollte keinen Führerkult, keine Person sein, die anderen den Weg wies, sondern eben ein Ideengeber, und da war es nicht wichtig, wer es war; es kam nur darauf an, dass die Ideen diskutiert und weiterentwickelt wurden. So entstand das Pseudonym P. M. (auch gerne in Kleinbuchstaben), das für die häufigsten Anfangsbuchstaben des Zürcher Telefonbuchs steht.

Und wer ist jetzt P. M./Hans Widmer? Ein wirklich netter – inzwischen – älterer Herr, der als Pensionist sich immer noch über die Ungerechtigkeiten der Welt aufregt, sich immer noch an den sozialen Auseinandersetzungen in seiner Heimatstadt Zürich beteiligt, gerne zusammen mit anderen Menschen Zeit verbringt bei einfachem, aber gutem Essen, und sich ab und an eine Zigarette gönnt. Und immer noch seinen Traum vom Großhaushalt, wie er ihn in *bolo bolo* entwickelt, nicht ad acta gelegt hat und weiterhin daran arbeitet.

⁵ Siehe hierzu den *Wikipedia*-Personeneintrag zu Hans Widmer ([online](#)).

⁶ Siehe auch: Sozialdemokratische Partei der Stadt Zürich (Hrsg.): *Eine Stadt in Bewegung. Materialien zu den Zürcher Unruhen*, Zürich: SP Stadt Zürich, 1980.

Vom Weltgeist Superstar zu bolo'bolo

Es begann alles 1980 mit dem Science-Fiction-Roman *Weltgeist Superstar*⁷, in dem Karl Marx in Latzhose, strickend, in einem Raumschiff durch das Weltall saust und die „Bemühungen“ der Menschen beobachtet und über deren verzweifelte und scheiternden Versuche nur den Kopf schütteln kann. Hier entwickelte P. M. erstmals eine universelle Sprache, das Tarna, welche auf 36 Seiten am Ende des Buches erläutert wird. Dieser Roman war ein erfolgreicher Szeneroman, der den Sprung in den Mainstream schaffte. Mit dem Wind des Erfolges im Rücken erschien dann 1983 *bolo'bolo* im damals unbekannten Paranoia City Verlag Zürich (der als Buchladenkollektiv begann). Diese beiden Bücher umfassen bereits das System von P. M. Es geht immer darum, eine Zukunftsversion zu denken, die jenseits unseres Wirtschaftssystems liegt, und diese Utopie ganz praktisch auszumalen und auf vielfältige Weise zu präsentieren. So wechseln sich über die Jahre Sachbücher mit Romanen ab bzw. bedingen sich, nehmen die Fäden gegenseitig auf und ergänzen sich in immer wieder variierenden Versionen. Nicht zuletzt, weil die Entwicklungen von Wirtschaft und Gesellschaft sich ändern, Fakten neu errechnet und Thesen korrigiert und angepasst werden müssen.

Sicher lassen sich die einzelnen Bücher unabhängig voneinander lesen, jedes Buch steht für sich. Aber wer einmal begonnen hat, sich mit dem Universum des P. M. zu beschäftigen, taucht hier in komplexe Gedankenwelten aus Wissenschaft und Forschung und dem Erzählen von Geschichten ein.

⁷ P. M.: *Weltgeist Superstar*, Basel / Frankfurt am Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1980. Eine Taschenbuchausgabe erschien 1983 bei dtv, München. 1991 – nach der „Wende“ bzw. dem Mauerfall in Deutschland – erschien bei Stroemfeld/Roter Stern eine nummerierte Vorzugsausgabe, erweitert um einen „Ausblick auf die 90er Jahre und eine ernsthafte Ermahnung“. Das Besondere an dieser Ausgabe war, dass sie gedruckt und gebunden wurde bei Interdruck GmbH, Leipzig, die auch die Gesammelten Marx-Engels-Werke, die berühmten „Blauen Bände“, herstellten, und eben jetzt in dieser Aufmachung auch diese Vorzugsausgabe produzierten. P. M., der – ausschließlich den jungen – Karl Marx bewundert, ist von dieser Ausgabe ganz angetan. Dazu fällt mir noch eine Episode zur ersten Auflage ein: Auf den Seiten 253/54 enthüllt eine Katze ein Geheimnis, welches aber durch Katzenpfotenabdrücke unentzifferbar gemacht worden ist. Einige Buchhandlungen schickten das Buch empört als „verschmutzt“ zurück und verlangten ein „ordentliches“ Exemplar. Herrlich!

Die Plots der Romane sind meist ausgeklügelt und scheinbar komplizierte Gebilde, werden aber auch meistens mit erklärendem Hintergrundwissen versehen. Manche Kritiker halten seinen Schreibstil, was die Romane betrifft, für simpel, aber es gibt auch Menschen, die *Perry-Rhodan*-Hefte nicht für Literatur halten. Es geht P. M. aber auch nicht um die „große“ Literatur im Sinne des Literaturbetriebes, sondern um das Geschichtenerzählen mit abgedrehten, unwahrscheinlichen und/oder besonderen Rahmenhandlungen. Es geht ihm darum, andere Welten zu denken, erfahrbar zu machen, und so die Realität mit einer bisher noch nicht erlebbaren Welt zu infizieren und vielleicht irgendwann zu vereinen.

So, wie einst der Engländer Eric Frank Russell (1905-1978) in den 1950er Jahren erstmals einen Marsianer als einen positiven Helden in die Literatur einführte, oder gar mit seiner Novelle *Planet des Ungehorsams* erstmalig ein anarchisches, anti-autoritäres Zusammenleben skizzierte, so entwirft P. M. in seinen Schriften eine Alternative zum bestehenden politischen und sozialen System unserer Zeit. Keine Nach-der-Revolution-und-dem-weltweiten-Sieg-des-Sozialismus-Utopie, sondern eine konkrete, prinzipiell sofort realisierbare Vision. Aus der Erkenntnis heraus, dass es so nicht mehr weitergehen kann, wenn wir an eine globale Gerechtigkeit glauben, wenn jeder Mensch an den Ressourcen der Welt gleichberechtigt beteiligt werden soll. Eine gerechte Verteilung wäre die erste Maßnahme, um etwa Kriege zu minimieren. P. M. ist nicht so naiv, zu glauben, dass wir alle Probleme lösen können. Der Mensch und seine Gesellschaften sind komplex, also helfen nur komplexe Lösungen und ein angemessener Respekt.

Allerdings belässt es P. M. nicht beim Schreiben. Der Idee müssen Taten folgen. Mit der Wohngenossenschaft „KraftWerk1“⁸ versucht er, unter den gegebenen Umständen der *bolo'bolo*-Idee einen Schritt näher zu kommen. Hier wohnen heute 250 Menschen, z.T. in Wohngemeinschaften, teils solo, teils in Familien/Beziehungen. Abgesehen von der Tatsache, dass hier noch einige Kompromisse gemacht werden mussten, entstanden – ganz im Sinne P. M.s – weitere Gruppen, die weitere KraftWerke initiierten, planten und auch bauten – eine Idee, die weitergetragen wird, die sich den Umständen und der Zeit anpassen und weiterentwickelt wird.

⁸ Siehe hierzu auch die Homepage der Bau- und Wohngenossenschaft Kraftwerk1 ([online](#)).

Utopie leben ...

Wer sich heute mit Utopien beschäftigt, ist sicher schon auf das 1983 erschienene Buch *bolo'bolo* gestoßen, welches als Erfahrungsbericht und Schlussfolgerung aus den Zürcher Hausbesetzungen von 1980 unter dem Kürzel P. M. erschienen ist und mit der Zeit zahlreiche (veränderte) Auflagen⁹ erreichte und in zahlreiche Sprachen¹⁰ übersetzt wurde.

Es vereint die Ideenwelten von den (religiös geprägten) Lebensgemeinschaften bis zu den Kommunen der Frühsozialisten hin zur Alternativwirtschaft der 1970er und 80er Jahre und der Utopie von einem Großhaushalt mit rund 400 Menschen, die in einem städtischen Quartier zusammen mit einem ländlichen Betrieb auf Selbstversorgung setzen, einem bolo. Die Idee von direkter Demokratie, die nach P. M. nicht von mehr als 400 Personen gelebt werden kann, hat letztlich nichts mit Ideologie zu tun, sondern mit der gerechten Verteilung der Ressourcen in der Welt. Die bolos entstehen über Affinitäten und Vorstellungen der Menschen. Bis hin zu der ketzerischen Idee, dass eine solche Gemeinschaft gar als Aktiengesellschaft¹¹ existieren könnte. Es geht immer darum, dass die bolos sichtbar eine neue Lebensweise praktizieren, die irgendwann – sozusagen aus der Notwendigkeit eines Nicht-mehr-weiter-so-wie-bisher – die gesamte Gesellschaft ändern und das kapitalistische System ad absurdum führen bzw. abschaffen kann.

P. M. interessiert sich nicht für Ideologien – schlussendlich wären die bolo'bolos für alles offen –, sondern es geht um die Wirtschaft und wie wir leben wollen. Das bringt ihm streckenweise Kritik ein. Kommunist*innen halten ihn für einen CIA-Agenten, Anarchist*innen sind geschockt über seine Aussage, dass er ein Anhänger des jungen (!) Karl Marx sei, und die Beseitigung des Kapitalismus¹² ist bei ihm keine Frage des Klassenkampfes,

⁹ Das Buch erschien im Paranoia City Verlag Zürich, und auf dessen Homepage wird eine Gesamtauflage von 16.000 Exemplaren angegeben (Stand: Juni 2021) ([online](#)).

¹⁰ Einen kleinen Einblick zu den verschiedenen Übersetzungen bietet im Internet die bolo-facebook-Seite ([online](#)).

¹¹ Vgl. P. M.: *Subcoma. Nachhaltiges Vorsorgen für das Leben nach der Wirtschaft. P. M.s hilfreiches Haushaltbuch*, Zürich: Paranoia City Verlag, 2000, S. 139.

¹² Karl Marx benutzt im Übrigen diesen Begriff überhaupt nicht. In Marx' *Das Kapital* kommt der Begriff „Kapitalismus“ lediglich einmal vor, wobei er noch von Friedrich Engels nachträglich hinzugefügt worden soll.

sondern etwas, was eigentlich leicht zu bewerkstelligen wäre: Ihm einfach nicht mehr folgen, anders wirtschaften, Ressourcen gerechter verteilen.

Trotzdem kommt P. M. einer anarchistischen, oder besser gesagt einer libertären Denkweise recht nahe, wenngleich die Anarchist*innen unterschiedlich reagieren. Manchmal aber auch nur aus Unwissenheit. In einer neuen Einführung in den Anarchismus von Daniel Loick¹³ wird P. M. nur einmal erwähnt und das auch noch in einer Fußnote (sic!) auf S. 228/229¹⁴: „Eines der vor allem im deutschsprachigen Raum bekanntesten Modelle zur Umsetzung einer mutualistischen Ökonomie ist *bolo'bolo*, die Idee einer Vernetzung autonomer Kommunen, die von dem Schweizer Schriftsteller und Aktivisten p. m. (eigentlich Hans Widmer) stammt (p. m. 1983). Etwa dreihundert bis fünfhundert Menschen bilden eine autonome Einheit, ein *bolo*, das selbständig wirtschaftet und sich politisch selbst verwaltet [...] Die *bolo'bolo*-Idee hat in den 1980er Jahren zahlreiche Wohnprojekte und Kommunen inspiriert, mittlerweile jedoch stark an Bedeutung verloren.“ Eine akademische Sicht auf das Thema, nur hat Loick nicht zur Kenntnis genommen, dass *bolo'bolo* bis heute neu aufgelegt und vertrieben wird, dass es zahlreiche Übersetzungen gab und dass eine Suche des Begriffes „*bolo bolo*“ bei google „Ungefähr 140.000.000 Ergebnisse (0,47 Sekunden)“¹⁵ ergab. Die Tatsache, dass die Idee dahinter sich längst verselbständigt hat, keine Partei ist und/oder keiner großen Kampagne bedarf, macht sie für den „Gastprofessor für kritische Gesellschaftstheorie“ Loick schlicht unsichtbar. Keine libertäre Idee nach dem Zweiten Weltkrieg – und ich bin nun auch schon fast 50 Jahre dabei – war so erfolgreich wie die *bolo'bolo*-Idee. Und es ist nicht zu Ende.

Der Philosoph Martin D'Idler sieht das auch anders, wenn er für seinen Artikel schon die programmatische Überschrift wählt: „*bolo'bolo*“ (1983) von P. M. – Der Entwurf eines globalen Anarchismus als neuer Klassiker der poli-

¹³ Daniel Loick: *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg: Junius-Verlag, 2017.

¹⁴ Die einzige Erwähnung, die P. M. im o.g. Buch erfährt. Anders in: Hans Jürgen Degen / Jochen Knoblauch (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2009, S. 224-234.

¹⁵ Natürlich ist ein solches Ergebnis nicht zwingend, aber hilfreich. Hier erfährt man z.B., dass es in Johannesburg ein veganes Café gleichen Namens gibt, usw. Vgl. P.M: *bolo'bolo. Urfassung mit einer Nachbemerkung*, Zürich: Paranoia City Verlag, 2015, S. 213 ff.

tischen Utopie¹⁶, und schreibt: „Das politische System der bolo-Welt ist ein konsequenter Anarchismus. Die Staaten der Welt sind aufgelöst in unzählige kleine bolos als zentrale politische Einheiten [...]“ (S. 1068). Und allgemein gesagt: „Insgesamt bedeutet ‚bolo‘ für den utopischen Diskurs eine Innovation, da endlich die gesamte Welt nicht nur zum kolonialen Objekt, sondern zum Subjekt der Utopie wird“ (S. 1070). Vor uns die Mühen der Ebene. Loick hat einfach einen zu engen Anarchismus-Begriff. Grundprinzipien des Anarchismus haben sich längst in soziale Bewegungen integriert, ohne dass diese explizit anarchistisch genannt werden. So wie z. B. bei attack oder occupy, die eigentlich nicht zur anarchistischen Szene zählen, aber libertäre Prinzipien übernommen haben – wie etwa bei occupy das Ablehnen von Führern und Sprechern – und die sich basisdemokratische Regeln gegeben haben, etc.

Der deutsche Anarchist Horst Stowasser (1951-2009)¹⁷ lehnte das *Projekt A*¹⁸ an den Ideen von *bolo* an. Nur wollte Stowasser eine ganze Kleinstadt in den Sog der Anarchie ziehen. Mit Wohngemeinschaften/Kommunen, selbstverwalteten Betrieben und sozialen Projekten träumte Stowasser davon, einen Zeitungskiosk zu betreiben, bei dem statt der Springer-Presse eben libertäre Zeitungen und Zeitschriften auslagen. Genau wie P. M. wollte Stowasser inmitten der Gesellschaft agieren, ein Beispiel geben, Lerneffekt sein. Solche graswurzelähnlichen Bewegungen und deren „Erfolge“ sind schwer nachvollziehbar. Anders als Stowassers „Projekt A“ leben die Projekte von P. M. weiter und gedeihen: KraftWerk1 hat sich vervielfacht, und mit dem Verein „Neustart Schweiz“¹⁹ (gegründet 2010) wurden verschiedene Gruppen und Projekte initiiert und haben sich weiter vernetzt.

¹⁶ Gleichnamiger Artikel in der Zeitschrift *UTOPIE kreativ*, Heft 205 / November 2007, S. 1066-1071.

¹⁷ Stowasser wird bei Loick erst gar nicht erwähnt, lediglich ein Buch wird im Literaturverzeichnis aufgeführt und kritisiert als „zum Teil etwas arg salopp geschrieben“ (Loick: *Anarchismus zur Einführung* [vgl. Anm. 13], S. 248), und das, obwohl Stowasser mit seinen Büchern einer der einflussreichsten Anarchisten in Deutschland der Nachkriegszeit war. Dies ist auch ein Beispiel einer zunehmenden Akademisierung des Anarchismus.

¹⁸ Horst Stowasser: *Projekt A*, Wetzlar: An-Archia Verlag, 1985 als internes Diskussionspapier. Es folgten diverse Nachauflagen. Der Titel ist bis heute lieferbar.

¹⁹ Siehe die Homepage von „Neustart Schweiz“ ([online](#)).

Dazu kommt noch die Bau- und Wohngenossenschaft „NeNa1“.²⁰ Solche Projekte wirken lange Zeit (auch unbemerkt) in die Gesellschaft hinein, und selbst wenn sich die Projektnamen ändern, so werden oft die libertären Grundideen weiter beibehalten.

Und immer wieder tauchen bei P. M. die ganz großen Fragen auf, mit ihren ganz großen Problemen: Nationalstaaten sind absolut überholt und gehören abgeschafft, beseitigt, aber was soll an deren Stelle treten? „Bioregionen“? Ethnische Territorien? P. M. bezweifelt, dass es überhaupt „natürliche“ Begrenzungen für Lebensräume gibt. Der Mensch hat alles besiedelt. Sprachbarrieren sind unter Nachbarn selten. Flüsse, Gebirge, Wüsten sind schon längst keine Begrenzungen mehr, sondern allenfalls Hindernisse, die überwunden werden müssen. Impuls dafür ist immer der Handel, der Austausch mit anderen Menschen und Ideen. P. M.s radikale Lösung wäre: ein Netz über die Erde zu legen, Territorien von ca. 50.000 km² vermessen. Fertig. Die Fläche der Erde nach Bioregionen einzuteilen oder nach Ethnien ist nichts anderes, als Menschen zu separieren und wieder denselben Fehler wie den mit den Nationalstaaten zu machen. Grenzen müssen aufgehoben werden.

Auch neue Begriffe für ein neues Wirtschaftssystem zu finden, ist nicht einfach. Der momentan viel benutzte Begriff der „Solidarwirtschaft“ wird von P. M. kritisiert. Er impliziert, dass die eine Seite gönnerhaft ist und die andere als Empfänger dasteht. Es ist kein Handel auf Augenhöhe: wie kann ein „armer Mensch“ mit einem „reichen“ solidarisch sein? P. M. liefert keine fertige Antwort. Unsere Diskussionen müssen die Ergebnisse bringen, mit denen wir dann leben wollen.

Von Amberland ins Jahr 1000

Nichts ahnend, was die Weltgeschichte – zumindest in Europa – so bereithält, erscheint 1989 von P. M. im Paranoia City Verlag Zürich *Amberland – Ein Reisebuch*. Ein Reiseführer in eine Gesellschaft, die, nicht frei von Konflikten, weder der Industrialisierung noch der Geldwirtschaft folgen wollte

²⁰ Siehe die Homepage von „NeNa1“ ([online](#)).

und konnte. Hier heißt das bolo eben burlik.²¹ Dem Trend auf dem Buchmarkt folgend erscheint dieser Reiseführer zu einer bis dato unbekannten Insel mit zahlreichen Abbildungen. Eine typische Idee von P. M., eine Insel, „ein weißer Fleck auf der Landkarte“, als utopisches Eiland mit allem Drum und Dran, so konkret in Szene gesetzt, dass beim Verlag zahlreiche Anfragen eingingen, wie man denn jetzt zu dieser Insel käme.

Im November des Jahres 1989 fällt in Deutschland die Mauer und eröffnet uns tatsächlich ein relativ fremdes Land. Und recht zügig gestalteten Freunde aus West- und Ost-Berlin mit P. M. und seinem Verleger Thomas Geiger im Ostberliner altehrwürdigen Brecht-Haus eine szenische Lesung zum *Amberland-Reiseführer*. In einer geschichtsträchtigen Zeit trafen fremde Welten aufeinander, denen leider nicht die Zeit vergönnt war, sich näher kennen zu lernen.

Zwischen dem Reiseführer und dem Großprojekt *Die Schrecken des Jahres 1000* erschienen noch u. a. zwei bemerkenswerte Bücher. Zum einen der kleine Essay *Europa? Aufhören! Ein Pamphlet* (Paranoia City Verlag, Zürich 1992) mit der für mich ziemlich großen Erkenntnis, dass Europa – geografisch gesehen – eigentlich nichts Anderes ist als der „westasiatische Zipfel“, der in einer schrecklichen Überheblichkeit sich anschickt, ganze Kulturen zu eliminieren und sich als Herr der Welt aufzuspielen. Zum anderen erscheint eine Broschüre zur konkreten Projektierung des Wohnprojektes „KraftWerk1“ mitten in Zürich in einem Wohn- und Industriegebiet: *Kraftwerk1. Projekt für das Sulzer-Escher-Wyss Areal* (mit Martin Blum und Andreas Hofer; Paranoia City Verlag, Zürich 1994). Utopische Literatur und reale Lebensentwürfe begannen sich zu verschmelzen.

Ein literarisches Großprojekt geht P. M. Mitte der 1990er Jahre an: *Die Schrecken des Jahres 1000*. Ursprünglich sollte das Buch im Jahre 2000 erscheinen und 2000 Seiten umfassen.²² Ebenso wie die Menschen der ers-

²¹ Vgl. hierzu auch: Marvin Chlada: *Der Wille zur Utopie*, Aschaffenburg: Alibri-Verlag, 2004, S. 153–157. Witzigerweise steht auf der Innenklappe der englischen Broschur bei den Verlagshinweisen zum Autor: „Nach seiner Flucht aus der engen Schweiz und einer zu nichts führenden Weltreise lebt der Autor im burlik Falsifa auf AMBERLAND und arbeitet zur Zeit an der Übersetzung eines alt-südisckarischen Ritter-Epos aus dem 10. Jahrhundert.“

²² Für diese umfassende Idee konnte er aber letztlich wohl nicht mal seinen langjährigen Freund und Verleger Thomas Geiger gewinnen. Der elendige Kompromiss endete – vorerst – in einer dreibändigen, gekürzten Ausgabe, die zudem noch über einen langen Zeitraum

ten Jahrtausendwende von Panik ergriffen wurden, gab es Ende 1999 zahlreiche Untergangs- und sonstige Crash-Szenarien. Aber nichts passierte. Das literarische Mammuthprojekt von P. M. sollte eine Allegorie auf die wirtschaftlichen Verhältnisse darstellen, die seinerzeit verpasste Chance, eine ungerechte Welt in andere Bahnen zu lenken. Der Protagonist, ein recht mittelloser Ritter aus dem Frankenland, kündigt den Gesellschaftsvertrag, bricht aus und lernt die Welt kennen. Im Vergleich zu anderen Ritter-Epen, Fantasyserien etc. geht es hier aber nicht nur um Macht, Intrigen und blutige Kämpfe, sondern um eine utopische Geschichtsschreibung, in der die Welt und die Menschheit die Chance nutzt, sich anders zu entwickeln, jenseits der Gier nach den Ressourcen der Nachbarn. Geschichte wird in Frage gestellt („Es hat gar nie ‚Reitervölker‘ gegeben, denn vom Reiten kann niemand leben. [...] Hingegen wollen alle Völker die Welt sehen.“) bzw. in den Bezug gesetzt zu einer „geopolitischen Falle“, in die etwa die Wikinger auf der Suche nach Ackerland gerieten: „Doch die Herren der Bauern fürchteten die demokratisch organisierten Zuzügler und verjagten sie mit Waffengewalt.“ Alles hätte auch in anderen Bahnen verlaufen können.

Ob die „Planetarische Arbeits-Maschine“ (PAM) in *bolo'bolo*, die „Totalitäre Finanzmaschine“ in *Subcoma* oder die „Firma“ in den *Schrecken des Jahres 1000*: Der Kapitalismus hat längst kein Gesicht mehr, ist keine Frage von „Klassen“, sondern ein globales System, welches wie einst bei Charlie Chaplin in *Moderne Zeiten* (USA 1936) den einzelnen Menschen überfordert, aber auch die Chance beinhaltet, einen Schraubenschlüssel ins Getriebe der Maschine zu stecken, um sie so zum Anhalten zu bringen. Das ist ein schönes Bild. Aber die Maschine lässt sich nicht mehr an einzelnen Personen oder Firmen festmachen, sondern hat längst ein Eigenleben entwickelt, ein globales und autonomes Leben, welches uns täglich quält, andauernd seinen Stempel aufdrückt und uns kirre macht. Es stärkt sich bei jeder Krise, es scheint unaufhaltsam. Es sei denn, wir springen vom fahrenden Zug.

Im Jahr 2000 erscheint P. M.s hilfreiches Haushaltsbuch im roten Küchentuchmuster²³ mit einer kleinen Bestandsaufnahme eines wirtschaft-

gestreckt im Zürcher Rotpunktverlag erschien (1996, 1997 und 1999).

²³ P. M.: *Subcoma* (vgl. Anm. 11). Der Begriff „Subcoma“ steht für *Subsistenz / Community / A(nti)-Patriarchat*.

lichen Jetztzustandes inklusive einer Kritik an einer fortschrittsgläubigen Linken, nach der alle materiellen und medizinischen Fortschritte letztlich nur für das Kapital erzielt wurden und es keine lohnenden Traditionen gäbe, auf die wir uns stützen können. P. M. rechnet vor, dass der Umbau der Schweiz in ein soziales Territorium mit Nullwachstum rund 70 Milliarden Franken kosten würde. Das ist heute doch kein Geld mehr. Das sind Peanuts!

Aber es sind ja mitunter die kleinen Sachen, die interessant sind, wie das bereits 1990 erschienene Textplakat *Halt Mittwoch! Der arbeitsfreie Mittwoch*²⁴ mit der Idee, dass wir alle uns den Mittwoch frei nehmen und nur für soziale und/oder ökologische Zwecke verwenden. Es ist der Versuch, im alltäglichen Leben, ohne großes revolutionäres Gebaren aus dem System auszuscheren. Es ist eine „sanfte“ Sabotage im Hier und Jetzt, die Rückeroberung sozialer Räume. Leider hat sich die Idee nicht durchgesetzt. Es wäre auch eine gute Maßnahme, die Arbeitslosenzahlen zu senken, aber daran ist ja niemand interessiert. Die Maschine braucht täglich Futter.

Das Geschwätz vom „Richtigen Leben im Falschen“ (Adorno)²⁵ ist nur was für Menschen, die Regierungen (= Fremdherrschaft) in gute und böse einzuteilen wissen. Wir haben alle nur ein Leben und jede*r versucht, das Beste daraus zu machen. Da aber philosophische Projekte – egal ob monotheistische Religionen oder Marxist*innen mit staatskommunistischen Ideen oder absurde Nationalismen – mein Wohlergehen erst in ferner Zukunft sehen, gilt es endlich mal den Spieß umzudrehen: Jetzt will ich mein Wohlergehen! Und da ich ja nicht allein auf der Welt bin, muss es also meinen Mitmenschen auch wohl ergehen, sonst würden sie mir ja den Tag versauen. Also brauchen wir eine Utopie, die – mehr oder weniger – sofort umzusetzen ist. Wir brauchen Luxus für Alle, nicht Verzicht für Alle. Wir

²⁴ Das Plakat *Halt Mittwoch!* lag u. a. dem Buch: P. M. und Freunde: *Olten – alles aussteigen. Ideen für eine Welt ohne Schweiz* (Zürich: Paranoia City Verlag, 1990) bei. Nachgedruckt vom Stirner-Bund Berlin o. J. sowie als Broschüre: P. M.: *Der arbeitsfreie Mittwoch / Für eine planetare Alternative – Zwei Vorschläge*, Hamburg / Berlin / Bern: Edition Anares Bern & espero, 1997 (= espero – Sonderheft; 3).

²⁵ Wenn wir von der angeblichen Tatsache ausgehen, dass wir alle fremdbestimmt sind, werden wir nie unser Leben in die eigenen Hände nehmen. Das ist wie der theologische Terminus „Gottgewollt“. Aber es gibt NICHTS, was festgeschrieben ist. Jedes Leben ist ein leeres Buch. Jedes Leben wird neu geschrieben, und zwar von uns selbst.

verzichten auf Status, auf Angeberei, auf Tand und Firlefanz, und dann wird genug für Alle übrigbleiben. Lasst uns also definieren, was „Luxus“ ist, und wir werden ihn uns leisten können, ohne dass wir seiner überdrüssig werden.

Keine Atempause, Geschichte wird gemacht

Vielleicht haben wir zu lange den Fehler gemacht, dass wir glaubten, eine *bessere* Welt erkämpfen zu müssen. Wir brauchen eine *andere* Welt. Es gilt nicht, alle Probleme dieser Welt zu lösen, sondern gerechtere Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass alle ihre Entfaltungsmöglichkeiten aus schöpfen können, ohne sich einem System unterwerfen zu müssen. Nicht der Kampf der Systeme sollte unsere Sache sein, sondern die Akzeptanz verschiedener Lebensentwürfe. Und dazu braucht es Freiräume. Es geht nicht um Vorherrschaften, um Überlegenheiten irgendwelcher Gruppen. Wir müssen eine gemeinsame Ebene finden, wo alle ihren Platz haben, ohne andere einzuschränken.

Die von P. M. und Freund*innen angestoßenen Wohnprojekte vermehren sich. Es müssen sich nur genügend Menschen finden, die sich sagen, dass es so nicht weitergehen kann und soll. P. M. beginnt nun auch Romane zu schreiben, die nicht direkt mit der *olo'olo*-Idee verknüpft sind²⁶, die teils mit schrägen und erfindungsreichen Plots trotzdem um das Thema eines selbstbestimmten Lebens kreisen. Aber natürlich geht auch die politische Arbeit weiter und auch erscheinen weitere Texte²⁷, die das ganze System der P. M.-Welt weiter ausbauen und entwickeln, neue Projekte und Gruppen entstehen lassen, die weltweite Vernetzung vorantreiben.

Sein letztes großes Buch-Projekt von 2017 war *Die Andere Stadt*.²⁸ Ein Kompendium verschiedener Autorinnen und Autoren, die sich auf ver-

²⁶ Vgl. P. M.: *Der goldene Weg. Roman*. Zürich: Rotpunktverlag, 2003; P. M.: *AKIBA. Ein gnostischer Roman*. Zürich: Paranoia City Verlag, 2008; P. M.: *Manetti lesen oder vom guten Leben. Roman*. Hamburg: Edition Nautilus, 2012.

²⁷ Vgl. P. M.: *Neustart Schweiz – So geht es weiter*, hrsg. v. Christoph Pfluger, Solothurn: Ed. Zeitpunkt, 2008; P. M.: *Kartoffeln und Computer. Märkte durch Gemeinschaften ersetzen*, Hamburg: Edition Nautilus, 2012; P. M.: *Das Buch NUR*. Zürich: Verein Neustart Schweiz, 2015.

²⁸ Widmer (Hrsg.): *Die Andere Stadt* (vgl. Anm. 3).

schiedenen Gebieten damit beschäftigen, wie unsere Städte aussehen und – vor allem – wie sie aussehen könnten, um ein ökologisches, soziales und gerechtes Miteinander zu ermöglichen. Es wird davon ausgegangen, dass im Jahr 2050 über 75 Prozent der Menschen in Städten wohnen werden, und wir haben es in der Hand, dies aktiv zu gestalten oder deren Verkommerzialisierung und Gentrifizierung tatenlos mit an zu sehen.

Hans Widmer hat in den letzten 50 Jahren sein Ziel nie aus den Augen verloren. Als Autor P. M. musste er mit den Jahren seine *bolo'bolo*-Idee anpassen, weil die Zahlen sich mit der Zeit teilweise überholt hatten. Der Niedergang unserer Ressourcen, die Verteilung der Reichtümer haben sich in den letzten Jahrzehnten drastisch zum Schlechteren gewandelt, und der Staat, der sich vermeintlich der Ökologie angenommen hat, lässt alles schleifen und deckelt jedwede Katastrophe. Die Verhältnisse warten nicht auf uns. Die Maschine bleibt nicht von selbst stehen. Noch vertiefen wir uns zu sehr in politisches Tagesgeplänkel, noch warten wir darauf, dass uns der Staat „Alternativen“ anbietet, aber dies wird nicht geschehen. Seit gut vier Jahrzehnten liegen P. M.s Vorschläge auf dem Tisch, und es ist an uns, diese zu begutachten, zu diskutieren und, wenn sie uns gefallen, einfach umzusetzen. Das Leben ist einfach, es muss nur gelebt werden.

Bei diesem Text von Jochen Knoblauch handelt es sich um eine überarbeitete Fassung seines Beitrages in: *P. M. als Rodulf Ritter von Gardau in Die Große Fälschung. Drittes Buch: Flucht nach Venedig*, Berlin: Hirnkost, 2021, S. 123-142.

P. M.s Mittelalter-Saga ist auf insgesamt zehn Bände angelegt. Die gesamte Reihe kann auch beim Hirnkost Verlag abonniert werden ([online](#)).

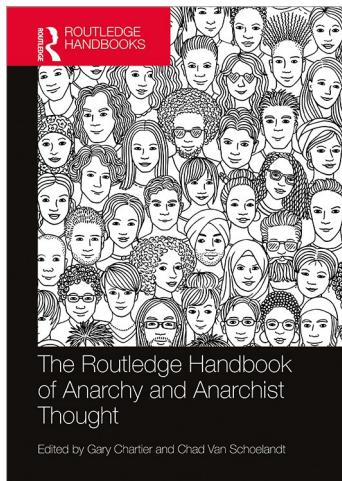
Rezensionen

Tafelspitz ohne Kraftbrühe. Ein neues Handbuch zum Thema „Anarchismus“

Von Olaf Briese

Die Welt wird immer unübersichtlicher, natürlich. Und renditefixierte Großverlage tragen ihren Teil dazu bei. Jahr um Jahr stoßen sie englischsprachige Handbücher über Anarchie und Anarchismus aus. Das frischt die wackligen Finanzen auf; mit Recht spekuliert man auf einen Bedarf bei den ausgehungerten LeserInnen. Eigentlich will man Orientierung geben. Pustekuchen! Mittlerweile braucht man Orientierung über die Orientierung. Nach *The Bloomsbury Companion to Anarchism* (Ruth Kinna, 2014), dem *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy* (Nathan J. Jun, 2018), *The Palgrave Handbook of Anarchism* (Carl Levy / Matthew Adams, 2019) gibt es nun neuen Lesestoff: *The Routledge Handbook of Anarchy and Anarchist Thought* (Gary Chartier / Chad Van Schoelandt, 2021). Was bisher geschah: *Bloomsbury* (469 S.) thematisiert *Forschungsperspektiven* von anarchistischer Theorie und Praxis; *Brill* (585 S.) widmet sich *philosophischen* und auch *ökonomischen* Facetten des Anarchismus; *Palgrave* (750 S.) macht hauptsächlich *praktische* Themen und Felder von Anarchie zum Thema. Das alles sind ganz verschiedene Konzeptionen mit jeweiligen Stärken und Schwächen. Was kann man nun von diesem neuen Handbuch erwarten?

Die Einleitung der beiden Herausgeber verortet Anarchismus im Kontext einer Freiheit von Herrschaft. Das bedeutet keine Gesetzlosigkeit, aber, im weitesten Sinn, das Fehlen von Gesetzgebern und Staat. Ein nächster Schritt präzisiert dieses Herangehen und schränkt es mehr oder weniger ein: „Anarchism is arguably a radical strand within the liberal tradition“ (S. 2). Das heißt, Anarchismus wird allein auf die liberale aufklärerische



Tradition zurückgeführt und in ihr eingebettet (Locke, Hume, Rousseau, Ferguson, Smith, Godwin). Von dieser Traditionslinie aus soll, so die Einleitung, das 19. Jahrhundert beleuchtet werden. Ausdrücklich erklärt sie, dem vernachlässigten Individualanarchismus dieser Periode das Hauptaugenmerk zuzuwenden (S. 8). Mit dieser Perspektive schlägt das Handbuch auch Brücken in die Gegenwart. Insofern werden die aktuellen anarchistischen Diskurse dezidiert individualanarchistisch verortet; die Seattle-Proteste und die Occupy-Bewegung werden eingeklammert von Ron Paul und der „Ron Paul movement“ (S. 1).

Die Herausgeber – zwei Liberalismusexperten – haben für den anschließenden methodisch-einleitenden Teil Paul McLaughlin gewonnen, der als ausgewiesener Anarchismuskenner gelten kann. Er nähert sich der Frage, was Anarchismus eigentlich sei (S. 15 ff.), schreibt aber das Einleitungs-motiv der Herausgeber auf seine Weise fort. Er unterscheidet und kritisiert zwei gängige Bestimmungsversuche, nämlich „anarchist-ism“ und „anar-chy-ism“. Die erstere Art von Anarchismus ist die, die AnarchistInnen vor-geben zu vertreten. Anarchismus in dieser Perspektive sei das, was AnarchistInnen gedanklich proklamieren und in der Praxis und durch die Praxis erstreben. Das sei als Charakteristikum oder Definition keinesfalls erschöpfend, historische und sachliche Gründe sprächen dagegen. Denn erstens habe es Anarchismus schon lange vor denen gegeben, die sich erst seit dem 19. Jahrhundert als AnarchistInnen apostrophierten. Zweitens gebe es beständige Überlappungen von Aktionen von AnarchistInnen mit eigentlich anarchistischen Aktionen derer, die sich gar nicht als anarchis-tisch verstehen.

Diese erste Form des Verständnisses („anarchist-ism“) wird von McLaughlin konfrontiert mit einer zweiten Linie („anarchy-ism“). Sie ziele, ob nun von bekennenden AnarchistInnen stammend oder nicht, auf erwünschte soziale Zustände, in denen Anarchie, also Freiheit von Herr-schaft verwirklicht ist. Das wäre aber nur – wie der Autor sichtlich eigen-willig behauptet – stets auf Einzelziele fokussiert, es gehe um singuläre politische und ökonomische Vorstellungen, gehe nur um reduktive Einzel-ziele. Und auch insofern wäre Anarchismus keineswegs komplex genug erfasst. Es werden also hier – mehr oder weniger überzeugend – zwei angeblich verfehlte Verständnisse, Konzepte oder Definitionen von Anar-

chismus in den Raum gestellt, die anarchistischen-zentrierte und die anarchismus-zentrierte. Mit Blick auf diese zwei verfehlten Verfahren wird nun vom Autor ein drittes, ein „wirkliches“ und „wahres“ eingeführt. Aber was wäre nun Anarchismus wirklich? Anarchismus bedeute eigentlich nichts Anderes als generelle Skepsis gegenüber Autoritäten und Herrschaft, und zwar eher im Sinn von Zweifel als in dem Sinn von ausgesprochener Opposition (S. 23). Das wäre das Fazit? So viel, so gut? Eine solche unspezifische Ausdehnung scheint denn auch den Autor selbst zu überraschen, und er räumt ein, dass er damit jede Art von Liberalismus als Anarchismus ansehen würde und dass das letztlich wohl doch nicht gerechtfertigt sei (ebd.). Dennoch habe er immerhin gängige oberflächliche Definitionen von Anarchismus hinterfragt, und das sei ein nötiger Schritt für weitere Arbeiten (S. 24).

So weit so ehrenhaft, so weit so naiv. Was sich hier als Suche nach „theoretischer“ Präzision ausgibt, zeugt entweder von einer beflissenen wissenschaftlichen Unbedarftheit oder von einem inszenierten Scheuklappenhorizont. Denn solche Zuordnungsfragen stellen sich für *jede* politische, ideologische, künstlerische und andere Bewegung (und diese Fragen stellen sich damit überall permanent). Stets befindet man sich – um das wieder allein an das Thema „Anarchismus“ zurückzubinden – in einem methodischen Dilemma. Die, die sich einst gar nicht als AnarchistInnen apostrophieren konnten oder heutzutage so nicht bezeichnen möchten, wären als anarchistisch oder als anarchoid zu klassifizieren. Anderen hingegen, die sich in der Tat als AnarchistInnen oder anarchistisch bezeichnen, wäre dieses Attribut ggf. abzusprechen. Wie lassen sich hier klare Grenzen ziehen, wie lassen sich eindeutige Unterscheidungen und Zuordnungen treffen? Jedem betreffenden Reinheitsbegehr, jedem Reinheitsgebot ist zu entgegnen: Reinheit gibt es nicht, weder in Theorie noch Praxis. Reinheitsgebote sind grundsätzlich verfehlt.

Immerhin gelang es aber im Rahmen von abgezwungenen Methodendebatten und im Rahmen dieses Einführungsbandes so, den Liberalismus, mehr oder weniger vorbehaltlos, als „wirklichen“ Anarchismus zu exponieren. Und das ist die Grundmelodie des Bandes: Anarchismus ist vornehmlich Individualanarchismus und somit radikalisierter Liberalismus. Liberale Einflüsse und Facetten herauszustellen, ist natürlich nicht grundsätzlich ver-

fehlt. Wenn sich ein Einführungs- und Überblicksband aber darauf beschränkt oder zumindest nur darauf fokussiert, entsteht ein relativ verengtes Bild. Und dieses Bild eines libertären oder liberalistischen Individualanarchismus dominiert den Band fast in jedem der dreißig Beiträge. Sie werden zu einer materialreichen und kompetenten Fundgrube für Interessenten dieser Ausrichtung, sie weisen dadurch aber auch erhebliche Pfadgebundenheiten oder gar Leerstellen auf.

Man kann hier natürlich nicht alle diese Beiträge referieren und in ihren Stärken und Schwächen vorstellen. Hinzuweisen ist etwa auf den zweiten Beitrag des Bandes von Roderick T. Long (S. 28 ff.), der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass Gesetzes- und Staatsfeindlichkeit allenfalls hinreichende, aber keineswegs erschöpfende Kriterien für Anarchismus seien, sondern dass auch ökonomische Herrschaft in seinem Fokus steht. Diesbezüglich schildert er die Positionen eines „left-wing-market-anarchism“, der sowohl mit den Positionen eines „anarcho-capitalism“ als auch mit denen eines gemeinschaftsorientierten „social-anarchism“ bestimmte Gemeinsamkeiten aufweise und zwischen beiden vermittele. Auch hier ist unübersehbar, wie bestimmte liberale Tendenzen in diesem Handbuch in den Vordergrund gerückt werden. Um dieses konzeptuelle Herangehen an einem weiteren Beispiel zu demonstrieren: Der Beitrag *Christian Anarchism* (Sam Underwood / Kevin Vallier, S. 187 ff.) widmet sich bekannten und gut erforschten Klassikern: den unreligiösen, pazifistischen und kapitalismuskritischen Konzepten Lew Tolstois und dem gewaltfreien antikapitalistischen zivilgesellschaftlichen Ungehorsams-Anarchismus Jacques Elluls. Konterkariert wird das aber anschließend mit Vertretern eines sich christlich legitimierenden Markt-Anarchismus. Prüft man genauer, welche wissenschaftlichen Vertreter dahingehend angeführt werden, sind es mitnichten akademische Autoritäten, sondern Publizisten aus dem Spektrum des nordamerikanischen christlichen Fundamentalismus mit eher durchwachsener Reputation, und solche, die sich keinesfalls auf das verschmähte Konzept Anarchismus berufen.

Nochmals: Von einem einführenden Handbuch sollten die Leserinnen und Leser keine gewollte Engführung erwarten. Rudolf Rocker (und vor ihm wohl schon andere) haben mit Recht zwei Hauptwurzeln des im 19. Jahrhundert als eigenständige Strömung entstehenden Anarchismus her-

ausgestellt: Liberalismus und Sozialismus. Beide Strömungen waren und sind noch heute grundsätzlich wichtig, die eine kann nicht gegen die andere ausgespielt werden. Eine Reduktion auf die eine Facette Sozialismus/Kommunismus wäre ebenso engführend, wie die auf die andere Facette Liberalismus. Dieser Band widmet sich programmatisch fast nur der zweiten und geht über die andere meist nonchalant hinweg. Ist das schon ein Etikettenschwindel? Auf alle Fälle ist es so, als ob man in einem Lokal Tafelspitz bestellt, dieser aber ohne die obligatorische Kraftbrühe serviert wird. Die Einen werden gerade deshalb begeistert zuschlagen, die Anderen werden sich gerade deshalb geneppt fühlen und sich ärgern. Und wieder Andere werden schauen, ob sie sich zumindest hier und da etwas herauspicken können.

The Routledge Handbook of Anarchy and Anarchist Thought, edited by Gary Chartier and Chad Van Schoelandt, New York / Abingdon: Routledge, 2021, ISBN 978-1-38737-58-7, 479 Seiten

Machtvakuum und Sozialexperiment: Ost-Berlin im Jahr 1990 und die Besetzung der Mainzer Straße

Von Markus Henning

Kein Staat kann durch den nächsten ersetzt werden, ohne dass Zwischenräume entstehen, die über den bloßen Herrschaftswechsel hinausweisen. Auch die friedliche Revolution in der DDR öffnete im November 1989 ein Zeitfenster für Praktiken der Selbstbestimmung, der freien Vereinbarung und Solidarität:

Die SED-Diktatur war gebrochen, die Volkspolizei hatte Autorität und Stärke verloren und die kapitalistische Ordnung des Westens war in Ostdeutschland noch nicht etabliert. Nicht von ungefähr standen die ersten großen Projekte deutsch-deutschen Zusammenlebens im Zeichen von libertärem Neubeginn. Mit der kollektiven Inbesitznahme leerstehenden Wohnraums knüpften sie an eine bewährte Tradition zivilen Ungehorsams an. So hatten schon früher junge Menschen beiderseits der Mauer um konkrete Alltagsbedürfnisse, um soziale Freiräume und um eine Neudeinition von Urbanität gekämpft. Jetzt erlebte der Häuserkampf eine stürmische Renaissance.

Bis zum Sommer 1990 wurden allein in Ost-Berlin rund 130 Altbauten neu besetzt, davon 90 im Bezirk Friedrichshain. Hochburg war hier die Mainzer Straße. Ihre bewegte Wendezeit thematisiert jetzt ein Sammelband aus dem Ch. Links Verlag. Er trägt den Titel *Traum und Trauma* und ist herausgegeben von Christine Bartlitz, Hanno Hochmuth, Tom Koltermann, Jakob Saß und Sara Stammnitz. Sie haben Zeitzeugeninterviews, bislang



unveröffentlichte Fotografien und quellenreiche Essays zusammengetragen, die zu einem multiperspektivischen Rückblick einladen.

Ein Ansatz, der sich liest wie ein imaginärer Dialog sämtlicher damals beteiligter Seiten, wie ein Versuch des Entkrampfens nach drei Jahrzehnten mythenumrankter Verhärtung.

Daraus ist viel zu lernen: Über den Sog der Utopie und die Lebendigkeit des Neuanfangs, aber auch über die Fallstricke autoritärer Selbstgewissheit und die alles zerstörende Destruktivität der Gewalt.

Was die Mainzer Straße innerhalb kürzester Zeit zum Brennpunkt dieser Tendenzen machte, war ein ganz spezifisches Gebäude-Ensemble. „Fast die ganze westliche Straßenseite war Ende der 1980er-Jahre entmietet worden, weil der Ost-Berliner Magistrat die maroden Altbauten durch moderne Plattenbauten ersetzen wollte“ (S. 13 f.). Der Mauerfall vom 9. November 1989 legte nicht nur sämtliche Abrisspläne auf Eis. Er öffnete auch der subversiven Gegenöffentlichkeit grenzüberschreitende Dimensionen. Bürgerbewegte aus dem Osten und Autonome aus dem Westen bereiteten in einem kommunikativen Ping Pong die Initialzündung vor. Auf den Listen leerstehender Häuser, die bei der 1. Mai-Demonstration 1990 in Kreuzberg kursierten, stand die „Mainzer“ ganz oben. Schon wenige Tage später strömten hier etwa 250 Menschen – mehrheitlich aus West-Berlin und der Bundesrepublik – zusammen, besetzten einen ganzen Straßenzug von insgesamt zwölf benachbarten Häusern und fingen umgehend mit der erforderlichen Instandsetzung an.

Ein Quartier, das unterschiedlichsten Vorstellungen vom guten Leben einen Platz zur Entfaltung bot. „Diese Leute haben sich vorher in West-Berlin nicht mit dem Arsch angeguckt, sind nicht gemeinsam auf eine Demo gegangen. Doch durch das Besetzen der Mainzer Straße haben wir gemeinsam gehandelt. In unserem ‚kurzen Sommer der Anarchie‘ erschien uns alles möglich“ (S. 22). Verschiedene Gruppierungen der linksalternativen Szene bezogen jeweils ein eigenes Haus und machten die Mainzer Straße über Monate hinweg zu einem einzigartigen gesellschaftlichen Experimentierfeld.

Neben vielem anderen gab es das Sponti- und Spinnerhaus, es gab den Tuntentower, das Frauen- und Lesbenhaus oder das Wohnprojekt „Liebe – Luxus – Anarchie“. Es entstanden selbstverwaltete Formen kulturellen

Lebens, sozialer Selbsthilfe, nachbarschaftlicher Orientierung und kooperativer Ökonomie: Sei es in der „Volvküche“, im Theatercafé „Nervensäge“, in der Schwulenkneipe „Forellenhof“, im linken Antiquariat „Max Hoelz“, in der Hiphop-Punk-Wochenend-Disco, im „Späti“ oder bei regelmäßigen Straßenfesten.

Die Einheit in der Vielfalt hatte für die Beteiligten allerdings auch ihren Preis. Zu gegensätzlich waren Sozialisation, Debattenkultur und Politikverständnis: „Aktivist*innen aus Ost-Berlin beschwerten sich über ‚Mackerverhalten‘ der Mitstreiter*innen aus dem Westen. Diese mokierten sich im Gegenzug über die vermeintliche ‚Naivität hinsichtlich der Gutmütigkeit des Staates‘ einiger Ost-Besetzer*innen“ (S. 129). Mit einer in manchen Zügen leninistisch anmutenden West-Borniertheit schauten Etliche auf Diejenigen herab, die gerade einen Staat gestürzt hatten und sich jetzt gegen zentralistische Strukturen im überbezirklichen Besetzer*innen-Rat wandten. „Für die Ost-Besetzer*innen war der Runde Tisch ein vertrautes Instrument, um einen Konflikt basisdemokratisch zu lösen“ (S. 130). Den westdeutschen Autonomen war diese Praxis weitgehend unbekannt. Ihr Widerstandskonzept gewann in der Mainzer Straße die Oberhand. Es ließ wenig Platz für Verhandlung, Dialog und Konsens, setzte stattdessen auf Konfrontation und Militanz.

Abwehrkämpfe gegen Neonazi-Attacken und zunehmende Auseinandersetzungen mit den Behörden setzten eine Gewaltspirale in Gang, unterwarfen die verbarrikadierten Häuser der Logik des Bürgerkrieges. Mit Inkrafttreten der neuen Staatsordnung am 3. Oktober 1990 ging die gesamtstädtische Exekutivgewalt auf die wesentlich besser ausgerüstete und räumungserfahrene West-Berliner Polizei über. Kurz darauf wurde das Exempel statuiert: Nach vorhergehenden Straßenschlachten begann am 14. November 1990 einer der massivsten und brutalsten Polizeieinsätze in der Geschichte der Bundesrepublik. Reiner Zufall, dass es keine Toten gab. Mehr als 3000 Polizisten rückten gegen erbitterten Widerstand in die Mainzer Straße ein, räumten alle besetzten Häuser, zerstörten sämtliches Inventar und erklärten das Quartier zum Militärischen Sicherheitsbereich. Die brutale Machtdemonstration hatte weitreichende Folgen: Zerstörte Träume, verletzte Körper und Seelen. Traumatisierungen, die bei den Beteiligten bis in die Gegenwart nachwirken.

Für etwa zwei Drittel aller Häuser die 1989/90 in Berlin besetzt wurden, gelang es im Laufe der folgenden Jahre, Nutzungsverträge auszuhandeln. Noch heute beherbergen sie selbstverwaltete Wohn- und Kulturprojekte, Nachbarschaftszentren und Infoläden, sind Inseln von Kreativität und Subkultur. Drumherum ist der Wohnungsmarkt angespannter denn je.

Traum und Trauma ist ein Buch, das aktueller nicht sein könnte.

Traum und Trauma. Die Besetzung und Räumung der Mainzer Straße 1990 in Ost-Berlin, hrsg. von Christine Bartlitz, Hanno Hochmuth, Tom Koltermann, Jakob Saß und Sara Stammnitz, Berlin: Ch. Links Verlag, 2020, ISBN: 978-3-96289-104-6, 144 Seiten, 20,00 €

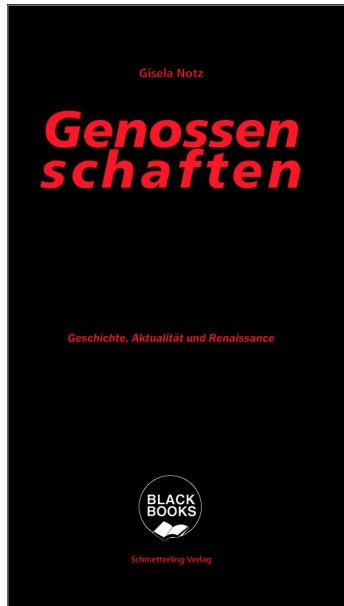
Von solidarischer Selbsthilfe zur gelebten Sozialutopie: Der Genossenschaftsgedanke und seine libertären Potentiale

Von Markus Henning

Wir haben keinen Anspruch auf eine bessere Welt – wir haben die Verantwortung, sie aktiv ins Werk zu setzen. Handlungsspielräume gibt es genug, Erfahrungsschätze auch. Nur wenn wir sie ausloten und wirklich beginnen, können wir Beispiele geben für ein friedliches, sozial- und naturverträgliches Leben frei assoziierter Individuen. Es geht um die Strahlkraft des Experiments und um den Aufbau sozial-ökonomischer Gegenstrukturen, die Partizipation und Solidarität an die Stelle von Konkurrenz und Herrschaft setzen.

Ein praktikables Modell können genossenschaftliche Zusammenschlüsse und ihre gemeinwirtschaftliche Vernetzung sein. Das ist die These von Gisela Notz (geb. 1942). Sie ist ausgewiesene Expertin für alternatives Wirtschaften und feministische Theorie und Praxis. Ihr neues Buch nimmt die Strömungen der Genossenschaftsbewegung in den Blick, zeichnet ihre sozialen und geschichtlichen Bezüge nach, führt uns aber auch ihre aktuellen Ausformungen und zukunftsweisenden Perspektiven vor Augen.

Zugrunde liegt die Idee von ökonomischer Selbsthilfe auf Gegenseitigkeit: Eine Gruppe von Personen vereinigt sich auf Basis gemeinschaftlichen Eigentums zu kollektivem Geschäftsbetrieb, wirtschaftsdemokratisch ausgerichtet an den Bedürfnissen ihrer Mitglieder. „Weltweit sind rund 800 Millionen Menschen in Genossenschaften, auch Kooperativen genannt,



organisiert. [...] In Deutschland gibt es fast 8.000 Genossenschaften mit mehr als 22 Millionen Mitgliedern. Seit mehr als 160 Jahren sind Genossenschaften im Finanzwesen, in der Landwirtschaft, in Handel und Gewerbe oder im Wohnungsbau erfolgreich“ (S. 18). Im Verlauf der Geschichte wurden sie zu Trägern unterschiedlichster Motivlagen. Diese reichten von christlich-konservativen Ideen über liberal-soziale Programme, von sozialistischen Konzepten bis hin zu anarchistischen Vorstellungen.

Letzteren weist Gisela Notz eine besondere Bedeutung zu. Ihr Herz schlägt für die sozialutopische Stoßrichtung, welche sie prototypisch im libertären Experimentalsozialismus von Gustav Landauer (1870-1919) verkörpert sieht. Als Mitbegründer der Arbeiterkonsumgenossenschaft „Befreiung“ hatte dieser 1895 in Berlin versucht, seiner Vision vom allmählichen Ausstieg aus der kapitalistischen Warengesellschaft Gestalt zu geben. Ziel war der Aufbau einer Basis wirtschaftlicher Gegenmacht durch Organisation der Kundschaft und Umgehung des Zwischenhandels. In einem zweiten Schritt sollte der einbehaltene Handelsprofit in die Gründung von Produktivgenossenschaften und deren Verknüpfung mit dem Konsumverband fließen. „Ich sage nicht: Erst zerstören, dann aufbauen! Das überlasse ich denen, die in dem allgemeinen Chaos für sich eine Herrscherrolle herausfinden wollen. Vielmehr sei unsere Lösung: Erst aufbauen! In der Zukunft wird es sich herausstellen, ob überhaupt noch etwas Zerstörenswertes aufrecht stehen geblieben ist“ (Landauer, zit. in: S. 75). Als anarchistisches Genossenschaftsprojekt hat die „Befreiung“ sich während der fünf Jahre ihres Bestehens in die Geschichte radikaler Sozialreform eingeschrieben.

Weitere bedeutende Anarchisten, die das Potential genossenschaftlicher Organisationen betonten, waren z.B. Peter Kropotkin (1842-1921) und Rudolf Rocker (1873-1958). In seinen 1947 veröffentlichten Überlegungen für einen freiheitlich sozialistischen Neubeginn versuchte Rocker, den anarchistischen Diskurs in entsprechende Richtung zu lenken. Im Nachkriegsdeutschland blieb die libertäre Inanspruchnahme des Genossenschaftsgedankens jedoch noch lange ein bloß theoretischer Entwurf.

Zur Quelle praktischer Inspiration wurde sie erst wieder bei den Neuen Sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre. In kritischer Aneignung genossenschaftlicher Traditionen entfaltete sich ein plurales Universum basisdemokratischer Initiativen, selbstverwalteter Betriebe, regionaler Unter-

nehmensformen und neuer Netzwerke, um hierarchie- und diskriminierungs-freie, ökologisch nachhaltige Arbeits-, Austausch- und Lebensformen zu erproben. Ein kollektiver Lernprozess, der bis heute andauert, sich erfolgreich auf immer neue Geschäfts- und Kulturfelder ausdehnt und konkrete Lösungen für fehlende Freiräume und für drängende soziale Problemlagen bietet (z. B. Frauen-, Schul-, Wohn-, Energie-, Medien- oder Infrastrukturgenossenschaften).

„Eine weitere Ausbreitung von Genossenschaften mit politischem Anspruch kann zu weiterer Vergemeinschaftung von Grund und Boden und Eigentum und damit zu Interventionen führen, die zu einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel hinleiten. [...] Die Experimente müssen weitergehen“ (S. 255 f.).

Als Bausteine für ein dynamisches Transformationsmodell jenseits von staatlichem Zwang und kapitalistischer Ausbeutung sind genossenschaftliche bzw. genossenschaftsähnliche Initiativen „soziale Kunstwerke“ und „Fenster in eine andere Welt“ (S. 203 u. 251). Gisela Notz eröffnet uns einen ebenso umfassenden wie anregenden und hoffnungsfrohen Ausblick. Für libertäre Alltagspraxis ist ihr Buch ein unentbehrliches Kompendium.

Gisela Notz: *Genossenschaften. Geschichte, Aktualität und Renaissance*, Reihe *black books*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2021, ISBN: 3-89657-069-2, 266 Seiten, 16,80 €

Anarchistischer Antimilitarismus und die Kulturtechnik gewaltfreier Revolution

Von Markus Henning

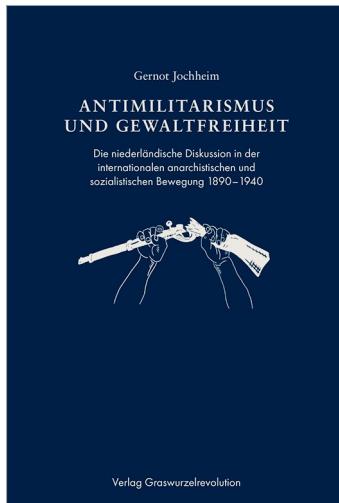
Der Militarismus lässt sich nicht einfach abstreifen wie eine Uniformjacke. Er ist nichts rein Äußerliches. Er ist ein kulturelles Syndrom, das sich in die Mentalitäten und Selbstbilder einprägt, das Beziehungen deformiert und Dispositionen der Gewalt erzeugt.

Umgekehrt erfuhren Konzepte einer aktiv-gewaltlosen Gesellschaftsveränderung schon sehr früh entscheidende Weichenstellungen gerade in solchen Ländern, die weniger als andere durch militaristische Traditionen belastet waren.

Was Europa betrifft, blieb das Wissen hierüber lange unter den Trümmern von Faschismus und Zweitem Weltkrieg verschüttet. Als Handreichung für aktuelle Debatten musste es erst wieder freigelegt werden. Dazu haben wohl wenige so viel beigetragen wie Gernot Jochheim (geb. 1942). Bereits 1977 veröffentlichte er eine wegweisende Dissertation. Sie zeichnete den tiefen und weitreichenden Diskussionsprozess nach, der die pazifistische Bewegung der Niederlande in den fünf Jahrzehnten von 1890-1940 zu einem international maßgeblichen Fokus des Antimilitarismus machte.

Auf dieser Zeitreise können wir den Autor jetzt wieder begleiten. Der Verlag Graswurzelrevolution hat eine populärwissenschaftliche Neufassung vorgelegt, herausgegeben von Wolfram Beyer (geb. 1954). Dessen Überarbeitung ihrer ehemals akademischen Struktur lässt Jochheims Untersuchung in ruhig fließender Anmut lesefreundlich zu Tage treten.

Anschaulich werden die Entwicklungsschritte wichtiger Protagonisten und die Genese ihrer Ideen im holländischen Netzwerk aktionistischer



Kriegsgegnerschaft. Alles Persönlichkeiten, deren tiefergehende Kenntnisnahme im deutschsprachigen Raum immer noch aussteht: Von Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1846-1919) und Christian Cornelissen (1864-1943) über Henriette Roland Holst (1869-1952), Pierre Ramus (1882-1942), Bart de Ligt (1883-1938) und Clara Wichmann (1885-1922) bis hin zu Albert de Jong (1891-1970) oder Arthur Müller-Lehning (1899-2000). Jeder und jede verkörpert auf je eigene Weise die wesentliche Bedeutung anarchistischer Impulse für Theorie und Praxis gewaltfreier Konfliktaustragung.

Das herauszuarbeiten, ist ein Grundanliegen von Gernot Jochheim. Gleich zu Beginn seiner Studie stellt er klar:

„Es ist eine der hartnäckigsten historischen und aktuellen politischen Lügen, dass Gewaltanwendung und ihre Propagierung ein konstitutives Merkmal des Anarchismus sei. Es wird hingegen zu sehen sein, dass es in der marxistischen politischen Bewegung bei weitem keine so intensive Auseinandersetzung mit der Problematik von Gewalt und Gewaltlosigkeit im Klassenkampf generell und im antimilitaristischen Kampf im Besonderen gegeben hat wie in den Hauptströmungen des Anarchismus“ (S. 17).

In der Tat waren es im Wesentlichen zwei Einflussgrößen, die den holländischen Diskurs für den Zusammenhang von Antimilitarismus, prinzipieller Gewaltablehnung und emanzipatorischer Neugestaltung öffneten: Zunächst der christliche Anarchismus tolstoianischer Prägung mit seinem Ethos der „Wehrlosigkeit“ als zivilem Ungehorsam und seiner Ausrichtung auf experimentalsozialistisches Beginnen. Später dann der Anarchosyndikalismus mit seinem spezifischen Transformationsverständnis der kollektiven direkten Aktion.

Mit diesen Inspirationsquellen konnten die historischen Zäsuren der Zeit produktiv ins Auge gefasst werden (Erster Weltkrieg; Bolschewistische Diktatur in Russland; Spanische Revolution; Faschistischer Terror). Fortschreitende Analyse und argumentativer Austausch entfalteten sich zu einer komplexen Theoriebildung gewaltfreier Revolution und sozialer Verteidigung. Dabei ist bemerkenswert, wieviel die damaligen Vordenker*innen schon von dem vorwegnahmen, was erst Jahrzehnte später – nämlich ab Beginn der 1960er Jahre – vom sogenannten Pragmatischen Anarchismus wieder neu entwickelt wurde.

Augenfällig wird das im lerntheoretischen Ansatz, der die traditionellen Muster politischer Revolution und militärischer Landesverteidigung durch neue Handlungskonzepte ersetzt: Herrschaft und Gewalt lassen sich nur überwinden durch einen tiefgreifenden sozialen, kulturellen und moralischen Wandel, mit dem schon heute nach Maßgabe der anarchistischen Ziel-Mittel-Relation begonnen werden muss.

Der gewaltlosen direkten Aktion kommt dabei eine grundlegende pädagogische Funktion zu. Sie ist nicht allein auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse gerichtet, sondern drückt zugleich einen Lernprozess der Beteiligten aus, den sie selbst wieder voranbringt (Stichwort Rolleninnovation). Eine neue Kultur vielfältiger Selbstorganisation als aktive Einübung befreiten und friedlichen Zusammenwirkens mit Ausstrahlungskraft auf andere. Sie vollzieht sich auf diese Weise nicht nur in Dienstverweigerung und praktischer Kritik der Destruktionskräfte, sondern auch in der Idee des verantwortlichen Produzierens und der Errichtung neuer gesellschaftlicher Modelle: „[...] so sollen auch durch das Heraustreten von massenhaften Gruppen aus dem bestehenden Produktionssystem, mit der Übernahme von Produktionsmitteln und Grundstoffen, langsam Oasen in der kapitalistischen Wüste gebildet werden“ (Pierre Ramus [1927], zit. in: S. 179).

Die Behauptung, dass Gewaltanwendung im revolutionären Prozess unabdingbar sei, hat den Charakter einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung. Noch zu viele Menschen stehen in ihrem Bann. Das Buch von Gernot Jochheim bietet ein Gegengift.

Gernot Jochheim: *Antimilitarismus und Gewaltfreiheit. Die niederländische Diskussion in der internationalen anarchistischen und sozialistischen Bewegung 1890-1940*, hrsg. v. Wolfram Beyer, Heidelberg: Verlag Graswurzelrevolution, 2021, ISBN: 978-3-939045-44-1, 356 Seiten, 26,80 €

Die Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe

Olaf Briese, geb. 1963; Promotion in Berlin 1994, Habilitation ebd. 2002; Priv.-Doz. am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin; Forschungsschwerpunkte: Kultur und Literatur des Vormärz; Früh-anarchismus in Deutschland; zuletzt erschienen: Olaf Briese/ Alexander Valerius: *Findbuch archivalischer Quellen zum frühen Anarchismus. Beiträge zur Erschließung von Akten aus Berliner Archiven über die „Freien“ (1837–1853)*, Einleitung von Olaf Briese, hrsg. v. Wolfgang Eckhardt, Bodenburg: Verlag Edition AV, 2021 (= *Findmittel und Bibliographien der Bibliothek der Freien*; 3). Siehe auch die Homepage von Olaf Briese ([online](#)).

Uri Gordon ist ein Theoretiker des zeitgenössischen Anarchismus, dessen Werk in dreizehn Sprachen übersetzt wurde. Er war in Großbritannien und Israel/Palästina in der Umwelt- und antimilitaristischen Bewegung aktiv, ebenso in den Bewegungen für soziale Gerechtigkeit, er hat für den Rundfunk Israels als Reporter gearbeitet, und er ist akademischer Dozent. Gordon ist der Autor von *Hier und Jetzt: Anarchistische Praxis und Theorie* (Nautilus). Zu seinen jüngsten Arbeiten gehören eine Studie zur Genealogie der Präfigurativen Politik (CrimethInc.com, 12.06.2018 [[online](#)]; deutsche Übersetzung in dieser Ausgabe von *espero* [Nr. 4 / Jan. 2022]), eine Untersuchung der anarchistischen Auseinandersetzungen über die Fragen der nationalen und ethnischen Identität (in *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, 2018) und eine Analyse des Demokratiedefizits bei den israelischen Zelt-Protesten 2011 (in *Protest Camps in International Context: Spaces, Infrastructures and Media of Resistance*, 2017). Demnächst erscheint sein Buch *Anarchy, State and Utopia*.

Christian Gotthardt, geb. 1958 in Hamburg-Harburg, der Bronx Hamburgs, wo er seitdem lebt – mit zwei kleinen Auszeiten in Hamburg-Hamm und Berlin-Kreuzberg. Studium Deutsch und Geschichte, Arbeit als Lehrer, dann als Unternehmensberater. Mitglied GEW / HBV / Verdi, VVN-BDA. Veröffentlichungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung, des antifaschistischen Widerstands, der deutschen Verbrechen im 2. Weltkrieg. Christian Gott-

hardt betreibt die Website www.harbuch.de: *Harburger Geschichte und Geschichten in Text und Bild* ([online](#)).

Markus Henning, geb. 1963. Soziologe und Dipl.-Kaufmann. War in Berlin im Libertären Forum und bei der Bibliothek der Freien aktiv. Lebt seit 2014 in Frankfurt am Main. Ist Hausmann, liest gerne Bücher, interessiert sich für Philosophie, Anarchismus und Freiwirtschaft ([s. ag-freiirtschaft.de](#)).

Thomas (Thom) Holterman (geb. 1942) ist ein niederländischer Antimilitarist, Freidenker und libertärer Rechtswissenschaftler. Bis Ende 2002 bekleidete er eine außerordentliche Professur an der Erasmus-Universität in Rotterdam. Schwerpunkt seiner Lehr- und Forschungstätigkeit war die Beziehung zwischen Anarchismus und Recht. Bis heute beschäftigt ihn die Frage, ob und in welchem Umfang der Anarchismus als Theorie und soziale Bewegung eine Bedeutung für Recht und Rechtsauffassungen haben kann. Seit 1974 war Thom Holterman fester Mitarbeiter bei der anarchistischen Vierteljahreszeitschrift *de AS*, die nach 48 Jahrgängen Ende 2020 ihr Erscheinen einstellte, aber als [Online-Archiv](#) noch genutzt werden kann. Er schreibt u.a. auch Artikel und Buchbesprechungen für die niederländische Website für Kultur, Politik und Anarchismus *Libertaire orde* ([online](#)).

Jochen Knoblauch, geboren und aufgewachsen in West-Berlin. Diverse Jobs. Seit ca. 1990 neben diversen Lohntätigkeiten Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften (*espero*, *contraste*, *graswurzelrevolution*) und Herausgeber diverser Buch- und Broschürentitel.

Stephan Krall, geb. 1954 in Hamburg. Dort Studium der Biologie. Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Arbeit über Schädlinge an Perlhirse in Niger (Westafrika). 38 Jahre beruflich tätig in der Entwicklungszusammenarbeit („Entwicklungshilfe“), davon acht Jahre in Togo und Benin. Seit Januar 2020 in Ruhestand. In den 1970er Jahren aktiv in der anarchistischen und Umweltbewegung, u. a. mit der Herausgabe von Zeitschriften. Von 1989 bis 2019 aktiv als Gewerkschafter der ötv und ver.di. Unter anderem stellvertretender Betriebsratsvorsitzender, stellvertretender

Aufsichtsratsvorsitzender, und fast 30 Jahre Mitglied der Tarifkommission. Zahlreiche Veröffentlichungen zu wissenschaftlichen und politischen (anarchistischen) Themen.

Justin Meggitt ist Religionswissenschaftler an der Universität Cambridge ([online](#)). Sein Spezialinteresse gilt der kritisch-historischen Erforschung von Religion. Neben Arbeiten über die Ursprünge des Christentums, wie seine Monografie *Paul, Poverty and Survival* (1998), hat er zu einer Reihe von Themen, von Magie und Apokalyptik bis hin zu Sklaverei und Terrorismus, Forschungsbeiträge veröffentlicht. Im Jahr 2015 unterstützte er die Gründung des *Centre for the Critical Study of Apocalyptic and Millenarian Movements* ([online](#)). Er ist ein Verfechter von Open Access und Open Source und hat die meiste Zeit seines Berufslebens damit verbracht, die Erwachsenen- und Weiterbildung zu fördern.

Rolf Raasch, geb. 1953, lebt in Berlin. Diverse berufliche Tätigkeiten – unter anderen als Dekorateur und Altenpfleger –, Studium der Soziologie, Beschäftigung zuletzt als Sozialtherapeut. Mitbegründer des Libertad Verlages und des Libertären Forums Berlin. Mitarbeiter des Oppo-Verlages.

Bernhard Rusch, geb. 1967, lebt mit seiner Familie in München, arbeitet als Industriekaufmann, ist seit 1988 Herausgeber der Zeitschrift *applaudissement für Kunst und Literatur*, behauptet von sich, Anarchist zu sein, veröffentlicht gelegentlich Lyrik (2021 den Gedichtband *Bilderbogen* im Mannheimer Schrägverlag), stellt sporadisch aus (2020 unter dem Titel . . . und was jetzt Zeichnungen in Starnberg), beschäftigt sich seit 1986 mit Dada und publiziert dazu seit einigen Jahren, beispielsweise im *Hugo Ball Almanach*, im *Journal für Kunstgeschichte* und der Zeitschrift *Literatur in Bayern*.

Jochen Schmück, geb. 1953, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker war er in verschiedenen Berufen tätig, u.a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Erlangung der Hochschulreife auf dem 2. Bildungsweg, danach Studium der Kommunikationswissenschaften/Publizistik, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. Verleger und Herausgeber

von Veröffentlichungen des Libertad Verlages ([online](#)). Mitbegründer des Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)“ und des DadAWeb, das Onlineportal für Anarchie- und Anarchismusforschung ([online](#)). Für seine verlegerische Arbeit wurde er von der Erich-Mühsam-Gesellschaft gemeinsam mit Andreas W. Hohman von der Edition AV mit dem Erich-Mühsam-Preis 2013 ausgezeichnet.

Marlies Wanka sympathisiert seit früher Jugend mit anarchistischen Ideen. Ihr besonderes Interesse gilt nach wie vor der sozialen Ungleichheit, weshalb sie einen juristischen Beruf erlernte. Da jedoch die Amtssprache oft menschenverachtend ist, beschäftigt sich Wanka zum Ausgleich mit Literatur, besonders mit der des beginnenden 20. Jahrhunderts, wobei sie zu Oskar Maria Graf ein besonderes Verhältnis hat, war er doch einer der Dichter der Bayrischen Räterepublik.

Andreea Zelinka, arbeitet im Roten Antiquariat Wien, ist in der Menschenrechts- und anti-kapitalistischen Bildungsarbeit tätig. Sie schreibt in ihrem Blog [ZurAbwechslung](#) über Lesefrüchte und betreibt den Podcast-Channel: [Anarchie & Cello](#).

Last but not least: espero braucht Deine Unterstützung!

Wir hoffen, dass Dir die vorliegende Ausgabe der *espero* gut gefallen hat und Du auch künftig am Erscheinen unserer undogmatisch-libertären Zeitschrift interessiert bist.

Wie Du Dir nach der Lektüre dieser Ausgabe sicher vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Halbjahreszeitschrift *espero* einen nicht unerheblichen Aufwand, den wir auf Dauer sicher nicht alleine werden schultern können. Um das längerfristige Erscheinen der *espero* zu sichern, sind wir deshalb auf die Unterstützung durch unsere Leserinnen und Leser angewiesen.

Wenn auch Du am weiteren Erscheinen der *espero* interessiert bist und das Projekt einer *kostenlos erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift* unterstützen möchtest, dann kannst Du das folgendermaßen machen:

1. **Jetzt spenden!** über unsere Spendenseite auf dem gemeinnützigen Spendenportal betterplace.org. Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.
2. *Indem Du uns direkt* bei der Herausgabe und Herstellung der *espero* unterstützt. Unterstützung brauchen wir in den Bereichen: Übersetzung, Redaktion und Korrektorat, Satz und Layout sowie Web-Entwicklung (Aufbau der *espero*-Homepage inkl. Onlinearchiv). Du erreichst uns per E-Mail an: kontakt@edition-espero.de.

Wir freuen uns über jede Art der Unterstützung!

Das Herausgeberkollektiv

Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam | www.edition-espero.de

WWW.aLibro.de

Die Fachbuchhandlung für Anarchie und Anarchismus

Ein Mausklick auf den Namen des Autors bzw. der Autorin
führt direkt zu deren Buchtitel im aLibro-Onlineshop

Texte von Ach, Manfred • Agnoli, Johannes • Ba Jin • Bakunin, Michail A. • Barclay, Harold • Bartolf, Christian • Baumann, Michael „Bommi“ • Becker, Heiner M. • Berkman, Alexander • Bernecker, Walther L. • Berneri, Marie-Louise • Beyer, Wolfram • Bianchi, Vera • Blankertz, Stefan • Boas, Franz • Bookchin, Murray • Briese, Olaf • Bruppacher, Fritz • Buber, Martin • Burazerovic, Manfred • Camus, Albert • Cantzen, Rolf • Chomsky, Noam • Clastres, Pierre • Critchley, Simon • Debord, Guy • Degen, Hans Jürgen • Dolgoff, Sam • Drücke, Bernd • Duerr, Hans Peter • Eckhardt, Wolfgang • Einstein, Carl • Fähnders, Walter • Federn, Etta • Feyerabend, Paul • Fleming, Kurt W. • Friedrich, Ernst • Gandhi, Mahatma • Gesell, Silvio • Godwin, William • Goldman, Emma • Goodman, Paul • Gordon, Uri • Graeber, David R. • Graf, Andreas G. • Günther, Egon • Haude, Rüdiger • Haug, Wolfgang • Heider, Ulrike • Henning, Markus • Hirte, Chris • Jung, Franz • Kalicha, Sebastian • Kast, Bernd • Kellermann, Philippe • Klemm, Ulrich • Knoblauch, Jochen • Kramer, Bernd • Kröger, Marianne • Kropotkin, Pjotr A. • Kuhn, Gabriel • Landauer, Gustav • Laska, Bernd A. • Le Guin, Ursula K. • Lehning, Arthur • Lévi-Strauss, Claude • Linse, Ulrich • Mackay, John Henry • Malatesta, Errico • Marin, Lou • Matzigkeit, Michael • Mauss, Marcel • Michel, Louise • Most, Johann • Mühsam, Erich • Mümken, Jürgen • Nelles, Dieter • Nettlau, Max • Oberländer, Erwin • Oppenheimer, Franz • Orwell, George • P. M. • Paz, Abel • Portmann, Werner • Proudhon, Pierre-Joseph • Raasch, Rolf • Ramm, Thilo • Ramus, Pierre • Rätsch, Christian • Read, Herbert • Reclus, Élisée • Rocker, Rudolf • Roemheld, Lutz • Rübner, Hartmut • Rüddenklau, Wolfgang • Rüdiger, Helmut • Russel, Bertrand • Santillán, Diego Abad de • Schmück, Jochen • Schuhmann, Maurice • Seidman, Michael M. • Senft, Gerhard • Serge, Victor • Sigrist, Christian • Souchy, Augustin • Spooner, Lysander • Stirner, Max • Stowasser, Horst • Szittya, Emil • Thoreau, Henry David • Timm, Uwe • Tolstoi, Leo Nikolajewitsch • Tomek, Václav • Traven, B. • Vaneigem, Raoul • Volin • Von Borries, Achim • Voß, Elisabeth • Wagner, Thomas • Walter, Nicolas • Weil, Simone • Wilk, Michael • Wolf, Siegbert • Zahl, Peter-Paul und vielen anderen Autor*innen. • Bei aLibro findest Du die Bücher, die Du woanders nicht oder nicht mehr bekommst. GOTO: www.alibro.de.

graswurzel revolution



Seit 1972 erscheint die *graswurzelrevolution* und kommentiert die aktuelle Politik und Kultur aus gewaltfrei-anarchistischer Sicht.

Sie berichtet über:

- Direkte gewaltfreie Aktionen
- Gewaltfreie und anarchistische Bewegungen in anderen Ländern
- Theoretiker*innen des Anarchismus und der Gewaltfreiheit
- Befreiung im Alltag

Jahresabo / Geschenkabo: 38 € (10 Ausgaben)

Schnupperabo: 5 € (8 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)

Auslandsabo: 48 € / Förderabo: 60 €

Bequem bestellen: graswurzel.net / abo@graswurzel.net

Abos verlängern sich automatisch. Sie können jederzeit gekündigt werden. Geschenkabos verlängern sich nicht automatisch. Ein Schnupperabo verlängert sich ohne Kündigung zum Jahresabo. Kündigung jederzeit möglich.

contraste

zeitung für selbstorganisation

447

38. JAHRGANG

DEZEMBER 2021

4'50 EUR

PROJEKTE GENOSSENSCHAFTEN BIOTONNE KUNST & KULTUR



SCHWERPUNKT

Nachbarschaftshilfen als
genossenschaftlicher Verbund?

www.contraste.org

espero – Neue Folge – knüpft an die Tradition der von 1993 bis 2013 erschienenen Vierteljahresschrift *espero* an und will dieses bewährte Forum für libertäre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in neuer und zeitgemäßer Form fortführen. Im Bewusstsein, dass es nicht „den Anarchismus“ geben kann, sondern unzählige Möglichkeiten, Anarchie zu leben und weiterzuentwickeln, vertreten und diskutieren wir einen offenen Anarchismus ohne Adjektive. Wir wollen dabei Gräben zuschütten und nicht aufreißen. Innerhalb unserer Möglichkeiten treten wir für eine herrschafts- und gewaltfreie solidarische Gesellschaft ein.

espero heißt (im Spanischen): Ich hoffe. Und wir hoffen, mit unserer ab Januar 2020 in neuer Folge unter diesem Titel erscheinenden Zeitschrift in einen Dialog mit unseren Leser*innen zu kommen. Wir würden uns freuen, wenn *espero* sich zu einem Forum für die undogmatische Diskussion libertärer Ideen entwickelt.

Das Redaktionsteam
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam

Jetzt spenden!

Über die espero-Spendenseite
auf betterplace.org