

# espero

---

**Libertäre Zeitschrift** | Neue Folge – Nr. 12 | Januar 2026  
Im Web: [www.edition-espero.de](http://www.edition-espero.de) | ISSN (Online): 2700-1598

## Themenschwerpunkt: Anarchismus und Pädagogik

**Editorial** | **Siegbert Wolf**: Der Traum ist aus!?! Dennoch alles tun, damit er Wirklichkeit wird – Ein Weckruf! | **Hans-Ulrich Grunder**: Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie | **Ulrich Klemm**: Ist anarchische Pädagogik sozialistisch? | **Ulrich Klemm**: Lernen ohne Schule. Das Hupfauer-Projekt in Österreich. Besuch in einer libertären Lebens- und Lerngemeinschaft | **Roy Danovitch**: Bildung im Grenzbereich: Pädagogik, Möglichkeiten und Politik in alternativen Räumen | **Jochen Schmück**: Herrschaft? Nein danke! – Kees Boeke und das libertäre Organisationsmodell der Soziokratie | **Kees Boeke**: Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen (Mai 1945) | **Rolf Raasch**: Neoanarchismus: Politische Theorie oder individueller Lebensentwurf? | **Lena Rothwinkler**: Beziehungsanarchie – Zwischen Utopie & Realität | **Kyrosch Alidusti**: Der Bohemeanarchist – Mühsam und die Subkulturen | **Gaya Makaran & Cassio Brancalone**: Dekolonisierung, Identität und Anarcho-Indianismus | **Buchempfehlungen & ein Filmtipp**.

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam



# espero

Libertäre Zeitschrift

[www.edition-espero.de](http://www.edition-espero.de)

Neue Folge

**Nr. 12**

Januar 2026

Themenschwerpunkt:

Anarchismus und

Pädagogik

Herausgegeben  
von Markus Henning und  
Jochen Schmück

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 Android bzw. iOS** gibt. Im Text befinden sich farblich hervorgehobene **Hyperlinks**, die per Mausclick 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.

Wenn Du das Projekt einer **kostenlos** erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das durch eine **Spende für *espero*** über das gemeinnützige Spendenportal **goodcrowd.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. 12 – Version: 1.1 (Januar 2026)

*edition *espero** im **Libertad Verlag**, Potsdam

Homepage: **www.edition-espero.de**

Redaktionsanschrift: **kontakt@edition-espero.de**

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

# INHALT

EDITORIAL .....	7
-----------------	---

## DER GAST-ESSAY:

Siegbert Wolf: Der Traum ist aus!? Dennoch alles tun, damit er Wirklichkeit wird – Ein Weckruf .....	11
- Literatur [Auswahl] .....	42

## THEMENSCHWERPUNKT:

ANARCHISMUS UND PÄDAGOGIK .....	51
---------------------------------	----

Ulrich Klemm: „Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“ – Einleitung des Gastherausgebers .....	53
--	----

Hans-Ulrich Grunder: Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie .....	61
- Problemhorizonte und Fragen .....	61
- Wie sind Erziehung und Unterricht, wie sind Bildungsprozesse zu denken? .....	62
- 1. Anarchistische Erziehung: Die Grundzüge .....	65
- 2. Pädagogische Theorie und alltägliche Praxis – Die vier Beispiele .....	73
- 3. Die verlorene Utopie – die gerettete Utopie? .....	90
- Verwendete Literatur .....	99

Ulrich Klemm: Ist anarchistische Pädagogik sozialistisch? .....	103
- 1. Vorbemerkung .....	103
- 2. Kontextualisierung des Anarchismus im Horizont des Verhältnisses zu Marxismus und Sozialismus .....	104
- 3. Begriffsbestimmung von Anarchie und Anarchismus .....	108
- 4. Ferrer als anarchischer Schulreformer im 20. Jahrhundert .....	110
- 5. Marxistische, kommunistische und sozialdemokratische Pädagogik-Konzepte .....	119
- 6. Anarchistische Pädagogik im sozialistischen Kontext .....	123
- 7. Fazit .....	127
- Literatur .....	128

Ulrich Klemm: Lernen ohne Schule – Das Hupfauer-Projekt in Österreich. Besuch in einer libertären Lebens- und Lerngemeinschaft .....	137
- 1. Selbstbestimmtes Lernen im Aufbruch .....	137
- 2. Die Hupfauer – eine libertäre Lebens- und Lerngemeinschaft .....	138
- 3. Offenes Lernen .....	139
- 4. Wandel der Lernkultur als Prozess der Entschulung .....	142
- Literatur .....	144
 Roy Danovitch: Bildung im Grenzbereich: Pädagogik, Möglichkeiten und Politik in alternativen Räumen .....	147
- Reflexionen der Schüler:innen .....	151
- Dialog als Leitprinzip .....	152
- Kreative Begegnungen .....	154
- Ausblick .....	155
- Literatur .....	157
 BEITRÄGE ZU WEITEREN THEMEN .....	159
 Jochen Schmück: Herrschaft? Nein danke! – Kees Boeke und das libertäre Organisationsmodell der Soziokratie .....	161
- Prolog .....	161
- 1. Ein christlicher Pazifist entdeckt den Anarchismus .....	164
- 2. Die Werkplaats Kindergemeenschap – ein Labor der Selbstorganisation .....	175
- 3. Das Organisationsmodell der Soziokratie im Spannungsfeld von Theorie und Praxis .....	190
- Epilog .....	202
- Literatur .....	212
 ANHANG:	
Kees Boeke: Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen (Mai 1945) .....	217
 Rolf Raasch: Neoanarchismus: Politische Theorie oder individueller Lebensentwurf? .....	225
- Literatur .....	231

Lena Rothwinkler: Beziehungsanarchie – Zwischen Utopie & Realität .....	233
- Einleitung .....	233
- 1. Beziehungsanarchie als Utopie .....	233
- 2. Beziehungsanarchie in der Realität .....	241
- 3. Beziehungsanarchie & Soziale Ungleichheit .....	246
- Schluss? .....	247
- Literatur & andere Quellen .....	249
Kyrosch Alidusti: Der Bohemeanarchist – Mühsam und die Subkulturen .....	251
- Vorwort .....	251
- 1. Erich Mühsams Umgang mit seinen Sozialisationsinstanzen .....	256
- 2. Boheme und Anarchismus .....	261
- 3. Mühsam und der Fünfte Stand .....	265
- 4. Drittes Flugblatt (Die Siedlung) und Die zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes .....	274
- 5. Wanderjahre .....	277
- Literatur .....	290
Gaya Makaran und Cassio Brancaleone: Anarchismus, antikoloniale Praxis und die Debatte über die Dekolonialisierung .....	297
- Einleitung .....	297
- Anarcho-Indianismus, subalterne Nationen und die antikoloniale Praxis gegen den Staat .....	299
- Radikale Dekolonialisierung und die Ablehnung des Wesensprinzips .....	306
- Schlussbetrachtung .....	317
- Literatur .....	320
BUCHEMPFEHLUNGEN UND EIN FILMTIPP .....	325
Die Autor:innen dieser Ausgabe .....	352



Die *Portland Frog Brigade* nutzt kreative und friedliche Protestformen, um mit Humor und Verspieltheit autoritäre Strukturen sichtbar zu machen und gesellschaftliche Veränderung anzustoßen. Quelle: [www.portlandfrogbrigade.com](http://www.portlandfrogbrigade.com), 2025.

# Editorial

Am 2. Oktober 2025 tauchte während einer Demonstration vor dem ICE-Gebäude<sup>1</sup> in Portland, USA, plötzlich ein riesiger grüner Frosch auf. Als die für ihre Brutalität berüchtigten ICE-Agenten den friedlichen Demonstranten in seinem aufblasbaren Froschkostüm angriffen, ahnten sie nicht, dass dieser Moment eine ganze Bewegung hervorbringen würde. Die Frösche vermehrten sich nämlich rasch, und aus einem mutigen Einzelgänger wurde bald die *Portland Frog Brigade*<sup>2</sup> – eine bunte, gewaltfreie Front gegen das Trump-Regime.

In Zeiten, in denen weltweit Kriege eskalieren, reaktionäre Kräfte erstarren und staatliche Repression zunimmt, lassen uns diese spielerischen Protestformen – wie die der Frosch-Brigade in Portland – für einen Moment erahnen, was jenseits der Verhärtungen unserer Gegenwart liegt – eine Welt der Freiheit und Solidarität, die es zu erkunden und mutig zu erkämpfen gilt. Und so verweist uns die Frosch-Brigade, bei aller subversiven Spaßhaftigkeit, auf eine ernste Frage: Wie gestalten wir Widerstand, der zugleich sichtbar, kreativ, solidarisch und dauerhaft tragfähig ist? Humor kann Spannungen entschärfen, er ersetzt jedoch nicht das Engagement, selbstorganisierte Strukturen aufzubauen, Beziehungen herrschaftsfrei zu gestalten und Räume zu schaffen, in denen sich die Anarchie im Alltag der Menschen entfalten kann.

Genau an dieser Frage der Alltagstauglichkeit des Anarchismus setzt der Leitbeitrag von **Siegbert Wolf** an. Seine Analyse der gegenwärtigen Bewegung ist nüchtern und aufrüttelnd zugleich. Er beschreibt den Zustand der deutschsprachigen anarchistischen Szene als „miserabel und desaströs“ und kritisiert ihre gesellschaftliche Isolation sowie den Mangel an praxistauglichen Perspektiven. Sein Weckruf gipfelt in der Forderung, „die anarchistischen Essentials in der grundlegenden Grammatik des sozialen Lebens

---

<sup>1</sup>Die US-Behörde *Immigration and Customs Enforcement* (ICE) ist berüchtigt für ihre brutale Durchsetzung der US-Einwanderungsgesetze, insbesondere durch ihre häufigen gewaltsamen Razzien und Festnahmen, die vor allem People of Color unverhältnismäßig häufig treffen. ICE agiert als scharfe Vollzugsbehörde, die Abschiebungen erzwingt und dabei regelmäßig Menschenrechte verletzt und Angst in den betroffenen Communities verbreitet.

<sup>2</sup>Vgl. Portland Frog Brigade: *The Art of Peaceful Protest*, in: portlandfrogbrigade.com (online), (Übers. aus dem Engl. v. d. Red.).

zu verankern“ und eine Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen im Hier und Jetzt zu verwirklichen.

Eben dieser Herausforderung widmen sich auch die Beiträge des Themenschwerpunkts *Anarchismus und Pädagogik*. Das von **Ulrich Klemm** betreute Themenspecial mit Beiträgen von **ihm selbst**, **Hans-Ulrich Grunder** und **Roy Danovitch** greift die Tradition der libertären Pädagogik auf und zeigt – anhand historischer Beispiele und heutiger selbstorganisierter Projekte jenseits starrer Schulstrukturen –, wie herrschaftsfreie Lernräume entstehen können und was sie für eine Kultur der freien Entfaltung bedeuten. Die Beiträge machen deutlich, dass libertäre Pädagogik weniger eine didaktische Methode als eine Beziehungskunst ist: ein gemeinsames Lernen, getragen von Solidarität, Verantwortung und Freiheit.

Um eine solche Bildungspraxis zu ermöglichen, bedarf es neuer Organisationsformen, die auch über die Pädagogik hinaus traditionelle Hierarchien infrage stellen. Genau dies thematisiert **Jochen Schmück** in seinem Beitrag, in dem er das Leben und Werk des niederländischen Pädagogen und libertären Pazifisten **Kees Boeke** beleuchtet. Er zeigt, wie Boeke – geprägt von christlich-anarchistischen Ideen – mit der *Werkplaats Kindergemeenschap* ein Experiment gelebter Anarchie initiierte. Das dabei von ihm entwickelte libertäre Modell der *Soziokratie* konkretisiert Methoden der Selbstorganisation, die veranschaulichen, wie präfiguratives herrschaftsfreies Handeln bereits heute jene Beziehungen einüben kann, die in Zukunft die freie Gesellschaft tragen werden.

Die Frage nach einer im Alltag wirksamen anarchistischen Praxis stellt auch **Rolf Raasch** in seiner Untersuchung des Neoanarchismus zwischen 1965/68 und 1989/90. Er zeichnet nach, wie Hierarchiekritik, Dezentralität und radikale Demokratie „durch die Hintertür“ in die Neuen Sozialen Bewegungen gelangten und dort weniger als umfassende Theorie denn als alltägliche Praxis der Selbstbestimmung wirksam wurden. Anarchismus erscheint hier als Korrektiv gesellschaftlicher Verhältnisse – und als ständige Herausforderung, neue bürokratische Apparate zu vermeiden und lebbare libertäre Alternativen nicht zu vernachlässigen.

Von politischen Bewegungen führt der Blick zu den persönlichsten Sphären unseres Zusammenlebens. Dass auch in ihnen anarchistische Impulse wirksam sind, zeigt **Lena Rothwinkler** in ihrem Beitrag über Bezie-

hungsanarchie. Dabei geht es nicht um exzentrische Nischen, sondern um ein bewusstes Herauslösen aus dem normativen „Beziehungsrolltreppenkarussell“. Das frei ausgehandelte, enthierarchisierte Miteinander, zu dem Beziehungsanarchie einlädt, beruht auf einer Ethik der Gegenseitigkeit, der Fürsorge, Sensibilität und Aufmerksamkeit.

Die Suche nach alternativen Lebensformen hat eine lange, widerständige Geschichte. Daran erinnert uns **Kyrosch Alidusti** in seinem Beitrag über Erich Mühsam. Für Mühsam waren Angehörige von Subkulturen – Boheme, Vagabunden, Landstreicher:innen, Huren, der „Fünfte Stand“ – nicht Randfiguren, sondern Pioniere einer kommenden Kultur. Ihre Not führe sie zur Erkenntnis, „dass eine frohe Welt erkämpft werden muss“. Mühsams solidarischer Interesse an ihren Lebensentwürfen knüpfte an den Siedlungsideen von Gustav Landauer an. Es zeigt, wie eng libertäre Traditionen mit marginalisierten Gemeinschaften verbunden sind.

Die Verflochtenheit von antikolonialem Widerstand und anarchistischem Denken führt uns der Beitrag von **Gaya Makaran und Cassio Brancaleone** vor Augen. Autonome indigene Gemeinschaften wurden von kolonialen und nationalen Eliten als „anarchisch“ diffamiert, gerade weil sie staatliche Ordnung und Kontrolle verweigerten. Makaran und Brancaleone heben hervor, dass Anarchismus in seinem Kern antikolonial und antirassistisch ist – ein radikaler Gegenentwurf zu Staat und Kapital. Ihr Ansatz skizziert ein konsequent dekolonisierendes Verständnis von Anarchismus, das starre identitäre Kategorien hinter sich lässt und alltägliche Praktiken der Autonomie jenseits staatlicher Vereinnahmung stärkt.

Abgerundet wird diese Ausgabe durch **Buchempfehlungen** zu aktuellen Neuerscheinungen und einen **Filmtipp**. Auch sie stehen auf je eigene 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.

Wir wünschen unseren Leser:innen eine anregende Lektüre!

Die *espero*-Redaktion



*Crazy Morning.*

Foto by [Shane Adams](#), Flickr.com, CC BY 2.0.

# Der Traum ist aus!? Dennoch alles tun, damit er Wirklichkeit wird – Ein Weckruf

Von Siegbert Wolf

*„Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist,  
kann nichts ganz gerades gezimmert werden.“*

Immanuel Kant<sup>1</sup>

*„Nichts von Sultanen, Wesiren, Statthaltern, Kadis, Schatzmeis-  
tern, Zollpächtern, Fakiren und Bonzen zu wissen, ist ein Glück,  
wovon der größte Teil der Menschheit keine Vorstellung hat.“*

Christoph Martin Wieland<sup>2</sup>

*„Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie)“*

Immanuel Kant<sup>3</sup>

*„Anarchie ist nicht eine Sache der Zukunft, sondern der Gegen-  
wart; nicht der Forderungen, sondern des Lebens.“*

Gustav Landauer<sup>4</sup>

## I.

„Grundsätzlich sind die Perspektiven der Anarchie immer offen und die objektiven Bedingungen einer restrukturierten Gesellschaft längst gegeben – am Ausgang des 20. Jahrhunderts allerdings unbestimmter denn je.

Dieses Dilemma rührt u. a. aus der schlechten Konjunktur freiheitlicher Utopien, hängt aber auch damit zusammen, wie sich die libertäre Bewegung

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Berlinische Monatsschrift*, 2. Jg. (1784), Bd. 4, Juli-Dezember 1784, S. 385-411, hier: S. 397.

<sup>2</sup> Christoph Martin Wieland: *Geschichte des Weisen Danischmend*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1795, S. 139 f. – Christoph Martin Wieland (1733-1813), Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber zur Zeit der Aufklärung.

<sup>3</sup> Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798, S. 330.

<sup>4</sup> Gustav Landauer: *Anarchische Gedanken über Anarchismus* (1901), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Siegbert Wolf, Lich/Hessen [heute: Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2008 ff., Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 274-285, hier: S. 277.

in der Öffentlichkeit präsentiert. Oberflächlicher Optimismus, stets ein Zeichen unzureichender Reflexion und Einfühlung in die konkrete gesellschaftliche Realität, ist ebenso wenig angebracht wie eine Haltung der Resignation angesichts (scheinbar) allumfassender Machtverhältnisse.“<sup>5</sup>

An diesem vor nunmehr über 20 Jahren von unmittelbar Beteiligten selber formulierten Zustand der deutschsprachigen anarchistischen/anarchosyndikalistischen Bewegung hat sich nichts gebessert – im Gegenteil. Heute – aus einer Innenperspektive, und nicht von außen mit Abstand, betrachtet – trifft wohl eher die Bewertung miserabel und desaströs die tatsächliche Situation.<sup>6</sup> Zu hinterfragen bliebe, ob überhaupt ernsthaft von einer solchen im deutschsprachigen Raum gesprochen werden kann<sup>7</sup>, es sei denn, mensch bezeichnet die Summe aller AktivistInnen und bestehenden Projekte (Gruppen, Zeitungen, Läden, Verlage, Musik, Buchmessen, Videos usw.) bereits als eine wirkmächtige Bewegung. Die erfreuliche Zahl deutschsprachiger anarchistischer Publikationen und Vortragsveranstaltungen der letzten

---

<sup>5</sup> Mittwochsgesellschaft Frankfurt/Main: „Ich möchte so gern ’mal die Anarchie erleben.“ Eine Nachbarin, in: Rolf Raasch / Hans Jürgen Degen (Hrsg.): *Die richtige Idee für eine falsche Welt? Perspektiven der Anarchie*, Berlin: Oppo-Verlag, 2002, S. 71-77, hier: S. 71.

<sup>6</sup> So scheint die mit viel Enthusiasmus und großem Engagement zu Beginn der 2000er-Jahre begonnene Föderation deutschsprachiger Anarchist\*innen (FdA), ein Zusammenschluss anarchistischer Gruppen, Projekte und Einzelpersonen aus dem deutschsprachigen Raum, aktuell eher wieder zu schrumpfen. Auch die von 2011 bis 2021 monatlich erscheinende Zeitschrift dieser Anarchistischen Föderation, *Gaidao*, erschien nur zehn Jahre lang. Die seit Ende 1977 bestehende anarchosyndikalistische Publikation *direkte aktion*, Organ der Freien ArbeiterInnen-Union (FAU), erscheint seit Ende 2016 aufgrund personeller und finanzieller Schwierigkeiten nicht länger als Printmedium, sondern nur noch als Online-Medium in einem Web-Blog. Auch das 1993 auf den Weg gebrachte vorbildliche Nachschlagewerk *Lexikon der Anarchie*, zuerst als Loseblattsammlung konzipiert und schließlich als Online-Lexikon weitergeführt, musste schließlich 2021 eingestellt werden, weil unter jüngeren AutorInnen das Interesse, für dieses Langzeitprojekt auch längerfristig Verantwortung zu übernehmen, unterentwickelt war. Der legendäre Karin Kramer Verlag in Berlin (1970-2014) fand nach dem Ableben der beiden Verleger Bernd und Karin Kramer ebenfalls keine Nachfolger. Gleiches gilt für den 1978 gegründeten, seit 2001 als Genossenschaft geführten Trotzdem Verlag, der bis 2011 Bücher produzierte, bis ihm aufgrund fehlender MitarbeiterInnen die Luft ausging. Weitere Beispiele ließen sich rasch aufzählen.

<sup>7</sup> Vgl. Horst Stowasser: *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg: Edition Nautilus, 2007, S. 477.

Jahre und Jahrzehnte darf nicht über die anhaltende gesellschaftliche Isolation und Bedeutungslosigkeit der libertären<sup>8</sup> Bewegung, die ihren eigenen Ansprüchen weit hinterherläuft, hinwegtäuschen. Da die Wirksamkeit einer transformatorischen sozialen Bewegung sich daran misst, inwieweit deren AkteurInnen in den gesellschaftlich relevanten Debatten und Auseinandersetzungen zumindest als diskurs- und durchsetzungsfähige TeilnehmerInnen wahrgenommen werden, kann davon allerdings keine Rede sein.

Betrachten wir die Befindlichkeit der deutschsprachigen anarchistischen Bewegung, dann lässt sich nicht leugnen, dass es dem sog. „Neo-Anarchismus“ nach 1968 bislang nur unzureichend gelungen ist, sich vom dominierenden Status einer Jugendbewegung mit recht übersichtlichen, homogenen Gruppenzusammenhängen zu befreien, obwohl langjährige erfahrene AktivistInnen inzwischen längst dem Jugendalter entwachsen sind. Viele AnarchistInnen missverstehen den Aufruf zur Anarchie als Rebellentum, reduziert auf eine äußere, zu nichts verpflichtende Attitüde, die als ‚Durchlauferhitzer‘ wirkt, weniger aber als das Resultat einer radikalen Analyse der Gesellschaft und Ausdruck einer tagtäglichen Lebenshaltung.

Ähnliche Erfahrungen prägten den libertären Kulturphilosophen und Initiator zahlreicher anarchistischer Projekte Gustav Landauer (1870-1919) bereits vor über 100 Jahren:

„Die Anarchisten sind mir nicht anarchisch genug [...]. Auch die Anarchisten sind bisher gar zu sehr Systematiker und in feste, enge Begriffe Eingeschnürte gewesen [...]. Sie haben sich angewöhnt, gar nichts mehr mit Menschen zu tun zu haben, sondern mit Begriffen.“<sup>9</sup>

Von einer lebendigen, nachhaltigen libertären Kultur ist kaum etwas zu verspüren:

„Trotz des Hochhaltens von Individualität und Mannigfaltigkeit sind anarchistische Szenen von einer enormen Konformität geprägt.“<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> „Anarchistisch“, „libertär“, „freiheitlich-sozialistisch“ und „akratisch“ verwende ich als bedeutungsgleiche Begriffe.

<sup>9</sup> Landauer: *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), S. 275 und S. 281.

<sup>10</sup> Gabriel Kuhn: *Revolution ist mehr als ein Wort: 23 Thesen zum Anarchismus*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 177-194, hier: S. 186.

Dabei sind effektive Ansätze einer freiheitlichen (Anti-)Politik gewiss vorhanden, werden allerdings kaum mit radikaler Entschlossenheit ergriffen, vielmehr von der herrschenden Gegenseite für etatistisch-kapitalistische, kulturindustrielle Verwertungszusammenhänge instrumentalisiert (Konsensentscheidung, Enthierarchisierung, Basisdemokratie, A-Symbolik als schicke Accessoires der Modebranche usw.).

Was das Innenleben der anarchistischen Szene beherrscht, sind vielfach Event-Hopping, Selbstbespaßung und Konsumorientierung, dagegen wenig dauerhafte Projekte, sondern appellative Aktionen, fehlende Selbstorganisation, informelle Hierarchien<sup>11</sup>, Organisationsegoismus, ein idealisiertes Menschenbild, Revolutionsschwärmerei, Schönfärberei, soziale und fachliche Inkompetenz, Realitätsverweigerung, Indifferenz, Konkurrenzgebaren, erschreckende Selbstbezüglichkeit sowie vor allem unzureichende Verweigerung gegenüber der strukturellen Dominanz der herrschenden Eliten in Politik, Wirtschaft, Medien und Kultur – einhergehend mit mangelhafter Staats- und Herrschaftskritik<sup>12</sup> (das betrifft ebenso die Kultur- und Medienanalyse) –, fehlendes Geschichtsbewusstsein, (unbewusste) Übernahme der herrschenden Moral- und Lebensvorstellungen, wenige und z. T. unausgeglichene gegengesellschaftliche Entwürfe und Verweigerung einer Fokussierung auf das Einüben praktischer Anarchie im Alltag.

Herrschaftsfreies Leben beginnt stets mit einer permanenten Gesellschafts-, Ökonomie- und Kulturkritik sowie mit der Selbstkultivierung und

---

<sup>11</sup> Die im Übrigen, das zeigen Erfahrungswerte, mitnichten per se durch basisdemokratische bzw. direkte Demokratie verhindert werden können. Dies gilt ebenso für das Räte- und Konsensmodell. Abgesehen davon, findet auch in anarchistischen Kreisen eine Fehldeutung der Demokratie als einer Form der Organisation von Herrschaft und Anarchie, verstanden als Herrschaftsfreiheit, statt.

<sup>12</sup> So treten AnarchistInnen sogar als Verteidiger des (Sozial-)Staates auf – etwa der im deutschsprachigen Raum angesehene, zugleich nicht unumstrittene Sprachwissenschaftler und Publizist Noam Chomsky (geb. 1928). Dazu ließ die vierteljährlich erscheinende, anarchistische Zeitschrift *Schwarzer Faden* 1997 unter dem Stichwort *Politische Debatte* Noam Chomsky und Murray Bookchin, einen vehementen Kritiker Chomskys, ausführlich zu Wort kommen. Vgl. Noam Chomsky: *Ziele und Visionen*, in: *Schwarzer Faden*, 18. Jg. (1997), Nr. 60, 1/1997, S. 34-47; Murray Bookchin: *Die Einheit von Ideal und Praxis*, in: *Schwarzer Faden*, 18. Jg. (1997), Nr. 61, 2/1997, S. 21-29. Siehe hierzu auch Lou Marin: *Anarchismus und Sozialstaat. Libertäre Auswege aus der falschen Alternative Markt oder Staat*, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 219, Mai 1997, S. 1, 7 und 18.

Selbstbefreiung, und vor allem mit einer Veränderung in den zwischenmenschlichen Beziehungen, hier und jetzt:

„Nicht um einen Gegensatz Individuum – Gemeinschaft geht es, sondern um einen solchen von Herrschaft und Nicht-Herrschaft.“<sup>13</sup>

Der Notwendigkeit, eigene, frei vereinbarte, kollektive Lebensmodelle aufzubauen – Krankenkassen, Schulen, Universitäten, Tageszeitung(en), Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen usw. – wird sich kaum gestellt.

Ein Großteil der sich AnarchistInnen nennenden Aktiven kennt weder die Geschichte des Anarchismus (Praxis), noch die anarchistische Gedankenwelt (Theorie). Zugleich grassieren ein übersteigerter Optimismus und das Gefühl moralischer Überlegenheit, die mehr schaden als nutzen, weil sie das Bewusstsein von der Notwendigkeit eines ‚langen Atems‘ und der Selbstkultivierung behindern.

So schrieb der libertäre Zürcher Arzt und Schriftsteller Fritz Brupbacher (1874-1945) an den angesehenen Anarchismushistoriker Max Nettlau (1865-1944) im Hinblick etwa auf Peter Kropotkins (1842-1921) fehlgeleiteten Zukunftsglauben:

„Ihr neues Buch habe ich bereits und mit viel Vergnügen gelesen [...]. Es gibt viel Interessantes. Ganz besonders interessant ist Ihre Auseinandersetzung mit dem fahrlässigen Optimismus von Kropotkin. Er hat uns einiges geschadet in der Bewegung überhaupt, wie ein jeder Optimismus. Er zog uns Leute an, die nur wegen der falschen Perspektive kamen und dann abfielen als sie merkten, dass der Optimismus nicht gerechtfertigt ist. Nach einer Stelle in Kropotkins Erinnerungen und einer Stelle in ihrem Buch zu schließen, bin ich der Ansicht, dass K[ropotkin] extra den Optimismus übertrieb [...].“<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Heiner Koechlin: *Anarchismus – Der Gegensatz zu Herrschaft. Eine Korrektur* (1995), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Franziska Schürch, Isabel Koellreuter und Yves Kugelmann, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 2013, S. 263 f., hier: S. 264. – Heiner Koechlin (1918-1996), Basler Anarchist und Antiquar, Herausgeber der libertären Zeitschrift *Akratie* (Basel, 1973-1981).

<sup>14</sup> Fritz Brupbacher an Max Nettlau, 15.03.1931 (*Max Nettlau Papers*, IISG Amsterdam, Nr. 264). Gemeint ist die seit Februar 1931 vorliegende Publikation von Max Nettlau: *Geschichte der Anarchie*, Bd. 3: *Anarchisten und Sozialrevolutionäre. Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880-1886* (Berlin: Asy-Verlag [vormals Verlag „Der Syndikalist“, 1931]; neu herausgegeben und mit einer editorischen Notiz von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad

## II.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen nüchterne Analysen des aktuellen Zustandes der anarchistischen Bewegung in den europäischen Nachbarländern. Bereits vor einigen Jahren sprach Giampietro N. Berti (geb. 1943), Historiker und einer der ‚Mitbegründer‘ der anarchistischen Nachkriegsbewegung der 1960er-Jahre in Italien – u. a. Gründungsmitglied des Monatsmagazins *A/Rivista Anarchica* (1971-2020) und des seit 1976 bestehenden Centro Studi Libertari/Archivio Giuseppe Pinelli (Mailand) sowie Autor zahlreicher Bücher zur anarchistischen Geschichte –, sogar davon, dass der Anarchismus im 21. Jahrhundert tot sei.<sup>15</sup> Zwar können AnarchistInnen in Europa heute, so Berti, sagen und schreiben, was ihnen wichtig erscheint; die Mehrheit der Menschen verhält sich allerdings wie eh und je gemäß den Herrschaftsinteressen von Kapital und Staat.

Wer wolle bestreiten, dass sich AnarchistInnen in den letzten 150 Jahren an zahlreichen alternativ-libertären, antiautoritären Lebensformen und sozialen Kämpfen ausprobiert und mit (fast) allem, was an anarchistischer Antipolitik möglich war, experimentiert haben – aber was wurde erreicht? Die Strahlkraft der marginalen anarchistischen Bewegung in die Mehrheitsgesellschaft hinein blieb, so Berti, überaus begrenzt. Immerhin habe der

---

Verlag, 2022 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; 12). Und der bedeutende libertäre Religionshistoriker, Erforscher der jüdischen Mystik, Gershom Scholem (1897-1982), der Gustav Landauer persönlich kannte und dessen Schriften wertschätzte, vertrat bis ins hohe Alter die Ansicht: „Bis heute bin ich davon überzeugt, dass der Anarchismus die einzige gesellschaftliche Theorie von auch religiöser Bedeutung ist. Allerdings ist sie auch die Theorie mit der geringsten Aussicht auf Umsetzbarkeit in die Praxis. Sie hat keine Chance, weil sie nicht mit dem Menschen rechnet: Sie beruht auf einem extrem übersteigerten Optimismus in ihrer Einschätzung des menschlichen Wesens; sie enthält eine messianische Dimension“ (*Mit Gershom Scholem. Gespräch im Winter 1973/74*, in: Gershom Scholem: „*Es gibt ein Geheimnis in der Welt*“. *Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch*, hrsg. und mit einem Nachwort von Itta Shedletzky, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp-Verlag, 2002, S. 49 ff., hier: S. 88).

<sup>15</sup> Vgl. *Intervista agli anarchici. Nico Berti. A Cura di Mimmo Pucciarelli*, Lyon: Atelier de création libertaire/Casalvelino Scalo: Galzerano Editore, 2009, S. 57-100 ([online](#)); Giampietro Berti: *Libertà senza Rivoluzione. L'anarchismo tra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo* [*Freiheit ohne Revolution. Anarchismus zwischen der Niederlage des Kommunismus und dem Sieg des Kapitalismus*], Manduria: Piero Lacaita Editore, 2012 ([online](#)).

1968er-Aufbruch den Anarchismus neu auf die Agenda gesetzt, was zugleich das definitive Ende des klassischen Anarchismus einläutete.

Anfänglich schien es so, als begänne damals für den Anarchismus ein Neustart – was sich jedoch als bitterer Irrtum, dem AnarchistInnen unterlagen, erwiesen habe:

„Ohne große Mühe kann festgestellt werden, dass die deutsche anarchistische Bewegung ab den 1960er Jahren in erster Linie eine pragmatische *Bewegung der Straße* wurde, die versuchte, sich in die aktuelle Tagespolitik einzuklinken und hier Anschlussfähigkeit und Resonanz herzustellen.“<sup>16</sup>

Das Jahr 1968 eröffnete rückblickend keine Option auf Revolution, sondern brachte lediglich eine Bewegung von gesellschaftlich isolierten RevolutionärInnen ohne Revolution hervor. Realiter stand es damals, so Berti, um die sozialen Bedingungen für eine anarchistische Revolution wesentlich schlechter als etwa vor dem Ersten Weltkrieg. Als der 68er-Aufbruch der Studierenden (sowie einiger marginalisierter Jugendlicher und Lehrlinge/JungarbeiterInnen) abflaute und die staatlichen Integrationsmechanismen und Assimilationsangebote ihre Wirkung zeitigten, schwächte dies zugleich auch die anarchistische Bewegung erheblich. Übriggeblieben, so Berti, seien vor allem akademisch gebildete Menschen mit einer speziellen Sicht auf die Welt, nicht jedoch eine kämpferische libertäre, richtungsweisende Bewegung. Somit erwies sich der Mai 1968 für AnarchistInnen als eine Illusion:

„Der Durchkapitalisierung der Gesellschaft ist mit linker bzw. anarchistischer/anarcho-syndikalistischer Ichbezogenheit, mit ihren politischen Außenseiter-spielchen nicht beizukommen. Der zielgerichteten psychologischen Offensive des Kapitals, die diesen Prozess vorantreibt, muss schon etwas anderes entgegengesetzt werden.“<sup>17</sup>

AnarchistInnen in Aktion seien, so Berti, historisch immer dann bedeutsam gewesen, wenn konkrete Hoffnungen auf eine revolutionäre Transformation des Kapitalismus und des (National-)Staates bestanden, etwa in der

---

<sup>16</sup> Ulrich Klemm: *Prinzip Freiheit. Für eine Theorie libertärer Vergesellschaftung*, Berlin: Oppo-Verlag, 1995, S. 7 [Kursivierung im Original]; überarb. Neuausgabe: in: *espero* (N.F.), Nr. 9/10 (Dezember 2024), S. 71-131 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>17</sup> Hans Jürgen Degen: *Über das Soll des Anarcho-Syndikalismus II*, in: *Syfo – Forschung & Bewegung*, Nr. 6 / 2016, S. 18-28, hier: S. 25.

Zeit bis 1914<sup>18</sup>, und, nicht zu vergessen, wenn eine gelebte Verbindung zur Bevölkerung bestand. Seit dem Ersten Weltkrieg verblassten die revolutionären Perspektiven des klassischen Anarchismus.<sup>19</sup> Damals, im Übrigen auch während des Zweiten Weltkriegs, blieb die anarchistische/anarchosyndikalistische Bewegung in der Frage, jegliches Bündnis mit einer Kriegspartei zu vermeiden, tief zerstritten.<sup>20</sup> Die Russische Revolution seit 1917 tat ein Übriges, leitete die revolutionäre Bewegung endgültig in ein kommunistisch dominiertes, autoritäres Fahrwasser und schwächte den Einfluss der antiautoritären, libertären Kräfte noch zusätzlich. Wenig später übernahm der Faschismus in Italien die Macht, was die Zerschlagung der dortigen anarchistischen Bewegung nach sich zog, ebenso in Deutschland infolge der Machtübernahme des Nationalsozialismus 1933, schließlich auch in Österreich 1938 und in Spanien 1939.

In Europa gelang es dem Anarchismus lediglich in Frankreich während der Anfangsjahre des revolutionären Syndikalismus, in Italien unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, und nicht zuletzt in Spanien, zu einer zeitlich begrenzten Massenbewegung zu erstarken. Ansonsten blieb er eine minoritäre, weitgehend unbedeutende, zerstrittene Meinungsbewegung mit männerbündischen Tendenzen.

Wenig deutet darauf hin, dass sich zukünftig etwas Grundlegendes ändern wird:

„Die größte Schwäche des Anarchismus ist das Fehlen eines überzeugenden Revolutionskonzepts, wenn wir Revolution als radikale Umverteilung von Macht und Reichtum verstehen. [...] Keine anarchistische Gesellschaft nennenswerter Größe wurde je außerhalb kriegerischer Umstände etabliert. Keine von ihnen hielt sich länger als ein paar Jahre.“<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Die Forderung nach dem Acht-Stunden-Tag stammte ursprünglich von AnarchistInnen.

<sup>19</sup> Was auch damit zusammenhing, dass eine „weitgehend gehorsame und obrigkeitshörige Arbeiterschaft [...] ohne große Probleme auf Nationalismus und Kriegsführung eingestellt werden konnte. Dies zeigte sich in ihrer Bereitschaft zum sogenannten ‚Burgfrieden‘ mit der Reichsregierung [...]“ (Helge Döhring: *Konflikte und Niederlagen des Syndikalismus in Deutschland*, Bodenburg: Verlag Edition AV, 2022, S. 130 [Hervorhebung im Original]).

<sup>20</sup> Vgl. hierzu: Hem Day: *Das Manifest der Sechzehn* (1916), in: Andreas W. Hohmann (Hrsg.): *Ehern, tapfer, vergessen. Die unbekanntene Internationale*, Lich/Hessen: Edition AV, 2014, S. 13-53.

<sup>21</sup> Kuhn: *Revolution ist mehr als ein Wort*, a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 183.



*Der Kampf geht weiter* – Plakat der Pariser Mai-Revolte 1968. [DadAWeb, de](#), Open Source.

### III.

Das nur unzureichende Problembewusstsein innerhalb der anarchistischen Bewegung hinsichtlich einer nachhaltigen Praxis, Wissensaneignung und Theoriebildung, etwa im Hinblick auf eine libertäre Vergesellschaftung, monierte Max Nettlau – vergeblich – bereits nach dem Ersten Weltkrieg:

„Wir sollten einmal vernünftig werden und unsere Grundlagen erweitern. Das zu unterlassen, heißt, die ganze Sache preiszugeben. Wenn man jahraus, jahrein nur vegetiert, um ein Paar meetings<sup>22</sup> zu halten, Drucksachen und Zeitungen mit Müh und Not zu produzieren und anzubringen und sonst nachträglich über alles klug zu reden, das heißt mit Erbsen aus Kinderflinten schießen, und ob man sich so oder so organisiert und gruppiert, das ist nur Kasernenhofexerzieren und Manöverspaziergänge.“<sup>23</sup>

Woran es für Nettlau vor allem mangelte, betraf – neben der Notwendigkeit einer freiheitlichen Selbstkultivierung<sup>24</sup> – die unzureichende Vorbereitung als das zentrale Problem des Anarchismus, womit er primär die Aneignung eines freiheitlichen Geistes meinte, der in der Bevölkerung verankert werden müsse.<sup>25</sup>

Eine kommunikative Nähe zur Bevölkerung besteht heute nur rudimentär bzw. mehr oder minder zufällig. Die aktuelle anarchistische Szene ist vor allem eine Bewegung von mehrheitlich männlichen Studierenden und AkademikerInnen, keine sozial breite Bewegung, allenfalls mit einer gewissen Anbindung etwa an die Neuen Sozialen Bewegungen, allerdings ohne praxistaugliche gesamtgesellschaftliche Perspektive(n). Erfahrungsgemäß bleiben AktivistInnen zum großen Teil nach beendetem Studium, beim Ein-

---

<sup>22</sup> Im Original!

<sup>23</sup> Max Nettlau an Rudolf Rocker, 15.02.1939 (*Rudolf Rocker Papers*, IISG Amsterdam, Nr. 165).

<sup>24</sup> Bei Gustav Landauer heißt es treffend: „Wer erst durch seinen eigenen Menschen hindurchgekrochen ist [...]: Der hilft die neue Welt schaffen, ohne in fremdes Leben einzugreifen“ (Landauer: *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, a. a. O. [vgl. Anm. 4], S. 278).

<sup>25</sup> Daraus entstand Max Nettlaus Buch *Eugenik der Anarchie* (1927; eine erste deutsche Ausgabe erschien erst 1985 [Wetzlar: Verlag Büchse der Pandora]; eine Neuauflage wurde 2023 von Philippe Kellermann herausgegeben [Bodenburg: Verlag Edition AV]; siehe auch Nettlaus überarbeitete Fassung der *Eugenik* in: *Max Nettlau Papers*, IISG Amsterdam, Nr. 1861-1864).

tritt ins Berufsleben und/oder bei der Gründung einer Familie usw. der anarchistischen Bewegung nicht länger erhalten:

„Faktum ist: die meisten von uns Aktivist\*innen des globalen Nordens sind genau solange in ‚revolutionäre Projekte‘ involviert, solange diese in unsere Lebensläufe passen und unsere individuellen Bedürfnisse befriedigen, das heißt, solange die Zeit, der Ort und die Bedingungen die richtigen sind. Ist dies nicht mehr der Fall, tun wir etwas anderes.“<sup>26</sup>

Und diejenigen Libertären, die in den bürgerlich-akademischen Institutionen ihr Dasein fristen, stehen stets in der Gefahr, dort assimiliert zu werden, sich von (anti-)politischer Praxis zu entfernen und so schließlich ihre freiheitliche Haltung zu verlieren, „wenn sie nicht von einer deutlichen Kritik akademischer Institutionen und der eigenen Rolle in dieser begleitet werden.“<sup>27</sup>

In diesem Zusammenhang weist Gabriel Kuhn (geb. 1972), anarchistischer Gewerkschaftssekretär in Stockholm, auf einen interessanten Aufsatz des US-amerikanischen libertären Soziologen Deric Shannon zu dieser Thematik hin, der dazu aufruft, Widerstand zu leisten

„gegen Karrierismus, Institutionalisierung und Vereinnahmung – Tendenzen, mit denen alle kritischen Theorien, die Eingang in die Universitäten finden, zu kämpfen haben.“<sup>28</sup>

Und weiter schreibt Shannon in völliger Übereinstimmung mit den persönlichen Erfahrungen des Autors vorliegenden Beitrags:

„Zu oft sitzen Akademiker bequem hinter ihren Stühlen und theoretisieren ohne politische Praxis. Das ist einer der Gründe, warum wir von radikalen Gelehrten

---

<sup>26</sup> Gabriel Kuhn: *Lost in translation? Zu Mark Brays Translating Anarchy: The Anarchism of Occupy Wall Street*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 87-97, hier: S. 95 f.

<sup>27</sup> Gabriel Kuhn: *Die anarchistische Hypothese oder Badiou, Žižek und anti-anarchistische Vorurteile*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 33-45, hier: S. 42.

<sup>28</sup> Deric Shannon: *As Beautiful as a Brick Through a Bank Window: Anarchy, the Academy, and Resisting Domestication*, in: Randall Amster et al. (Hrsg.): *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, Milton Park/New York: Routledge, 2009, S. 183-188, hier: S. 184 (zit. in: Kuhn: *Die anarchistische Hypothese*, a. a. O. [vgl. Anm. 27], S. 42, Fußnote 12).

so wenig über Anarchismus hören. [...] Es nützt nichts, die Tatsache zu ignorieren, dass politisches Interesse, an radikaler Politik im Allgemeinen und im Besonderen am Anarchismus, manchmal einfach nur der eigenen Karriere dient. [...] An seine Karriere zu denken, verträgt sich nicht immer mit libertären politischen Perspektiven. Wenn wir Konflikte dieser Art vermeiden wollen, sind offene, ehrliche und vor allem reflektierte Gespräche über unsere persönlichen Interessen und unsere Arbeit unabdingbar.“<sup>29</sup>

Inwieweit Universitäten heute tatsächlich relevante Orte sind, um eine solidarische anarchistische Bewegung voranzubringen, die Geschichte, Theorie und vor allem Praxis umfasst, darf mit einigen Fragezeichen versehen werden.<sup>30</sup>

#### IV.

Häufig gestaltet es sich so, dass junge Menschen voller Enthusiasmus den Weg in die anarchistische Bewegung finden, aber bereits nach wenigen Jahren (oder gar Monaten), wenn sie erkennen, dass sich die Hoffnung auf eine rasche Veränderung nicht erfüllt und die Anarchie nicht aufscheint, sich enttäuscht aus der libertären Szene zurückziehen. Konfrontiert mit konkreten lebensweltlichen Anforderungen (Alltag, Beruf, Familie usw.), schleicht sich sogleich die Erkenntnis ein, dass der Anarchismus anscheinend kaum

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 185 (zit. in: Kuhn: *Die anarchistische Hypothese*, a. a. O. [vgl. Anm. 27], S. 42, Fußnote 12).

<sup>30</sup> Hierzu jüngst: Jonathan Eibisch: *Politische Theorie des Anarchismus. Zum paradoxen Streben nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstorganisation*, Bielfeld: transcript, 2024, S. 415 f. Der Philosoph und Schriftsteller Günther Anders (1902-1992) äußerte sich dazu kritisch gegenüber dem Mitbegründer der „Kritischen Theorie“, Theodor W. Adorno (1903-1969): „Es ist mir nämlich unbegreiflich, wie es möglich ist, auf der einen Seite als philosophischer Autor im prägnantesten Sinne ein Avantgardist zu sein; auf der anderen Seite aber eine offizielle Stellung zu bekleiden und sich von denjenigen, denen man durch das, was man schreibt, die Achtung versagt, ehren zu lassen. Mir scheint, man kann nicht als ein Professor Nietzsches leben oder als ein surrealistischer Geheimrat. Etwas von dieser Kreuzung haben Sie aber in meinen Augen an sich. Solche Doppelexistenz muss sich, glaube ich, rächen. Ein Revolutionär – und als Theoretiker sind Sie das natürlich – der sich durch seine Stellung selbst seine Hände bindet, der erregt Misstrauen“ (Günther Anders an Theodor W. Adorno, 27.08.1963, zit. in: Konrad Paul Liessmann: *Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, H. 6 / 1998, S. 29-38, hier: S. 32).

befriedigende, realitätsnahe Antworten anzubieten hat. Der Rückzug aus der anarchistischen Bewegung, Entpolitisierung und Höherbewertung des Privaten sind vielfach die Folgen.

Zusammen hänge dies, so Gabriel Kuhn in seinen *23 Thesen zum Anarchismus* (2016), mit einem

„Mangel an Visionen und strategischer Orientierung in der anarchistischen Bewegung. Die organisatorischen Strukturen befinden sich in einer Krise. Unverbindliche Bezugsgruppen, Spontaneität und Diversität sind weit verbreitet, doch in vielerlei Hinsicht problematisch. Die einzigen langfristigen Gemeinschaften, die sie zulassen, bestehen aus einer Handvoll von Freund\*innen, was eine unzureichende Basis für die Organisation ist, die breite soziale Veränderung erfordert.“<sup>31</sup>

Der Öko-Anarchist Murray Bookchin (1921-2006), Mitbegründer und Direktor des Institute for Social Ecology in Vermont, der sich in seinen letzten Lebensjahren vom zeitgenössischen Anarchismus abgewandt hatte und stattdessen einen „libertären Kommunalismus“ favorisierte, mit dem Politik nicht im parlamentarischen oder staatlichen Sinne verstanden wird, sondern als die antipolitische Selbstverwaltung der Gemeinde ohne Gemeinschaftstümelei, kommt zu einem ähnlichen Ergebnis.<sup>32</sup> Am Anarchismus der Gegenwart kritisiert Bookchin den seiner Meinung nach hochgradigen Individualismus, den er als ‚Lifestyle‘-Anarchismus<sup>33</sup> charakterisiert, den „Mythos der Selbstbestimmung“<sup>34</sup>, die Begrenzung auf Kleingruppenaktivität,

---

<sup>31</sup> Kuhn: *Revolution ist mehr als ein Wort*, a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 188.

<sup>32</sup> Vgl. Murray Bookchin: *Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linken*, hrsg. von Debbie Bookchin und Blair Taylor, Vorwort von Ursula K. Le Guin, Münster: Unrast-Verlag, 2015 (2. Auflage, ebd., 2020).

<sup>33</sup> Vgl. Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Chico/CA.: AK Press, 1995; vgl. dazu auch Gabriel Kuhn: „Neuer Anarchismus“, in: Ders.: *Vielfalt, Bewegung, Widerstand. Texte zum Anarchismus*, Münster: Unrast-Verlag, 2009, S. 61-71, hier: S. 67 f. und 70.

<sup>34</sup> Murray Bookchin: *Das Kommunistische Projekt*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 16, hrsg. von Hans Peter Duerr und Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2013, S. 129-162, hier: S. 141: „Der Anarchismus repräsentiert in der Tat die extremste Formulierung einer liberalistischen Ideologie, einer unbeschränkten Autonomie, die in der Verehrung heldenhafter Widerstandsakte gegen den Staat gipfelt.“ Heutzutage sind Widerstandsakte gegen den Staat (Corona, Krieg in der Ukraine, Sozialabbau) seitens von AnarchistInnen kaum spürbar.

zu geringe Kenntnisse über die Psychologie des Menschen und ein „irreführendes Verständnis der Politik“<sup>35</sup>, das auf einer mangelhaften Unterscheidung von Staatskunst und Politik gründe. Auch dem revolutionären Syndikalismus, der die Gesellschaft von den Betrieben aus mittels ArbeiterInnenkomitees und konföderalen Wirtschaftsräten zu organisieren plane, fehle es an einer überzeugenden Strategie gesellschaftlicher Transformation, die mehr anzubieten vermöge als den Aufruf zum Generalstreik.<sup>36</sup> Bookchin ist der Meinung, dass Anarchismus und Anarchosyndikalismus im 21. Jahrhundert angesichts eines neoliberalisierten, nationalstaatlichen Kapitalismus kaum Antworten geben, um zu einer freien und sozial gerechten, sprich: erlösten Welt zu gelangen.

Auch der Anarchist und Kulturwissenschaftler Oskar Lubin formuliert in seiner 2013 erschienenen Streitschrift über den Gegenwartsanarchismus *Triple A. Anarchismus, Aktivismus, Allianzen*<sup>37</sup>, dass „man heute eigentlich konstatieren muss: Es gibt keine anarchistische Bewegung.“<sup>38</sup>

Der Anarchismus als Bewegung steckt, daran gibt es nichts zu beschönigen, in einer Sackgasse, aus der herauszukommen bislang zu wenig getan wurde. Unzeitgemäße politische Konzepte und organisatorische Entwürfe werden da nicht weiterhelfen – es bedarf sowohl theoretisch wie praktisch einer gründlichen und umfassenden Neuformulierung und Neuaufstellung, wobei der unverzichtbare Fokus jeder anarchistischen Bewegung auf der Persönlichkeit als sozialem Individuum, auf einer Neugestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen, auf freien, selbstorganisierten, dezentralen Gemeinschaften sowie auf einer föderalen Gesellschaft ohne Hierarchie und Herrschaft, ohne Kapitalismus, Nationalstaatlichkeit und Militarismus liegen muss:

---

<sup>35</sup> Bookchin: *Das Kommunalistische Projekt*, a. a. O. (vgl. Anm 34), S. 143.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 142.

<sup>37</sup> Oskar Lubin: *Triple A. Anarchismus, Aktivismus, Allianzen. Kleine Streitschrift für ein Upgrading*, Münster: edition assemblage, 2013. Vgl. hierzu auch die ausführliche Rezension von Gabriel Kuhn: *Upgrading oder Downgrading? Zu Oskar Lubins „Triple A: Anarchismus, Aktivismus, Allianzen. Kleine Streitschrift für ein Upgrading“* (Münster: edition assemblage, 2013), in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 67-72.

<sup>38</sup> Lubin: *Triple A. Anarchismus, Aktivismus, Allianzen*, a. a. O. (vgl. Anm. 37), S. 29.

„Eine Neuformulierung der Kritik, eine Neubestimmung und Konkretisierung einer *libertären Alternative* muß also hauptsächlich an zwei Punkten ansetzen: 1. an den gegebenen psychischen Beschaffenheiten der Menschen allgemein; 2. an ihren (weitgehend manipulierten) materiellen Bedürfnissen.“<sup>39</sup>

## V.

Die libertäre Nach-68er Linke hat es in den letzten nahezu 60 Jahren nicht geschafft, ein umfassendes, lebenspraktisches transformatorisches Projekt zu entwickeln, weder inhaltlich noch praktisch. Zusammen hängt dieses Defizit sicherlich auch mit einem falschen Begriff von Antipolitik als Identitätspolitik, unzureichender Kapitalismus- und Staatskritik, grassierendem Besserwissertum sowie unnötiger Ab- und Ausgrenzung innerhalb der anarchistischen Szene. Projekte und Gruppen zerbrechen daran, dass die darin agierenden Menschen ihre eingeübten, zur Anpassung ausgerichteten Verhaltensmuster kaum reflektieren oder gar in Frage stellen und daher sozial unfertig und vielfach dialogunfähig bleiben:

„Die Libertären sind anhaltend erfolglos. Den realen sozialen Verhältnissen ist das wenig zuzuschreiben. Eher den Libertären selbst, die sich diesen Verhältnissen nicht wirklich stellen. Ein Dilemma, das die ganze Geschichte des Anarchismus durchzieht.“<sup>40</sup>

Wie bereits betont, ist die anarchistische Bewegung (zumindest im deutschsprachigen Raum) bis heute eine minoritäre, viel zu homogene, überakademisierte, mitnichten eine entschlossene und richtungsweisende Bewegung. Unterrepräsentiert sind Menschen aus anderen gesellschaftlichen, ethnischen und geschlechtlichen Milieus, von denen sich die meisten kaum vom Anarchismus angesprochen und angezogen fühlen. Somit haben wir es mit einer Szene zu tun, die sich selbst zwar als anarchistisch definiert, deren Beteiligten allerdings vielfach nicht als AnarchistInnen handeln.

---

<sup>39</sup> Hans Jürgen Degen: *Hat der Anarchismus eine Zukunft? Einige Anmerkungen*, in: Ders. (Hrsg.): *Anarchismus heute. Positionen*, Bösdorf: Verlag Schwarzer Nachtschatten, 1991, S. 148-159, hier: S. 154 [Kursivierung im Original].

<sup>40</sup> Hans Jürgen Degen: *Gegen die Furcht und für individuelle Freiheit*, in: *Syfo – Forschung & Bewegung*, Nr. 7 / 2017, S. 28-36, hier: S. 28.

Es besteht nämlich ein bedeutender Unterschied, darauf hat etwa Gustav Landauer mit Nachdruck hingewiesen, ob mensch sich AnarchistIn nennt, oder ob mensch als AnarchistIn im gesellschaftlichen Alltag freiheitlich handelt.<sup>41</sup>

Unerlässlich bleibt folglich das Primat der Selbstkultivierung, also die Fokussierung auf die persönliche Veränderung, die eine kritische Aufarbeitung der eigenen Sozialisation und Biografie, besonders der eigenen Herkunftsfamilie, erfordert, ebenso die permanente Analyse des Bestehenden und eine Verweigerungshaltung gegenüber den herrschenden Vereinnahmungs- und Assimilationsmechanismen (Karrierestreben, Mitgliedschaft in politischen Parteien, Parteifunktionen und -mandate, Annahme staatlicher Fördermittel und Auszeichnungen).<sup>42</sup>

Unangemessene strategische Ansätze, die immer zugleich das Fehlen konkreter analytischer und theoretischer Vorstellungen und Konzepte einer nachhaltigen radikalen Transformation der Gesellschaft offenbaren, müssen durch eine kontinuierliche Aktualisierung des Anarchismus überwunden werden.

Vielfach herrscht in libertären Strukturen Unverbindlichkeit, fehlende Nachhaltigkeit (anti-)politischen Handelns, mangelnde Bildung im Hinblick auf Theorie, Praxis und Geschichte des Anarchismus, ungenügendes reflexives Denken und mangelnde Organisationsbereitschaft. Nicht selten dominiert ein Freiheitsbegriff, der individualistisch überzogen und darauf ausge-

---

<sup>41</sup> Für Gustav Landauer kommt keine Freiheit, „[...] wenn man sich nicht die Freiheit und die eigene Façon selber herausnimmt, es kommt nur die Anarchie der Zukunft, wenn die Menschen der Gegenwart Anarchisten sind, nicht nur Anhänger des Anarchismus. Das ist ein großer Unterschied, ob ich ein Anhänger des Anarchismus oder ob ich ein Anarchist bin. Der Anhänger irgendeines Lehrgebäudes kann im übrigen irgendein Philister oder Spießbürger sein; eine Wesenswandlung ist notwendig oder wenigstens eine Umkrepelung des ganzen Menschen, so dass endlich die innere Überzeugung etwas Gelebtes wird, das in die Erscheinung tritt“ (Gustav Landauer: *Reise-Eindrücke* [1897], in: *Der Sozialist*, Berlin, 7. Jg. [1897], Nr. 40, 02.10.1897; vgl. hierzu auch Siegbert Wolf: „... im Denken, Fühlen und Wollen ein Zusammensehender, ein das Vielfache Sammelnder“ – Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus und was er uns heute noch zu sagen hat (Thesen), in: *espero. Libertäre Zeitschrift*, Neue Folge, Potsdam: Libertad Verlag, Nr. 7, Juli 2023, S. 173-200, hier: S. 184 ([online](#) | [PDF](#))).

<sup>42</sup> Vgl. Michael Wilk / Bernd Sahler (Hrsg.): *Strategische Einbindung. Von Mediationen, Schlichtungen, Runden Tischen ... und wie Protestbewegungen manipuliert werden. Beiträge wider die Beteiligung*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2014.

richtet ist, das eigene Leben nach Gutdünken und Tageslaune auszurichten.<sup>43</sup>

Heute, im 21. Jahrhundert, ist der Anarchismus vor allem ideologischer Widerstand, der die herrschenden Eliten kaum stört. AnarchistInnen haben es weltweit nicht geschafft, ihrer Marginalität zu entkommen und zu ProtagonistInnen gesellschaftlicher Kämpfe zu werden. Zugleich gerät die Verwirklichung anarchistischer Ideen – Freiheit, Gleichheit, Solidarität – immer mehr ins Hintertreffen, stattdessen bestimmen Frustration und Ernüchterung die zu einer Einpunktbewegung verflachte Szene. So dominiert der Eindruck – zumindest in Europa –, dass der Anarchismus fast nur noch Hobbycharakter für relativ wohlhabende junge weiße Männer und (wenige) Frauen aufweist.

Kritisch zu bewerten bleibt des Weiteren die in anarchistischen Kreisen anzutreffende Auffassung, dass eine zahlenmäßig wachsende Bewegung automatisch mehr Struktur und Community bedeutet. Stattdessen kommt es darauf an, gemeinsame Fähigkeiten zu entwickeln – nicht zuletzt in der Generierung völlig neuer sozialer Arrangements im Verhältnis der Menschen zueinander.

Solange AnarchistInnen keine (anti-)politische Antwort darauf geben, wie der Anarchismus als konkrete Lebenshilfe und Lebenshaltung gesellschaftlich wirken und wie mensch seinen Alltag, sein Leben entsprechend ausrichten kann, wird er wohl auch zukünftig in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen kaum als eine deutlich hörbare Stimme wahrgenommen werden.

Anzumerken ist hierzu, dass in dem Moment, da sich die anarchistische Bewegung von einer Oppositionsbewegung in eine Positionsbewegung transformiert und libertäre Lösungsansätze formuliert, sich dabei aber nicht der Gefahr der Assimilation und Einbindung in das bestehende System bewusst ist, sie früher oder später vom bestehenden System vereinnahmt werden kann und damit ihren revolutionär-gesellschaftsverändernden Gehalt einbüßt. Indessen ist eine anarchistische Bewegung zur Entwicklung praktischer Lösungsmodelle angehalten, will sie überhaupt von der Bevöl-

---

<sup>43</sup> Aus anarchistischer Sicht ist zwischen einem sozialen Freiheitsbegriff und einem liberalen Freiheitsbegriff zu unterscheiden.

kerung jemals als tatsächliche Alternative zum Bestehenden zur Kenntnis genommen werden.

## VI.

Um dem Phänomen des ‚Durchlauferhitzers‘ innerhalb der anarchistischen Szene beizukommen, müssen Wege gefunden werden, damit die dort Aktiven sich darin dauerhaft wiederfinden und sich nicht enttäuscht wieder abwenden – Stichwort: ‚langer Atem‘. Hierzu bedarf es der Schaffung von sozialer Atmosphäre, um zu ermöglichen, dass die in libertären Zusammenhängen geforderte, notwendige Offenheit, Pluralität und Heterogenität tatsächlich auch gelebt werden kann.

Ein weiterer Mangel besteht neben einer häufig anzutreffenden unzulänglichen Wissensaneignung – zu unterscheiden ist: Tiefenwissen, Basiswissen und oberflächliches Zeitungswissen – zudem in der Tatsache einer gewissen Theoriefeindlichkeit, wonach Theorie nur dann interessiert, wenn daraus etwas für die Praxis herauspringt. Diese Nützlichkeitsprüfung von Theorien bedeutet aber zugleich, dass nicht nur theoretisches Denken beschädigt wird, sondern letztlich auch die befreiende Praxis. Der Verlust der Utopie ist erfahrungsgemäß stets einer der Theorie. Hinzuwirken gilt es auf ein Bewusstsein von Theorie und Praxis, das beides nicht trennt. Damit soll verhindert werden, dass Theorie ohnmächtig, praktisches Handeln willkürlich ist, und es soll bewirkt werden, dass sich eine Organisation hin zu einer föderalen und dezentralen Vernetzung entwickeln kann.

Fragen muss sich eine anarchistische Bewegung, warum sie, obwohl sie doch eine nachhaltige Humanisierung der Menschheit, Freiheit, Gleichheit für alle und eine herrschaftsfreie Gesellschaft anstrebt, fortdauernde Nichtbeachtung seitens der Mehrheit der Bevölkerung erfährt und aus ihrer allgemeinen Marginalisierung nicht herauszufinden vermag. Solange das kapitalistisch-nationalstaatliche System mit seinen Versprechungen des materiellen Fortschritts und (scheinbar) unbegrenzten Konsums im Vorteil ist, bleibt es schwierig, ein Bewusstsein der lebensweltlichen, emotionalen und ethischen Ressourcen des Anarchismus gegenüber den Kehrseiten

einer verwalteten Welt und der Abhängigkeit von bloßen Konsumbedürfnissen zu schaffen.

Anarchismus kann, wenn er ernst genommen wird, nur als eine ideologiekritische Lebenshaltung und Lebenskunst verstanden werden, als eine Option zur Persönlichkeitsentwicklung – Stichworte: Selbstermächtigung und Selbstkultivierung –, und nicht als eine Ideologie, die in Konkurrenz tritt mit anderen politischen Bewegungen bzw. Weltanschauungen. Liberäre AkteurInnen sollten an der sozialpsychologischen Beschaffenheit der Menschen ansetzen und sich zugleich nicht vom Gefühl eigener Ohnmacht lähmen lassen:

„Wer ändern will, kann es wahrscheinlich überhaupt nur, indem er diese Ohnmacht selber und seine eigene Ohnmacht zu einem Moment dessen macht, was er denkt und vielleicht auch was er tut.“<sup>44</sup>

Die anarchistische Bewegung des 21. Jahrhunderts sollte darüber reflektieren, wie ihre in den letzten 150 Jahren entwickelten theoretischen und praktischen Erkenntnisse und Erfahrungen konkret in der alltäglichen Lebenswirklichkeit genutzt werden können. Geschieht dies nicht, wird der Anarchismus weiterhin weitgehend ‚Meinung‘ und Absicht bleiben. Ohne Orientierung an einer (anti-)politischen Politisierung des Alltags wird wohl kaum ein nachhaltiger Beitrag zur Verbesserung unserer beschädigten Welt zu leisten sein.

Zutreffend schrieb der eng mit Gustav Landauer befreundete libertäre Kultur- und Religionsphilosoph Martin Buber (1878-1965):

„[...] es geht mir nicht um das Reine. Um das Trübe geht es mir, um das Gehemmte, um den Trott, um die Mühsal, um die dumpfe Widersinnigkeit – und um den Durchbruch. Um den Durchbruch geht es und nicht um eine Vollkommenheit, und zwar um den Durchbruch nicht aus der Verzweiflung mit ihren mörderischen und erneuernden Gewalten, nein, nicht um den großen, katastrophalen, einmaligen [...], sondern um das Durchbrechen aus dem Status der dumpf-temperierten Widerwärtigkeit, Widerwilligkeit und Widersinnig-

---

<sup>44</sup> Theodor W. Adorno: *Erziehung zur Mündigkeit* (1969), in: Ders.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, hrsg. von Gerd Kadelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 133-147, hier: S. 147 [Gespräch im Hessischen Rundfunk, gesendet am 13. August 1969].

keit, in dem der Mensch, den ich aufs Geratewohl aus dem Getümmel greife, lebt und aus dem er durchbrechen kann und zuweilen durchbricht.“<sup>45</sup>

Es gilt zu lernen von den eigenen Alltagserfahrungen, sich in die Mitmenschen hineinzusetzen, von ihrer Verschiedenheit bzw. Andersheit auszugehen und ihnen zugleich als Gleiche zu begegnen. Freiheitlichkeit und Lebbarkeit anarchistischer Perspektiven sollten daran gemessen werden, wie sich Individuen und vor allem Minderheiten (soziale, ethnische, religiöse, weltanschauliche, sexuelle usw.) konkret darin wiederfinden, das heißt, wie es in libertären Lebenszusammenhängen tatsächlich um Freiheit, Offenheit und Selbstbestimmung bestellt ist. Vor allem in den öffentlichen, selbst verwalteten Räumen, die nichts Selbstverständliches sind, sondern um deren Existenz dauerhaft gestritten werden muss, kommen Menschen mit ihrer jeweiligen Individualität zusammen und begegnen sich als Gleiche unter Gleichen, in Freiwilligkeit und freier Vereinbarung.

## VII.

Eine der bedrückenden ‚offenen Flanken‘ des Anarchismus ist die unzureichende Beachtung des Zivilisationsbruches der Shoah, des verwaltungstechnisch-industriellen Massenmordes an Jüdinnen und Juden durch unsere Vorfahren während des deutschen Nationalsozialismus, sowie ein weitgehend unreflektiertes Verhältnis zum Antisemitismus bzw. eine Bagatellisierung der Judeophobie.<sup>46</sup> Antisemitismus wird vielfach als eine Variante des

<sup>45</sup> Martin Buber: *Zwiesprache* (1932), in: *Martin Buber Werkausgabe*, im Auftrag der Philosophischen Fakultät der Heinrich Heine Universität Düsseldorf und der Israel Academy of Sciences and Humanities hrsg. von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte, Bd. 4: *Schriften über das dialogische Prinzip*, hrsg. und eingeleitet von Paul Mendes-Flohr, kommentiert von Andreas Losch unter Mitarbeit von Bernd Witte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, S. 112-149, hier: S. 144 f.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Alexandra Lünskens: *Was ist vom Menschen noch zu halten? Die Diskussion um die Freiheit und Verantwortung vor dem Hintergrund der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts: welche Lehren ziehen Libertäre aus dem Holocaust?*, in: *Graswurzelrevolution* (Hrsg.): *Gewaltfreier Anarchismus. Herausforderungen und Perspektiven zur Jahrhundertwende*, Heidelberg: Verlag Graswurzelrevolution, 1999, S. 83-92; Jürgen Mümken / Siegbert Wolf (Hrsg.): *„Antisemit, das geht nicht unter Menschen“*. *Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, zwei Bände, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2013 und 2014; Frederik Fuß (Hrsg.): *Anarchistische Scheidewege. Zum Verhältnis von Anarchismus und Antisemitismus*, Moers: Syndikat-A, 2025.

Rassismus verhandelt, und dabei wird nicht berücksichtigt, welche eine immense, zerstörerische Bedeutung der Judeophobie als Diskriminierungs-, Unterdrückungs- und eigenständiger Herrschaftsform besonders im deutschsprachigen Raum bis heute zufällt.

Um es deutlich zu sagen: Anarchismus mit seinem universellen herrschaftskritischen Leitmotiv der Befreiung und seiner Suche nach solidarischen, gerechten und freiheitlichen sozialen Arrangements zwischen den Menschen ist am Antisemitismus gescheitert. Die Erfahrungen der Vernichtung des europäischen Judentums durch das NS-Regime und seine KollaborateurInnen sind unter AnarchistInnen marginal geblieben und lösten – von Ausnahmen abgesehen – kein tiefgreifendes Entsetzen aus.

Die Shoah hat gezeigt, dass das, worauf die politische Linke, auch AnarchistInnen und AnarchosyndikalistInnen, vertrauten, nämlich, dass die Menschen und ihre Institutionen auf gesellschaftliche Notlagen gleich welchen Ausmaßes letztendlich doch befriedend einzuwirken vermögen, einfach nicht zutrifft. Der industriell-verwaltungstechnische Massenmord der NationalsozialistInnen entstand unter dem Signum sogenannter ‚Normalität‘ des Gesetzes, und so müssten AnarchistInnen gesellschaftliche ‚Normalität‘ nach 1945 grundlegend und dauerhaft in Frage stellen. Es erhebt sich die Frage, ob sich nach der Shoah mit dem herkömmlichen humanistischen bzw. libertären Instrumentarium, etwa hinsichtlich der Freiheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen, Barbarei zukünftig überhaupt verhindern lässt.

Angesichts dieser offenen Flanke der anarchistischen Bewegung zum Antisemitismus (Pierre-Joseph Proudhon, Michael Bakunin), die insgesamt aus einer lückenhaften Gesellschafts-, Herrschafts- und Staatskritik sowie nicht zuletzt aus einer verkürzten Kapitalismuskritik herrührt, wonach Juden einseitig mit der Zirkulationssphäre identifiziert werden, sollten sich deutschsprachige AnarchistInnen mitnichten damit beruhigen, dass sie qua ihres ‚richtigen‘ Bewusstseins als Libertäre von den Folgen der Geschichte – Nationalsozialismus und Shoah – befreit sind.

Die noch immer unzureichende Fokussierung innerhalb der anarchistischen Bewegung auf die Organisierung des gesellschaftlichen Widerstandes gegen eine Wiederkehr dessen, was in der Shoah während des Zweiten Weltkriegs geschehen ist, und auf das Einüben völlig neuer sozialer

Arrangements gehört gewiss zu den wesentlichen Erklärungen für die anhaltende Marginalität des Anarchismus im deutschsprachigen Raum.

Darauf hat etwa der jüdische Anarchist und Anhänger Gustav Landauers, Herman Frank (1892-1952), in den 1940er- und 1950er-Jahren Mitherausgeber der jiddisch-anarchistischen *Fraye arbeter shtime* (*Freie Arbeiter Stimme*)<sup>47</sup>, in seinem 1951 erschienenen Artikel *Moral Decay of our Society* (*Moralischer Verfall unserer Gesellschaft*) eindringlich hingewiesen. Die nach wie vor notwendige Bekämpfung des Antisemitismus sei

„erstens ein langfristiger und fundamentaler Vorgang. Zweitens ist Antisemitismus [...] mehr ein Problem der Nichtjuden als das der Juden. [...] Antisemitismus [...] ist ein gefährliches Signal eines zutiefst abträglichen, sozialpsychologischen Zustandes der Menschheit.“<sup>48</sup>

Der „akuten Zuspitzung des Antisemitismus“<sup>49</sup> sei daher mit allen Mitteln zu begegnen. Ohne die Bekämpfung und dauerhafte Überwindung der Judeophobie werden wir der Verwirklichung einer wahrhaft freien, gleichen, sozial gerechten Gesellschaft global nicht näherkommen.

Zur Wahrheit gehört in diesem Zusammenhang auch, dass von den drei als ‚Klassiker‘ des Anarchismus geltenden Protagonisten, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Michael Bakunin (1814-1876) und Peter Kropotkin (1842-1921), die beiden Erstgenannten unumstößlich als Antisemiten bezeichnet werden müssen. Im deutlichen Gegensatz dazu blieb Kropotkin frei von antisemitischen Affekten und gilt als ein Vorkämpfer gegen Judeo-

---

<sup>47</sup> Vgl. hierzu: *Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus – DadA*, Abteilung: Periodika 1798-2001ff., Dok-Nr.: DA-P0001191: *Fraye Arbeter Shtime* (1890-1977), ([online](#)). Zur Person Herman Franks siehe: Paul Avrich: *Anarchist Voices. An Oral History of Anarchism in America*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1995, S. 520, Fußnote 521; Mümken / Wolf (Hrsg.): „*Antisemit, das geht nicht unter Menschen*“, a. a. O (vgl. Anm. 46), Bd. 2, S. 181, Fußnote 1.

<sup>48</sup> Herman Frank: *Moral Decay of our Society*, in: *The World Scene from Libertarian Point of View*, hrsg. von der Free Society Group of Chicago, Chicago 1951, S. 24 ff.; zuletzt in: Mümken / Wolf (Hrsg.): „*Antisemit, das geht nicht unter Menschen*“, a. a. O (vgl. Anm. 46), Bd. 2, S. 181-184, hier: S. 183 f. [Dt. Übersetzung von S. W.]; siehe auch Max Nomad: *Jew Baiting on the Left*, in: *Jewish Frontier*, New York, Mai 1940, S. 6-10.

<sup>49</sup> Herman Frank, in: Mümken / Wolf (Hrsg.): „*Antisemit, das geht nicht unter Menschen*“, a. a. O (vgl. Anm. 46), Bd. 2, S. 184 [Dt. Übersetzung von S. W.].

phobie.<sup>50</sup> Bereits nach den Pogromen, die als Folge des geglückten Attentats auf den russischen Zaren Alexander II. 1881 staatlicherseits initiiert worden waren, mit Hunderten von ermordeten jüdischen Frauen, Männern und Kindern, widersetzte sich Kropotkin diesen antijüdischen Ausschreitungen. Im englischen Exil, wo er engen persönlichen Kontakt zur jüdisch-anarchistischen ArbeiterInnenbewegung, zu Milly Witkop (1877-1955) und Rudolf Rocker (1873-1958), pflegte, duldet er keinen Antisemitismus. Im Gegensatz dazu verweigerten die AttentäterInnen der von Bakunin<sup>51</sup> beeinflussten, konspirativen, sozialrevolutionären „Narodnaja Wolja“ („Volkswille“) weitgehend ihre Solidarität mit der angegriffenen jüdischen Minderheit – Bakunins Antisemitismus erhielt hier seine ‚revolutionären‘ Weihen.<sup>52</sup>

Pierre-Joseph Proudhon, ein eliminatorischer Antisemit, dessen Herrschafts-, Kapital- und Finanzkritik von Judenfeindschaft durchdrungen ist, vertraute seinem Tagebuch an (der nationalsozialistische, gattungsverneinende Vernichtungsantisemitismus ist hier bereits vorgedacht):

„Der Jude ist der Feind der Menschheit. Diese Rasse muss nach Asien zurückgeschickt oder ausgerottet werden. [...] der Jude muss verschwinden.“<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Im Gegensatz zu Proudhon und Bakunin stellte sich Kropotkin, verheiratet mit einer Jüdin, Sofia (Sophie) Grigorjewna Kropotkin, geb. Ananieva-Rabinovich (1856-1941), auf die Seite der Juden und Jüdinnen und kämpfte gegen Antisemitismus. Siehe hierzu: *Ein Brief Peter Kropotkins (vorgelesen während der Demonstration im Hyde Park in London am 21. Juni 1903 aus Anlass der Juden-Metzelei in Kischenew)*, in: *Neues Leben. Anarchistisch-sozialistische Wochenschrift*, Berlin, 7. Jg. (1903), Nr. 34, 22.08.1903, S. 137 f. (Abgedruckt in: Mümken / Wolf [Hrsg.]: „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“, a. a. O [vgl. Anm. 46], Bd. 1, S. 108-111); Olaf Kistenmacher: *Kritik aus den eigenen Reihen. Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman, Leo Trotzki*, in: Hans-Joachim Hahn / Olaf Kistenmacher (Hrsg.): *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*, Berlin u. a.: De Gruyter, 2015, S. 360-384. Auch Rudolf Rocker, Milly Witkop-Rocker, Gustav Landauer und Erich Mühsam gehörten im deutschsprachigen Anarchismus zu den VorkämpferInnen gegen jegliche Judeophobie.

<sup>51</sup> Vgl. Paul Avrich: *Bakunin und Netschajew*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 4, hrsg. v. Hans Peter Duerr, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1977, S. 209-241.

<sup>52</sup> Vgl. Edmund Silberner: *The Jew-Hatred of Mikhail Aleksandrovich Bakunin*, in: Ders.: *Two Studies on Modern Anti-Semitism*, in: *Historia Judaica*, 14. Jg. (1952), Part 2, October 1952, S. 93-106, hier: S. 104-106.

<sup>53</sup> Pierre-Joseph Proudhon: *Carnets*, Bd. 2: *1847-1848*, Paris: Libraire Marcel Rivière, 1961, S. 337 (Eintrag vom 26.12.1847), [Dt. Übersetzung von S. W.]. Der Anarchist Max(imilian) Nacht alias Max Nomad (1881-1973), Bruder von Siegfried Shlomo Nacht alias Stephen Naft/

Inwiefern Proudhons Judenhass, auch sein Sexismus<sup>54</sup>, den Kern seiner Gesellschaftskritik und seine anarchistischen Aussagen, etwa zum Föderalismus, negativ berühren, sollte weiter untersucht werden.<sup>55</sup> Gleiches gilt für Bakunin.

Soviel sei vorausgeschickt: Dass jegliches Gedankengebäude, das von Antisemitismus affiziert ist, nicht freiheitlich/anarchistisch sein kann, dürfte außer Frage stehen. Dazu schreibt Frederik Fuß (Syndikat A):

„Indem Anarchismus selbst einen Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Lebensform annimmt, öffnet er wiederum ein Einfallstor für antisemitische Denkweisen. Proudhon setzte mit seiner antimodernen Weltsicht den Föderalismus gegen den künstlichen Zentralismus des Staates, die großen Namen des Anarchismus haben dies von ihm übernommen, sei es Kropotkin, sei es Rocker. So haben es selbst diese Theoretiker des Anarchismus und Kämpfer gegen Antisemitismus nicht geschafft, dieses Tor im eigenen Theoriegebäude zu schließen [...].“<sup>56</sup>

Auch der als Aristokrat und Angehöriger der herrschenden Klasse in Russland (bei der Judeophobie kein unbekanntes Phänomen war) geborene

---

Arnold Roller (1878-1956), urteilt rückblickend kritisch über Proudhon als einem Menschen mit „ultrareaktionären Ideen“ über Frauen, Juden und Farbige. Max Nachts Urteil über Bakunin fällt nicht weniger negativ aus: „[...] nicht ohne Unrecht als ein Vorläufer des Leninismus gefeiert“ (Max Nacht: *Nach Fünfzig Jahren*, in: *Rudolf Rocker Papers*, IISG Amsterdam, Nr. 406, Bl. 11 f. u. 13). Auch der libertär-sozialistische Arzt und Schriftsteller Fritz Brupbacher (1874-1945) bezeichnet diesen in seiner 1929 erschienenen Bakunin-Biographie als „Großvater der Bolschewiki“ (Fritz Brupbacher: *Michael Bakunin. Der Satan der Revolte*, Zürich: Neuer Deutscher Verlag, 1929 [Neuaufgaben: Berlin: Libertad Verlag, 1979; Frankfurt am Main: Verlag Freie Gesellschaft, 1979] S. 108); siehe auch Frédéric Krier: *Sozialismus für Kleinbürger: Pierre-Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*, Köln u. a.: Böhlau, 2009.

<sup>54</sup> Vgl. Pierre-Joseph Proudhon: *Von der Anarchie zur Pornokratie* [postum: 1875], Zürich: Die Arche, 1970.

<sup>55</sup> Lucien van der Walt und Michael Schmidt schließen in ihrer umfangreichen Studie *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus* (englischsprachiges Original: 2009) Proudhon sogar aus dem anarchistischen Kanon aus: So könne er „nicht wirklich als anarchistisch bezeichnet werden“ (Lucien van der Walt / Michael Schmidt: *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus*, Hamburg: Edition Nautilus, 2013, S. 32).

<sup>56</sup> Frederik Fuß: *12 Thesen zu Antizionismus und Anarchismus*, in: Ders. (Hrsg.): *Anarchistische Scheidewege. Zum Verhältnis von Anarchismus und Antisemitismus*, Moers: Syndikat A, 2025, S. 49-53, hier: S. 50 f.

Michael Bakunin, der sich als von Gott gesandt ausgab<sup>57</sup>, war ein ausgemachter Antisemit. Seine Abneigung gegen das Judentum war elementar. So diffamierte er Juden als „ausbeuterische Sekte“, „Blutsauger“ und „Parasiten“, als „kleine Juden“, fabulierte von einer Verschwörung, verursacht von Karl Marx und den Rothschilds.<sup>58</sup>

Aus anarchistischer Perspektive lassen sich bei Bakunin insgesamt fünf Ausprägungen seines Antisemitismus nachweisen<sup>59</sup>:

Erstens zeigen wiederholte Äußerungen, dass ihm jüdische Menschen ausnahmslos zuwider waren. Er verband, etwa in *Staatlichkeit und Anarchie* (1873), die Jüdischkeit mit eindeutig herabsetzenden persönlichen Bewertungen oder mit seiner Meinung nach unkorrekten politischen Ansichten – etwa gegenüber Karl Marx (1818-1883), Moses Hess (1812-1875) und Ferdinand Lassalle (1825-1864).<sup>60</sup> Einige von Bakunins größten politischen Gegnern waren Juden. In einem seiner wohl judenfeindlichsten Texte, in seinem Brief *An die Genossen der Föderation der internationalen Sektionen im*

<sup>57</sup> „Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene, hierher gesandt [...]“ (Michael Bakunin: *An die Schwestern*, Moskau, Ende [Dezember] 1837, in: Ders.: „Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene ...“ *Philosophische Briefe*, hrsg. von Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1993, S. 88).

<sup>58</sup> Vgl. hierzu: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin hrsg. von Wolfgang Benz in Zusammenarbeit mit Werner Bergmann, Johannes Heil, Juliane Wetzels und Ulrich Wyrwa, neun Bände, Bd. 2/1: *Personen: A-K*, Darmstadt: wbg Academic, 2022, S. 44 ff. (Bakunin, Michail Alexandrowitsch); Silberner: *The Jew-Hatred of Mikhail Alexandrovich Bakunin*, a. a. O (vgl. Anm. 52).

<sup>59</sup> Vgl. hierzu im Folgenden samt Belegen: Zoe Baker: *Bakunin was a Racist* (2021), anarcho-zeo.com ([online](#)). Insgesamt belegt Baker Bakunins Antisemitismus anhand von insgesamt neun Texten, darunter fünf Briefen, aber auch bekannten Schriften Bakunins, wie z. B. *Staatlichkeit und Anarchie* (1873) und *Gott und der Staat* (1871); vgl. ebd. S. 9 f. – Zoe Baker, Anarchistin und Historikerin, forscht u. a. über Anarchismus und Feminismus und ist Betreiberin des YouTube-Kanals *Zoe Baker* ([online](#)).

<sup>60</sup> Vgl. Michael Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie* (1873), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Wolfgang Eckhardt, Bd. 4, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1999, S. 288 f., 334, 336, 340; siehe auch: Michael Bakunin: *Brief an die Brüder [der Alianza] in Spanien* (1872), in: Ders.: *Gott und der Staat und andere Schriften*, hrsg. von Susanne Hillmann, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1969 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus 1800-1950*), S. 210-223. Auch in diesem Text betont Bakunin das Jüdische bei Marx, „seine furchtbare Eitelkeit, seinen gehässigen, böartigen Charakter und seine Tendenz zur Diktatur [...]. Seine Eitelkeit kennt tatsächlich keine Grenzen, die wahre Eitelkeit eines Juden [...]“ (Ebd., S. 218).

*Jura* (1872)<sup>61</sup>, diffamierte er Juden als bourgeois, ausbeuterisch, von Natur aus autoritär, als Rasse östlicher Herkunft und als Feinde jeder echten Emanzipation.<sup>62</sup>

Die zweite Ausprägung seiner antisemitischen Ressentiments betraf das Vorurteil, dass Juden und Jüdinnen eine einheitliche Gruppe umfassen, ethnisch, kulturell und religiös homogen, weltweit miteinander vernetzt und nur untereinander in Freundschaft verbunden, unabhängig von sozialen und Bildungsunterschieden, politischen Ansichten und religiöser Ausrichtung.<sup>63</sup>

Des Weiteren war Bakunin tatsächlich überzeugt von einer internationalen jüdischen Verschwörung, indem das Judentum mittels der Kontrolle über den Handel, die Banken und die Medien die Welt beherrsche.<sup>64</sup>

Viertens glaubte Bakunin, dass eine internationale jüdische Verschwörung nicht nur auf die weltweite Herrschaft, sondern im Besonderen gegen ihn persönlich, etwa innerhalb der Ersten Internationale, ausgerichtet war.<sup>65</sup>

Und fünftens lässt sich Bakunins Antisemitismus – etwa in *Staatlichkeit und Anarchie* – an seiner Stereotypisierung der Juden als wohlhabende Banker, ‚parasitäre‘ Spekulanten und Ausbeuter festmachen<sup>66</sup> – was bei Bakunin fehlt, ist eine glaubwürdige Kenntnisnahme zur Entstehung des jüdischen Proletariats in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>67</sup>

Somit finden sich in Bakunins judenfeindlichem Weltbild jene Strukturelemente, die den modernen Antisemitismus bis heute ausmachen: Personifizierung, Manichäismus und die Konstruktion identitärer Kollektive.

Was Bakunin vor allem vorgeworfen werden muss, sei, so Zoe Baker, dass er seine rassistisch-judenfeindlichen Ressentiments nie aufgearbeitet hat – im Gegensatz zu einigen seiner anarchistischen ZeitgenossInnen, die

---

<sup>61</sup> Vgl. Baker: *Bakunin was a Racist* (vgl. Anm. 59), S. 2.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 2 f.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 3.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 4 f.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S. 5 f.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu: Georg Heuberger (Hrsg.): *Arbeiter und Revolutionäre. Die Jüdische Arbeiterbewegung*, Begleitheft zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt am Main, Frankfurt am Main: Jüdisches Museum, 1996.

den Kampf gegen Judenfeindschaft als notwendigen und unverzichtbaren Bestandteil einer freiheitlichen und humanen Gesellschaft betrachteten<sup>68</sup>:

„Eine der wichtigsten Lehren aus Bakunins Leben ist, dass jemand, der glaubt, ein echter Verfechter der universellen menschlichen Emanzipation zu sein, immer noch unterdrückende Überzeugungen haben kann, ohne sich dessen bewusst zu sein. Keiner von uns ist dafür verantwortlich, durch Sozialisierung Vorurteile gegenüber anderen zu entwickeln, aber genau wie Bakunin [und Proudhon – S. W.] vor uns sind wir alle dafür verantwortlich, dies zu bemerken und sich davon zu befreien.“<sup>69</sup>

## VIII.

Welche Konsequenzen sind daraus zukünftig für AnarchistInnen zu ziehen? Nach den schrecklichen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und der Shoah lässt sich libertäre (Anti-)Politik nicht länger so betreiben wie vor dem Zivilisationsbruch Auschwitz. Gleiches gilt künftig für die Organisation von sozialen Bewegungen:

„Der Gedanke, dass nach diesem Krieg das Leben ‚normal‘ weitergehen oder gar die Kultur ‚wiederaufgebaut‘ werden könnte – als wäre nicht der Wiederaufbau von Kultur allein schon deren Negation –, ist idiotisch. Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst. Worauf wartet diese Kultur eigentlich noch?“<sup>70</sup>

Hinzu kommt das Versagen und heillose Scheitern der deutschen und österreichischen ArbeiterInnenbewegung gegenüber dem Nationalsozialismus und Faschismus, ihr Unvermögen, das Versprechen der sozialen Revolution einzulösen und die staaten- und klassenlose Weltgesellschaft zu erstreiten.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Vgl. Baker: *Bakunin was a Racist* (vgl. Anm. 59), S. 6.

<sup>69</sup> Ebd., S. 12 [Dt. Übersetzung von S. W.].

<sup>70</sup> Theodor W. Adorno: *Weit vom Schuß* (Herbst 1944), in: Ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin / Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001, S. 87-93, hier: S. 91.

<sup>71</sup> Vgl. Manfred Scharrer (Hrsg.): *Kampflose Kapitulation. Arbeiterbewegung 1933*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1984.

Fraglos (gab und) gibt es unter AnarchistInnen stets Initiativen und Einzelpersonen, die sich anhaltend und tiefgreifend mit der Geschichte und den Folgen des Antisemitismus befassen, weil sie Verantwortung übernehmen dafür, dass auch die jüdische Community nach der Shoah weltweit ohne Verfolgung und Vertreibung leben kann. Ohne umfassende Benennung der tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse in Gestalt grundlegender Herrschafts-, Kapitalismus- und Staatskritik, vor allem ohne die fortgesetzte Aufarbeitung des Antisemitismus – und das meint für AnarchistInnen primär, ihre eigenen Leerstellen und Defizite aufzuspüren –, werden sie ihre gesellschaftliche Marginalität nicht überwinden können.

Aus der Erfahrung, dass die Linke, vor allem in Deutschland und Österreich, das europäische Judentum nicht vor der NS-Vernichtung bewahrt hat, zogen die überlebenden Juden und Jüdinnen den nachvollziehbaren Schluss, zukünftig für ihren eigenen Schutz selber Sorge zu tragen.

Notwendig bleiben also anhaltende Empathie, die alltäglich gelebte Solidarität mit den Überlebenden der Shoah und ihren Nachkommen (und nicht erst dann, wenn sie gestorben sind) sowie die fortgesetzte Thematisierung des Nationalsozialismus, Antisemitismus und der Shoah in der eigenen Herkunftsfamilie:

Dies bedeutet „immer eine Störung linker Gemütlichkeit. Daran führt kein Weg vorbei. Die Frage ist, ob es die Bereitschaft dazu gibt, mit der Beschäftigung mit dem Antisemitismus auch die eigene Position als deutscheR LinkeR (AnarchistIn, SyndikalistIn – S. W.) in Frage zu stellen [...]? An diesem Punkt hilft keine Nabelschau, sondern oft nur Konfrontation.“<sup>72</sup>

Vor allem für radikale, gesellschaftsverändernde Bewegungen wie die anarchistische ist eine intensive, anhaltende Auseinandersetzung mit gesellschaftlich produzierten Vorurteilen wie Antisemitismus, Rassismus, Sexismus, Homophobie und Antiziganismus Grundlage dafür, diese Ressentiments im eigenen Denken und Fühlen und ebenso im öffentlichen, alltäglichen Handeln grundlegend zu überwinden. Judeophobie als einer der ältesten Gruppenfeindschaften der Menschheitsgeschichte wirkt zugleich als ein

---

<sup>72</sup> Tobias Ebbrecht: *Autonome Antifa-Politik. Antisemitismus kein Thema?*, in: Willi Bischof / Irit Neidhardt (Hrsg.): *Wir sind die Guten. Antisemitismus in der radikalen Linken*, Münster: Unrast, 2000, S. 55-90, hier: S. 87 f.

„kultureller Code“<sup>73</sup> und ist damit struktureller „Bestandteil der herrschenden Kultur“<sup>74</sup> im öffentlichen wie im privaten Raum. Da sie unser Alltagsdenken und -verhalten auch im 21. Jahrhundert zutiefst okkupiert hat, gehört der Kampf gegen antisemitische Einstellungen, etwa in der libertären Bildungsarbeit, ganz oben auf die Agenda.

Antisemitismus bedeutet nach den Erfahrungen im 20. Jahrhundert, vor allem infolge der Shoah, Juden und Jüdinnen kollektiv und individuell für sämtliche Missstände und Misereen verantwortlich zu machen. Nichtjüdische AnarchistInnen im deutschsprachigen Raum sollten sich vergegenwärtigen – da ihre Herkunft vielfach aus TäterInnen- und MitläuferInnengenerationen herrührt –, dass generationenübergreifend eine enge personelle, nicht zu unterschätzende gefühlsmäßige und teilweise auch ideologische Nähe zu den NS-TäterInnen – Stichwort: Gefühlserbschaft – und somit sozial eine Weitergabe des NS-Erbes bestehen kann, die aufklärerisches Erinnerungslernen behindert. Sozialisation auch von AnarchistInnen bewegt sich stets im Rahmen der Gesellschaft, die ihre Eltern und Großeltern mitgestaltet haben. Schweigen über die NS-Verbrechen bedeutet Komplizenschaft mit den TäterInnen.

## IX.

Was bleibt als Fazit? Lassen wir hier abschließend den allzu früh verstorbenen anarchistischen Aktivistin und Schriftstellerin Horst Stowasser (1951-2009) zu Wort kommen. In seinem voluminösen Standardwerk *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven* (2007) betont er im Kapitel *Ratlosigkeit am Scheideweg – Anarchismus heute* die dringende Notwendigkeit umfassender Selbstkritik des Anarchismus. Auch wenn seine Einschätzungen inzwischen bald 20 Jahre alt sind, haben sie doch nichts an Aktualität verloren:

„Nüchtern betrachtet stellt sich der weltanschauliche Anarchismus heute als ein Zwitter dar, der sich zwischen Sekte und Bewegung nicht recht entscheiden kann. Als Sekte wäre er, individuell gesehen, vielleicht die kuschelige Heimat

---

<sup>73</sup> Vgl. hierzu: Shulamit Volkov: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2000, S. 13-36.

<sup>74</sup> Ebd. S. 31; siehe hierzu auch Fuß (Hrsg.): *Anarchistische Scheidewege*, a. a. O. (vgl. Anm. 46).

für einige radikale Nonkonformisten und sozial gesehen eine bedeutungslose Randnotiz in den Annalen einer Menschheit in Agonie. Als Bewegung hätte er – vielleicht – die Chance, die Agonie abzuwenden. Aber das ist eine reine Vermutung. Tatsache ist hingegen, dass die anarchistische Bewegung von heute folgende Funktionen erfüllt: Sie ist Bewahrerin einer libertären Tradition und Ideengeschichte. Sie ist eine gescheite aber sterile Kritikerin der Gesellschaft mit einem Hang zu rechthaberischem Schmollen. Sie propagiert ihre Ideen mit großer Vitalität, entfaltet im begrenzten Rahmen eigene Initiativen und steht gelegentlich mit sozialen Bewegungen in wechselseitiger Beziehung. Sie ist nur in Ausnahmefällen sozial verankert, entwickelt jedoch pragmatische Projekte [...]. Sie verfügt derzeit über keine zeitgemäße innovative Strategie, die allgemein akzeptiert wäre. Das ist wirklich nicht sehr viel.<sup>75</sup>

Ob die anarchistische Bewegung zukünftig tatsächlich einen deutlich sichtbaren, konstruktiven Beitrag auf dem Weg in eine freie, gleiche und solidarische Gesellschaft und Menschheit leisten können, muss sich erst noch erweisen:

„Falls sie sich darauf besinnt, in diesem Prozess eine Rolle zu spielen, muss sie sich wandeln und Modelle entwickeln, die für dieses Jahrtausend taugen. Dann bestünde auch die Möglichkeit, die anarchistischen ‚Essentials‘ in der grundlegenden Grammatik des sozialen Lebens zu verankern. Das, und nichts anderes, müsste zum Ziel der anarchistischen Bewegung werden, wenn sie nicht als Sekte verkümmern will.“<sup>76</sup>

Diesem eindringlichen Appell, einem Vermächtnis, bleibt dem Verfasser vorliegender Zeilen nichts hinzuzufügen.

---

<sup>75</sup> Stowasser: *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, a. a. O. (vgl. Anm. 7), S. 477.

<sup>76</sup> Ebd., S. 478.

## X. Anhang

### *Der Mahner*<sup>77</sup>

Wo bleibt ihr nur, Genossen meiner Zeit?  
Ich schau zurück und kann euch kaum noch sehn.  
Ein wirres Stimmentosen hör ich weit,  
weit hinter mir und kann es nicht verstehn.

Ich ruf euch zu, doch euerm Echo fehlt  
der Laut, der rein aus meiner Stimme klingt.  
Ich wink euch her. Doch ihr, wie unbeseelt,  
horcht tauben Ohrs, ob euch ein Stummer singt.

Vergebne Zeichen! Aus den Zähnen pfeift  
mißtönig euer ärgerlicher Spott.  
Kommt nie die Zeit, da ihr die Zeit begreift?  
Tritt nie aus finstern Kirchen euer Gott?

### *Erich Mühsam*

\* \* \*

---

<sup>77</sup> Erich Mühsam: *Der Mahner*, in: Ders.: *Wüste – Krater – Wolken. Die Gedichte*, Berlin: Paul Cassirer, 1914, S. 203.

## Literatur [Auswahl]:

- Adorno, Theodor W.: *Weit vom Schuß* (Herbst 1944), in: Ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin / Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001, S. 87-93.
- Adorno, Theodor W.: *Erziehung zur Mündigkeit* (1969), in: Ders.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, hrsg. von Gerd Kadelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 133-147.
- Anarchistische Gruppe Mannheim: *Ist der Anarchismus (noch) links?*, Mannheim: Selbstverlag, o. J. [2013], (= *Schriftenreihe der Anarchistischen Gruppe Mannheim*; 1).
- Avrich, Paul: *Bakunin und Netschajew*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 4., hrsg. von Hans Peter Duerr, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1977, S. 209-241.
- Avrich, Paul: *Anarchist Voices. An Oral History of Anarchism in America*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Baker, Zoe: *Bakunin was a Racist* (2021), [anarchozoe.com](http://anarchozoe.com) ([online](#)).
- Baker, Zoe: *Means and Ends. The Revolutionary Practice of Anarchism in Europe and the United States*, Chico/Edinburgh: AK Press, 2023 ([online](#) | [PDF](#)).
- Bakunin, Michael: *Brief an die Brüder [der Alianza] in Spanien* (1872), in: Ders.: *Gott und der Staat und andere Schriften*, hrsg. von Susanne Hillmann, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1969 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus 1800-1950*), S. 210-223.
- Bakunin, Michael: „Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene ...“ *Philosophische Briefe*, hrsg. von Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1993.
- Bakunin, Michael: *Staatlichkeit und Anarchie* (1873), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Wolfgang Eckhardt, Bd. 4, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1999 [2., durchgesehene, aktualisierte und erweiterte Auflage: Ebd., 2007].
- Bergstedt, Jörg: *Anarchie. Träume, Kampf und Krampf im deutschen Anarchismus. Eine Bestandsaufnahme*, Saasen: SeitenHieb-Verlag, 2012.

- Berti, Giampietro: *Libertà senza Rivoluzione. L'anarchismo tra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria: Piero Lacaita Editore, 2012.
- Bookchin, Murray: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Chico/CA.: AK Press, 1995.
- Bookchin, Murray: *Das Kommunalistische Projekt*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 16, hrsg. von Hans Peter Duerr und Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2013, S. 129-162.
- Bookchin, Murray: *Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linken*, hrsg. von Debbie Bookchin und Blair Taylor, Vorwort von Ursula K. Le Guin, Münster: Unrast-Verlag, 2015 [2. Auflage: Ebd., 2020].
- Brupbacher, Fritz: *Michael Bakunin. Der Satan der Revolte*, Zürich: Neuer Deutscher Verlag, 1929 [Neuaufgaben: Berlin: Libertad Verlag, 1979; Frankfurt am Main: Verlag Freie Gesellschaft, 1979].
- Buber, Martin: *Zwiesprache* (1932), in: *Martin Buber Werkausgabe*, im Auftrag der Philosophischen Fakultät der Heinrich Heine Universität Düsseldorf und der Israel Academy of Sciences and Humanities hrsg. von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte, Bd. 4: *Schriften über das dialogische Prinzip*, hrsg. und eingeleitet von Paul Mendes-Flohr, kommentiert von Andreas Losch unter Mitarbeit von Bernd Witte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, S. 112-149.
- Cantzen, Rolf: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987 [2. Aufl.: Grafenau: Trotzdem-Verlag, 1995; 3. Aufl.: Ebd., 1997].
- Day, Hem: *Das Manifest der Sechzehn* (1916), in: Andreas W. Hohmann (Hrsg.): *Ehern, tapfer, vergessen. Die unbekannt Internationalen*, Lich/Hessen: Edition AV, 2014, S. 13-53.
- Degen, Hans Jürgen: *Hat der Anarchismus eine Zukunft? Einige Anmerkungen*, in: Ders. (Hrsg.): *Anarchismus heute. Positionen*, Bösdorf: Verlag Schwarzer Nachtschatten, 1991, S. 148-159.
- Degen, Hans Jürgen (Hrsg.): *Voraussetzungen des Anarchismus*, Berlin: Oppo-Verlag, 1996.

- Degen, Hans Jürgen: *Über das Soll des Anarcho-Syndikalismus. Anmerkungen*, in: *Syfo – Forschung & Bewegung*, Nr. 5 / 2015, S. 30-37 (I) und Nr. 6 / 2016, S. 18-28 (II).
- Degen, Hans Jürgen: *Gegen die Furcht und für individuelle Freiheit*, in: *Syfo – Forschung & Bewegung*, Nr. 7 / 2017, S. 28-36.
- Döhring, Helge: *Konflikte und Niederlagen des Syndikalismus in Deutschland*, Bodenburg: Verlag Edition AV, 2022.
- Ebbrecht, Tobias: *Autonome Antifa-Politik. Antisemitismus kein Thema?*, in: Willi Bischof / Irit Neidhardt (Hrsg.): *Wir sind die Guten. Antisemitismus in der radikalen Linken*, Münster: Unrast, 2000, S. 55-90.
- Eibisch, Jonathan: *Politische Theorie des Anarchismus. Zum paradoxen Streben nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstorganisation*, Bielefeld: transcript, 2024.
- Eigliad, Eirik: *Anti-Zionism and the Anarchist Tradition*, in: Alvin H. Rosenfeld (Hrsg.): *Deciphering the New Antisemitism*, Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, 2015, S. 206-241.
- Frank, Herman: *Moral Decay of our Society* (1951), in: *The World Scene from Libertarian Point of View*, hrsg. von der „Free Society Group of Chicago“, Chicago 1951, S. 24 ff.
- Fuß, Frederik: *12 Thesen zu Antizionismus und Anarchismus*, in: Ders. (Hrsg.): *Anarchistische Scheidewege. Zum Verhältnis von Anarchismus und Antisemitismus*, Moers: Syndikat A, 2025, S. 49-53.
- Fuß, Frederik (Hrsg.): *Anarchistische Scheidewege. Zum Verhältnis von Anarchismus und Antisemitismus*, Moers: Syndikat-A, 2025.
- Gerber, Vincent: *Murray Bookchin und die soziale Ökologie. Eine intellektuelle Biografie*, Münster: Unrast-Verlag, 2025.
- *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin hrsg. von Wolfgang Benz in Zusammenarbeit mit Werner Bergmann, Johannes Heil, Juliane Wetzels und Ulrich Wyrwa, neun Bände, Darmstadt: wbg Academic, 2022, Bd. 2/1: *Personen: A-K*, S. 44 ff. (Bakunin, Michail Alexandrowitsch); Bd. 2/2: *Personen: L-Z*, S. 657 f. (Pierre-Joseph Proudhon).
- Henning, Markus / Raasch, Rolf: *Neoanarchismus in Deutschland. Geschichte, Bilanz und Perspektiven der antiautoritären Linken*, Stuttgart:

Schmetterling Verlag, 2016 [erschien erstmals u. d. T. *Neoanarchismus in Deutschland. Entstehung – Verlauf – Konfliktlinien*, Berlin: Oppo-Verlag, 2005].

- Heuberger, Georg (Hrsg.): *Arbeiter und Revolutionäre. Die Jüdische Arbeiterbewegung*, Begleitheft zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt am Main, 2. Mai – 25. August 1996 [eine Ausstellung des Beth Hatefutsoth, The Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora, Tel-Aviv], Frankfurt am Main: Jüdisches Museum, 1996.
- *Intervista agli anarchici. Nico Berti. A Cura di Mimmo Pucciarelli*, Lyon: Atelier de création libertaire / Casalvelino Scalo: Galzerano Editore, 2009.
- Kant, Immanuel: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Berlinische Monatsschrift*, 2. Jg. (1784), Bd. 4, Juli-Dezember 1784, S. 385-411.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798.
- Kellermann, Philippe (Hrsg.): *Anarchismusreflexionen. Zur kritischen Sichtung des anarchistischen Erbes. Gespräche*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2013 [Gespräche u. a. mit Gabriel Kuhn, Jürgen Mümken, Wolf-Dieter Narr, Antje Schrupp, Peter Seyferth u. Siegbert Wolf].
- Kellermann, Philippe (Hrsg.): *Anarchismus und Geschlechterverhältnisse*, Bd. 1, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2016.
- Kistenmacher, Olaf: *Kritik aus den eigenen Reihen. Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman, Leo Trotzki*, in: Hans-Joachim Hahn / Olaf Kistenmacher (Hrsg.): *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*, Berlin u. a.: De Gruyter, 2015, S. 360-384.
- Klemm, Ulrich: *Prinzip Freiheit. Für eine Theorie libertärer Vergesellschaftung*, Berlin: Oppo-Verlag, 1995; überarb. Neuausgabe: in: *espero* (N.F.), Nr. 9/10 (Dezember 2024), S. 71-131 ([online](#) | [PDF](#)).
- Koechlin, Heiner: *Anarchismus – Der Gegensatz zu Herrschaft. Eine Korrektur* (1995), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Franziska Schürch, Isabel Koellreuter und Yves Kugelmann, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 2013, S. 263 f.

- Krier, Frédéric: *Sozialismus für Kleinbürger: Pierre-Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reichs*, Köln u. a.: Böhlau, 2009.
- Kuhn, Gabriel: „*Neuer Anarchismus*“, in: Ders.: *Vielfalt, Bewegung, Widerstand. Texte zum Anarchismus*, Münster: Unrast-Verlag, 2009, S. 61-71.
- Kuhn, Gabriel: *Die anarchistische Hypothese oder Badiou, Žižek und anti-anarchistische Vorurteile*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 33-45.
- Kuhn, Gabriel: *Lost in translation? Zu Mark Brays Translating Anarchy: The Anarchism of Occupy Wall Street*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 87-97.
- Kuhn, Gabriel: *Revolution ist mehr als ein Wort: 23 Thesen zum Anarchismus*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 177-194.
- Kuhn, Gabriel: *Upgrading oder Downgrading? Zu Oskar Lubins „Triple A: Anarchismus, Aktivismus, Allianzen. Kleine Streitschrift für ein Upgrading“ (Münster: edition assemblage, 2013)*, in: Ders.: *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze*, Münster: Unrast-Verlag, 2017, S. 67-72.
- Landauer, Gustav: *Reise-Eindrücke (1897)*, in: *Der Sozialist*, Berlin. 7. Jg. (1897), Nr. 40, 02.10.1897.
- Landauer, Gustav: *Anarchische Gedanken über Anarchismus (1901)*, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Siegbert Wolf, mit Illustrationen von Uwe Rausch, Lich/Hessen [heute: Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2008 ff., Bd. 2: *Anarchismus (2009)*, S. 274-285.
- Liessmann, Konrad Paul: *Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, H. 6/1998, S. 29-38.
- Linden, Marcel van der: *Der Anarchismus. Versuch einer sozialhistorischen Ortsbestimmung*, in: *Sozial.Geschichte Online*, Nr. 33 (2022), S. 217-236 ([online](#)).
- Lubin, Oskar: *Triple A. Anarchismus, Aktivismus, Allianzen. Kleine Streitschrift für ein Upgrading*, Münster: edition assemblage, 2013.
- Lünskens, Alexandra: *Was ist vom Menschen noch zu halten? Die Diskussion um die Freiheit und Verantwortung vor dem Hintergrund der Erfah-*

*rungen des 20. Jahrhunderts: welche Lehren ziehen Libertäre aus dem Holocaust?*, in: Graswurzelrevolution (Hrsg.): *Gewaltfreier Anarchismus. Herausforderungen und Perspektiven zur Jahrhundertwende*, Heidelberg: Verlag Graswurzelrevolution, 1999, S. 83-92.

- Marin, Lou: *Anarchismus und Sozialstaat. Libertäre Auswege aus der falschen Alternative Markt oder Staat*, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 219, Mai 1997, S. 1, 7 und 18.
- Miething, Dominique F.: *Anarchismus*, in: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2018, S. 196-207.
- Miething, Dominique F.: *Antisemitism in the Anarchist Tradition*, in: *Anarchist Studies*, 26. Jg. (2018), No. 1, S. 105-108.
- Mittwochsgesellschaft Frankfurt/Main: *„Ich möchte so gern ’mal die Anarchie erleben.“ Eine Nachbarin*, in: Rolf Raasch / Hans Jürgen Degen (Hrsg.): *Die richtige Idee für eine falsche Welt? Perspektiven der Anarchie*, Berlin: Oppo-Verlag, 2002, S. 71-77.
- Morris, Brian: *Remembering Murray Bookchin (1921-2006). Dialectical Naturalism*, in: *Anarchist Studies*, 30. Jg. (2022), No. 2, S. 79-94.
- Mühsam, Erich: *Der Mahner* (1909), in: Ders.: *Wüste – Krater – Wolken. Die Gedichte*, Berlin: Paul Cassirer, 1914.
- Müller, Andreas: *Aufbruch in neue Zeiten. Anarchosyndikalisten und Nationalsozialisten in Mengede in der Frühphase der Weimarer Republik*, in: *Bochumer ARCHIV für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, Nr. 8 / 1987, S. 121-154 [über den Übertritt Mengeder FAUD-Mitglieder in die NSDAP im Herbst 1922! Mengede ist heute ein Stadtteil von Dortmund].
- Mümken, Jürgen / Wolf, Siegbert (Hrsg.): *„Antisemit, das geht nicht unter Menschen.“ Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, Bd. 1: *Von Proudhon bis zur Staatsgründung*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2013.
- Mümken, Jürgen / Wolf, Siegbert (Hrsg.): *„Antisemit, das geht nicht unter Menschen.“ Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, Bd. 2: *Von der Staatsgründung bis heute*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2014.

- Nettlau, Max: *Eugenik der Anarchie* (1927). *Texte zur Geschichte und Theorie des Anarchismus*, Einleitung von Rudolf de Jong, hrsg. in Zusammenarbeit mit dem IISG Amsterdam von Heiner M. Becker, Wetzlar: Büchse der Pandora, 1985 [Neuausgabe hrsg. von Philippe Kellermann, Bodenburg: Verlag Edition AV, 2023].
- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie*, Bd. 3: *Anarchisten und Sozialrevolutionäre. Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880-1886*, Berlin: Asy-Verlag, 1931 [Neu hrsg. und mit einer editorischen Notiz von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2022 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; 12)].
- Nomad, Max: *Jew Baiting on the Left*, in: *Jewish Frontier*, New York, Mai 1940, S. 6-10.
- Portmann, Werner: *Proudhon und das Judentum, ein kompliziertes Verhältnis*, in: Jürgen Mümken / Siegbert Wolf (Hrsg.): „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“. *Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, Bd. 1: *Von Proudhon bis zur Staatsgründung*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2013, S. 39-79.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Carnets*, vier Bände [1843-1851], hrsg. von Pierre Hauptmann, Paris: Libraire Marcel Rivière et Cie., 1960-1974.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Von der Anarchie zur Pornokratie* [postum: 1875], Zürich: Die Arche, 1970.
- Scharrer, Manfred (Hrsg.): *Kampflose Kapitulation. Arbeiterbewegung 1933*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1984.
- Scholem, Gershom: *Mit Gershom Scholem. Gespräch im Winter 1973/74*, in: Ders.: „Es gibt ein Geheimnis in der Welt“. *Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch*, hrsg. und mit einem Nachwort von Itta Shedletzky, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp-Verlag, 2002, S. 49 ff.
- Seyferth, Peter (Hrsg.): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*, Baden-Baden: Nomos, 2015 (= *Staatsverständnisse*; 78).
- Shannon, Deric: *As Beautiful as a Brick Through a Bank Window: Anarchy, the Academy, and Resisting Domestication*, in: Randall Amster et al. (Hrsg.): *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, Milton Park/New York: Routledge, 2009, S. 183-188.

- Silberner, Edmund: *The Jew-Hatred of Mikhail Aleksandrovich Bakunin*, in: Ders.: *Two Studies on Modern Anti-Semitism*, in: *Historia Judaica*, 14. Jg. (1952), Part 2, October, S. 93-106.
- Silberner, Edmund: *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, aus dem Englischen übersetzt von Arthur Mandel, Berlin: Colloquium Verlag, 1962, S. 56 ff. [Pierre-Joseph Proudhon] und S. 270 ff. [Michael Bakunin].
- Stowasser, Horst: *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg: Edition Nautilus, 2007.
- *Über den Zustand anarchistischer Theorie und Praxis in der Gegenwart. Ein Streitgespräch zwischen Oskar Lubin und Gabriel Kuhn*, in: *Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung*, Nr.1, Frühjahr 2015, S. 6-20.
- Volkov, Shulamit: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2000.
- Walt, Lucien van der / Schmidt, Michael: *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus*, Hamburg: Edition Nautilus, 2013.
- Wieland, Christoph Martin: *Geschichte des Weisen Danischmend*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1795.
- Wilk, Michael / Sahler, Bernd (Hrsg.): *Strategische Einbindung. Von Mediationen, Schlichtungen, Runden Tischen ... und wie Protestbewegungen manipuliert werden. Beiträge wider die Beteiligung*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2014.
- Wistrich, Robert S.: *Socialism and Judeophobia – Antisemitism in Europe before 1914*, in: *LBI Yearbook*, 37. Jg. (1992), S. 111 ff. [u. a. über Proudhon, Bakunin, Eugen Dühring].
- Wolf, Siebert: „... im Denken, Fühlen und Wollen ein Zusammensehender, ein das Vielfache Sammelnder“ – *Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus und was er uns heute noch zu sagen hat (Thesen)*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift*, Neue Folge, Potsdam: Libertad Verlag, Nr. 7, Juli 2023, S. 173-200 ([online](#) | [PDF](#)).
- Zils, Anton: *Anarchismus. Überlegungen*, in: Hans Jürgen Degen / Jochen Knoblauch (Hrsg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahmen. Perspektiven*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2009, S. 277-293.



Themenschwerpunkt:  
Anarchismus und  
Pädagogik

Als Gastherausgeber  
betreut von  
Ulrich Klemm



Spielende Kinder im Freien. Quelle: [freepik.com](https://www.freepik.com), Open Source.

# „Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“<sup>1</sup>

## Einleitung des Gastherausgebers

Dieses im Titel verwendete Zitat des Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant aus seiner Königsberger Pädagogik-Vorlesung von 1803 könnte auch als Leitidee für die anarchistische bzw. libertäre Pädagogik stehen, die in diesem Zeitraum durch den Engländer William Godwin erstmals eine theoretische Fundierung in seinem Hauptwerk *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (1793) erhielt. Die Verbindung von Anarchismus und Pädagogik macht allerdings auf den ersten Blick auch stutzig, wenn man gängige und populäre Ansichten von Anarchismus als Zustand von Chaos und Terror und den berühmten schwarzen Mann mit der Bombe in der Tasche vor Augen hat.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich die anarchistische Philosophie und Bewegung jedoch ganz anders als eine politische Praxis und Theorie, der es in erster Linie um den Abbau von Herrschaft über Menschen geht, um Gesetz und Freiheit ohne Gewalt, wie es einst Immanuel Kant als Definition von Anarchie formulierte.<sup>2</sup>

Mit dem Begriff der anarchistischen Bildung und Erziehung wird vor diesem Hintergrund eine Pädagogiktradition seit 200 Jahren beschrieben, bei der die Freiheit des Menschen – ohne Gewalt – im Mittelpunkt steht. Als kritische Instanz für Bildung und Erziehung denkt und handelt eine anarchistische Pädagogik auf drei Kritik-Ebenen:

1. Als *Institutionenkritik* fordert sie neue Formen der Organisation von Bildung und Erziehung, d. h. kleine, funktionsgerechte, zeitlich begrenzte, freiwillige und selbstbestimmte Orte des Lernens.
2. Als *Ideologiekritik* wendet sie sich gegen (Staats-)Schule, Familie und Kindheit als Orte tradierter Herrschafts- und Machtverhältnisse.

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Über Pädagogik*, 5. Aufl., Bochum: Verlag Ferdinand Kamp, 1984, S. 40.

<sup>2</sup> Vgl. Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 (= *Werke in zehn Bänden*; Bd. 10), A331, S. 686.

3. Als Kritik am *Pädagogischen Bezug* wendet sie sich gegen autoritäre Formen des pädagogischen Umgangs zwischen den Generationen und fordert ganzheitliche, erfahrungsbezogene, koedukative, selbstbestimmte und „beiläufige“ Interaktionen.

Angemerkt sei in diesem Zusammenhang die derzeit immer noch unbefriedigende Rezeption dazu im deutschen anarchistischen Diskurs und der Erziehungswissenschaft. Obgleich seit Ende der 1960er-Jahre eine erste Rezeption erfolgte und Klassiker wie Francisco Ferrer, Otto Rühle, Leo Tolstoi oder Paul Goodman und später in den 1980er/1990er-Jahren auch französische Pädagogen wie Sébastien Faure und Paul Robin (durch Hans-Ulrich Grunder) sowie Klassiker des Anarchismus (z. B. Stirner, Kropotkin, Bakunin) wiederentdeckt wurden, blieb die Diskussion sowohl in der anarchistischen Bewegung als auch im erziehungswissenschaftlichen Diskurs überschaubar und marginal zu anderen Themen.

Diese bis heute eher unbefriedigende Aufarbeitung und Diskussion ist Anlass für das *espero*-Special und wurde mit vier Beiträgen, zwei eher theoretisch und historisch orientierten sowie zwei mit Praxisbeispielen, aufgegriffen.

Den Anfang macht Hans-Ulrich Grunder mit dem überarbeiteten und aktualisierten Beitrag *Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie*, der erstmals in der *Zeitschrift für Pädagogik* 1992 in einer frühen Fassung erschien. Grunder, der als ein wegweisender Wissenschaftler bei der Erforschung anarchistischer Bildung und Erziehung gilt, diskutiert anarchistische Pädagogik in der Dialektik ihres egalitären Anspruchs einerseits und ihrer real existierenden Verhältnisse im Kapitalismus andererseits: Anarchistische Pädagogik zwischen Utopie und Realität. Dabei erläutert Grunder dieses Spannungsverhältnis exemplarisch an Beispielen der französischen anarchistischen Pädagogen Paul Robin (1837-1912) in *Cempuis* und Sébastien Faure (1858-1942) in *La Ruche* sowie der *Ecole Ferrer* in Lausanne von Jean Wintsch (1880-1943). Schließlich stellt er auch Emma Goldman (1869-1940) als typische Vertreterin einer anarchischen Pädagogik vor. Akribisch führt er in das Denken anarchistischer Pädagogik im Zeitraum Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein, diskutiert dabei wichtige Akteure und beschreibt gleichsam eine „Blütezeit“ anarchistischer Bildungsinitiativen.

Die Problematik der anarchistischen Pädagogik stellt sich für Grunder als „Antinomie von *Sein und Sollen*“ dar, die die Anarchisten in eine ferne Zukunft verlegen, um unmittelbares Handeln in libertärer Absicht zu ermöglichen. Hier schließt der Beitrag von Ulrich Klemm an. Er fragt nach der sozialistischen Substanz anarchistischer Pädagogik. Ist sie eine Abart bürgerlicher Reformpädagogik, oder ist sie der sozialistischen Pädagogik zuzuordnen? Am Beispiel des Klassikers der anarchistischen Pädagogik, des Spaniers Francisco Ferrer (1859-1909), findet eine Abgrenzung und Differenzierung statt. Herausgearbeitet wird die These, dass der antiautoritäre und vom Kind aus gedachte Bildungs- und Erziehungsansatz des Anarchismus über einer Orientierung an Partei und Klassenkampf als Primat pädagogischen Denkens steht. Es gibt in der Pädagogik, wie im Verhältnis von Anarchismus und Marxismus/Sozialismus insgesamt, deutliche Unterschiede, aber auch punktuelle Parallelen.

Neben diesen beiden eher theoretisch, historisch und systematisch ausgerichteten Beiträgen, ergänzen zwei Praxisberichte aus der Gegenwart den Schwerpunkt. Diese sind in besonderer Weise interessant, da es nur wenige Berichte aus einer libertären Bildungspraxis gibt und diese eher im Verborgenen wirkt, oder nicht unter dem Label einer „anarchistischen Pädagogik“ auftritt.

Der erste Bericht beschreibt eine Lebens- und Lerngemeinschaft in Österreich aus den 1990er-Jahren im ländlichen Umland von Linz in Österreich: *Die Hupfauer*. In Österreich ist es rechtlich möglich, seine Kinder aus der Staatsschule zu nehmen und sie privat, im häuslichen Unterricht (Homeschooling) oder in selbstorganisierten Gruppen, zu unterrichten. Schulabschlüsse können über Schulfremdenprüfungen (z. B. die Matura = Abitur in Deutschland) erworben werden. Dieser „Häusliche Unterricht“, den es so in Deutschland nicht gibt, eröffnet in Österreich die Chance, ohne einen dauerhaften Staatsschulbesuch erwachsen zu werden. Allerdings prüft der Staat regelmäßig Lernfortschritte der nicht beschulten Kinder und Jugendlichen, sodass eine gewisse „Bildungs-Kontrolle“ besteht und auch die Pflicht der Eltern, ihren Kindern Bildung zu ermöglichen.

Diese Chance, ohne Schule zu lernen, wird von der Lebensgemeinschaft der *Hupfauer* genutzt, die sich als eine libertär-anarchistische Gruppe versteht. Wie der Alltag und wie gemeinsames Lernen, freiwillig und selbst-

organisiert von Kindern und Jugendlichen, aussehen, wird in dem Artikel beschrieben.

Der Praxisbeitrag von Roy Danovitch beschreibt mit der *Angeles Workshop School* ebenfalls eine freiheitliche Lernumgebung ohne staatlichen Zwang, allerdings in der Großstadt Los Angeles, USA. Er bietet damit einen interessanten Kontrast zu den ländlichen *Hupfauern*. In einer Feldforschungsstudie untersucht der promovierte Autor und Gastdozent für Pädagogik am Teachers College der Columbia University eine libertäre Schule und fragt nach ihren anarchistischen Grundlagen und danach, wie soziale Gerechtigkeit und demokratische Erfahrungen in einem Lernraum möglich sind.

Ähnlich wie bei den *Hupfauern* kommt die *Angeles Workshop School* ohne die starren Regularien und Traditionen einer Staatsschule aus. Roy Danovitch definiert prägnant Wesensmerkmale libertärer Alternativschulen, die wir auch bereits im 19. und 20. Jahrhundert bei Leo Tolstoi, Francisco Ferrer, Paul Robin oder George Dennison kennen. Nicht das Top-Down-Prinzip zwischen Lehrer und Schüler bestimmt den Bildungs-Alltag, sondern die Selbstbestimmung und eine dialogische Kollaboration hinsichtlich Zeiten und Inhalten des Bildungsprozesses sollen eine Beziehungs-gerechtigkeit ermöglichen. Damit wird dieser Lernraum auch zu einer lernenden Organisation, die ihre Strukturen an neue Bedarfe und Bedürfnisse anpasst. Kinder und Jugendliche dürfen aus anarchistischer Sicht keine Objekte von Bildungsprozessen werden, sondern sind die Subjekte ihres Lernens. Dies ist die Botschaft der *Angeles Workshop School*.

Schließlich soll auch noch auf den Beitrag von Jochen Schmück zu Kees Boeke und seinem libertären Organisationsmodell der *Soziokratie* hingewiesen werden, der zwar nicht direkt dem Pädagogik-Schwerpunkt zugeordnet ist, aber auch einen starken Bezug zur libertären Bildungstheorie und -praxis hat. Das Leben und Werk des niederländischen Pädagogen und Pazifisten Cornelis Kees Boeke (1884-1966) ist im deutschen pädagogischen Diskurs unbekannt, und auch in der deutschen anarchistischen Bewegung zählt er zu den eher selten rezipierten Anarchisten. In diesem Sinne bietet der Beitrag von Jochen Schmück eine Entdeckung. Die persönliche Kombination von Anarchist, Pazifist und Pädagoge machte Kees Boeke zu einem interessanten Zeitgenossen, der mit seinem theoretischen Gesellschafts-

und Organisationsentwurf der *Soziokratie* („Vernünftige Ordnung“) für die Pädagogik eine moderne Offerte für einen libertären pädagogischen Bezug initiierte.

Mit diesen Beiträgen zur libertären Pädagogik wird der Versuch unternommen, das Verhältnis von Bildung und Anarchismus nicht nur als ein historisches Phänomen (erneut) sichtbar zu machen, sondern auch zu zeigen, dass libertäres/anarchistisches pädagogisches Denken sehr wohl anschlussfähig an die Gegenwart ist und es eine freiheitliche (internationale) Traditionslinie in der Pädagogik gibt.

*Ulrich Klemm*

VEREIN FÜR FORTSCHRITTLICHE ERZIEHUNG  
KINDERLADENKOLLEKTIV 1

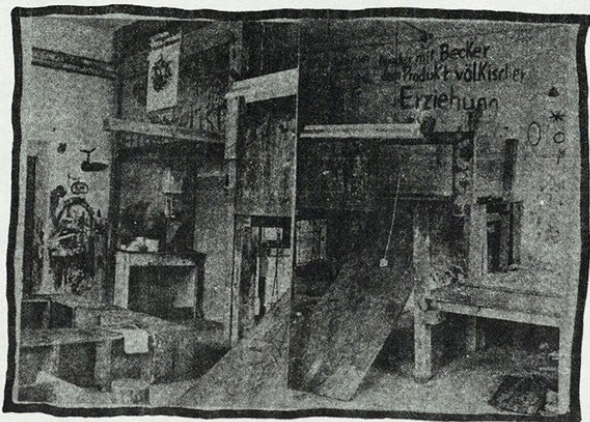
Nürnberg,

Redaktion - Verlag - Druck - Kinderladenkollektiv - 3. Jahrgang

I N F O R M A T I O N NR. 5

# WARUM-WOZU-WIE KINDERLADEN

MODELLE REPRESSIONSFREIER - KOLLEKTIVER - POLITISCHER ERZIEHUNG



Unkostenbeitrag: für diese Ausgabe DM 2,--

Postscheckkonto Nürnberg 165640 Sonderkonto Adolf Schadinger, Nürnberg  
Kontaktadresse Adi und Ingrid Schadinger 85 Nürnberg Zerzabelhofstr. 83  
Telefon 0911 - 40 84 83

Rundbrief des 1969 in Nürnberg gegründeten *Vereins für fortschrittliche Erziehung e.V.*,  
der angeregt von den „68ern“ den ersten antiautoritären Kinderladen der Stadt betrieb.

Quelle: Stadtarchiv Nürnberg, ca. 1970-1972, Id-Nr. E6/1327, Nr. 1, CC 4.0.

# Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie<sup>1</sup>

Von Hans-Ulrich Grunder

## Problemhorizonte und Fragen

Nach 1968 entdeckte die pädagogisch interessierte Linke vergessene Autoren und wenige Autorinnen. Den Protagonisten der Kinderläden und der Freien Schulen galten Reich, Bernfeld und Neill, später Illich, als einige der Exponenten radikaler Schulkritik. Das Label *anti-autoritäre Erziehung* trat seinen diskursiven Siegeszug an. Niemand stieß sich daran, dass einer der zentralen Begriffe, der von einem Verleger erfundene Terminus *anti-autoritär*<sup>2</sup>, in pädagogisch-systematischer Hinsicht schon damals einen Widerspruch in sich darstellte. Doch mit Bezug auf die theoretische Basis und die praxisrelevanten Gedanken der Wiederentdeckten schien schulkritisches Denken nun aktivierbar und schulreformerisches Handeln legitimierbar.

Allerdings fehlte der damaligen Diskussion gerade jener Kontext, der den Kritikern und Reformern als argumentative Basis gedient hatte: Reich, Bernfeld, Neill und zahlreiche andere linke Reformer waren bereits zu Beginn des Jahrhunderts bekannte Exponenten der Erziehungs-, Schul- und Lebensreformbewegung gewesen. Hätte die damalige Historische Pädagogik die Ära der Schul- und Erziehungsreformen sorgfältig erforscht, hätte sie neben den wichtigen Neuansätzen zugleich auch deren Aporien aufgedeckt. Dies erfolgte vorerst nicht. Wurde auf die pädagogisch-historische Optik verwiesen, geschah es lange in heroisierender, hagiographischer und kanonisierender Manier.

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag beruht auf einer Überarbeitung und Aktualisierung zweier Aufsätze, deren Publikation im späten 20. Jahrhundert erfolgt ist: Hans-Ulrich Grunder: *Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie*, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Heft 4 / 1992, S. 548-574; Ders.: *Aporien der anarchistischen Erziehung. Zur Geschichte der libertären Pädagogen und ihrer Utopien*, in: *Widerspruch*, Zürich, Heft 33 / 1997, S. 51-72.

<sup>2</sup> Vgl. Ders. (Hrsg.): *Mythen – Irrtümer – Unwahrheiten. Essays über ‚das Valsche‘ in der Pädagogik*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2017, S. 176-181.

Erst zwei Jahrzehnte später hat die Historiographie der Pädagogik in Quellen- und Archivstudien die lange verschütteten widersprüchlichen Aspekte der reformpädagogischen Ära untersucht. So entstand in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts allmählich das komplexe Bild einer pädagogisch vielschichtigen Epoche. Dabei ging es nun auch um Widersprüche, Dilemmata und Verwerfungen, denen Schulkritiker und Schulreformer seit jeher ausgesetzt sind, oft ohne es zu bemerken<sup>3</sup>. So hat kaum einer der radikalen Schulreformer der vorletzten Jahrhundertwende die Kluft zwischen dem utopischen Anspruch seines Ansatzes und der Unmöglichkeit der Existenz einer pädagogischen Utopie eingestanden<sup>4</sup>. Dasselbe gilt für die Gewährsleute der Reform nach 1968. Hätten sie sich damit befasst, wären nur noch Resignation oder unreflektierter Aktivismus möglich gewesen.

Dürfen sich demzufolge Menschen, welche sich der Schulreform verschrieben haben, mit der Kernfrage ihres Handelns deshalb nicht beschäftigen, weil nur ihre Tabuisierung den Stillstand verhindert? Lässt sich Immobilität nur dann vermeiden, wenn die Einsicht in den *utopischen Zirkel* fehlt?

Ein Blick auf einige radikale, *anarchistische* Schulreformer der vorletzten Jahrhundertwende illustriert, wie aktuell die Frage bis heute ist. Wie ihre geistesverwandten Nachfolger, die Reformer nach 1968, wie zahlreiche zeitgenössische bottom-up-Reforminitiativen der Achtziger, wie die pädagogischen *Graswurzelsrevolutionen* der Neunziger ebenso, drücken sie sich um eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von utopischer Erwartung und *realisierter Utopie*. Die Kenntnis des *utopischen Zirkels* hätte ihnen allerdings keine *bessere Reform*, sondern lediglich die Einsicht in die Widersprüchlichkeit *jeder* Reformabsicht erlaubt.

Wie die nachstehenden Abschnitte belegen, vermeiden es libertäre Pädagoginnen und Pädagogen, unter ihnen auch jene, die hier als Exempel stehen – sowie die frühen Sozialisten als „Vorläufer des Anarchismus“<sup>5</sup> –, in ihren theoretischen Erörterungen über *grundlegende* Erziehungs-, Bildungs-

---

<sup>3</sup> Vgl. Ders.: *Schulreform und Reformschule*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2015.

<sup>4</sup> Vgl. Ders.: *Utopia. Die Bedeutung von Schule, Unterricht und Lernen in utopischen Konzepten*, Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, 1996 (= *Grundlagen der Schulpädagogik*; 18).

und Unterrichtsziele zu debattieren. Denn Erziehung darf und kann in ihrer Sicht keinen bestimmten Endpunkt haben. Finalität würde das heranwachsende Individuum ungebührlich festlegen, seine quantitativ und qualitativ nicht einschätzbaren Möglichkeiten verschleiern und es fremdbestimmt, autoritär, und zweckrational missbrauchen.

Damit ist ein janusköpfiger Vorgang umrissen: Zwar geht es den libertären Erziehern um eine *bessere Welt* und um einen *besseren Menschen* – um einen idealen zukünftigen, um einen utopischen Zustand also. Zum anderen verbietet die anarchistische Perspektive für den Phänotyp<sup>6</sup> Utopias – konsequenterweise ebenso für die intellektuelle, physische, psychische und moralische Ausstattung seiner künftigen Bewohnerinnen und Bewohner – jede konkretisierende Aussage. Die autonom handelnden Personen sollen ihre Entwicklung selbst lenken. Indessen, dies sei relativierend eingewandt, ist nicht immer zweifelsfrei ergründbar, inwieweit sich die einschlägigen anarchistischen Texte auf die Erziehung in einer bereits als egalitär antizipierten libertären Gesellschaft beziehen oder darauf abheben, wie das Leben in der zu einer bestimmten Zeit herrschenden Gesellschaft zu humanisieren sei.<sup>7</sup>

Ich will diese These exemplarisch veranschaulichen, nachdem ich knapp geschildert habe, was unter pädagogischem Anarchismus zu verstehen ist.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Harald Borges: *William Godwin über Erziehung*, in: Ulrich Klemm (Hrsg.): *Anarchismus & Bildung*, Ulm: Edition Flugschriften, Heft 4 / 1990, S. 109.

<sup>6</sup> *Phänotyp*: Erscheinungsbild bzw. Gestalt. (*Anm. d. Red.*)

<sup>7</sup> Nur wenige Libertäre, darunter wohl kaum Erzieher, sind Godwins resignierendem Kommentar hinsichtlich eines von weniger Despotie bestimmten Aufwachsens in einer gegebenen Gesellschaft gefolgt. Godwin sagt, es „[...] wäre zu wünschen, dass kein menschliches Wesen gezwungen wäre, etwas aus einem anderen Grunde als dem Diktat des eigenen Verständnisses zu tun. Aber dies scheint, zumindest gegenwärtig, bei der Erziehung der Jugend nicht praktikabel zu sein“ (William Godwin: *The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature*, in: Ders.: *A Series of Essays*, London: Printed for G. G. and J. Robinson, Paternoster-Row, 1797, S. 99 f. [Übers. aus d. Engl. v. Verf.]). Hätten die libertären Pädagogen Godwin geglaubt, wären Erziehung und Unterricht für sie unpraktikabel geworden.

<sup>8</sup> Wer libertäre, d. h. anarchistische Erziehungskonzepte erörtert, muss den Anarchismus als eine politische Argumentationsfigur in die Debatte einbeziehen. Diesen weitführenden Anspruch erfüllt dieser Text nicht. Hingegen versuche ich, zumindest jene libertären Ideen zu benennen, die den Begriff der anarchistischen Erziehung verständlich machen.

## Wie sind Erziehung und Unterricht, wie sind Bildungsprozesse zu denken?

Die Antwort der libertären Erzieher des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zusammengefasst: Zwar verzichten sie nicht auf die utopische Hoffnung einer *besseren Welt*. Allerdings schwächen sie das allmählich anzustrebende Ideal ab: Infolge der in das theoretische Konzept einbrechenden unmittelbaren Ansprüche erzieherischer und schulischer Praxis wird es, in der Regel unbewusst, *zurückgestellt*. Die Libertären berauben es seiner unnachgiebigen Strenge, d. h.: machen es praktikabel und verwischen es zugleich. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Vorgang steht der für Erziehung und Bildung unabdingbar notwendige Zeitaspekt: Ist aber der *Faktor Zeit* einmal in das pädagogische Handeln einbezogen, kann es nur noch um mittelfristig umzusetzende, nicht mehr um utopische Antworten auf die Probleme um Erziehung und Unterricht gehen.

Weil Erziehung nicht warten kann, weil sie *jetzt* gefordert ist, erscheint das Paradox verschärft: Es ist unumgänglich, vom attraktiven, aber fernen Zielzustand zu abstrahieren, aus dem Blick verlieren darf man ihn deswegen nicht.

Die *Zeit* transferiert Utopie in Realität. Dies führt zu der von den Libertären kaum beachteten Frage, ob die *wahre Utopie* jene sein müsse, welche die Vorwegnahme des erhofften Status' verweigere. Die libertären Erziehungspraktiker beantworten sie positiv. Dächten sie anders, dürften sie weder erziehen noch unterrichten. Unbewusst befinden sie sich fortan in einem *utopischen Zirkel*. Damit ist die Fantasie zwangsläufig kompromittiert. Der einzugehenden Kompromisse wegen kann sie in einem schleichenden, beinahe unmerklichen Kontaminierungsprozess – im schlechtesten Fall – zur alltäglichen Wirklichkeit schrumpfen.

Bislang marginalisierten Pädagogik und Bildungswissenschaft die Ansätze libertärer Erziehung. Sie verpassten es, anarchistische Pädagogik als Exempel für ein allgemeingültiges Problem, nämlich für den unabwendbaren Verlust von *utopischem Überschuss* unter dem unbarmherzigen Druck pädagogischen Handelns, zu erörtern. Zugleich übersahen sie ein illustratives Beispiel für den hoffnungslos-unentwegten Kampf, Wirklichkeit utopisch werden zu lassen. In heutiger Sicht sind die einstmaligen vermeintli-

chen Gegner einander nicht mehr so fremd, wie sie damals vermutet haben mögen: Ist pädagogischer Anarchismus also nichts mehr als *radikale bürgerliche Pädagogik*? Sind die pädagogischen Neuerer nach 1968 nichts mehr als wiederum Gefangene eines unlösbaren Widerspruchs?

Weil die libertären Pädagogen, erziehen und unterrichten sie, jede politische anarchistische Utopie ihres Zielaspekts entheben *müssen*, kann das pädagogische Ideal der politischen Fiktion lediglich vage Richtschnur, nicht aber realistische Vorgabe sein. Im Übrigen trifft dieser Sachverhalt auf jede pädagogische Intention, auch jenseits libertärer Optik, zu. Darum stellt sie eine allerdings damals ausgebliebene *systematische Provokation* der zeitgenössischen Pädagogik dar, indem sie nach dem Verhältnis von politischen Zielen und pädagogischen Mitteln fragt.

Um diesen Gedankengang zu vertiefen, skizziere ich anhand des libertären Erziehungsdenkens und von vier historischen Beispielen, was den vielschichtigen Bezug zwischen utopischem Ideal und manifester Realität charakterisiert. Einleitenden Bemerkungen (1.), wo zu erläutern ist, was unter libertärer Erziehung zu verstehen sei, folgen Hinweise (2.) zu den pädagogischen Grundlagen der Versuche Paul Robins (2.1.), Sébastien Faures (2.2.), Jean Wintschs und Francisco Ferrer y Guardias (2.3.). Sie alle haben – wie Emma Goldmans Ansatz, den es anschließend vor demselben Hintergrund, allerdings als ein wesentlich im publizistischen Bereich ausgeformtes Motiv, zu betrachten gilt (2.4.) – letztlich immer darum gerungen, die labile Balance zwischen ferner Utopie und banaler Realität zu halten.

Im zweiten Teil dieses Textes beschreibe ich also das Theorie-Praxis-Verhältnis in den Experimenten in *Cempuis* (Robin), in den *Escuelas Modernas* (Ferrer y Guardia), in *La Ruche* (Faure) und in den *Ecoles Ferrer* (Wintsch, Goldman), die alle vor oder um die vorletzte Jahrhundertwende unternommen worden sind<sup>9</sup>. Den vier libertären Schulen, zwischen 1880 und 1910 gegründet, ist gemein, dass sie auf *anarchistischen Maximen* fußen und dass sie entweder von der Obrigkeit geschlossen (*Cempuis*) wurden oder selber ihre Zeit als abgelaufen (*La Ruche*, *Ecole Ferrer*) erachteten. Es gab zwar zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Europa einige andere anarchis-

---

<sup>9</sup> Vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung*, 2. Aufl., Bern / Grosshöchstetten: Sonnmatt-Verlag, 1993.

tische Schulversuche, worunter die *Scuola moderna di Clivio* bei Como am meisten Beachtung verdient. Im abschließenden Abschnitt (3.) resümiere ich das Thema und verweise auf die einleitende Fragestellung, was Schulkritik und Schulreform nach 1968 betrifft.

~

## 1. Anarchistische Erziehung: Die Grundzüge

Trotz differenzierter und divergierender Erscheinungsformen kennzeichnet die *libertäre Bewegung*, wie sie etwa genannt wird (und damit ebenso die anarchistischen Erziehungskonzepte), in allen ihren Flügeln Gemeinsames: Die Anarchisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts verabscheuen entschieden alle auf Zwang beruhende politische und soziale Organisation. Sie propagieren demgegenüber eine Gesellschaft, in der Ordnung und Freiheit koexistieren. Aus ihr sollen die wichtigsten Quellen jeden Autoritarismus' rigoros verbannt sein: die Kirche, das Militär und der Staat. Anarchismus bedeutet keineswegs Chaos oder Unordnung – gegen diese krude Unterstellung haben sich die Anarchisten immer gewehrt. Das libertäre Ideal bekämpft lediglich alle Institutionen, die auf den Menschen physischen oder psychischen Zwang ausüben. Denn jede politische Macht, so die Begründung, welche Form sie auch immer annimmt, mit welchen Mitteln sie auch immer ficht, ist ungerecht: Sie lässt Menschen über ihresgleichen herrschen, unterstützt Ungleichheit, fördert Militarismus und duldet Krieg. Nicht einmal die *demokratischen Regierungen* sind anarchistischer Doktrin zufolge, hier im antiparlamentarischen Reflex, auszunehmen: Auch sie unterdrücken Minoritäten und halten sich an die Mehrheit. Die *Freiheiten* (Presse-, Meinungsäußerungs- und Versammlungsfreiheit) erscheinen dem Anarchisten überdies als Irrglaube, von Mächtigen propagiert, damit niemand erkenne, wer im Hintergrund befiehlt.

Trotz ihres pointierten Internationalismus', der als völkerverbindender Kosmopolitismus zu deuten ist, negieren Anarchisten den Wert der *Vaterlandsliebe*<sup>10</sup> keineswegs. Die Geschichte des libertären Sozialismus zeigt, dass zwar der verwandte Begriff *Heimat* gerne aus diesem Begründungszusammenhang ausgeschlossen wird. Mit *Vaterland* meint ein Anarchist jedoch nicht einen einzelnen *Staat*: Freiheit, Menschenrechte, Wert des Einzelnen und Güte können nur in nationalen und internationalen Föderationen, die sich selbst leiten, errungen werden.

---

<sup>10</sup> Ausgangs des vorletzten Jahrhunderts bildete sie eine zentrale, vielbeschworene Kategorie staatsbürgerlicher Erziehung. Vaterlandsliebe nicht zu kultivieren, wurde den libertären Pädagogen immer wieder vorgeworfen. Darum verbreiteten sie ihre Interpretation des Begriffs.

Gespalten in Individualisten und Sozietäre, unterscheidet die Anarchisten die Wahl der Mittel, die sie für den gesellschaftlichen Wandel, zur Realisierung ihrer staatspolitischen Utopie, einzusetzen gewillt sind. Bauen die einen auf langsame und friedlich wirkende Überzeugungskraft, befürworten andere die rebellierende, revolutionäre Tat. Entgegen der weitverbreiteten Meinung stufen aber die meisten anarchistischen Theoretiker die Gewalt nicht als adäquate Methode ein, um die als ungerecht und gewalttätig eingestuften staatlichen Organisationen umzugestalten.<sup>11</sup> Unter den intellektuellen Anarchisten hat die *Propaganda der Tat* verschwindend wenige Nachfolger gefunden. War dies doch einmal der Fall, dann agierten jene nur gegenüber despotischen Regimes und Personen, die in ihren Augen Tyrannen verkörperten. Insbesondere die libertären Pädagogen schlagen sich nicht auf Netschajews Seite.

Die pädagogische Komponente des libertären Denkens ist unmittelbar mit dem politisch zentralen Begriff *Freiheit* verbunden. Damit rückt die politische Utopie in die Domäne der Erziehung: In der bedingungslosen Rebellion gegen jede geistig-indoktrinierende Bevormundung – so visieren die Pädagogen unter den Anarchisten das kaum markierte Ziel an – ist die Jugend zu selbsttätigem Leben in selbstgewählter Freiheit und bewusster Autonomie zu erziehen. *Erzieherisches Handeln* im anarchistischen Sinn gilt als militante Aktion in explizit negativer Absicht: Als Pseudowerte eingeschätzte Moralvorstellungen sind rücksichtslos zu zerschlagen und als Vorurteile entlarvte Positionen zurückzuweisen. Ebenso kompromisslos dominiert eine positive Intention: Die zu Erziehenden sind zu einem aufgeklärten Bewusstsein für neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens anzuleiten.

Trotz aller unterschiedlicher Standpunkte sind die libertären Sozialisten überzeugt, dass Menschen, deren *Unwissen es bis anhin verhindert hatte, zu Bewusstsein, Recht und Kraft zu gelangen*, an der gesamten Kultur und allen Privilegien teilhaben müssen. Gerade deshalb vermitteln sie im schulischen Bereich Wissen. Andererseits refüsieren<sup>12</sup> anarchistische Pädagogen die traditionellen zeitgenössischen Schulstrukturen, mitsamt den traditionellen Lehr-

---

<sup>11</sup> So hat beispielsweise die anarchistische Bewegung nur ein einziges Mal eine militärische Organisation gekannt – im spanischen Bürgerkrieg.

<sup>12</sup> *Refüsieren*: Ablehnen bzw. verweigern. (*Anm. d. Red.*)

inhalten und Unterrichtsmethoden. Verkrustet, antiquiert und lebensfremd, sei die traditionelle Schule ein untaugliches Mittel, Kinder zum Denken zu erziehen. Sie dämpfe den *Durst nach Freiheit* und den *Wunsch nach Initiative*. Darum setzen sie auf Alternativen zum traditionellen Schulwesen.

Die aus ihrer Programmatik für die Erziehung resultierenden Dilemmata haben die libertären Pädagogen allerdings ignoriert. Jedenfalls haben sie nicht erkannt oder nicht eingestehen wollen, welche Schwierigkeiten sich eine libertäre Erziehungspraxis einhandelt, verfolgt sie eine *ziellose Zielperspektive*.

Zwischenfazit: Streng gefasst ist Schule im libertären politischen Konzept nicht denkbar. Trotzdem haben Libertäre Erziehung und Bildung stets als die für sie maßgeblichen gesellschaftlichen Transformationskräfte erachtet, in der Regel, ohne den angesprochenen Widerspruch auszuleuchten. Weshalb?

Jede anarchistische Erziehungsidee zielt darauf ab, das Kind nicht an staatliche oder familiäre Ordnungen anzupassen – es gilt, seine innere und äußere Freiheit zu gewährleisten und zu fördern. Erzieher, Lehrkräfte und Eltern müssen immer den individuellen, als unständig begriffenen Verlauf der kindlichen Entwicklung respektieren. Jedes erzieherische und unterrichtliche Handeln ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie körperlichen und moralischen Zwang vermeiden. D. h., bezogen auf den Unterricht: Strafen, Preise und Examen – ja, jeder Wettbewerb unter den Kindern – sind unstatthaft. Die von den anarchistischen Pädagogen eingesetzten Erziehungsmittel sollen Selbstdisziplin, Zusammenarbeit und selbstverantwortliches Lernen fördern. Schule soll, wie es Bakunin 1866<sup>13</sup> bereits angedeutet hatte, *allen* Menschen Kultur und Wissenschaft, ausgerichtet auf ihr jeweils wirkliches Dasein, und ohne sektiererische und nationalistische Färbung, lehren. Bakunin zufolge soll jedes menschliche Wesen ab der Geburt, soweit dies nicht von der Natur, sondern von der Gesellschaft abhängt, die gleichen Mittel zur Entwicklung seiner Kindheit und seiner Jugend vorfinden, bis es erwachsen ist.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. Michail Bakunin: *Prinzipien und Organisation einer internationalen revolutionär-sozialistischen Geheimgesellschaft* [1866], in: Ders.: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hrsg. v. Horst Stuke, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein, 1972, S. 3-64.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

So soll *libertäres Lernen*, jenseits des Repressionsinstruments Schule, jedem menschlichen Wesen eine gleichartige, unkonformistisch-lebensnahe Bildung vermitteln, die der anarchistischen Doktrin gemäß ohne *unbefragte Vorurteile, jahrhundertealte verknöcherte Tabus* und *unzulässige Gewissensbeeinflussung* auskommt.

Obwohl die libertäre Pädagogik ihre Entwürfe, worauf die Schulpraktiker fortan zurückgreifen sollten, erst in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts präzisiert hat, reicht das anarchistische Erziehungsdenken bis zu den Frühsozialisten: William Godwin, Robert Owen, Claude-Henri de Saint-Simon, Étienne Cabet, Charles Fourier, Victor Considerant, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon und später Michail Bakunin haben in ihren Schriften libertäre Pädagogik thematisiert. Eine solche Erziehung, von den Genannten meist unsystematisch, oft lediglich bruchstückhaft konzipiert, läuft der damaligen Realität ebenso zuwider wie später auch. Diese Widerborstigkeit verleiht der Idee bis in die Gegenwart einen attraktiven und zugleich exotischen Schimmer.

Vor mehr als hundert Jahren indessen setzte eine soziopolitische und pädagogische Entwicklung ein, die die Anarchisten in eine gesellschaftliche und pädagogische Nische zwang und sich ihnen als Ausdruck positiver bewerteter sozioökonomischer Prozesse präsentierte: Nicht antimodernistische Rückkehr zu einem einfachen Leben, wie die Libertären es vertraten, aber frenetischer Konsumismus, nicht produktives Handeln im landwirtschaftlich-künstlerischen Bereich, was sie damals verlangten, aber kompliziert-komplexe technische Entwicklung, nicht Gleichheit zwischen Individuen und Völkern, aber sich vertiefende Hierarchien, nicht kleine, autonome und föderierte Gemeinschaften, doch große Staaten und unübersehbare Agglomerationen, nicht Vorschläge zur friedlichen Koexistenz, aber fortschwellende Konflikte, nicht progressiv wachsende Autonomie der Menschen, dagegen schwere körperliche und geistige Beeinflussung durch Manipulatoren jeglicher Art.

Der libertär-pädagogische Gedanke und die Konzepte *libertärer* Pädagogik sind ausgangs des 19. Jahrhunderts rational und wissenschaftsorientiert. Sie reflektieren die Hoffnung, schulische Inhalte und Unterrichtsmethoden aufgrund eines vernünftigen Diskurses zu erneuern. Denn nur nachvollziehbare Entscheide emanzipierter, freier Individuen verbürgen eine har-

monische Gesellschaft und sichern den Fortschritt. Darum verlangen die Anarchisten damals die Volksuniversität, Gesetze zur Laisierung<sup>15</sup> des Unterrichts sowie die sofortige völlige Gleichberechtigung von Frauen und Mädchen mit dem männlichen Teil der Bevölkerung.

Im 20. Jahrhundert bestand eine gewisse Übereinstimmung der anarchistischen Pädagogen mit den Protagonisten der später *Reformpädagogik* genannten Schulreform. Dazu zählte das Konzept der *École active* in der französischsprachigen Schweiz, was die Kritik am traditionellen Autoritarismus, an der unverrückbaren Lehrerrolle, an den vertrockneten Kathedermethoden, am stumpfen Auswendiglernen von unattraktiven Lehrstoffen und an einem rigiden schulischen Tagesprogramm anbelangt. Eine Verwandtschaft zwischen anarchistischer Pädagogik und reformpädagogischer Schulreform zeigte sich auch an der von beiden erhobenen Maxime, Schule den kindlichen Interessen gemäß zu gestalten. Zu den von den Anarchisten als *bürgerlich* abqualifizierten Schulreformern bestanden bei genauerem Hinsehen hingegen erhebliche Differenzen<sup>16</sup>.

Der studentische Protest Ende der Sechzigerjahre hat die libertär-sozialistischen Ideen im pädagogischen Kontext aktualisiert (Versuchsschulen, Kinderläden), jedoch ohne explizit auf deren vormalige Exponenten zurückzugreifen. Die Tatsache, dass sich auch die zahlreichen alternativen Schulen in freier Trägerschaft, die als *Freie (Volks)Schulen* in den Siebzigerjahren entstanden sind, nicht auf die libertäre Pädagogik bezogen haben, passt in eine Rezeptionsgeschichte der anarchistischen Pädagogik innerhalb der pädagogischen Historiographie, die ihren Namen bis heute nie verdient.

### 1.1. Welches Kinderbild zeichnen die Libertären?

Für jeden Anarchisten sind Kinder autonome, freie, sich unablässig entwickelnde Wesen. Die libertären Pädagogen engagieren sich für das Kind,

---

<sup>15</sup> *Laisierung*: Hier im Sinne der Befreiung von kirchlichem Einfluss. (*Anm. d. Red.*)

<sup>16</sup> Auf Paul Robin (1837-1912) trifft die Bezeichnung *libertärer Reformpädagoge* am ehesten zu. Er nahm zwischen 1880 und 1894 die später verbreiteten Maximen der *bürgerlichen* Schulreformer in seinem Waisenhaus vorweg, realisierte sie allerdings energisch und libertär pointiert.

beziehen aber ebenso die Umwelt ein, in der es lebt. Den Educanden<sup>17</sup> möchten sie ein günstiges *Milieu* bereiten – eine Umgebung also, die das Kind entdecken und experimentieren lässt. Es soll darin gemäß *seinen* Wünschen und Bedürfnissen handeln. Erfahrungen, die ein Kind machen könnte, darf man ihm nicht vorschreiben. Es soll sie selbst machen. Der Begriff *Erfahrung in Freiheit* – oder, wie es Tolstoi ausdrückt: *die Pädagogik und ihr einziges Kriterium die Freiheit* –, zur Maxime libertärer Erziehung erhoben, führt unmittelbar in die Spannung von Utopie und Verzicht auf die Antizipation eines idealen Zustands. Angestrebt wird immer eine ausbalanciert-umfassende Bildung, d. h., „[...] ein vollständiges, verknüpftes, synthetisches und parallel fortschreitendes Ganzes in jeder Wissensordnung, vom frühesten Alter an.“<sup>18</sup>

Dass die libertäre Pädagogik die traditionelle Schule radikal kritisiert, ist nachvollziehbar. Allerdings wären ihre Vorstellungen nicht ausdrücklich anarchistische, wenn sie sich nicht erheblich von anderen, vergleichbaren Konzepten<sup>19</sup> unterschieden: Die pädagogischen Intentionen der libertären Erziehung leiten die Anarchisten aus den politischen Zwecken ihrer politischen Philosophie ab. Dagegen sind die meisten, von den Libertären als *bürgerliche Reformer* kritisierten, Reformpädagogen inkonsequent, wenn es darum zu tun ist, Politik, pädagogische Theorie und schulische Praxis zu verbinden<sup>20</sup>. In der anarchistischen Optik einer *libertären Reformpädagogik* kann *bürgerliche* Schulkritik darum nur lau und halbherzig ausfallen, weil sie das Übel nicht an den Wurzeln packt. Unterrichtsreformen *können* nur unvollkommen ausfallen, weil sie das Ziel nicht erreichen *dürfen*. Die von

<sup>17</sup> *Educanden*: Pädagogischer Fachbegriff für Personen, auf die Erziehung angewandt wird. (*Anm. d. Red.*)

<sup>18</sup> Paul Robin und weitere Autoren: *Manifest der Partisanen der Education intégrale*, Gand: Eigenverlag, 1893, S. 5 (Übers. aus d. Franz. v. Verf.).

<sup>19</sup> Etwa demjenigen der oben angesprochenen *École active*, der Reformpädagogik, der *Éducation nouvelle*, der Progressive Education der vorletzten Jahrhundertwende, ja sogar der Schulkritik nach 1968.

<sup>20</sup> Das hängt vielleicht damit zusammen, dass die bürgerliche Reformbewegung lediglich eine *regressive Modernisierung* im Binnenraum einer *konservativen Revolution* anzustreben vermochte. Eine der Ausnahmen war der eher anarchistisch, denn kommunistisch argumentierende französische Schulreformer Célestin Freinet (1896-1966); vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Heterogenität im Unterricht – und die Freinet-Pädagogik?*, in: *Fragen und Versuche*, Heft 2 / 2013, S. 19-29.

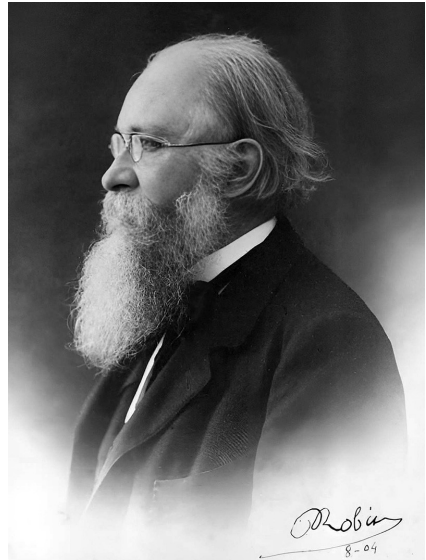
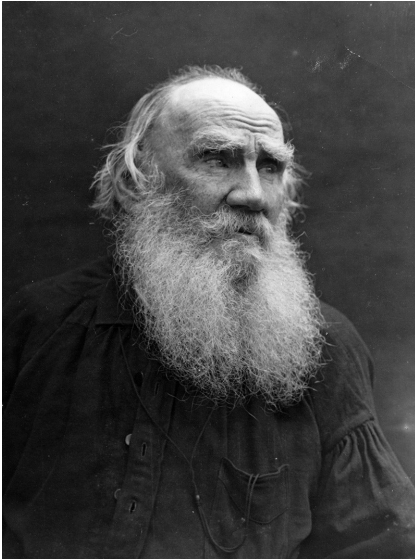
den Schulreformern verlangten Neuerungen im staatlichen Schulwesen sind unzureichend, weil sie die Macht des Staates unangetastet lassen.

Insoweit sind *libertäre* und *bürgerliche* Reformpädagogik zwar verwandt, wenn es um die Anwendung *moderner* Unterrichtsmethoden geht. Sie beziehen aber differente Positionen, wenn das Verhältnis von Utopie und Realität zur Debatte steht: Beanspruchen die libertären Pädagogen, dieses Problem zumindest thematisiert zu haben und sich seiner Aporien bewusst zu sein (was nicht durchwegs zutrifft), sprechen sie dies den bürgerlichen Schulreformern der vorletzten Jahrhundertwende ab. Die notwendige Prämisse für deren Handeln bestehe im tiefen (uneingestandenem) Bruch zwischen pädagogischem Ideal und alltäglicher Praxis, meinen die Libertären. Zudem behaupten die anarchistischen Erzieher, *ihre* Konzepte und *ihre* erziehungs- und schulreformerischen Motive datierten lange vor jenen der *bürgerlichen*, zumal sie auf die gedankliche Vorarbeit der Frühsozialisten rekurrieren.

Vier Axiome sind für die libertäre Pädagogik zentral. Sie belegen in ihrer expliziten Praxisorientierung, wie weit die libertäre Utopie von der Realität entfernt ist:

- *Positive Erziehung*: Die Schule gründet auf dem Experimentieren des Kindes, auf Beobachtung und Interpretation (nicht auf *Dogmen* oder *Glaubensinhalten*).
- *Integrale Erziehung*: Die Entwicklung des Intellekts, der Hand, der Moral und des Körpers bilden eine Einheit. Deshalb sollen im Kind alle Fähigkeiten gleichmäßig ausgebildet werden.
- *Permanente Erziehung*: Bildung und Erziehung sind nie abgeschlossen. Ein sich fortbildender Mensch entwickelt sich ständig, weil er offen ist für Neues.
- *Autonomie*: Was gelehrt wird – und wie dies geschehen soll –, ist Sache aller, nicht der Erwachsenen allein. Dadurch wird individuelle Autonomie gewahrt und befördert.

~



**Oben links:** Der russische Schriftsteller, christliche Anarchist und Pädagoge Lew Nikolajewitsch Tolstoi (1828-1910).

**Oben rechts:** Der französische Anarchist und Pädagoge Paul Robin (1837-1912).

**Unten links:** Der spanische Anarchist und Pädagoge Francisco Ferrer i Guàrdia (1859-1909).

Bildquellen: [DadAWeb.de](http://DadAWeb.de), Open Source.

## 2. Pädagogische Theorie und alltägliche Praxis – Die vier Beispiele:

### 2.1. Paul Robin (1837-1912) in Cempuis

Robin, in Toulon geboren, besucht in Bordeaux und Brest die Schulen, wird 1858 ins Lehrerseminar aufgenommen, absolviert dort die zweijährige Ausbildung und unterrichtet ab 1861 Physik und Naturkunde an den Lyzeen von Brest und La Roche-sur-Yon. Zu dieser Zeit festigt sich eine Idee, die für sein späteres Leben wegweisend sein wird: Er reklamiert für jeden, *wie auch immer die Umstände seien, das Recht, dass er so vollständig wie möglich alle seine körperlichen und intellektuellen Fähigkeiten entwickle*<sup>21</sup>.

Seine pädagogischen Versuche am Brester Lyzeum – unter anderem unternimmt er Schulexkursionen, eine Novität – verstimmen die Schulbehörden, und sie unterbinden sie. Darauf verlangt Robin einen zeitlich unbeschränkten Urlaub, erhält ihn und zieht nach Brüssel, wo er von Privatstunden lebt.

Nebenbei arbeitet er an der *Liberté*, einer anarchistischen Zeitung. Mitglied der *Ligue d'Enseignement de Bruxelles* und des belgischen Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation geworden, setzt er auf dem Brüsseler Kongress 1868 die Frage der *Éducation intégrale* auf die Tagesordnung<sup>22</sup>. Im selben Jahr gründet er die Erzieherzeitschrift *Le Soir*, und er heiratet. Nachdem während Streikaktionen Arbeiter in Lüttich umgekommen waren, protestiert er seitens des Rats der Internationalen Arbeiterassoziation gegen das rigide behördliche Vorgehen. Als französischer Staatsbürger wird Robin darauf des Landes verwiesen, verlässt Belgien und reist mit seiner Familie nach Genf, wo er Michail Bakunin kennenlernt.

Nach einem kurzen Aufenthalt in Paris geht er nach London, wo er bis 1879 bleibt. Bei Karl Marx, zu dem sich ein gespanntes Verhältnis entwickelt, nimmt er Griechisch-Stunden. 1871 sollte Robin auf Betreiben Marx' die

---

<sup>21</sup> Vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik. Geschichte – Modelle – Beispiele*, Batmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, 2007, S. 23 ff.; Robin und weitere Autoren: *Manifest*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 5.

<sup>22</sup> Vgl. auch Paul Robin: *De l'enseignement intégral*, in: *La Philosophie positive*, Sept./Okt. 1869, unpag.

Internationale Arbeiterassoziation verlassen. In London verdient er seinen Lebensunterhalt als Französisch- und Mathematikprofessor.

1879 von Ferdinand Buisson, dem neuen Generalinspektor für das französische Erziehungswesen, in die Heimat zurückgeholt, wird er Schulinspektor von Blois. Seine neuartigen didaktisch-methodischen Ideen bringen ihn aber sofort in Opposition zu den (kirchlichen) Autoritäten. Darum bittet er Buisson, an einem Lehrerseminar arbeiten zu können. So weit kommt es nicht: Am 16. Dezember 1880 akzeptiert er die Stelle des Direktors des neu zu schaffenden, finanziell auf einem Legat<sup>23</sup> beruhenden Waisenhauses in *Cempuis*, 112 Kilometer nördlich Paris gelegen. Als Leiter von *Cempuis* kämpft Robin während vierzehn Jahren gegen die kirchlichen Kräfte in der Region sowie gegen eine sperrige Schuladministration und mit etlichen unfähigen Mitarbeitern. 1894, nach seinem erzwungenen Rücktritt, verlässt er *Cempuis*.

Er wird Professor für Pädagogik an der liberalen *Neuen Universität Brüssel*. Er gründet die Zeitschrift *L'Éducation intégrale* und verbreitet in Vorträgen und Diskussionen neo-malthusianisches Gedankengut. Im Mittelpunkt seines Denkens stehen drei in ihrer Kombination zweischneidige Ideen: *Bonne naissance, bonne éducation, bonne organisation sociale*<sup>24</sup>.

1912 setzt der 75-Jährige in Lausanne seinem Leben gewaltsam ein Ende – wohl auch aufgrund seiner pessimistischen Sicht auf die politische Lage und die sich verstärkende Militarisierung in Europa.

Robins libertär-pädagogische Argumentation weist utopische Züge auf. Dies gilt auch, was die von ihm theoretisch und schulpraktisch konsequent vertretene *Koedukation*<sup>25</sup> angeht. Obschon 1880 kein französisches Gesetz koedukativen Unterricht erlaubt, nimmt der Libertäre Knaben *und* Mädchen in sein Waisenhaus auf und erzieht und schult sie gemeinsam. Der Klerus und die staatlichen Behörden widersetzen sich diesem Novum erbittert.

---

<sup>23</sup> *Legat*: Testamentarische Verfügung. (Anm. d. Red.)

<sup>24</sup> *Bonne naissance, bonne éducation, bonne organisation sociale*: Gute Geburt, gute Erziehung/Bildung/Ausbildung, gute soziale Organisation. (Anm. d. Red.)

<sup>25</sup> Vgl. Hans-Ulrich Grunder: „Wir fordern alles.“ *Weibliche Bildung im 19. und 20. Jahrhundert. Die Konzepte einiger anarchistischer und bürgerlicher Pädagoginnen*, 2. Aufl., Grafenau: Trotzdem, 1998 (= *Reihe Libertäre Wissenschaft*; 5).

Im Zentrum der Erziehung in *Cempuis* steht die *Éducation intégrale*, ein auf Bakunin zurückgehendes, Fourier zugeschriebenes Konzept. Robin umschreibt es so: Das Wort *intégral* – bezogen auf die Erziehung – vereinigt die Begriffe körperlich, intellektuell und moralisch und bezeichnet darüber hinaus kontinuierliche Zusammenhänge zwischen diesen drei Bereichen<sup>26</sup>. Der spanische Schulreformer Francisco Ferrer y Guardia sollte sein Erziehungs- und Schulmodell knapp zwanzig Jahre später angelehnt an Robins Konzept *rationelle Erziehung* nennen.

Ungebremster industrieller Aufstieg, schnell wachsende städtische Bevölkerungen und die prekäre ökonomische Lage der meisten Arbeiter beschleunigen im 19. Jahrhundert den Aufschwung der Arbeiterbewegung, aber auch das libertär-sozialistische Denken. Die Erziehung ist für die Anarchisten, unter ihnen Robin, in den mannigfaltigen Kontroversen um die Form einer neuen Gesellschaft zentral. Unter den damals diskutierten Erziehungskonzepten sticht die *Éducation intégrale* heraus. Als Instrument künftiger sozialer Gleichheit, auf die Solidarität der Arbeiter abzielend, erachtet Robin sie als Vorbereitung des Individuums auf die vielfältigen Aufgaben in einer expandierenden, materialistisch ausgerichteten Gesellschaft und einer prosperierenden Industrie. Er steht in *Cempuis* mit den Lehrwerkstätten, der Schnupperlehre und seiner szientistischen, a-theologischen Konzeption einer neuen Ethik in der Tradition Fouriers (1772-1837), der Jahrzehnte früher auch eine Aufwertung der Künste, der körperlichen Erziehung, des Sports und der Handarbeit initiiert hatte.

Die Zwecke der *Éducation intégrale* überholen die Ziele des damaligen bürgerlichen oder sozialistischen Erziehungsdenkens: Zusätzlich bringen sie die Motive einer Demokratisierung (Obligatorium<sup>27</sup>, Unentgeltlichkeit, Einheitsschule) oder der unabdingbaren Kombination von schulischer Bildung und beruflicher Ausbildung ein. Als Folge dieses Konglomerats von oft divergierenden Absichten sind bei Robin auch problematische, zwar indirekte Bezüge zu einem Utilitarismus im Sinne Benthams (Erziehung

---

<sup>26</sup> Vgl. Paul Robin: *L'éducation intégrale, culture harmonique de toutes les facultés physiques, intellectuelles et affectives*, Sommaire de conférences (signé: Paul Robin), in: *L'éducation libérale*, Paris: Impr. de Humbert 1902, 7 pp.; Ders. und weitere Autoren: *Manifest*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 5.

<sup>27</sup> *Obligatorium*: Teilnahmepflicht. (Anm. d. Red.)

und Unterricht als Vorbereitung auf das Leben in Arbeit), nebst manifesten neo-malthusianischen (*bonne naissance, bonne éducation, bonne organisation sociale*) und sozial-utopischen (Neuordnung der Verhältnisse in Gerechtigkeit) Gesichtspunkten erkennbar. Wesentlich beeinflussen das Erziehungsmodell des Leiters von *Cempuis* ebenfalls seine Tätigkeit in den Arbeiterorganisationen und seine Teilnahme an den Debatten in den libertär-dissidenten Gruppen um Bakunin, Herzen, Reclus, Guillaume und Kropotkin. Robins Waisenhaus integriert die libertären Zeitströmungen. Mit *Cempuis* entsteht überdies ein grundlegend neues Konzept der Waisenerziehung – und ein ebenso ungewohntes Modell der Lehrerfortbildung<sup>28</sup>.

Das *Orphelinat* in *Cempuis* unterscheidet sich von der gängigen französischen Asylpraxis, weil es die Waisenkinder als vollwertige Kinder und Jugendliche anspricht und nicht vorgibt, es betreue bemitleidenswerte Außenseiter<sup>29</sup>. *Cempuis* konkretisiert das libertär-sozialistische Bild von einer Erziehung zur Freiheit und Menschenwürde, einer harmonischen Ausbildung aller im Kind angelegten Fähigkeiten und einer angemessenen Vorbereitung der Zöglinge auf ihr künftiges Leben.

Obwohl Robins Versuch, Wunsch und Wirklichkeit zu balancieren, positiv zu würdigen ist, drängt sich der für diese Perspektive entscheidende Schluss auf: Robin hat das libertäre Ideal in zeitliche Verläufe gepresst, ja pressen müssen, und es so seiner Durchschlagskraft beraubt. Dabei hatte er lediglich versucht, den Gedanken einer pädagogischen Revolution, jene Forderung, die seit mindestens zwanzig Jahren in den anarchistischen Schriften – programmatisch und nie abgerundet – auftaucht, praktisch umzusetzen. Er ist der erste anarchistische Pädagoge, der sich für die praktische Realisierung seiner Erziehungsphilosophie so energisch engagiert. Insoweit zählt er ebenfalls zu den ersten libertären Pädagogen, die unablässig die attraktive

---

<sup>28</sup> Die mehrwöchigen Fortbildungskurse für hunderte von Lehrkräften während der Schulsummerferien (1890-1894), die die Waisenkinder mit Ausnahme von wenigen ‚Übungsclassen‘ in Le Tréport(-sur-Mer) verbrachten, nannte Robin *Pädagogische Feste*; vgl. Paul Robin: *Fêtes pédagogiques à l'Orphelinat de Cempuis*, 2 Bde., Cempuis: Eigenverlag, 1890-1894.

<sup>29</sup> Einer dieser Jungen, der als Waise in *Cempuis* gelebt hat, sollte später seine Dissertation dem *Orphelinat* widmen. Seine Darstellung stellte jahrzehntelang den einzigen distanziert-wissenschaftlichen Text über Robins Waisenhaus dar: Gabriel Giroud: *Éducation intégrale. Coéducation des sexes. D'après les documents officiels et les publications de l'établissement (Orné de 48 gravures)*, Paris: Librairie C. Reinwald, Schleicher frères, 1900.

Vision einer Kongruenz von anarchistisch-pädagogischem Ideal und libertär-pädagogischem Handeln in einer institutionellen Umgebung anstreben. Den sich daraus ergebenden Widersprüchen begegnet er zwar, aber nicht immer souverän.

Vor dem ausgeleuchteten Hintergrund ist Robin ein libertär-sozialistischer Erzieher des ausgehenden 19. Jahrhunderts: er plant, in humanerer Art als damals üblich, Waisen auf ihr Leben in einer industriellen Gesellschaft vorzubereiten. Er will sie allseitig schulen und für eine expandierende Industrie beruflich qualifizieren. Das Elend der arbeitenden Bevölkerung und sozial-utopische Ideen sind die Ursprünge seiner Institution in *Cempuis*. Im *Orphelinat* nimmt er zugleich die angesprochenen Desiderata<sup>30</sup> der am Jahrhundertbeginn wuchtig propagierten *bürgerlichen Schulreform* unter anderslautenden Prämissen vorweg.

Bereits in seinen verstreuten Schriften kein Thema, war dem Lehrer aus Toulon das Verhältnis seiner politisch-pädagogischen Theorie zur alltäglichen Praxis in *Cempuis* auch kein zentrales Anliegen. Doch: In der spärlichen Sekundärliteratur wird betont, wie versessen Robin auf ein vollständiges Übereinstimmen von Theorie und Praxis gedrungen habe. Er deduziert libertär-pädagogische Ideen aus seiner anarchistischen Weltsicht und setzt sie im Waisenhaus praktisch um. Selbst Didaktisches und Unterrichtsmethodisches wie Fächer- und Stoffauswahl, Gruppenarbeit, Vermeiden von Konkurrenz, das Prinzip der gegenseitigen Hilfe, Stundenaufbau und -länge, sinnvolle Abwechslung, fächerübergreifender Unterricht oder das Ausgestalten eines für alle zuträglichen Lehrer-Schüler-Verhältnisses lassen sich auf seine politische Philosophie zurückführen.

Obwohl er anarchistische Theorie, daraus abgeleitete pädagogische Maximen und die Praxis als Gesamtes konzipiert, muss der Leiter *Cempuis'* Konzessionen an die herrschenden Gegebenheiten eingehen: So darf er nur verhohlen für die Abschaffung des Staates, der Religion und der Armee werben. Dass sein Erziehungsstil diese antietatistische, antireligiöse und antimilitaristische Komponente aber enthalten hat, steht außer Zweifel. Staatskunde (wenngleich in aufklärerischer Absicht) und Drillübungen (wenngleich mit defensivem Charakter und Holzgewehren) waren in *Cem-*

---

<sup>30</sup> *Desiderata*: Erwünschte Dinge bzw. das Ersehnte. (*Anm. d. Red.*)

*puis* verbindlich, sonst hätte Buisson die Institution schließen müssen. Um einen anderen Widerspruch ist Robin ebenso wenig herumgekommen: Versuchte er zum einen, die Waisen auf eine sinnreiche Existenz in der Gesellschaft vorzubereiten, machte er sie andererseits gerade der ihm verhassten Ordnung verfügbar und für sie tauglich. Als die Utopie, worauf er hinarbeitete, stellte sich Robin dagegen eine egalitäre, auf Freiheit und Gleichheit beruhende Gesellschaft vor.

Trotz vehementer Gegnerschaft praktiziert Robin während vierzehn Jahren Koedukation, eine moderne Waisenerziehung und eine frühe Form des polytechnischen Unterrichts sowie ungewöhnliche Lehrerfortbildungsstrategien – allesamt gegen die Zeichen der Zeit. Im Unterricht fordert er vom *Kind* interessiertes, selbsttätiges und engagiertes Lernen von Wissensinhalten. Der *Lehrer* soll arbeitsunterrichtlich vorgehen und die geistige und körperliche Erziehung des Heranwachsenden gründlich beobachten. Die *Institution* muss eine kindgemäße Umwelt bereitstellen und Geist, Körper und Hand ausgewogen bilden.

Kurz nach der Jahrhundertwende sollten die *Éducation nouvelle*, die *École active* / *Scuola attiva*, die *Escuela moderna*, die pädagogischen Reformversuche, die *Progressive Education* die pädagogische Debatte mit vergleichbaren Ideen anfachen; in Europa werden später die nachmaligen *Reformpädagogen* die Schule von außen, v. a. aber von innen zu erneuern suchen. Sowohl Ferrière, Claparède und Bovet, als auch Lietz, Wyneken, Geheeb, Montessori, Decroly, Otto und andere – hier wie oben verallgemeinernd, und Neill, Bernfeld, Freinet und die Sozialisten / Kommunisten ausgenommen, *bürgerliche Reformpädagogen* genannt – vertreten ähnliche Gedanken wie Robin. Hinter den pädagogischen Theoremen der *bürgerlichen Reformer* stehen jedoch völlig andere (schul)politische Einsichten. Die aus dem Verhältnis von Utopie und Realität herrührenden Aporien sind jedoch bei Robin wie bei den *bürgerlichen Reformpädagogen*, auch den politisch Linksstehenden, dieselben.

So erscheint in Ferrières Schriften etwa die *École active*, der reformpädagogisch konnotierte *aktive* Unterricht, zu Beginn des Jahrhunderts als *kindgemäße Didaktik* – in vielem derjenigen Robins gleich, allerdings bar eines *explizierten, nachvollziehbaren* politisch-pädagogischen Fundaments. Die Ungereimtheiten bei Ferrière sind denn auch augenfällig. Für ihn hat

Unterricht eher mit Fragen der Vermittlung von Lernstoff, mit der Effizienz von Lehr- und Lernformen und mit einer professionalisierten Lehrerrolle zu tun als mit politischen Zielen. Robin dagegen bezieht aus dem libertär-sozialistischen Denken die grundlegenden Motive seiner Erziehungsarbeit: bedingungsloser Antiautoritarismus, pazifistischer Internationalismus, Antimilitarismus und Frauenemanzipation bestimmen seine *Pädagogik der Freiheit* und die *Éducation intégrale*. Sébastien Faure, Francisco Ferrer, Jean Wintsch und Emma Goldman setzen Robins Werk einige Jahre nach der Schließung *Cempuis'* unter ähnlichen Prämissen fort.

## 2.2. Sébastien Faure (1858-1942) und *La Ruche*

Faure, in eine reiche katholische Familie geboren, wird kurzzeitig in einer Jesuitenschule unterrichtet. Als Politiker, so sein frühes Ziel, will er später mit den Unterdrückten gegen alle Unterdrücker kämpfen, wie Tomasi 1973 schreibt<sup>31</sup>. Anfänglich der Arbeiterbewegung nahe stehend, setzt er sich ab 1888 für den Sieg des Anarchismus ein, wie er selbst sagt. Faure, Autor zahlreicher verstreuter Beiträge, gilt als guter Redner. Mit Louise Michel gründet er 1895 die Zeitschrift *Libertaire*.

Seiner publizistischen Arbeit wegen wird er von den Behörden verfolgt. In einer seiner programmatischen Schriften setzt er sich mit den Vorwürfen an die Anarchisten auseinander, erklärt, was die Libertären erreichen wollen, und berichtet von ihrem politischen Ideal. Im Zug seines Textes skizziert er, auch autobiographisch argumentierend, sein anarchistisches Programm und verteidigt es gegen allfällige Einwände, die im Kontext dieses Themas aufschlussreich sind: Nein, er sei weder Utopist, noch Träumer oder verrückt. Den Beweis dafür lieferten Regierungen, die Personen wie ihn verfolgten und unter dem zweifelhaften Vorwand inhaftierten, die Wahrheit zu unterdrücken.

Die Ambivalenz zwischen einer politisch-pädagogischer Utopie und der alltäglichen Realität zeigt sich in Faures Roman *Mon communisme*<sup>32</sup>. 1921 skizziert er, wie die Utopie praktikabel zu machen wäre, indem er ein liber-

<sup>31</sup> Vgl. Tina Tomasi: *Ideologie libertarie e formazione umana*, Firenze: La Nuova Italia Ed., 1973.

<sup>32</sup> Sébastien Faure: *Mon communisme*, Paris: La Fraternelle, 1921.

täres Staatsgebilde in einem zukünftigen anarchistischen Frankreich aus der Sicht von (fiktiv) zurückkehrenden Verbannten beschreibt. In diesem Buch räumt der Autor seinen Erziehungsideen beträchtlichen Platz ein. Was libertäre Erziehung sein muss, hatte er zwischen 1904 und 1919 in *La Ruche* (*Der Bienenkorb*; in Rambouillet, in der Nähe von Paris), seinem *rationalistischen Waisenhaus*, exemplarisch gezeigt. *Mon communisme*, von *La Ruche* angeregt, beleuchtet das von Paul Robin und Francisco Ferrer beeinflusste Schulexperiment.

Wie eng Faure Politik mit Pädagogik, Schulkritik und Schulreform amalgamiert, zeigt das utopischste seiner Werke eindrücklich: Nicht nur treffen die Rückkehrer in *Mon communisme* ihr Land völlig verwandelt an – staatliche und kirchliche Autoritäten fehlen –, auch die Kinder werden anders als früher erzogen. Bereits als Kleinkinder verbringen sie den Tag in einer für sie vorbereiteten Umgebung, im Grünen, betreut von ausgewiesenen Spezialistinnen und Spezialisten. Nach dem Kindergarten treten sie in die gemischtklassig geführte Schule über. Sie lernten dort zwar wenig, schreibt der Autor, aber was sie lernten, gründlich. Unnütze Examen und disziplinierende Normen – auch Noten – gibt es nicht.

Dass der utopische Roman Faures realitätsnah angelegt war, belegt die Affinität des Zukunftsstaates mit *La Ruche*: Das Waisenhaus in Rambouillet hat der literarischen Utopie als Vorbild gedient.

Seine rege Vortragstätigkeit, der *Bienenkorb* und seine umfassende *Encyclopédie anarchiste*<sup>33</sup> machen Faure zu einem bedeutenden Verfechter des französischen Anarchismus. Propagiert er in seinen Publikationen die libertäre Programmatik, erscheint der *Bienenkorb* als praktischer Ausgangspunkt für die Bildung einer neuen Gesellschaft.

Faure entfaltet in Rambouillet 1910<sup>34</sup> ein auf Robins Ideen und seinen Erfahrungen in *Cempuis* gründendes libertär-reformpädagogisches Konzept. Es ist der bürgerlichen Erziehungs- und Schulreform – ebenso wie jenes Robins –, nicht allein, was die pädagogische und didaktische Basis betrifft, weit voraus. Faure bezweckt, den libertären Ansatz mit einem libertär-pädagogisch getönten Alltag zu verknüpfen. Wie Robin kümmern ihn

---

<sup>33</sup> Ders.: *Encyclopédie anarchiste*, 4 Bde., Paris: La Librairie Internationale, 1927-1934.

<sup>34</sup> Ein Jahr nach Francisco Ferrers Ermordung in Barcelona.

jedoch die daraus entstehenden Verwerfungen innerhalb seiner utopischen Konstruktion nicht. In seinen staatspolitisch ausgerichteten Beiträgen und in den pädagogisch orientierten Texten trägt er zwar zur Institutionalisierung anarchistischer Pädagogik bei, ohne die ihr inhärenten Aporien jedoch zu debattieren.

Abzielend auf eine harmonische Entwicklung aller kindlichen Kräfte und Begabungen hin zu einem *anarchiste intégral* transportiert er eine Forderung des Leiters von *Cempuis* ins neue Jahrhundert: Dass jede anarchistische Schule auf das Zusammenleben *neuer* Menschen, auf ein neues politisches Leben hinarbeiten muss, ist für ihn unbestritten. Die Semantik der um die Jahrhundertwende publikumswirksam auftretenden Exponenten jener schul- und lebenserneuenden Kraft, die später *reformpädagogische Bewegung*<sup>35</sup> genannt werden sollte, zeigt, dass die libertär-sozialistischen Pädagogen – und somit auch Faure – nicht als einzige schulreformerische Maximen verwirklichen wollen. Doch zwischen den libertären Pädagogen und den bürgerlichen Schulreformern besteht, wie festgestellt, eine erhebliche Differenz: Robin und Faure, Ferrer, Wintch und Goldman basieren ihr erzieherisches Bemühen auf einer explizit formulierten (wenngleich inkonsistenten) idealisierenden Gesellschaftstheorie. Der Ausgangspunkt der Faureschen Pädagogik reflektiert seine anarchistische Weltanschauung. Zweierlei ist gemeint: eine schonungslose Kritik an der bestehenden, und eine hoffnungsvolle, konkret-utopische Idee der zukünftigen, anarchistischen Gesellschaft.

Auch die bürgerlichen Reformen hegen ein Gesellschaftsideal, das, wie etwa das Beispiel des Genfers Adolphe Ferrière belegt, zwar auf die (innere) Reform der zeitgenössischen Schule abhebt, ohne allerdings die (äußeren) Grenzen des liberal-bürgerlichen Staates zu gefährden.

Wie Robin versucht Faure, in seinem Unternehmen die erträumte Gesellschaft zu antizipieren. Gleich Robin reduziert er das faktisch unerreichbare Ideal auf eine pädagogische Axiomatik, an deren Chancen, in *La Ruche* realisiert zu werden, er fest glaubt. So ist, was bei den bürgerlichen Schulreformern häufig in didaktisch-methodischer Spielerei verhaftet

---

<sup>35</sup> Vgl. Herman Nohl: *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1935.

bleibt, bei Faure Ernst: Die Kinder des *Bienenkorbs* leben in echter Koedukation. Musikinstrumente, Schulmaterial und Arbeitsgeräte gehören allen. Die demokratische Lebensform in der Landkommune schließt die Mitsprache eines jeden gemäß seinem Entwicklungsstand ein. Solidarisches Zusammenleben manifestiert sich in gemeinsamen Aktionen sowie dem unentwegten Einsatz für den Fortbestand der eigenen Schule. Das Verhältnis zwischen Lehrern, *collaborateurs*, und Kindern ist offen und nicht-hierarchisch. Solcherlei Charakteristika auch nur denken zu *wollen*, haben beide Anarchisten den bürgerlichen Reformschulen ihrer Epoche abgesprochen.<sup>36</sup>

Wie Robin muss Faure Konzessionen an die dominante politische Struktur und die herrschende Moral machen. Seine rege Vortragstätigkeit, das konsequente Öffnen der Schule nach außen, haben *La Ruche* weit über die Nachbarschaft hinaus bekannt gemacht. So bleiben die befürchteten Repressionen seitens der französischen Behörden aus. Faure hat sich in den Gremien der Arbeiterorganisationen überdies nicht so vehement eingesetzt wie Robin. Er vertraute auf den Erfolg seiner Vorträge. Im Gegensatz zu den Texten über *Cempuis* ist in jenen über *La Ruche* nie von behördlichem Druck auf die Schule die Rede. Andererseits betreibt Faure in seinen Publikationen offene anarchistische Propaganda. Seine Bemerkungen gegenüber Emma Goldman<sup>37</sup> zum pädagogischen Ziel von *La Ruche* veranschaulichen, inwieweit er die Kinder des *Bienenkorbs* als Wegbereiter einer neuen Gesellschaft interpretiert. Hierin differiert er vom vorsichtigeren Robin, der noch zwanzig Jahre zuvor sein Ideal gegenüber misstrauischen klerikalen Kreisen energisch verteidigen musste. Anders als *Cempuis* wurde *La Ruche* auch nicht von den Behörden geschlossen, sondern kapitulierte am Ende des Ersten Weltkriegs angesichts der wirtschaftlichen Notlage.

Für Robin und Faure gilt, dass sie in den Kindern und Jugendlichen die *Entwicklung zum Menschen* fördern wollten. Schweigt sich Robin darüber noch aus, ob die *Cempuis*-Absolventinnen und -Absolventen die Pioniere

---

<sup>36</sup> Jean Wintch sollte aus der Sicht der *Ecole Ferrer* Ähnliches in Bezug auf das Landerziehungsheim in Chailly bei Lausanne monieren; vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Das schweizerische Landerziehungsheim zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine Erziehungs- und Bildungsinstitution zwischen Nachahmung und Eigenständigkeit*, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris: Lang, 1987 (= *Studien zur Erziehungswissenschaft*; 22).

<sup>37</sup> Vgl. Emma Goldman: *La Ruche*, in: *Mother Earth*, New York, Heft 9 / 1907, S. 388-394.

einer anarchistischen Gesellschaft sein werden, erzieht Faure dagegen seine Kinder – wie er selbst bemerkt: *über Umwege* – insofern auf die libertär-sozialistische Gesellschaft hin, als er gewisse Lernziele, Unterrichtsinhalte und -methoden bevorzugt, andere ablehnt. Insbesondere seine Ablehnung des traditionellen Geschichts- und Religionsunterrichts erscheint dezidierter als jene Robins.

Trotz seiner Affinität zu Robins Konzept der *Éducation intégrale* differiert Faure in einigen Aspekten erheblich von seinem Freund und Vorgänger in *Cempuis*: Er verschweigt seine anarchistische Parteinahme nicht und tritt gegenüber den Behörden unverfrorener auf als Robin. Sein anarchistisches Ideal ist die Kommune, die Lebensgemeinschaft, wo jede(r) gemäß ihren/seinen Fähigkeiten zu Subsistenz und Koexistenz beiträgt. Dass *La Ruche* der kleineren Gebäude wegen deutlich weniger Kinder aufnehmen kann als *Cempuis*, unterstreicht den ländlich-kommunehaften Charakter des *Bienenkorbs*. Die Infrastruktur in *La Ruche* ist dennoch *Cempuis* ähnlich: Die Kinder besuchen den Unterricht, arbeiten im Haus, im Garten und auf dem Feld und erlernen einen Beruf. Dass Faure weniger *ateliers*, weniger Werkstätten, zur Verfügung stellen kann als Robin – in *Cempuis* wählen die Kinder aus 18 Berufen zwei aus, die sie dann erlernen –, ist verständlich. Anders als im *Orphelinat* scheint das Gemeinschaftsleben in *La Ruche* hingegen lebendiger, spontaner – und wohl chaotischer – zu sein, was wiederum mit der geringeren Kinderzahl zusammenhängen mag. Zweifelsohne musste Robin für seine 200 Waisen effizienter planen als Faure mit kaum 50 Kindern. Deshalb erscheint *La Ruche*, verglichen mit *Cempuis*, aus heutiger Sicht als die dynamischere Einrichtung.

Kein unbedarfter Nachahmer des Waisenhauses in *Cempuis*, hat sich Faure an *Cempuis* orientiert. Er verstand es aber, seinem *Bienenkorb* neue Impulse zu geben, Akzente neu zu setzen – und verlieh dadurch dem Experiment den belebenden Charakter einer neuartigen pädagogischen Institution. Dies mag auch mit seiner unkomplizierten Persönlichkeit zusammenhängen: Besucherinnen und Besucher schildern ihn als väterlichen Freund der Kinder. Er scheut sich nicht, mit ihnen Wettkämpfe auszutragen, ihnen vorzuturnen, im Wald herumzustreifen oder sie zum Klavierspielen zu animieren. Offensichtlich hat Faure die noch bei Robin spürbare Distanz zwischen Schulleiter und Heranwachsenden verringert. Das macht ihn bei Mit-

arbeitenden, Kindern und Jugendlichen zu einer geachteten und beliebten Person<sup>38</sup>. Allerdings hat auch Faure die libertäre Vision einer anarchistischen Pädagogik ihres utopischen Gehalts entledigen, sie *verzeitlichen* müssen, um sie in das pädagogische Feld transferieren zu können. Insoweit hat er sie, wie Robin, entradikalisiert, um sie praktikabel zu machen.

Beide Institutionen, das *Orphelinat* und der *Bienenkorb*, beeinflussen – neben den *Escuelas Modernas* Ferrers in Spanien – die Lausanner *Ecole Ferrer*. Obschon in einem differenten politischen und pädagogischen Umfeld gegründet, ist die *Ecole Ferrer* eine anarchistisch-syndikalistische *Schule*. Sie zehrt vom libertär-pädagogischen Verständnis ihrer Vorläufer und sie übernimmt deren libertär-pädagogische Schulpraxis. Allerdings prägt die Lausanner Initiative Jean Wintschs, ein Jahr nach der Ermordung Francisco Ferrers<sup>39</sup> gegründet, eine von *Cempuis* und *La Ruche* deutlich unterscheidbare Variante eines anarchistischen Schulexperiments aus.

### 2.3. Francisco Ferrer (1859-1909), Jean Wintsch (1880-1943) und die *Ecole Ferrer*

Die *Ecole Ferrer* in Lausanne ist der Pädagogik der spanischen *Escuelas Modernas* verpflichtet. Genannt nach Ferrer y Guardia, wird sie kaum ein Jahr nach Ferrers Hinrichtung (1909) als Reaktion auf den feigen Mord, wie es heißt, ins Leben gerufen. Nebst den *Escuelas Modernas* hat die Lausanner Schule zwischen 1910 und 1919 – eine damals den schweizerischen Schulreformern unbekannt oder von ihnen ignorierte Alternative – Ferrers libertären Ansatz im Rahmen der Lausanner Gegebenheiten realisiert.

Ferrers Erziehungsgrundsätze weisen einen ebenso utopisch anmutenden Akzent auf wie jene Robins und Faures: Für Ferrer ist Erziehung *das*

---

<sup>38</sup> Kinder und Mitarbeitende nennen ihn *Sebast*.

<sup>39</sup> Francisco Ferrer ist der wichtigste pädagogische Exponent einer markanten antikerikalen Strömung, die ausgangs des 19. Jahrhunderts Spanien ergreift. Als er die *Escuela Moderna* gründet, macht er sich in Spanien zum pädagogischen Wortführer libertärer Erziehung. Obschon 1906 die Schule an der Bailén num 56 in Barcelona geschlossen wird, die als erste Institution Ferrers Position realisiert hat, dehnt sich die Bewegung der rationalistischen Schulen aus. Erst 1938, als in Spanien der Faschismus endgültig obsiegt, ist die Zeit der *modernen Schulen* vorbei.

politische Kernproblem, das jede pädagogische Argumentation dominiert. Sie fußt weder auf einem patriotisch-militärischen und chauvinistischen, noch auf einem religiös-dogmatischen Programm, sondern gründet allein auf *wissenschaftlich-rationalem Unterricht*. Erziehung ist *koedukativ*, weil Mann und Frau gemeinsam handeln zum Wohlergehen der Menschheit. A-etatistisch und antietatistisch, führt sie reiche und arme Menschen zusammen. Gilt das gemeinsame Spiel als eine wichtige Beschäftigung jedes Kindes, ist der Unterricht individualisierend angelegt. Die *Escuela Moderna* vergibt keine Preise, straft nicht und kennt weder Examen noch Wettbewerbe.

Die in Lausanne 1910 eröffnete *Ecole Ferrer* übernimmt die didaktische Programmatik des Spaniers und seine schulmethodische Konkretion, nebst den in Robins Waisenhaus erprobten Verfahren zur Gestaltung des schulischen Alltags. Als Anregung dient in Lausanne auch Unterrichtsmaterial aus *Cempuis*, möglicherweise ebenso aus dem *Bienenkorb*.

Die pädagogische Linie der *Ecole Ferrer* ist mit einem Blick auf Robins und Faures Schulpraxis charakterisierbar: Die Werkstatt mit dem Alltag verbindend, will die anarchosyndikalistische Schule ihre Schülerinnen und Schüler auf ihr künftiges soziales und berufliches Leben vorbereiten. Die Neugierde der Kinder wird nicht nur für den späteren beruflichen Alltag als Arbeiter gefördert, sondern auch für das selbständige Erforschen komplexer Fragestellungen. Freude an der Schule und Motivation fürs Lernen sind Jean Wintsch<sup>40</sup>, dem Initianten zufolge, am ehesten vermittelbar, wenn man den Unterricht außerhalb des Klassenzimmers, in der Lebenswelt/der Wirklichkeit abhält. Dabei dürfe man den familiären Hintergrund der Kinder nicht vergessen, schreibt Wintsch: Es sind weitestgehend die Kinder der Armen, der herumziehenden Arbeiter, die die *Ecole Ferrer* besuchen. Daneben schicken Sympathisanten einer libertär-sozialistischen Pädagogik ihre Sprösslinge in die *Ecole*. Für Wintsch ist es deshalb unabdingbar – wie er im Nachhinein maliziös anmerkt –, bei der Schulung von Arbeiterkindern auch deren Eltern, die Arbeiter, einzubeziehen.

---

<sup>40</sup> Vgl. Jean Wintsch: *L'École Ferrer. Un essai d'institution ouvrière*, Genève: Imprimerie des Unions Ouvrières, 1919.

Verglichen mit den doch recht präzisen Ideen Robins, Ferrers und Faures nehmen sich die pädagogischen Intentionen Wintschs weniger utopisch aus<sup>41</sup>.

Weshalb hält der Lausanner (Stadt-)Arzt den Zweck der Schule nicht präziser fest? Weshalb belässt er es bei allgemeinverständlichen, überdehnten Termini? Eine Vermutung liegt nahe: In der Tradition Robins, v. a. aber Ferrers stehend, verschreibt sich die *Ecole Ferrer* den pragmatischen Erziehungsgrundsätzen der *Escuelas Modernas*. Die Texte Robins und Ferrers sind vermutlich in Lausanne ebenso bekannt wie die im französischsprachigen Raum weitverbreiteten Schriften Faures. Deshalb ist es für die Lausanner Initianten unnötig, ein Schulprogramm auszuformulieren. Sie begnügen sich mit den pädagogischen Hauptlinien und scheinen sich an der Praxis der Vorbilder auszurichten. Infolgedessen setzt sich die *Ecole Ferrer* zwar dem sensiblen Problemzusammenhang von Utopie und Realität aus, der jedoch unentdeckt bleibt. Es ist paradox: Wie ihre Vorbilder *sequenzieren*, *segmentieren* und *parzellieren* die Exponenten der *Ecole Ferrer* den *Nirgendort*, das Ideal, um es umsetzen zu können.

Eine libertäre Schule wie die *Ecole Ferrer* verfolgt aber immer das ideale Fernziel: Sie lehrt die Kinder, jedes Individuum produziere seinen Kräften gemäß und erwerbe sich damit das Recht, seinen Bedürfnissen entsprechend zu leben. Die *Ecole Ferrer* zeigt dem Kind, dass jede Person – ungeachtet ihres Besitzes – zu akzeptieren ist und dass nur die Liebe, kein Vertrag, einen Zusammenschluss zwischen Menschen legitimiert. Darum vermittelt sie dem Kind die Gedanken einer waffen- und grenzenlosen Welt, einer Welt ohne Feindschaft unter den Völkern. Sie zeigt ihm, wie ein internationales Kommunikationssystem nach dem Leitspruch *Freiheit für alle* eingerichtet wäre, sowie eine Administrationsform, welche die bürgerlichen oder diktatorischen Regierungen ablösen und gefährlichen Patriotismus verhindern würde. Die *Ecole Ferrer* bringe weder Könige noch Republikpräsidenten, weder Bischöfe noch Generäle hervor, wird sarkastisch angemerkt. Vielmehr wolle sie Kinder zu Menschen mit freiem Bewusstsein und hohen Idealen formen. Zugleich unterstützt sie – dies der utopische Aspekt

---

<sup>41</sup> Vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Seminarreform und Reformpädagogik*, Bern / Berlin / Frankfurt a. M. / New York / Paris / Wien: Lang, 1993 (= *Explorationen*; 6).

– eine libertäre Strömung, die die Welt von Tyrannei, Mord, Krieg und Betrug befreien möchte.

Von anderen anarchistischen Schulen unterscheidet die Lausanner Schule das Faktum, dass sie als Arbeiterinitiative geplant, gegründet und betrieben worden ist. Den antizipierten Bedürfnissen einer künftigen Arbeiterklasse entsprechen denn auch ihre syndikalistisch-pädagogischen Ziele: Die Verantwortlichen planen einen, den kindlichen Interessen ebenso wie den Anforderungen des künftigen Lebens als Arbeiter korrespondierenden, Unterricht. Die Familie, die Schule und der künftige Beruf werden so eng verknüpft.

Robin, Faure und Ferrer haben den Lausanner Initianten um Jean Wintsch einen Weg gezeigt, utopische Motive einer anarchistischen Pädagogik in Realität zu transferieren. Obschon Robin, Faure und Ferrer für die *Ecole Ferrer* pädagogische Leitbilder sind, prägt Wintsch eine spezifische Form libertärer Erziehungspraxis aus. Sie bezieht, stärker als in Frankreich oder Spanien, das strukturierte gesellschaftspolitische Umfeld in Lausanne ein.

Obwohl – wie Wintsch mehrmals konzidiert – vieles nicht gelungen sei, was man erträumt habe, da einige Gedanken noch zu utopisch (und damit noch gar nicht realisierbar) seien, wie er anfügt, sei das Experiment erfolgreich verlaufen. Eine Theorie-Praxis-Übereinstimmung von anarchistischen Maximen und daraus abgeleiteten Erziehungsideen ist zwar angestrebt. Freilich ignorieren auch die Lausanner Anarchisten die Spannung zwischen politischer Utopie und pädagogischer Realität. Insoweit unterscheidet sich Wintschs Schule nicht von jenen Robins, Ferrers und Faures. Gerade im Willen, die Schule der Kinder und den Alltag der Arbeiter zu verknüpfen, zeigt sich aber der zentrale Zusammenhang. Außerdem taucht er, pragmatisch gewendet, auch im Gedanken der Solidarität auf<sup>42</sup>, ebenso in den Ideen des Antiklerikalismus, Antietatismus und Antimilitarismus, was im Stunden- und Stoffplan der *Ecole Ferrer* ersichtlich ist.

Eine der bekanntesten anarchistischen Propagandistinnen in den Vereinigten Staaten, Emma Goldman, erörtert in ihrer Zeitschrift (*Mother Earth*; 1906-1916) mehrmals Probleme einer libertären Erziehung. Dass sie – wie die bisher genannten Schulgründer – die Diskussion der erhofften

---

<sup>42</sup> Daraus folgt die Forderung nach Zusammenarbeit der Schülerinnen und Schüler im Unterricht.

Balance zwischen utopischem Ideal und pädagogischer Realität nicht ignoriert, belegen zum einen ihre Beiträge in *Mother Earth*, zum anderen ihr gelegentlicher Einsatz in der New Yorker *Ferrer Modern-School*, einer von den *Escuelas Modernas* beeinflussten Ferrer-Schule, an der Will Durant<sup>43</sup> mehrere Jahre als Lehrer gewirkt hat.

#### 2.4. Emma Goldman (1869-1940)

Stellvertretend für zahlreiche Aufsätze der streitbaren Autorin, sei auf zwei kurze Texte zur libertären Erziehung verwiesen. Sie sind unter den Titeln *The Child and Its Enemies*<sup>44</sup> und *La Ruche*<sup>45</sup> – nach dem Besuch Goldmans in Rambouillet – in *Mother Earth* erschienen.

Rousseauistisch argumentierend, unterstellt Goldman, die zeitgenössische Erziehung – sogar jene liberaler oder radikaler Eltern – störe das natürliche Wachstum des Kindes mehr, als dass sie es fördere. Weil für die bürgerlichen Bildungsinstitutionen jede kompromisslose Persönlichkeit als Feind gelte, sei verständlich, dass erzieherisch alles unternommen werde, das Kind sich selbst und den anderen Kindern zu entfremden. Aus einer solchen Pädagogik *mit ihrem lächerlichen Unterricht* fließe der Autorin zufolge dümmlicher Patriotismus. Das Motto, hier werde das Essen vorgekaut, müsse darum über dem Portal jeder Schule hängen. Soll Erziehung etwas bewirken, so Goldmans Schluss, muss sie das Kind sich frei entwickeln lassen. Nur unter dieser Prämisse sind freie Individuen in einer freien Gesellschaft möglich.

Nach ihrem Besuch in Sébastien Faures *Bienenkorb* bemerkt die Autorin 1907 schulkritisch und ihr Programm gegen die traditionelle Schule abhebend, die Erziehung von Kindern entfache, ob als Training oder als freie Entwicklung verstanden, unablässig Streit. Doch bisher sei es darum

---

<sup>43</sup> Will Durant hat mit seiner Frau Ariel eine mehrbändige Kulturgeschichte der Menschheit verfasst; deutsche Erstausgabe: Will Durant / Ariel Durant: *Die Geschichte der Zivilisation* [ab 1956: *Kulturgeschichte der Menschheit*], 10 Bde., Bern / München: Francke, 1946-1969 [englischsprachiges Original: Will Durant / Ariel Durant: *The Story of Civilization*, 11 vol., New York: Simon and Schuster, 1935-1975].

<sup>44</sup> Emma Goldman: *The Child and its Enemies*, in: *Mother Earth*, New York, Heft 2 / 1906, S. 7-14.

<sup>45</sup> Dies.: *La Ruche*, a. a. O. (vgl. Anm. 37).

gegangen, einen uniformen und durchschnittlichen Menschen hervorzu-  
bringen. Spontaneität und Originalität gälten insbesondere im noch jungen  
Jahrhundert als unnütze Fähigkeiten: Je weniger kreativ ein Mensch sei,  
desto besser stünden seine beruflichen Chancen. Nie zuvor sei die Arbeits-  
teilung so ausgeprägt gewesen, und kaum je sei der Mensch im selben Maß  
zu einer Maschine degradiert worden wie heute. Seine Tätigkeit sei mecha-  
nisch, seine Arbeit unterdrücke ihn, anstatt ihn zu befreien. Gleiches gelte  
für die Erziehung. Goldman wundert sich nicht, dass Eltern und Lehrkräfte  
nicht mehr einzuschätzen vermögen, wie relevant die freie Entwicklung  
und das freie Aufwachsen noch seien. Das gelte nicht für Faure. Als poli-  
tisch Libertärer und anarchistischer Pädagoge sei er kompromisslos in sei-  
ner Opposition gegen ökonomische und soziale Zwänge.

Beide Texte belegen, dass die US-amerikanische Variante, das Verhältnis  
zwischen libertärem Wunschbild und banaler erzieherischer Praxis auszu-  
leuchten, keine neuen Erkenntnisse enthält. Goldman geht es weniger um  
den Bezug von utopischen Intentionen und deren Realisierung als um die  
Skizze einer für sie bemerkenswerten Reformpraxis.

Ihre Argumentation verdeckt das Dilemma, dass mit dem Blick auf Pra-  
xisrelevanz jede Utopie *verzeitlicht*, *parzelliert*, *segmentiert* und damit *ent-  
radikalisiert* werden muss. Die US-amerikanische Exponentin einer libertä-  
ren Erziehung vergibt damit die Chance, die zentrale Frage anarchistischer  
Pädagogik in einer metatheoretischen Weise zu bearbeiten. Hatten Robin,  
Faure und Wintsch diese zumindest – zuweilen versteckt – erwähnt, flüch-  
tet Goldman, deren Verdienste für die anarchistische Sache hier nicht zur  
Debatte stehen, in anregende, letztlich aber verflachende libertärpädagogi-  
sche Propagandasemantik.

~

### 3. Die verlorene Utopie – die gerettete Utopie?

Die Freiheit als Ziel aller Erziehung und die *Éducation intégrale* als Weg kennzeichnen die libertär-pädagogischen Erziehungs- und Schulkonzepte in Cempuis, Barcelona, Rambouillet, New York und Lausanne. Darüber hinaus zeigen sich weitere Gemeinsamkeiten der libertären Schulen. Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman entwerfen ein Bild des Kindes, das vom damals üblichen stark differiert: Sie erachten das Kind als ein selbständig handelndes Geschöpf, das man unterstützen muss. Sie stimmen darin überein, die Ausbildung aller seiner Kräfte bedinge eine ausgewogene körperliche, geistige und moralische Schulung. Der junge Mensch sei hingegen nicht auf einen vordefinierten Endzustand hin zu erziehen. Die für die Entwicklung unabdingbare Unvoreingenommenheit gehe sonst verloren. Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman glauben, Schülerinnen und Schüler sollten *vorurteilsfrei* aufwachsen, d. h., erzogen ohne theologische, nationalistische, rassistische oder militaristische Gehalte.

Ihre Erziehungs- und Bildungsintentionen unterscheiden sich ebenso von den damals gängigen wie ihr anthropologisches Credo: Gaukle die herkömmliche Schule bloß vor, die Jugendlichen auf ihre Zukunft vorzubereiten, tun dies die anarchistischen Pädagogen wirklich. Allerdings vermögen sie lediglich zu spekulieren, wie die Kinder in einer gesellschaftspolitischen Utopie leben werden. Der öffentlichen Schule lasten sie an, sie täusche ihre Schützlinge mit dem wohlfeilen Rat, jede(r) könne es schaffen, wenn er/sie nur wolle, über eine inexistente Chancengleichheit hinweg. Ohnehin verberge sie vor den Kindern absichtlich, was *das Leben* denn sei. Insofern unterdrücke sie hinter dieser Maskerade und mit ihrem Verwirrspiel die kindlichen Interessen.

#### 3.1. Lernziele, Lektionsziele, Unterrichtsmethoden

Die libertären Praktiker erarbeiten überraschenderweise und trotz der Aporien, die ihre Konstruktion generiert, einen schulischen *Lernzielkatalog*. Aufgrund dessen wird das utopische Verständnis von Unterricht innerhalb der libertären Pädagogik nicht nur zeitlich gereiht, also *sequenziert*, sondern

ebenfalls inhaltlich *segmentiert* und letztlich in Lernstoffe *parzelliert*. Obwohl diese Spannung verborgen bleibt, erkennt man sie auf der Ziel-Mittel-Ebene des Unterrichts gelegentlich als sperriges Element.

Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman sind durchaus unbescheiden: Ihre Fantasie einer neuen Welt spielt mit dem Gedanken, in einer umgestalteten Gesellschaft lebten sorgfältig enkulturierte<sup>46</sup> Menschen. Ihr Bild einer kultivierten, sozialisierten und zur Veränderung der Gesellschaft fähigen Persönlichkeit entwirft ein politisch, kulturell, ökonomisch und intellektuell autarkes Individuum, das seinen Weg unbesehen aller Klassenschranken und Hindernisse geht und seine Geschicke autonom lenkt.

Ähnliche Erziehungsziele formulieren zwar auch die damaligen bürgerlichen (und linken) Schulreformer. Doch trotz ihrer Versicherungen darf *bürgerliche Pädagogik* – in libertärer Optik – den autonomen Menschen ebengerade *nicht* hervorbringen. Er würde den bürgerlichen Staat, der auf der Ausbeutung der Vielen durch die Wenigen beruhe, als Repressionsinstrument entlarven. Dieser Graben – die libertär-pädagogischen Praktiker vermerken ihn anders als den hier angesprochenen Widerspruch deutlich – verweist auf die Inkonsequenzen des traditionellen Erziehungsdenkens. So schildert Wintsch lakonisch den für ihn klaffenden Spalt zwischen den Zielen und der real-bürgerlichen Erziehung anhand eines Landerziehungsheims in der Romandie<sup>47</sup>.

Robins, Ferrers Faures, Wintchs und Goldmans utopische Perspektive auf eine künftige Gesellschaft lässt die libertären Pädagogen als pädagogisches Ideal die *Solidarität* proklamieren. Daraus leiten sie als sinnvolle Unterrichtsmethoden kooperative Arbeitsformen wie die Gruppenarbeit ab, umso mehr, als in libertär-pädagogisch grundierten Lernprozessen jede Konkurrenz unter den Kindern obsolet ist.

---

<sup>46</sup> *Enkulturation*: Das Hineinwachsen der Individuen in die Kultur der sie umgebenden Gesellschaft. (Anm. d. Red.)

<sup>47</sup> Es geht um die *Ecole Nouvelle de la Suisse Romande* in Chailly bei Lausanne; vgl. Grunder: *Das schweizerische Landerziehungsheim*, a. a. O. (vgl. Anm. 36), S. 110 ff.

### 3.2. Alternativer Unterricht – Libertäre Pädagogen und bürgerliche Schulreformen – 1968 – Schulkritik

Das Ideal einer anarchistischen Gesellschaft prägt die damaligen anarchistischen Schulversuche bis in die unterrichtsmethodischen Details: Wenig Frontalunterricht, selbständiges Erarbeiten von Stoffen in altersgemischten Gruppen, Öffnen der Schule nach außen mittels Exkursionen, Wanderungen, Unterricht im Freien sowie Kurse für und von Eltern, nicht zuletzt auch der Verzicht auf die traditionellen Noten und Zeugnisse illustrieren, wie versucht wird, diese Intentionen – um es mit einem heute gängigen Terminus zu umschreiben – zu *operationalisieren*. Ein flexibilisierter Tagesplan, der von außen eindringende, unvorhergesehene Ereignisse auffängt, unterstützt diese unterrichtsmethodischen Akzente. Auch das in anarchistischen Experimenten von dem der traditionellen Schule so stark unterscheidbare Verhältnis zwischen Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen deutet darauf hin, dass diese Akzente wirklich gelten. Einschränkend ist allerdings anzumerken, dass heute aufgrund der Quellen kaum mehr eruierbar ist, wie die anarchistischen Lehrer tatsächlich mit ihren Schützlingen umgegangen sind.

*Cempuis*, die *Ferrer-Schulen* und *La Ruche* leben die Praxis aller libertären Pädagogik bis nach 1968: Sie schränken die ideale Komponente eines fernen Zielzustands ein, indem sie die Utopie, sequenziert, segmentiert und parzelliert, für Erzieher erst praktikabel machen. Das von diesem Prozess evozierte Paradox *müssen* sie ignorieren, weil sie auf eine konkrete Zukunft zu erziehen und zu unterrichten haben. Die Utopie dennoch aufrecht zu erhalten, ist die schwierige theoretische Hypothek eines nunmehr pragmatisch operierenden libertären Ansatzes.

Die Kritik daran stellt sich ein, sofern die verlorene Utopie weiterhin als Richtschnur pädagogischer Praxis gilt. Manche Anarchisten monieren die ihren Ansatz kompromittierenden Konzessionen an den verhassten Staat. Sie sehen aus den behördlichen Auflagen gegenüber der Schule unentwerrbare Widersprüche entstehen. Als Konzessionen an den Staat gelten der Unterricht in biblischer Geschichte (*La Ruche*), das Einwilligen-Müssen in die schulbehördliche Kontrolle (*Ecole Ferrer*), die militärischen Übungen (*Cempuis*), die gelegentlich erzwungene Vorbereitung auf weiterführende

Schulen (*Ecole Ferrer*) oder die Abschlusszertifikate am Ende der Schulpflicht (*Cempuis*).

Demgegenüber dokumentieren einige Fakten die störrische und hartnäckige Verve der anarchistischen Pädagogen, die entlegenen Anliegen nicht aufzugeben: Sie unterrichten koedukativ, als dies verboten ist (Robin), weigern sich, Noten zu erteilen (Wintsch), verbinden den Schulalltag mit dem Leben in einer libertären Kommune, wo die Jugendlichen in Landwirtschaft und Küche mithelfen (Faure), lernen fächerübergreifend, als diese Idee noch niemanden beschäftigt (alle). Mit der Schnupperlehre (*la papillonne*) konkurrenzieren sie die staatliche Berufslehre und reformieren die traditionelle Berufswahl (Robin), oder sie lassen die Schüler in Gruppen arbeiten, als der Begriff der Gruppenarbeit (*le travail par groupes; le travail par équipes*) noch kaum thematisiert wird (Wintsch). Sie lehren in hellen und luftigen Schulräumen (*Cempuis*), die sie *Museum* oder *Laboratorium* (Lausanne) nennen und schaffen Schulbänke und -pulte ab, als der Streit um die beste Schulbank, der *Schulbankstreit*<sup>48</sup>, andernorts gerade aufflammt. Es ist Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman klar, dass sie gegen außen den Auflagen entsprechen – und sich damit von den orthodoxen Anarchisten kritisieren lassen müssen –, wollen sie ihre Schule überhaupt eröffnen. Diesbezüglich sind sie pragmatisch orientiert, ohne aber ihren utopischen Entwurf zu verleugnen. Diese Fakten weisen sie als Protagonisten einer *libertären Reformpädagogik* aus, die jener Bewegung, die im Nachhinein *Reformpädagogik* genannt worden ist, um Jahre vorausgeht.

### 3.3. Bernfeld, Neill und Reich statt Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman

Bisher fehlt eine Rezeptionsgeschichte libertär-pädagogischer Versuche. Eine solche hätte *ein* Rezeptionsdefizit wohl erkannt: Gerade jene Kräfte, die sich am besten für die Diskussion der anarchistischen Reformpostulate hinsichtlich einer *neuen Schule* geeignet hätten, die reformpädagogische und diejenige nach 1968, haben diese Chance nicht genutzt. Sie beachteten

---

<sup>48</sup> Vgl. Franz Kost: *Volksschule und Disziplin. Die Disziplinierung des inner- und ausserschulischen Lebens durch die Volksschule, am Beispiel der Zürcher Schulgeschichte zwischen 1830 und 1930*, Zürich: Limmat-Verlag Genossenschaft, 1985.

– wie das bereits angesprochene Lausanner Landerziehungsheim die in der Nachbarschaft gelegene *Ecole Ferrer* – den libertären Ansatz als erziehungs- und schulerneuernden Impuls ebenso wenig wie seine problematische Seite. Dies offenbart das anmaßende Selbstverständnis von Reformpädagogen (aber auch 68er-Pädagogen), besonders des politisch linksstehenden Flügels: Sie haben aus der provokanten Problemstellung der Libertären des ausgehenden 19. Jahrhunderts keinen konzeptionellen Profit geschlagen. Insofern hat die linke Pädagogik nach 1968 in ihrem kritiklosen Rückbezug etwa auf Neill, Bernfeld, Reich oder Illich die Chance vergeben, die Dialektik der *verlorenen Utopie* als provokantes, zumindest anregendes Gedankenexperiment aufzugreifen. Weil die libertären Experimente der vorletzten Jahrhundertwende nach 1968 vor allem im deutschsprachigen Raum nicht bekannt waren, konnten sich die Reformer darauf aber auch nicht beziehen.

Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman haben die Unzulänglichkeiten und Ungereimtheiten ihrer Initiativen vermutlich beunruhigt, wenigstens hinsichtlich des Theorie-Praxis-Bezugs. Abgesehen von der Kontroverse um das *Orphelinat* um 1894 und derjenigen um die *Ecole Ferrer* anlässlich der zahlreichen Lehrerwechsel (1913) waren solcherlei Irritationen nicht öffentlich. So bieten Robin und Faure zumindest gegen außen das wohl unzutreffende Bild pädagogischer Praktiker, die theoretische Reflexion kaum kümmert. Daraufhin wären die zahlreichen Aufsätze Faures und die wenigen Artikel Robins und Wintschs, aber auch die Publikationen Goldmans zu prüfen.

Insgesamt prägen alle – Robin, Ferrer, Faure, Wintsch und Goldman sowie die Initianten der *Scuola Moderna di Clivio*<sup>49</sup> – theoretisch versierte, libertär-pädagogische Erziehungspraxen aus: Das utopische Bild einer künftigen freiheitlichen Gesellschaftsordnung, wie es die Anarchisten entwerfen, verlangt eine Erziehung auf diese Gesellschaft hin. Doch das libertäre Schulmodell ist gezwungen, die Utopie zeitlich, örtlich und inhaltlich abzumildern. Als wahre Utopie erscheint dann jene, die ihren Zielzustand nicht mehr ernst nehmen darf. Dass das Verhältnis von Zweck und Mitteln in der libertär-sozialistischen Pädagogik trotzdem kongruenter ist als bei

---

<sup>49</sup> Vgl. Amerigo Sassi: *Gli anarchici di Clivio e la scuola moderna razionalista*, Azzate (Varese): Macchione, 1998.

den bürgerlichen Schulreformern, rührt daher, dass die Utopie dort als leitender Wunsch und als praxisverunsichernde Idee fungiert.

### 3.4. Die Idee und ihre Umsetzungsansprüche

Die libertären Pädagogen haben wohl bemerkt, wie heikel die Lage war, als sie anarchistische Schulen gründeten. Das Dilemma einer Idee, die realpolitische Umsetzungsansprüche einer traditionellen in eine *neue* Gesellschaft weder vorschreiben will noch darf, beschert ihnen ein Problem, das nie völlig befriedigend zu bearbeiten ist. Die Debatte um die künftige ideale Schule, wie auch die Diskussion um den Zustand nach einem Übergang in eine anarchistisch strukturierte Gesellschaft dominieren die libertäre Scheu davor, autoritär und programmatisch festzulegen, was zukünftig sein soll. Zwischen der anarchistischen Kritik an bestehenden sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen und der prophetisch ausgemalten anarchistischen Gesellschaft klaffen – was Anspruch, Intensität und realen Gehalt angeht – Gräben.

Erstaunlicherweise schiebt, wer die Nagelprobe auf den Gehalt libertärer Ideen wagt, die Antwort auf die Frage auf oder setzt sie aus. Das mag geschehen, weil pädagogische Prozesse auch in anarchistischer Perspektive langfristige Verläufe sind, deren Endpunkt nicht prognostizierbar ist. Allerdings geraten die libertären Pädagogen, argumentieren sie *à la longue*, in einen neu-alten Widerspruch: Verlangen sie von pädagogischem Handeln, wie ihre bürgerlichen Kontrahenten, Zielorientierung und Prozesshaftigkeit, weisen aber einen platten Zweck-Mittel-Bezug zurück, verfallen sie einem problematischen pädagogischen Erfolgsansatz. Dazu gesellen sich andere Antinomien anarchistischen Denkens. Sie entstehen, wenn – wie bei den zeitgenössischen Schulreformern – anstelle planmäßigen Tuns spontanes Handeln gesetzt wird.

Offenbar entschärft die Schule gemäß den libertären Pädagogen die Frage, mit welchen Mitteln sich soziale Einheit aus einer voluntaristischen, individualistischen Vielfalt ergibt. Dennoch ist die spontane Handlung ihr didaktisches Prinzip. Es konkretisiert einen Weg, der in einer geschützten Umgebung fern vom Ernstfall mit Heranwachsenden einübbar ist. Was

politisch lediglich als ersehnter Traum gelten mag, die Umgestaltung der Gesellschaft, gerinnt in libertärer Pädagogik zu einer (unterrichts)methodischen Maxime, die zwanzig Jahre nach Robin auch den bürgerlich-pädagogischen Reformern als Basis dienen sollte. Das vorgetragene Argument sticht jedoch nur, wenn man unterstellt, die libertären Pädagogen lehnten Schule nicht vollständig ab, was sie bei stringent angewendeten anarchistischen Prämissen tun müssten. Hinter die Einsicht, die heranwachsende Generation sei in die kulturellen Werte der jeweiligen Gesellschaft zu *enkulturieren*, sind selbst dezidierte Anarchisten nicht zurückgegangen. Was sie aber zu erreichen suchten, ist das Idealbild einer Schule, die keinen Zwang ausübt und Lernprozesse ermöglicht.

### 3.5. Pädagogisches Handeln: Zielaufschub und Praxisanspruch

Freilich manifestieren sich in dieser Beziehung unter den libertären Pädagogen trotz gemeinsamer unterrichtsmethodischer Prämissen erhebliche Differenzen. Die Antinomie von *Sein und Sollen* verlegen die pädagogischen Anarchisten in eine ferne Zukunft. So ist auch unmittelbares Handeln in libertärer Absicht möglich. Pädagogisches Handeln, definitionsgemäß final, und deshalb in libertärer Optik grundsätzlich unmöglich, heißt demnach so viel wie: Erst Zielaufschub gestattet pädagogische Arbeit. Erst der Verzicht auf die Charakterisierung des utopischen Zustands erlaubt die wahre Utopie. Diese Aussage kommt einer *systematischen Provokation* gegenüber der Pädagogik als Wissenschaft gleich. Mit ihr stellen die Libertären die Ziel-Mittel-Relation, die für jedes pädagogische Handeln gilt, offensiv zur Debatte.

Nicht nur die bürgerlichen und linken pädagogischen Reformen haben die eindrückliche anarchistische Lektion zu lernen verpasst. Auch der pädagogische *mainstream* der folgenden Jahrzehnte bis 1968 sollte die libertären Außenseiter ausgrenzen, falls er sie überhaupt registriert hat. Unkenntnis und/oder Ignoranz dominieren, obwohl die libertären Pädagogen den zentralen Konflikt um Erziehungsziele und unmittelbaren pädagogischen Handlungsbedarf illustrieren und in seinen inhärenten Widersprüchen erahnen lassen. Diese *systematische Provokation* von damals peripher stehenden Randfiguren ist in der Erziehungswissenschaft bislang ohne Echo

geblieben. Welchen Einfluss auf die Pädagogik in Frankreich, Deutschland und der Schweiz die beunruhigende Radikalität des libertär-pädagogischen Ansatzes gezeitigt hat, ist kaum erforscht.

### 3.6. Pädagogik – kollektivistischer und individualistischer Anarchismus

Libertäre Pädagogen mühen sich ab mit einem ethischen Dualismus, wenn sie die Schule verändern wollen. Sie möchten ihn überwinden, ohne die Lösung – wie Marx – an einen klassenkämpferisch definierten Hoffnungsträger zu knüpfen. Zugleich inszenieren sie ihn als eine soziale (und pädagogische) Bewegung.

Zweifrontenkämpfer gegen die bürgerliche Schule und das marxistische Denken, treten die libertären Pädagogen als Promotoren der Postulate der Französischen Revolution auf. Einem liberalen kulturpolitischen Programm verpflichtet, rekurrieren sie auf einen Individualismus, den etwa Godwin bis zur anarchistischen Konzeption konkretisiert hatte. Was Godwin zufolge die bürgerliche Revolution sprengt,<sup>50</sup> ist, hier lediglich pädagogisch pointiert, die von den libertären Schulgründern übernommene Godwin'sche These, im Unterricht setze sich der spontane Lernwille durch und der Geist entwickle sich, sofern Gelegenheit und Eindruck ihn dazu inspizierten. Wie Babeuf, Proudhon, Bakunin und Kropotkin lernen die pädagogischen Libertären von Godwin, dass die pädagogische Umformung des Gegensatzes von Autorität und Freiheit eine individualistische Seite hat, die einen egalitären und einen inegalitären Pol kennzeichnet. Auf eine kollektivistische Form der anarchistischen Gesellschaft hinarbeitend, landet die zugrundeliegende libertäre Richtung beim Syndikalismus, was die Existenz der gewerkschaftlichen Lausanner *Ecole Ferrer* erklärt<sup>51</sup>. Von der anderen anarchistischen Strömung, die vom Individuum allein ausgeht (Stirner), lernen die libertären Pädagogen, jegliche Bindung sei abzulehnen. Sie versuchen nun, *l'esprit de révolte* (Grave), Stirners *Empörung*, mit dem Anspruch der Enkulturation Heranwachsender in eine nach-revolutionäre

---

<sup>50</sup> Vgl. Godwin: *The Enquirer*, a. a. O. (vgl. Anm. 7); Ders.: *Enquiry concerning political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, London: Penguin Book, 1985 [der 3. Auflage von 1798 folgend].

<sup>51</sup> Vgl. Grunder: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung*, a. a. O. (vgl. Anm. 9).

Gesellschaft zu verbinden. Nicht wie anderen Anarchisten fehlt ihnen aber eine Taktik, eine Methode des Umsturzes, welche das unmittelbare Ziel zu adressieren vermöchten. Weil sie einem pädagogischen Plan folgen, entwerfen sie zieladäquate pädagogische Methoden. Demgegenüber muss ein Anarchismus, der außer einem ethischen Dualismus keine Antwort zur Umgestaltung der Gesellschaft bereithält, im Putschismus enden.

Die libertären Pädagogen haben sich nicht zwischen kollektivistischem und individualistischem Anarchismus entschieden. Das war, was die pädagogische Arbeit anbelangt, auch unnötig. Im Gegenteil: Beide Varianten des Anarchismus, wie sie sich nach Bakunin bei Jean Grave oder den Nachfolgern Stirners zeigen, vereinen die libertären Pädagogen so, dass daraus ein ausgefeiltes Schul- und Unterrichtsmodell resultiert. Es vermag zwar die Widersprüche des anarchistischen Konzepts nicht zu verbergen. Doch offenbar ließ sich – das veranschaulichen Robin, Faure, Ferrer, Wunsch und Goldman – trotz sequenzierender, parzellierender und segmentierender Korrekturen des utopischen Ideals eine libertäre Schul- und Unterrichtspraxis etablieren.

\* \* \*

## Verwendete Literatur

- Bakunin, Michail: *Prinzipien und Organisation einer internationalen revolutionär-sozialistischen Geheimgesellschaft* [1866], in: Ders.: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hrsg. v. Horst Stuke, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein, 1972, S. 3-64.
- Borges, Harald: *William Godwin über Erziehung*, in: Ulrich Klemm (Hrsg.): *Anarchismus & Bildung*, Ulm: Edition Flugschriften, Heft 4 / 1990, S. 109.
- Durant, Will / Durant, Ariel: *Die Geschichte der Zivilisation* [ab 1956: *Kulturgeschichte der Menschheit*], 10 Bde., Bern / München: Francke, 1946-1969 [englischsprachiges Original: Will Durant / Ariel Durant: *The Story of Civilization*, 11 vol., New York: Simon and Schuster, 1935-1975].
- Faure, Sébastien: *Mon communisme*, Paris: La Fraternelle, 1921.
- Faure, Sébastien: *Encyclopédie anarchiste*, 4 Bde., Paris: La Librairie Internationale, 1927-1934.
- Giroud, Gabriel: *Éducation intégrale. Coéducation des sexes. D'après les documents officiels et les publications de l'établissement (Orné de 48 gravures)*, Paris: Librairie C. Reinwald, Schleicher frères, 1900.
- Godwin, William: *The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature*, in: Ders.: *A Series of Essays*, London: Printed for G. G. and J. Robinson, Paternoster-Row, 1797.
- Godwin, William: *Enquiry concerning political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, London: Penguin Book, 1985 [der 3. Auflage von 1798 folgend].
- Goldman, Emma: *The Child and its Enemies*, in: *Mother Earth*, New York, Heft 2 / 1906, S. 7-14.
- Goldman, Emma: *La Ruche*, in: *Mother Earth*, New York, Heft 9 / 1907, S. 388-394.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Das schweizerische Landerziehungsheim zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine Erziehungs- und Bildungsinstitution zwischen Nachahmung und Eigenständigkeit*, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris: Lang, 1987 (= *Studien zur Erziehungswissenschaft*; 22).

- Grunder, Hans-Ulrich: „Wir fordern alles.“ *Weibliche Bildung im 19. und 20. Jahrhundert. Die Konzepte einiger anarchistischer und bürgerlicher Pädagoginnen*, 2. Aufl., Grafenau: Trotzdem, 1998 (= *Reihe Libertäre Wissenschaft*; 5).
- Grunder, Hans-Ulrich: *Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie*, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Heft 4 / 1992, S. 548-574.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Seminarreform und Reformpädagogik*, Bern / Berlin / Frankfurt a. M. / New York / Paris / Wien: Lang, 1993 (= *Explorationen*; 6).
- Grunder, Hans-Ulrich: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung*, 2. Aufl., Bern / Grosshöchstetten: Sonnmatt-Verlag, 1993.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Utopia. Die Bedeutung von Schule, Unterricht und Lernen in utopischen Konzepten*, Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, 1996 (= *Grundlagen der Schulpädagogik*; 18).
- Grunder, Hans-Ulrich: *Aporien der anarchistischen Erziehung. Zur Geschichte der libertären Pädagogen und ihrer Utopien*, in: *Widerspruch*, Zürich, Heft 33 / 1997, S. 51-72.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik. Geschichte – Modelle – Beispiele*, Batmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, 2007.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Heterogenität im Unterricht – und die Freinet-Pädagogik?*, in: *Fragen und Versuche*, Heft 2 / 2013, S.19-29.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Schulreform und Reformschule*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2015.
- Grunder, Hans-Ulrich (Hrsg.): *Mythen – Irrtümer – Unwahrheiten. Essays über ‚das Valsche‘ in der Pädagogik*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2017.
- Kost, Franz: *Volksschule und Disziplin. Die Disziplinierung des inner- und ausserschulischen Lebens durch die Volksschule, am Beispiel der Zürcher Schulgeschichte zwischen 1830 und 1930*, Zürich: Limmat-Verlag Genossenschaft, 1985.
- Nohl, Herman: *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1935.
- Robin, Paul: *De l'enseignement intégral*, in: *La Philosophie positive*, Sept. / Okt. 1869, unpag.

- Robin, Paul / und weitere Autoren: *Manifest der Partisanen der Education intégrale*, Gand: Eigenverlag, 1893.
- Robin, Paul: *Fêtes pédagogiques à l'Orphelinat de Cempuis*, 2 Bde., Cempuis: Eigenverlag, 1890-1894.
- Robin, Paul: *L'éducation intégrale, culture harmonique de toutes les facultés physiques, intellectuelles et affectives*, Sommaire de conférences (signé: Paul Robin), in: *L'éducation libertaire*, Paris: Impr. de Humbert 1902, 7 pp.
- Sassi, Amerigo: *Gli anarchici di Clivio e la scuola moderna razionalista*, Azzate (Varese): Macchione, 1998.
- Tomasi, Tina: *Ideologie libertarie e formazione umana*, Firenze: La Nuova Italia Ed., 1973.
- Wintsch, Jean: *L'École Ferrer. Un essai d'institution ouvrière*, Genève: Imprimerie des Unions Ouvrières, 1919.



Maiausgabe der von dem spanischen anarchistischen Pädagogen Francisco Ferrer (1856-1909) herausgegebenen Zeitschrift *Boletín de la Escuela Moderna*.  
Quelle: [Mediawiki](#), Open Source.

# Ist anarchistische Pädagogik sozialistisch?

Von Ulrich Klemm

## 1. Vorbemerkung

In dem Einführungsband zum Anarchismus von Daniel Guérin, der 1965 erstmals in Frankreich erschien<sup>1</sup> und in den 68er-Jahren weltweit zum Selbstverständnis einer libertären Jugend beitrug, stellt der Autor fest:

„[...] der Anarchismus ist alles andere als ein monolithisches Gebilde. Seine bedeutenden Autoren haben ihre Gedanken fast nie systematisch entfaltet und dargestellt; sogar die Bruchstücke ihrer Lehren sind häufig nur bruchstückhaft von ihnen in Flugschriften fixiert und uns einzig in vulgarisierter Form überliefert worden. Überdies gibt es eine ganze Reihe unterschiedlicher anarchistischer Konzepte, und im Denken eines jeden der großen Anarchisten finden sich zahlreiche Varianten“<sup>2</sup>.

Diese fluide Verfasstheit des Anarchismus mit vielfältigen Querverbindungen zwischen den einzelnen Richtungen ist konstitutiv und prägt ihn bis heute<sup>3</sup>.

Vor diesem Hintergrund erfolgt die Rekonstruktion anarchistischer Pädagogik am Beispiel des spanischen Pädagogen Francisco Ferrer (1859-1909) und steht im Kontext der Fragestellung nach dem sozialistischen Profil anarchistischer Pädagogik.

---

<sup>1</sup> Daniel Guérin: *Anarchismus. Begriff und Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 [1965].

<sup>2</sup> Ebd., S. 7.

<sup>3</sup> Vgl. Max Nettlau: *Geschichte der Anarchie, Bd. I: Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1925; Ders.: *Geschichte der Anarchie, Bd. II: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859-1880*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1927; Ders.: *Geschichte der Anarchie, Bd. III: Anarchisten und Sozialrevolutionäre. Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880-1886*, Berlin: ASY-Verlag, 1931; Ders.: *Geschichte der Anarchie, Bd. IV: Die erste Blütezeit der Anarchie. Ihre historische Entwicklung 1886-1894*, Vaduz: Topos-Verlag, 1981; Ders.: *Geschichte der Anarchie, Bd. V: Anarchisten und Syndikalisten, Teil 1: Der französische Syndikalismus bis 1909 – Der Anarchismus in Deutschland und Russland bis 1914. – Die kleineren Bewegungen in Europa und Asien*, Vaduz: Topos-Verlag, 1984.

Dazu wird zunächst allgemein nach dem Verhältnis von Anarchismus – Marxismus – Sozialismus gefragt. Es schließt sich eine Begriffsbestimmung des Anarchismus an, um anschließend die Bedeutung der Pädagogik Francisco Ferrers für den Anarchismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts einzuordnen. Nach einem Überblick über sozialdemokratische und kommunistische Pädagogik-Konzepte findet abschließend ein Vergleich mit anarchistischen statt.

## 2. Kontextualisierung des Anarchismus im Horizont des Verhältnisses zu Marxismus und Sozialismus

Die hier zu erörternde Frage geht zunächst über einen pädagogischen Diskurs hinaus und betrifft das Verhältnis von Anarchismus und Sozialismus insgesamt seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Wurzeln dazu liegen in der Kontroverse zwischen Karl Marx und Friedrich Engels einerseits und Michael Bakunin andererseits.

Einen ersten Höhepunkt erlebte diese Debatte im Rahmen der *Ersten Internationalen Arbeiter-Assoziation* von 1864 ff., in der Marx und Engels sowie Bakunin als Repräsentanten eines zentralistisch-autoritären (Marx/Engels) und libertär-antiautoritären (Bakunin) Flügels bei der Organisationsfrage der Arbeiterbewegung in Erscheinung treten<sup>4</sup>. Diese Frage, die schließlich Marx und Engels mit ihren Anhängern für sich entschieden, führte 1872 zum Ausschluss Bakunins aus der *Internationalen* und zu ihrer Spaltung.

Jedoch bereits vor dieser Auseinandersetzung um den „richtigen“ Weg zum Sozialismus zwischen Marx und Bakunin, gab es einige Jahre zuvor eine erste philosophische Auseinandersetzung, bei der Marx sehr pointiert Max Stirner und Pierre-Joseph Proudhon – die beide als erste Theoretiker

---

<sup>4</sup> Vgl. *Die Erste Internationale 1864*, Berlin: Libertad Verlag, 1979 (= *anarchistische texte*; 17); Rudolf de Jong: *Entstehung und Entwicklung des Anarchismus*, in: *Ich will weder befehlen noch gehorchen. Marxismus und Anarchismus. Band 2*, mit Texten von Arthur Lehning, Rudolf de Jong und Yvon Bourdet, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 33-75; Rudolf de Jong: *Stirbt Marx als Anarchist? Über das Verhältnis von Marxismus zum Anarchismus*, in: Ebd., S. 77-108; Maurice Cranston: *Ein Dialog über Sozialismus und Anarchismus*, Berlin: Libertad Verlag, 1979 (= *Edition Schwarze Kirschen*; 2).

des Anarchismus gelten – widersprach: In der *Deutschen Ideologie* erschien als III. Teil die Polemik gegen Stirner mit dem Titel *Sankt Max*<sup>5</sup>, und in der Schrift *Das Elend der Philosophie*<sup>6</sup> reagiert Marx auf ein zentrales Werk Proudhons. Beide Repliken prägen bis heute die marxistische Kritik am Anarchismus<sup>7</sup>.

Diese frühe Kontroverse zwischen Anarchismus und Marxismus begleitet bis in die jüngste Zeit hinein den politischen Diskurs innerhalb der zersplitterten sozialistischen bzw. kommunistischen Arbeiterbewegung<sup>8</sup>. Und auch die anarchistische Bewegung setzte sich kontinuierlich bis heute mit dieser Kontroverse auseinander<sup>9</sup>. In besonderer Weise nahm diese Diskussion im Rahmen der Wiederaneignung des Sozialismus durch die *Neue Linke* ab Ende der 1960er-Jahre erneut Fahrt auf<sup>10</sup> und generierte einen breiten und kritischen Diskurs, der das Spannungsverhältnis zwischen einem libertären und einem autoritären Sozialismus erneut im Blick hatte<sup>11</sup>. Dabei schloss man vielfach an historische Narrative und Stereotype aus den Anfängen der

<sup>5</sup> Karl Marx / Friedrich Engels: *Sankt Max* [1845/1846], in: Karl Marx: *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner, 1971, S. 418-485.

<sup>6</sup> Karl Marx: *Das Elend der Philosophie* [1847], in: Ders.: *Die Frühschriften*, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 486-524.

<sup>7</sup> Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels: *Über Anarchismus*, Berlin: Dietz Verlag, 1977.

<sup>8</sup> Vgl. Bundesvorstand MSB Spartakus (Hrsg.): *Anarchismus. Ein Werkzeug der Reaktion*, Hamburg: Bundesverband MSB Spartakus, 1977; *Marxismus und Anarchismus*, mit Texten von Steve Hollasky, René Arnsburg, Jens Jaschik, Leo Trotzki, Victor Serge, Friedrich Engels und Nikolai Bucharin, Berlin: Manifest Verlag, 2021.

<sup>9</sup> Vgl. Emma Goldman: *Die Ursachen des Niedergangs der Russischen Revolution*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1922; Rudolf Rocker: *Der Bankrott des russischen Staats-Kommunismus*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921; Guérin: *Anarchismus*, a. a. O. (vgl. Anm. 1); *Anarchismus und Marxismus. Band 1*, mit Texten von H. D. Bahr, Rudolf Rocker, Andrija Kresic und F. Amilié, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1973; *Ich will weder befehlen noch gehorchen. Marxismus und Anarchismus*. Bd 2, a. a. O. (vgl. Anm. 4); *Unsere Wünsche sind Erinnerungen an die Zukunft. Marxismus und Anarchismus. Band 3*, mit Texten von Heiner Koechlin, Noam Chomsky und Maximilian Rubel, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976; Philippe Kellermann (Hrsg.): *Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*, 3 Bde., Münster: Unrast Verlag, 2011-2014.

<sup>10</sup> Vgl. Gert Holzappel: *Vom schönen Traum der Anarchie. Zur Wiederaneignung und Neuformulierung des Anarchismus in der Neuen Linken*, Berlin: Argument-Verlag, 1984 (= *Edition Philosophie und Sozialwissenschaften*; 3).

<sup>11</sup> Vgl. Wolfgang Dreßen: *Antiautoritäres Lager und Anarchismus*, Berlin: Wagenbach, 1968 (= *Rotbuch*; 7); *Kursbuch 19: Kritik des Anarchismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.

Debatten an und machte diese für die Gegenwart der 1960er-Jahre anschlussfähig – beispielsweise Marxens Kritik an Stirner bei Hans G. Helms<sup>12</sup> und an Bakunin durch Wolfgang Harich<sup>13</sup> –, ohne dass eine Verständigung erreicht wurde.

Es kann festgestellt werden, dass sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine Trennung und Entfremdung zwischen Anarchismus und Marxismus vollzog. Sie sind gleichsam zwei unterschiedliche Organisationsmodelle des Sozialismus mit dem Ziel der Befreiung der Gesellschaft von Herrschaft von Menschen über Menschen, die, so Philippe Kellermann, zu „feindlichen Brüdern“ wurden<sup>14</sup>. Auf der anarchistischen Seite zeigt sich als Zielmarke eine dezentrale, kollektivistische und kooperative Gesellschaftsstruktur, die durch herrschaftsfreie kollaborative Diskurse gesteuert werden soll. Die Institutionalisierung und Organisationsstrukturen des gesellschaftlichen Alltags (Bildung, Justiz, Ökonomie, Sicherheit, Gesundheit, Meinungsbildung) erfolgen durch flexible, überschaubare sowie befristete Strukturen und basisdemokratische Aushandlungen<sup>15</sup>.

Demgegenüber steht im Marxismus und Kommunismus der zentralistisch gesteuerte Aufbau einer Übergangsdiktatur des Proletariats unter der Führung einer Partei als Vorbedingung einer herrschaftsfreien kommunistischen Gesellschaft. Die Vorstellung des Klassenkampfes als eine historische Determinante ist dabei im Marxismus und Kommunismus dominant.

Im Anarchismus ist dies stellenweise auch erkennbar, spielt strategisch jedoch keine dominante Rolle. Das Endziel einer klassenlosen kommunistischen Gesellschaft gehört sowohl im Anarchismus wie auch im Marxismus zu ihrer DNA.

Im Marxismus steht dabei die Arbeiterklasse im Fokus. Im Anarchismus ist dies nur bedingt der Fall – beispielsweise im Anarcho-Syndikalis-

---

<sup>12</sup> Vgl. Hans G. Helms: *Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ‚Einziger‘ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln: DuMont Schauberg, 1966.

<sup>13</sup> Vgl. Wolfgang Harich: *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus*, Basel: edition etcetera, 1971.

<sup>14</sup> Vgl. Kellermann (Hrsg.): *Begegnungen feindlicher Brüder*, a. a. O. (vgl. Anm. 9).

<sup>15</sup> Vgl. Colin Ward: *Der Anarchismus als eine Organisationstheorie* [1966], in: Erwin Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus*, Olten: Walter-Verlag, 1972 (= *Dokumente der Weltrevolution*; 4), S. 403-422.

mus. In Agrargesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Spanien, Portugal, Rumänien, und in vorwiegend handwerklich geprägten Regionen wie der Schweiz, wurden Bauern und Handwerker zu den zentralen revolutionären Kräften im Horizont kollektivistischer und antiautoritärer Strategien.

Dabei tritt der Anarchismus allerdings in der Geschichte nicht als eine einheitliche Theorie und Praxis auf. Im Gegenteil: Er ist durch eine breite Differenzierung gekennzeichnet<sup>16</sup>. Beispielhaft sei hier Erwin Oberländer erwähnt, der fünf Richtungen unterscheidet<sup>17</sup>: Individualistischer Anarchismus (z. B. Benjamin Tucker, Gustav Landauer), Kollektivistischer Anarchismus (z. B. Michael Bakunin), Kommunistischer Anarchismus (z. B. Peter Kropotkin, Emma Goldman), Anarchismus und Gewerkschaftsbewegung (z. B. Fernand Pelloutier, die spanische Gewerkschaft C.N.T.), Anarchismus heute (Colin Ward, William O. Reichert).

Entsprechend lassen sich auch im Marxismus/Sozialismus vielfältige Ausdifferenzierungen seit Ende des 19. Jahrhunderts beobachten<sup>18</sup>.

Diese äußerst heterogene Ideen- und Bewegungsgeschichte und die damit verbundene Unschärfe der Begriffe „Sozialismus“, „Marxismus“, „Kommunismus“ und „Anarchismus“ erschweren es, von *der* marxistischen, sozialistischen oder anarchistischen Pädagogik zu sprechen. Dies ist nicht überraschend, sondern wir finden es bei allen pädagogischen Leitvorstellungen. Auch bürgerliche, religiöse oder reformpädagogische Ansätze differenzieren sich seit jeher innerhalb ihrer politisch-normativen Ausrichtung in unterschiedliche Richtungen aus.

---

<sup>16</sup> Vgl. Paul Eltzbacher: *Der Anarchismus*, Berlin: Guttenberg-Verlagsbuchhandlung, 1900; Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus*, a. a. O. (vgl. Anm. 15); Günter Bartsch: *Schulen und Praxis des Anarchismus*, Troisdorf: Kammwegverlag, 1974; Nicolas Walter: *Betrifft: Anarchismus. Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit* [1969], mit einem biografischen Nachwort von Natasha Walter, hrsg., neu aus dem Englischen übersetzt, mit einem Geleitwort, Anmerkungen und einer kommentierten Anarchismus-Bibliografie versehen von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2018 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>17</sup> Vgl. Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus*, a. a. O. (vgl. Anm. 15).

<sup>18</sup> Vgl. Walter Euchner (Hrsg.): *Klassiker des Sozialismus*, 2 Bde., München: C.H. Beck, 1991.

### 3. Begriffsbestimmung von Anarchie und Anarchismus

Als Ordnungsbegriff stammt der Terminus „Anarchie“ aus der Staats(rechts)lehre und Rechtsphilosophie und ist im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Staat und Herrschaft zu sehen. Der Staat wird in der allgemeinen Staatslehre als Herrschaftsträger definiert, von dem Staatsgewalt ausgeht<sup>19</sup>. Aus der Sicht der Staatsrechtslehre ist die Anarchie zunächst ein wertneutraler Begriff, der gleichberechtigt neben anderen Staats- und Herrschaftsformen steht.

Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist der Bezug zur Machtausübung bzw. zur Staatsgewalt. Das für alle Staatsformen konstitutive Element der Herrschaft wird wie folgt verortet: *Monarchie* = Alleinherrschaft und *Oligarchie* = Cliquenherrschaft. Als *Polyarchie* wird ein Zustand beschrieben, bei dem die Herrschenden gegenüber den Beherrschten in der Mehrheit sind; ein Sonderfall dazu ist die *Pandarchie*, bei der alle herrschen. Die Abwesenheit von Herrschaft bedeutet in diesem Kontext *Anarchie*<sup>20</sup>.

Im Gegensatz zum Begriff der Anarchie verfügt der Anarchismus als Gesellschaftstheorie erst seit etwa 200 Jahren über eine Sozial- und Theoriegeschichte und findet entsprechend einen Platz in soziologischen und politikwissenschaftlichen Untersuchungen<sup>21</sup>. Der Anarchismus des 19. und 20. Jahrhunderts hat sowohl eine Kritik an konkreten und prinzipiellen Herrschaftsverhältnissen hervorgebracht als auch eine positive Vision der Herrschaftsfreiheit. Dieses Konzept eines „negativen“ (Herrschaftskritik) und „positiven“ (Zustand der Freiheit) Anarchismus wird von Gábor Kiss<sup>22</sup> als ein gruppentheoretischer Ansatz soziologisch interpretiert,

„[...] dessen] wichtigste Merkmale in den Dezentralisierungstendenzen komplexer Wirtschaftssysteme (Selbstverwaltung), in der Verselbständigung der Gruppen-

---

<sup>19</sup> Vgl. Reinhold Zippelius: *Allgemeine Staatslehre. Politikwissenschaft. Ein Studienbuch*, 17. Aufl., München: C.H. Beck, 2017.

<sup>20</sup> Vgl. Ulrich Klug: *Der Rechtsstaat und die Staatsphilosophie der geordneten Anarchie*, in: *Staat – Recht – Kultur. Festgabe für Ernst von Hippel zu seinem 70. Geburtstag*, hrsg. von Carl Joseph Hering, Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1965, S. 148-158.

<sup>21</sup> Vgl. Gábor Kiss: *Einführung in die soziologischen Theorien I*, 3. verb. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

gebilde und in der Eigendynamik der Gruppenexistenz des Menschen unter selbstentwickelten und situationsadäquaten Normsystemen zu sehen sind<sup>23</sup>.

Ein weiterer Zugang zum Anarchismus kann über die Definition als Organisationstheorie erfolgen. Die Organisationsprinzipien Freiwilligkeit, Funktionalität, Überschaubarkeit und (zeitliche) Begrenztheit werden als Axiome einer anarchistischen Gesellschaftstheorie definiert<sup>24</sup>.

Das Ziel des Anarchismus als Gesellschaftstheorie ist die Suche nach einer herrschaftsfreien Vergesellschaftung der Individuen in der Gemeinschaft. Der Anarchist Gustav Landauer orientiert sich bei der Differenzierung von *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* an dem Soziologen Ferdinand Tönnies<sup>25</sup>, der von „zwei Typen individueller Willensgestaltungen“<sup>26</sup> spricht. Der Typus der Gemeinschaft ist ein gleichsam organischer Zustand, der dem Anarchismus zugesprochen wird und ein gewachsenes Sozialsystem mit den Elementen Solidarität („gegenseitige Hilfe“), Ganzheitlichkeit, Bewusstheit und Tradition symbolisiert. Der Typus Gesellschaft, der der gesellschaftlichen Realität entspricht, kommt einem zweckrationalen Bündnis auf der Grundlage von kündbaren Verträgen gleich und ist durch die Distanz der Individuen zueinander gekennzeichnet.

Zusammengefasst heißt dies: Die anarchistische Bewegung seit Ende des 18. Jahrhunderts wird als eine eigenständige, soziale Bewegung und Philosophie im Kontext der Arbeiterbewegung und des Sozialismus sowie vor dem Hintergrund der Aufklärung diskutiert. Anarchismus setzt Herrschaft von Menschen über Menschen als empirische Realität voraus und ist eine politische und soziale Utopie, deren zentrales Kennzeichen die Herrschaftslosigkeit ist (altgriechisch *anarchia*).

---

<sup>23</sup> Ebd., S. 186.

<sup>24</sup> Vgl. Ward: *Der Anarchismus als eine Organisationstheorie*, a. a. O. (vgl. Anm. 15).

<sup>25</sup> Vgl. Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* [1887], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

<sup>26</sup> Ebd., S. XXXIII.

## 4. Ferrer als anarchistischer Schulreformer im 20. Jahrhundert

Traditionell haben Fragen der Bildung und Erziehung im Anarchismus seit dem 19. Jahrhundert eine hohe Priorität und zeigen sich in zahlreichen Konzepten, Modellen und Projekten<sup>27</sup>. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden auf den Spanier Francisco Ferrer (1859-1909) verwiesen werden, der als Klassiker der anarchistischen Pädagogik im 20. Jahrhundert gilt.

Francisco Ferrer wurde sowohl zu einem zentralen Impulsgeber für den Ansatz einer anarchistischen Pädagogik im 20. Jahrhundert, als auch zum Märtyrer des politischen Anarchismus auf Grund seiner Hinrichtung im Oktober 1909 in Barcelona. Sein Konzept der *Rationalistischen Bildung*, die er in sogenannten *Modernen Schulen* ab 1901 in Spanien realisierte<sup>28</sup>, wurde wegweisend für eine anarchistische Pädagogik, die sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts international ausbreitete.

### 4.1. Märtyrer und Pädagoge

Selten zuvor hat der Justizmord an einem Sozialisten und Pädagogen weltweit und unmittelbar eine so große Protestreaktion erlebt wie die Erschießung des Spaniers Francisco Ferrer am 13. Oktober 1909 in Barcelona<sup>29</sup>. Dieser Mord machte ihn zum Märtyrer des Anarchismus und reiht ihn ein in die Liste von Justizmorden an Sozialisten.

Ogleich Ferrer selbst kein umfangreiches wissenschaftliches Werk hinterließ – er schrieb ab ca. 1900 vor allem Beiträge in Zeitschriften, gründete verschiedene (pädagogische) Zeitschriften und schuf Organisationsstrukturen für eine internationale Schulbewegung – und auch „nur“ im Zeitraum von 1901 bis 1909 über umfangreiche Erfahrungen mit einer libertären

---

<sup>27</sup> Vgl. Ulrich Klemm: *Libertäre Pädagogik. Eine Einführung*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, 2011 (= *Pädagogik und Politik*; 4).

<sup>28</sup> Vgl. Francisco Ferrer: *Die Moderne Schule. Nachgelassene Erklärungen und Betrachtungen über die rationalistische Lehrmethode*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1923; Pierre Ramus: *Francisco Ferrer (10. Jänner 1859 – 13. Oktober 1909). Sein Leben und sein Werk*, Berlin: Verlag Die Freie Generation, 1910.

<sup>29</sup> Vgl. Hermann Wendel: *Francisco Ferrer. Ein Kapitel Reaktion und Inquisition*, Berlin: Buchhandlung Volksstimme Maier & Co., 1909.

Schulpädagogik verfügte, gilt er heute als *der* bekannteste Vertreter einer anarchistischen Pädagogik.

Seit seiner Hinrichtung – aufgrund der Beschuldigung, Rädelsführer eines Aufstandes gewesen zu sein – gibt es eine über viele Jahrzehnte hinweg sichtbare internationale Ferrer-Schulbewegung<sup>30</sup>, die in Deutschland allerdings weniger stark ausgeprägt war und sich dort vor allem in den 1920er-Jahren im Kontext der Weltlichen Schulbewegung wiederfand<sup>31</sup>.

Ferrers nachgelassene Schriften wurden in Deutschland erstmalig unter dem Titel *Die Moderne Schule* im anarcho-syndikalistischen Verlag „Der Syndikalist“ (Berlin) 1923 herausgebracht und nach 1945 in zwei unterschiedlichen Reprintausgaben im Karin Kramer Verlag<sup>32</sup> erneut verlegt. Eine umfangreich kommentierte Neuedition erschien 2003 im Verlag Edition AV<sup>33</sup>. Abgesehen von einigen unveröffentlichten Examensarbeiten fehlt jedoch ein systematischer Diskurs zur Pädagogik Ferrers in Deutschland.

#### 4.2. Über den Zusammenhang von Pädagogik und Anarchismus

In der pädagogischen Forschungsliteratur wird der Zusammenhang von Anarchismus und Pädagogik unterschiedlich als *libertäre Pädagogik*<sup>34</sup>, *anar-*

---

<sup>30</sup> Vgl. Hem Day: *Essai de Bibliographie sur L'Oeuvre de Francisco Ferrer*, Paris: Editions Pensée et Action, 1960; Paul Avrich: *The Modern School Movement. Anarchism and Education in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

<sup>31</sup> Vgl. Ulrich Linse: „Deutsche Ferrer-Schule“ – „Schule der gegenseitigen Hilfe“. Ein libertäres Erziehungsprojekt der Weimarer Zeit, in: Heribert Baumann / Ulrich Klemm (Hrsg.): *Anarchismus und Schule*, Grafenau-Döffingen: Trotzdem-Verlag, 1988 (= *Werkstattbericht Pädagogik*; 2), S. 121-130.

<sup>32</sup> Francisco Ferrer: *Revolutionäre Schule*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1970; Ders.: *Die moderne Schule. Betrachtungen über den Aufbau einer neuen Gesellschaft – Kampfansage gegen das staatliche Monopol der Erziehung – Über die rationalistische Lehrmethode, 2.*, erweitert und verb. Aufl., Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975.

<sup>33</sup> Ders.: *Die Moderne Schule*, neu hrsg. und mit einem Beitrag zum Kontext und zur Rezeption der libertären Reformpädagogik Francisco Ferrers von Ulrich Klemm, Lich: Verlag Edition AV, 2003.

<sup>34</sup> Vgl. Heribert Baumann: *Anarchie und Erziehung*, in: Ders. / Francis Bulhof / Gottfried Mergner (Hrsg.): *Anarchismus in Kunst und Politik. Zum 85. Geburtstag von Arthur Lehning. Mit Beiträgen aus dem Symposium vom 24.-26. Mai 1984 in Oldenburg*, Oldenburg: Universitätsbibliothek, 1984, S. 99-196; Heribert Baumann: *Libertäre Pädagogik in der Weimarer Republik. Zeitschriften-Inhaltsbibliographie*, Ulm: Edition Flugschriften, 1987; Barbara Sturzenegger: *Die*

chistische Erziehung<sup>35</sup>, libertäre Reformpädagogik<sup>36</sup> oder auch anarchistische Pädagogik<sup>37</sup> bezeichnet. Die Einschätzung, ob es sich dabei um ein geschlossenes System pädagogischer Theorie und Praxis handelt, wird eher verneint. So geht Heribert Baumann davon aus, dass es eine „einheitliche anarchistische Erziehungstheorie und -praxis“<sup>38</sup> nicht gibt und „libertäre Pädagogik kein geschlossenes System ist“<sup>39</sup>. Auch Stefan Blankertz kommt zu dem Schluss, dass eine systematische Festlegung dessen, was anarchistische Erziehung ist, nicht möglich ist. Er stellt fest:

„Mit ‚anarchistischer Erziehung‘ kann nur die Bedingung gemeint sein, unter der erzieherische Handlungen, wie sie im Einzelnen auch aussehen mögen, nach anarchistischer Auffassung legitim sind. Die Bedingung besteht in der Freiwilligkeit des organisatorischen und rechtlichen Rahmens, nicht in dem Leugnen von möglicher Autorität und von der prinzipiellen fürsorglichen Verpflichtung von Erwachsenen gegenüber Kindern innerhalb von freien Gruppen.“<sup>40</sup>

Am Beispiel des spanischen Anarchisten Francisco Ferrer kann andererseits aber auch gezeigt werden, dass anarchistische Pädagogik als eine libertär-sozialistische Theorieofferte verstanden werden kann, die im historischen Kontext des frühen 20. Jahrhunderts libertäre Traditionen aus dem

---

*Free School Bewegung in der Tradition libertärer Schulkritik und Reformversuche*, Dissertation, Universität Zürich, 1989; Klemm: *Libertäre Pädagogik*, a. a. O. (vgl. Anm. 27).

<sup>35</sup> Vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung*. Robin, Faure, Ferrer, Wintsh, Grafenau-Döffingen: Trotzdem-Verlag, 1986; Ders.: *Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie*, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 38. Jg., Nr. 4 / 1992, S. 547-574; Ders.: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung*, 2. überarb. Aufl., Grosshöchstetten / Bern: Sonnmatt-Verlag, 1993; Baumann: *Anarchie und Erziehung*, a. a. O. (vgl. Anm. 34); Stefan Blankertz: *Erziehung, anarchistische*, in: Hans-Dieter Haller / Hilbert Meyer (Hrsg.): *Ziele und Inhalte der Erziehung und des Unterrichts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986 (= *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*; 3), S. 416-418.

<sup>36</sup> Vgl. Hans-Ulrich Grunder: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik. Geschichte – Modelle – Beispiele*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, 2007.

<sup>37</sup> Vgl. Stefan Blankertz: *Tolstoj's Beitrag zur Theorie und Praxis anarchistischer Pädagogik*, in: Leo N. Tolstoj: *Die Schule von Jasnaja Poljana*, Telgte-Westbevern: Büchse der Pandora, 1976, S. III-XI; Kerstin Steinicke: *Erziehung und Bildung ohne Herrschaft*, Moers: Syndikat A., 1993.

<sup>38</sup> Baumann: *Anarchie und Erziehung*, a. a. O. (vgl. Anm. 34), S. 99.

<sup>39</sup> Ebd., S. 103.

<sup>40</sup> Blankertz: *Erziehung, anarchistische*, a. a. O. (vgl. Anm. 35), S. 417.

19. Jahrhundert aufgreift und anschlussfähig an gesellschaftliche Verhältnisse unter Transformationsbedingungen in Spanien im 20. Jahrhundert macht. In der anarchistischen Pädagogik treffen sozialistische und reformpädagogische Bildungs- und Erziehungselemente aufeinander und ergeben die Konturen einer Freiheitspädagogik vom Kinde aus.

Eine nicht unbedeutende politische Rahmenbedingung für die anarchische Praxis- und Theoriebildung im 19. und 20. Jahrhundert insgesamt ist dabei nach Peter Lösche<sup>41</sup> eine verspätete bürgerliche Emanzipationsbewegung und das Vorhandensein feudaler bzw. absolutistischer Strukturen. Mit dieser These lässt sich die Entstehung anarchistischer Bewegungen, vor allem in nichtindustrialisierten Regionen Europas, erklären und damit auch die Entstehung anarchistischer Bildungsinitiativen in Spanien.

#### 4.3. Ferrers Leben und Werk

Am 10. Januar 1859 in Alella, einem kleinen Dorf ca. 20 Kilometer von Barcelona in Nordostspanien, als Sohn eines Bauern geboren, besucht Ferrer bis zum zehnten Lebensjahr die Schule in seinem Heimatort<sup>42</sup>. Mit 14 Jahren beginnt er eine Lehre als Buchhalter und kommt immer häufiger mit liberalen und sozialistischen Ideen in Berührung. 1883 schließt er sich den radikalen Republikanern an und benutzt eine Stelle als Streckenkontrolleur bei der Bahn zur Tätigkeit als Fluchthelfer nach Frankreich und als Kurier. Schließlich nimmt er auch an Aufständen und Revolten teil und muss 1886 Spanien fluchtartig verlassen.

Während seines nun folgenden 15-jährigen Exils in Frankreich lebt er vorwiegend in Paris, arbeitet als ehrenamtlicher Sekretär des spanischen Republikaners Ruiz Zorilla, als Weinhändler sowie als Privatlehrer. Er interessiert sich zusehends für pädagogische Fragen, veröffentlicht 1895 ein Buch über Spanischunterricht, lernt eine Reihe von Anarchisten kennen, u. a.

---

<sup>41</sup> Vgl. Peter Lösche: *Anarchismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (= *Erträge der Forschung*; 66).

<sup>42</sup> Vgl. William Archer: *The Life, Trial, and Death of Francisco Ferrer*, Honolulu: University Press of the Pacific, 2001; Ilse-Dorothea Knapp: *Francisco Ferrer und die Bewegung der Modernen Schule in Spanien um 1900*, Schriftliche Hausarbeit zur 1. Staatsprüfung für das Lehramt an Öffentlichen Schulen, Bremen: Universität Bremen, 1981.

Jean Grave, Élisée Reclus und den damals bekannten Pädagogen Paul Robin<sup>43</sup>, und nimmt am Kongress der *Zweiten Sozialistischen Internationale* in London teil.

1901 kehrt er mit dem Geld aus einer Erbschaft sowie mit der Absicht, eine eigene Schule zu gründen, nach Barcelona zurück und eröffnet noch im gleichen Jahr die *Escuela Moderna*, die von nun ab sein Leben und sein Wirken bestimmen sollte. Die *Escuela Moderna*, die von 1901 bis 1906 und, nach einer Zwangspause, von 1907 bis 1909 bestand, fand ihr Ende mit der Verhaftung Ferrers und seiner anschließenden Verurteilung und Hinrichtung wegen angeblicher Rädelsführerschaft bei einem Aufstand.

Parallel zum Unterricht erschien auch ein von ihm herausgegebenes Mitteilungsblatt, das *Boletín de la Escuela Moderna*, das in 62 Ausgaben von 1901 bis 1906 publiziert wurde.

1902 gründete er einen Schulbuchverlag, in dem neben wissenschaftlichen Arbeiten in erster Linie Schulbücher für die *Escuela Moderna* veröffentlicht wurden<sup>44</sup>. Bis zum Verkauf des Verlages 1915 erschienen ca. 60 Publikationen.

Als Ferrer 1907 nach seiner Festnahme wieder auf freien Fuß gesetzt wurde, widmete er sich vor allem der internationalen Ausbreitung seiner Schulbewegung. Hierzu gründete er 1908 die Monatsschrift *L'Ecole Renovée* (Brüssel), die bis Dezember 1908 erschien. Unter gleichem Titel und zusammen mit Charles Albert wurde sie ab Januar 1909 als Wochenschrift in Paris (bis Dezember 1909) publiziert. Ferrers wichtigster Schritt zur Ausbreitung seiner Schulreformen wurde die Gründung der *Internationalen Liga zur vernunftgemäßen Erziehung der Jugend* mit Sitz in Paris (1908). Ehrenpräsident wurde Anatole France. Diese Liga hatte Repräsentanten in Spanien, Italien, Belgien, Frankreich, England, der Schweiz und auch in Deutschland.

#### 4.4. Die *Éducation intégrale* als Ausgangspunkt der Pädagogik Ferrers

Von besonderer Bedeutung für Ferrers Bildungskonzept ist die Idee der *Éducation intégrale*, wie sie für die anarchistische Bewegung erstmals von

---

<sup>43</sup> Vgl. Grunder: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik*, a. a. O. (vgl. Anm. 36).

<sup>44</sup> Vgl. Knapp: *Francisco Ferrer*, a. a. O. (vgl. Anm. 42).

Michael Bakunin 1869 in einer Aufsatzserie in der Zeitschrift *Égalité* formuliert wurde. In der deutschen Übersetzung von Max Nettlau von 1923 wird der Originaltitel, *L'Instruction intégrale*, mit *Die vollständige Ausbildung* wiedergegeben<sup>45</sup>. Ob Ferrer diesen Aufsatz Bakunins kannte, ist ungewiss. Als sicher gilt, dass Ferrer mit dem französischen Anarchisten und Pädagogen Paul Robin (1837-1912) Ende des 19. Jahrhunderts Kontakt hatte und sein praktisches Modell einer *Education intégrale* im Waisenhaus von Cempuis (1880-1894) kannte<sup>46</sup>. Der pädagogische Kerngedanke der *Modernen Schule* Ferrers ist die Idee der Integration und Rationalität.

#### 4.5. Reformschule im Zeichen repressiver Politik

Für den Zeitraum von Ferrers Wirken stellt Voltairine de Cleyre für Spanien fest, dass 1907 bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 18,5 Millionen lediglich sechs Millionen lesen und schreiben konnten<sup>47</sup>. Hinzu kommt, dass die herrschende Klasse in Spanien zur damaligen Zeit, der Klerus, der zwei Drittel des im Lande befindlichen Vermögens und ein Drittel des Grundeigentums besaß, kein Interesse an einer Schulreform hatte und zum heftigsten Gegner aller Reformbestrebungen wurde.

Ferrer wusste, dass er mit größten Schwierigkeiten von Seiten des Staates und der Kirche zu rechnen hatte, ging jedoch dieses Risiko ein und gründete seine Schule in Barcelona. Sie war als nichtstaatliche Ganztageschule konzipiert, in der entsprechend dem spanischen Schulgesetz in drei Klassenstufen (5-7 Jahre, 9-12 Jahre, 13-17 Jahre) unterrichtet wurde.

Bei der Gründung waren es 12 Mädchen und 18 Jungen, und bis 1906 stieg die Schülerzahl auf ca. 100 im Alter von 5 bis 17 Jahren. Der Unterricht selbst war freiwillig, Noten und Zeugnisse gab es nicht. Auf Wunsch wurden jedoch staatlich anerkannte Prüfungen durchgeführt. Die Klassenstärke lag bei ca. zehn Schülern. Obwohl Schulgeld in unterschiedlicher

---

<sup>45</sup> Michael Bakunin: *Die vollständige Ausbildung* [1869], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1923, S. 105-122.

<sup>46</sup> Vgl. Grunder: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik*, a. a. O. (vgl. Anm. 36).

<sup>47</sup> Vgl. Voltairine de Cleyre: *Francisco Ferrer (II)*, in: *Der Sozialist*, 6. Jg. (1914), Nr. 18, S. 138-141, hier: S. 139.

Höhe erhoben wurde, finanzierte sich die *Escuela Moderna* hauptsächlich aus der Erbschaft Ferrers, die er 1901 nach Spanien mitbrachte.

Ferrers Schule war nicht die erste dieser Art in Spanien. Bereits einige Jahre zuvor engagierten sich spanische Freidenker für eine religionsfreie Staatsschule. Ferrer war jedoch der erste, der eine entsprechende Bildungs- und Schulstrategie systematisierte und ihr ein alternativpädagogisches Profil gab. Zur Eröffnung seiner Schule schrieb er über die Grundlagen seiner Pädagogik:

„Die eigentliche Frage besteht für uns darin, sich der Schule als des wirksamsten Mittels zu bedienen, um zur vollständigen, geistigen, intellektuellen und wirtschaftlichen Befreiung der Arbeiterklasse zu gelangen. Wenn wir alle darüber einig sind, dass die Arbeiter, oder besser gesagt, die ganze Menschheit, nichts von irgendeinem Gott oder irgendeiner übernatürlichen Macht erwarten darf, können wir diese Macht durch eine andere, z. B. durch den Staat, ersetzen?

Nein, die Befreiung des Proletariats kann nur das unmittelbare und selbstbewusste Werk der Arbeiterklasse selbst, ihres Willens zu lernen und zu wissen, sein. [...] Begründen wir ein Erziehungssystem, durch das das Kind rasch und leicht dazu gelangen kann, den Ursprung der wissenschaftlichen Ungleichheit, der religiösen Lüge, der verderblichen Vaterlandsliebe und der althergebrachten Gewohnheiten in der Familie und anderswo, die es in Sklaverei erhalten, zu erkennen.“<sup>48</sup>

#### 4.6. Pädagogischer Rationalismus als Leitidee

In den Statuten der von Ferrer gegründeten *Internationalen Liga* heißt es zusammenfassend zum Konzept einer rationellen (vernunftgemäßen) Erziehung:

„1. Die Erziehung, die man den Kindern gibt, muss auf einer wissenschaftlichen und vernunftgemäßen Grundlage beruhen und jede übernatürliche oder mystische Idee ausschließen;

2. Der Unterricht ist nur ein Teil dieser Erziehung. Außer diesem muss die Erziehung in sich schließen: das Bilden der Intelligenz, das Entwickeln des Cha-

---

<sup>48</sup> Zit. nach: Ramus: *Francisco Ferrer*, a. a. O. (vgl. Anm. 28), S. 17 f.

racters, die Kultivierung des Willens, das Vorbereiten eines geistig und körperlich im richtigen Gleichgewicht stehenden menschlichen Wesens, dessen Fähigkeiten harmonisch vereint und zu ihrer größten Leistungsfähigkeit entwickelt sind;

3. Die ethische Erziehung, viel weniger theoretisch als praktisch, muss hauptsächlich aus dem vorbildlichen Beispiel hervorgehen und sich auf das große Naturgesetz der Solidarität stützen;

4. Es ist notwendig, dass, besonders beim Unterricht der allerjüngsten Kinder, die Programme und Mittel so genau wie möglich der Psychologie des Kindes angepasst sind, was jetzt beinahe nirgends der Fall ist, weder im öffentlichen noch im Privatunterricht.<sup>49</sup>

Diese Grundsätze anarchistischer Bildung und Erziehung, die von Ferrer aus der Theorie des Anarchismus des 19. Jahrhunderts herausgefiltert wurden, werden in den folgenden Jahren weltweit wegweisend für die Theorie und Praxis anarchistischer Schulpädagogik<sup>50</sup>.

Folgende Elemente sind dabei prägend:

- Bildung und Erziehung in Theorie und Praxis müssen von religiösen Dogmen befreit werden und auf die Basis von *naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und vernunftgemäßen Entscheidungen* gestellt werden;
- Bildung und Erziehung müssen den Menschen *ganzheitlich* erfassen;
- die Solidarität wird zur zentralen Norm ethischer Erziehung. Die so genannte „gegenseitige Hilfe“ (Kropotkin) als gesellschaftliches Grundprinzip wird zum Bildungsziel;
- die Erneuerung der Schule ist gekoppelt mit Koedukation von Jungen und Mädchen und der „gemeinschaftlichen Erziehung der sozialen Klassen“<sup>51</sup>;
- eine *Psychologie des Kindes* ist der Ausgangspunkt einer neuen Pädagogik;

---

<sup>49</sup> Francisco Ferrer [1907], zit. nach: Pierre Ramus: *Francisco Ferrer (10. Jänner 1859 – 13. Oktober 1909). Sein Leben und sein Werk*, 2. vermehrte Auflage, Berlin: Verlag Erkenntnis und Befreiung, 1921, S. 54.

<sup>50</sup> Vgl. Avrich: *The Modern School Movement*, a. a. O. (vgl. Anm. 30).

<sup>51</sup> Ferrer: *Die Moderne Schule. Nachgelassene Erklärungen und Betrachtungen über die rationalistische Lehrmethode*, a. a. O. (vgl. Anm. 28), S. 27.

- Bildung und Erziehung erhalten einen politischen Charakter im Kontext der Arbeiterbewegung.

#### 4.7. Ferrers Bedeutung für den pädagogischen Diskurs

Im Kontext einer Ideen- und Sozialgeschichte anarchistischer Pädagogik erhält Ferrer vor allem Bedeutung auf Grund seiner Praxis einer naturwissenschaftlich und gesellschaftspolitisch orientierten Schulpädagogik. Sein Konzept einer vernunftgemäßen und rationalen Bildung setzt am bestehenden Schulsystem seiner Zeit an. Er wendet sich gegen eine religiös und weltanschaulich geprägte Paukschule und konkretisiert einen inhaltlich an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, didaktisch an einer Psychologie des Kindes und politisch an der Befreiung der Arbeiterklasse orientierten Unterricht.

Mit dem Konzept des *Pädagogischen Rationalismus* ist Ferrer im Kontext seiner Zeit und der Bildungsgeschichte sowohl anschlussfähig an die reformpädagogische Bewegung<sup>52</sup>, als auch an sozialistische Strömungen in der Pädagogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>53</sup>.

Anarchistische Pädagogik als *Pädagogischer Rationalismus* ist vor dem Hintergrund der anarchistischen Weltanschauung systematisch und historisch konsequent. Der Anarchismus als eine antiautoritäre soziale und politische Bewegung wendet sich gegen autoritäre gesellschaftliche Strukturen in allen Lebens- und Alltagsbereichen und begründet das „Prinzip Freiheit“ als Gesellschaftsprinzip über einen anthropologisch begründeten humanen Individualismus, der die *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*<sup>54</sup> als dominantes Sozialverhalten sieht. Er lehnt hierarchische und dogmatische Vergesellschaftungsstrukturen ab und strebt – im Sinne von Gustav Landauer und Martin Buber – einen Wandel von der „Gesellschaft“ zur „Gemeinschaft“ an.

---

<sup>52</sup> Vgl. Ulrich Klemm: *Reformpädagogik*, in: Ulrich Steenberg (Hrsg.): *Handlexikon Montessori-Pädagogik*, Ulm: Klemm & Oelschläger, 2014, S. 102-106.

<sup>53</sup> Vgl. Stephan Voets (Hrsg.): *Sozialistische Erziehung. Texte zur Theorie und Praxis*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1972.

<sup>54</sup> Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Leipzig: Verlag von Theodor Thomas, 1908.

Ferrers Bedeutung liegt in der Bündelung verschiedener Elemente einer Pädagogik, die einerseits die Autonomie des Kindes und andererseits die Emanzipation gesellschaftlicher Verhältnisse im Blick hat. Dabei orientierte er sich politisch an Aspekten aus der anarchistisch-syndikalistischen Arbeiterbewegung. Bildungspolitisch unterschied er sich aber auch von jenen sozialdemokratischen, marxistischen und kommunistischen Bildungs- und Schulkonzepten, die parteipolitische und klassenkampffideologische Interessen der Schule als Instrument einer zukünftigen proletarischen Revolution überordnen.

## 5. Marxistische, kommunistische und sozialdemokratische Pädagogik-Konzepte

### 5.1. Marxistische Pädagogik und sozialdemokratische Bildungspolitik bis zum Ersten Weltkrieg

Neben frühsozialistischen Erziehungs- und Bildungsmodellen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, beispielsweise von Charles Fourier<sup>55</sup> und Robert Owen<sup>56</sup>, ist es vor allem Karl Marx selbst, der grundlegende Paradigmen für eine sozialistisch-marxistische Pädagogik formulierte<sup>57</sup>.

Eine zentrale philosophische These von Marx, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt, prägt auch seine pädagogische Konzeption. Marx wird im pädagogischen Diskurs in diesem Sinne auch als ein Klassiker für die Pädagogik bezeichnet, jedoch nicht als Klassiker der Pädagogik<sup>58</sup>.

Eine bedeutende Rolle für die Verbreitung einer sozialistisch orientierten Pädagogik bekam die deutsche Sozialdemokratie und ihr Mannheimer Parteitag von 1906, auf dem erstmals ein umfangreiches Bildungsprogramm verabschiedet wurde<sup>59</sup>. Zu den zentralen Mentoren sozialdemokratischer

---

<sup>55</sup> Vgl. Charles Fourier: *Die harmonische Erziehung*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1958.

<sup>56</sup> Vgl. Robert Owen: *Pädagogische Schriften*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1955.

<sup>57</sup> Vgl. Karl Marx: *Bildung und Erziehung. Studentexte zur Marxschen Bildungskonzeption*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1968.

<sup>58</sup> Vgl. Horst Scarbath: *Karl Marx*, in: Hans Scheuerl (Hrsg.): *Klassiker der Pädagogik*, Bd. 2: *Von Karl Marx bis Jean Piaget*, München: C.H. Beck, 1991, S. 7-33, hier: S. 8.

<sup>59</sup> Vgl. Heinrich Schulz: *Sozialdemokratie und Schule*, Berlin: Vorwärts Verlag, 1907.

Bildungs- und Schulpolitik zählten für diesen Zeitraum Heinrich Schulz und Clara Zetkin, die 1906 die *Mannheimer Leitsätze* formulierten<sup>60</sup>. Zum „Kern der Erziehung der Zukunft“<sup>61</sup> wird die „polytechnische Bildung“:

„Unter Bildung verstehen wir drei Dinge: 1. geistige Bildung, 2. körperliche Ausbildung, solche, wie sie in den gymnastischen Schulen und durch militärische Übungen gegeben wird, 3. polytechnische Erziehung, welche die allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätze aller Produktionsprozesse mitteilt, und die gleichzeitig das Kind und die junge Person einweihet in den praktischen Gebrauch und in die Handhabung der elementarischen Instrumente aller Geschäfte.“<sup>62</sup>

## 5.2. Sozialistischer „Schulkampf“ in der Weimarer Republik

Nach dem Ersten Weltkrieg begann in Deutschland eine weitere Spaltung sozialistischer Politik in einen radikal-revolutionären (z. B. USPD, KPD) und einen gemäßigt-reformerischen Flügel (z. B. MSPD) sowie in zahlreiche weitere Splittergruppierungen wie die Trotzlisten, Spartakisten, Rätekommunisten.

Für die Sozialdemokratie wurde es in der Weimarer Republik erstmals möglich, ihr *Mannheimer Bildungsprogramm* von 1906 in einen demokratischen Bildungsdiskurs einzubringen. Statt einer Reichsschulgesetzgebung im Sinne der SPD von 1906 ist es jedoch lediglich zu dem sogenannten *Weimarer Schulkompromiss* von 1919 gekommen. Die SPD-Forderungen konnten dabei zwar nur marginal umgesetzt werden<sup>63</sup>, waren jedoch in einigen Schulversuchen<sup>64</sup> sichtbar und hatten Signalcharakter:

---

<sup>60</sup> Vgl. Clara Zetkin / Heinrich Schulz: *Volkserziehung und Sozialdemokratie* [1906], in: Clara Zetkin: *Revolutionäre Bildungspolitik und marxistische Pädagogik. Ausgewählte Reden und Schriften*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1983, S. 177-181.

<sup>61</sup> Schulz: *Sozialdemokratie und Schule*, a. a. O. (vgl. Anm. 59) S. 37 f.

<sup>62</sup> Ebd., S. 38.

<sup>63</sup> Vgl. Wolfgang Wittwer: *Die sozialdemokratische Schulpolitik in der Weimarer Republik. Ein Beitrag zur politischen Schulgeschichte im Reich und in Preußen*, Berlin: Colloquium-Verlag, 1980 (= *Historische und pädagogische Studien*; 12).

<sup>64</sup> Vgl. Fritz Hilker (Hrsg.): *Deutsche Schulversuche*, Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn, 1924.

- *Weltlichkeit* der Schule (Beseitigung des Religionsunterrichts);
- *Einheitsschule* (Aufhebung selektierender Schularten);
- *Koedukation* der Geschlechter;
- *Gemeinschaftsschulen* unter Mitwirkung der Lehrer- und Elternschaft;
- *Unentgeltlichkeit* des Unterrichts, der Lehrmittel und des Schulesens;
- Einführung von *Arbeitsunterricht und künstlerische Bildung* (polytechnische Bildung).

Eine einflussreiche pädagogische Initiative bürgerlich-sozialdemokratischer Richtung war der 1919 von Fritz Karsen, Anna Siemsen, Paul Oestreich, Siegfried Kawerau und anderen gegründete *Bund Entschiedener Schulreformer* (1919-1933) mit dem Ziel, angesichts des Weimarer Schulkompromisses sozialdemokratische Forderungen umzusetzen<sup>65</sup>.

Unter der Leitidee einer *Elastischen Einheitsschule* wurde ein sozialdemokratisches Konzept von Fritz Karsen und anderen<sup>66</sup> in die Bildungspolitik eingebracht. Das Kind wird dabei unabhängig von seiner Klassenzugehörigkeit betrachtet. Andererseits wurde aber deutlich stärker als in bürgerlich-reformpädagogischen Konzepten die Schulpädagogik gesellschaftlich kontextualisiert. Diese Ausrichtung wird auch in dem von Paul Oestreich im Namen des *Bundes Entschiedener Schulreformer* vorgelegten 12-Punkte-Programm als Forderung an die Parteien zur Reichstagswahl 1924 deutlich. In der vierten These heißt es:

„Emporführung der vierjährigen Grundschule zur elastisch differenzierten Einheitsschule mit Kernunterricht und wahlfreien Fächern, wozu auch die Fremdsprachen sowie Religion und Lebenskunde gehören. Konfessioneller Unterricht ist Sache der kirchlichen Gemeinschaften. Ausstattung der Schulen mit Gartenbauland und Werkstätten für handwerkliche und künstlerische Betätigung (Produktionsschule)“<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Vgl. Ingrid Neuner: *Der Bund Entschiedener Schulreformer 1919-1933. Programmatik und Realisation*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1980.

<sup>66</sup> Vgl. Gerd Radde: *Fritz Karsen. Ein Berliner Schulreformer der Weimarer Zeit*, Berlin: Colloquium-Verlag, 1973.

<sup>67</sup> Paul Oestreich: *Kundgebung des Hauptvorstandes des Bundes Entschiedener Schulreformer zur Reichstagswahl [1924]*, in: Ders.: *Entschiedene Schulreform. Schriften eines politischen Pädagogen*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1978, S. 89-91, hier: S. 90.

Dieser sozialdemokratisch geprägte Schulkampf wurde ergänzt durch einen klassenkampfgeprägten, revolutionär-kommunistischen Schulkampf der KPD<sup>68</sup>. Einer ihrer Vertreter, Edwin Hoernle, schrieb 1922:

„Keine Schulrevolution ohne die politische und wirtschaftliche Revolution, aber umgekehrt auch: Die politische und ökonomische Revolution wird unendlich erschweret und verzögert werden, wenn das Proletariat nicht begreift, dass Schule ein wichtiges Machtmittel ist in der Hand der herrschenden Klasse und dass es nicht nur seine Kinder dem vergifteten Einfluss der Pfaffen und Nationalisten entziehen, sondern sie gleichzeitig dem erhebenden und stärkenden Einfluss unserer revolutionären Welt- und Lebensauffassung zielbewusst zuführen muss“<sup>69</sup>.

Eine solche kommunistisch-revolutionär orientierte Variante des Schulkampfes in der Weimarer Zeit unterscheidet sich von sozialdemokratischen und bürgerlich-reformpädagogischen Richtungen vor allem durch ihre klassenkämpferische Rhetorik und Ausrichtung. Der Schulkampf wird zum Klassenkampf<sup>70</sup>. Der kommunistische Schulkampf ist nicht nur eine *Pädagogik vom Kinde* aus, sondern auch eine *Pädagogik von der Klasse* aus. Die Schule soll zu einer sozialistischen Lebens- und Weltanschauungsschule werden<sup>71</sup>.

Die sozialistische Bildungs- und Schulkultur in der Weimarer Zeit zeichnet sich zusammengefasst u. a. durch folgende Merkmale aus:

- Sozialistische Pädagogik ist klassengebunden, d. h. sie versteht sich aus der Arbeiterbewegung heraus und hat als Zielgruppe das Proletariat. Das *Klassenbewusstsein* zu stärken, ist sowohl das Ziel, als auch die Voraussetzung erfolgreicher sozialistischer Pädagogik. Lehrer:innen und Erzieher:innen sind auch Klassenkämpfer und Teil der Arbeiterbewegung.

---

<sup>68</sup> Vgl. Lutz von Werder / Reinhard Wolff (Hrsg.): *Schulkampf*, Frankfurt/M.: März Verlag, 1970.

<sup>69</sup> Edwin Hoernle: *Anmerkungen zum Schulkampf* [1922], in: Ders.: *Grundfragen der proletarischen Erziehung. Pädagogische und bildungspolitische Schriften*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1983, S. 78-90, hier: S. 90.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.

<sup>71</sup> Vgl. Hoernle: *Grundfragen der proletarischen Erziehung*, a. a. O. (vgl. Anm. 69), S. 52.

- Sozialistische Pädagogik ist in diesem Sinne keine autonome, ausschließlich vom Kind aus gedachte Pädagogik – wie beispielsweise die antiautoritäre Pädagogik von Alexander S. Neill in Summerhill mit dem Ziel des „Glücklichseins“<sup>72</sup>. Das Bildungsziel ist die klassengebundene Persönlichkeit.
- Sozialistische Pädagogik findet einerseits im Zustand des Kapitalismus statt und hat dabei eine Funktion im Klassenkampf. Andererseits ist sozialistische Bildung und Erziehung auch im Zustand der *Diktatur des Proletariats*, nach einer erfolgreichen Revolution, notwendig.

## 6. Anarchistische Pädagogik im sozialistischen Kontext

Unter drei Perspektiven soll abschließend anarchistische Pädagogik für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext sozialistischer Bildung und Erziehung betrachtet werden.

### 6.1. Pädagogik und Klassenkampf

Die Klassengebundenheit ist ein wichtiges Merkmal sozialistischer Pädagogik. Diese findet sich mehr oder weniger ausgeprägt in allen Richtungen sozialistischer Pädagogik und in besonderer Weise in dezidiert kommunistischen Ansätzen<sup>73</sup>.

Diese Fixierung ist allerdings nur bedingt in anarchistischen Ansätzen sichtbar. Zweifellos gibt es im Anarchismus die Idee des Klassenkampfes, jedoch ist sie nicht so stark auf das Proletariat als Träger eines Klassenkampfes fixiert. In ländlichen Regionen, wie etwa in Spanien (1930er-Jahre) oder der Ukraine (1920er-Jahre), war es vor allem die bäuerliche Bevölkerung, die im Mittelpunkt der anarchistischen Bewegung stand. Am ehesten finden wir die klassengebundene Orientierung in anarcho-syndikalistischen Organisationen wie der FAUD (Freie Arbeiter Union Deutschlands) in

---

<sup>72</sup> Vgl. Hartmut Fritz Paffrath: *Das Ende der antiautoritären Erziehung? Eine Konfrontation mit der Schulwirklichkeit*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1972.

<sup>73</sup> Vgl. Hoernle: *Anmerkungen zum Schulkampf*, a. a. O. (vgl. Anm. 69); Otto Felix Kanitz: *Kämpfer der Zukunft. Für eine sozialistische Erziehung*, Frankfurt/M.: März Verlag, 1970.

Deutschland<sup>74</sup> und der CNT (Confederación Nacional del Trabajo) in Spanien<sup>75</sup>.

Anarchistische Pädagogik ist in den meisten Fällen keine pädagogisierte Politik, d. h. die Fortsetzung der Politik mit pädagogischen Mitteln, wie dies in marxistischen und kommunistischen Ansätzen zu beobachten ist. Im Vordergrund anarchistischer Pädagogik steht das Paradigma *vom Kinde aus* und nicht *von der Klasse aus*.

## 6.2. Weltliche Schulen

Das Verhältnis der Anarchisten zu den Weltlichen Schulen in der Weimarer Republik, d. h. zu Schulen ohne Religionsunterricht und Geschlechtertrennung, ist ambivalent. Auf der einen Seite beteiligten sich Anarchisten und Anarchosyndikalisten an diesem Schulkampf, und andererseits übten sie Kritik an der Kompromissbereitschaft sozialdemokratisch orientierter Versuchsschulen. Diese Position zeigt sich besonders in den anarchistischen Zeitschriften und Zeitungen jener Jahre<sup>76</sup>.

Die zwei Grundsätze weltlicher Schulpädagogik, Religionsfreiheit und Koedukation, entsprechen auch den damaligen anarcho-syndikalistischen Forderungen, wie sie Ende des 19. Jahrhunderts z. B. von dem Pariser anarchistischen Komitee für Bildungsfragen 1898<sup>77</sup> gefordert und von Paul Robin und Sébastien Faure in Frankreich<sup>78</sup> realisiert wurden. Entgegen der offiziellen Position der KPD zu Weltlichen Schulen<sup>79</sup>, die sie als bürgerlich-

---

<sup>74</sup> Vgl. Hans Manfred Bock: *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918 – 1923. Zur Geschichte und Soziologie der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalisten), der Allgemeinen Arbeiter-Union Deutschlands und der Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1969 (= *Marburger Abhandlungen zur Politischen Wissenschaft*; 13).

<sup>75</sup> Vgl. Walther L. Bernecker: *Anarchismus und Bürgerkrieg. Zur Geschichte der sozialen Revolution in Spanien 1936-1939*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1978 (= *Reihe historische Perspektiven*; 10).

<sup>76</sup> Vgl. Baumann: *Libertäre Pädagogik in der Weimarer Republik*, a. a. O. (vgl. Anm. 34).

<sup>77</sup> Vgl. Hector Zoccoli: *Die Anarchie – Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten*, Leipzig / Amsterdam: Maas & van Suchtelen, 1909, S. 335-348.

<sup>78</sup> Vgl. Grunder: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik*, a. a. O. (vgl. Anm. 36).

<sup>79</sup> Vgl. Werder / Wolff (Hrsg.): *Schulkampf*, a. a. O. (vgl. Anm. 68).

anarchistische Versuchsschulen kritisierte, sahen die Syndikalisten im Kampf für Weltliche Schulen eine Möglichkeit, ihre unmittelbaren schulpolitischen Ziele zu realisieren. In der Zeitschrift *Die Schöpfung*, der wichtigsten Zeitung der Anarchosyndikalisten im Ruhrgebiet in den 1920er-Jahren, ist in diesem Zusammenhang zu lesen:

„Der Kampf um die freie Schule ist ein Kampf um die Befreiung des Kindes vom staatlichen Erziehungsmonopol. Wir unterstützen alle Bestrebungen freigeistiger Eltern und Verbände zum Ausbau der religionslosen Weltschule, aber nur unter unserer Parole: restlose Befreiung vom Staatsmonopol der Erziehung, Selbstbestimmung der Jugend und Elternschaft in staatenlosen, sozialistischen Privatschulen.“<sup>80</sup>

Dem deutschen Anarchosyndikalismus der 1920er-Jahre gelang es jedoch nicht, eine eigenständige anarchistische Schullandschaft zu begründen bzw. eine solche anschlussfähig an die damals aktuelle gesellschafts- und bildungspolitische Praxis zu gestalten.

### 6.3. Polytechnische Bildung und Erziehung

Polytechnische Erziehung ist eine der tragenden Säulen sozialistischer Bildung und Erziehung (siehe oben) und gründet in dem Anspruch, den Widerspruch zwischen geistiger und materieller Arbeit im Kapitalismus pädagogisch aufzuheben. In der Geschichte des Sozialismus finden sich entsprechende Orientierungen bereits in der Frühzeit bei Robert Owen<sup>81</sup> und Charles Fourier<sup>82</sup>. Eine zunächst theoretisch orientierte und später zunehmend didaktisierte und politisierte Ausrichtung erfolgte bei Marx und in sozialdemokratischen Konzepten (Clara Zetkin, Heinrich Schulz) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es zu einer Operationalisierung im Kontext der Sowjetunion (Nadeschda K. Krupskaja, Anton S. Makarenko, Pawel P. Blonskij) sowie in der Weimarer Republik mit Hoernle und Kanitz als Vertretern einer kommunistischen

---

<sup>80</sup> *Die Schöpfung*, Nr. 66 / 1921.

<sup>81</sup> Vgl. Owen: *Pädagogische Schriften*, a. a. O. (vgl. Anm. 56).

<sup>82</sup> Vgl. Fourier: *Die harmonische Erziehung*, a. a. O. (vgl. Anm. 55).

Richtung. Eine sozialdemokratische Richtung entstand mit dem *Bund Entschiedener Schulreformer*.

Erste programmatische Elemente einer anarchistisch orientierten integralen Bildung und Erziehung (*Éducation intégrale*) finden sich bei Bakunin 1869 in seinem Aufsatz *Die vollständige Ausbildung*<sup>83</sup>. Der Ausgangspunkt einer *vollständigen Ausbildung* bei Bakunin ist identisch mit dem bei Marx. Beide sehen in einer entfremdeten Arbeit eine Herausforderung für eine revolutionäre Pädagogik.

Etwas später beeinflusste der französische Anarchist und Pädagoge Paul Robin<sup>84</sup> mit seinem ganzheitlichen Ansatz nachhaltig eine Initiative namhafter internationaler Anarchisten, die 1898 in Paris ein Bildungsprogramm erarbeiteten, das als erster Versuch zu werten ist, einen gemeinsamen libertären Standpunkt sowie gemeinsame Perspektiven anarchistischer Bildungspolitik für das 20. Jahrhundert zu entwerfen<sup>85</sup>. Hierzu trafen sich u. a. Peter Kropotkin, Elisée Reclus, Jean Grave und Charles Malato. Sie entwickelten ein Schulprogramm mit dem Leitgedanken der Befreiung der Schule von Staat, Kirche und Autorität.

In ihrer programmatischen Schrift *La Liberté par l'enseignement (L'école libertaire)*<sup>86</sup> heißt es:

„[Bildung muss sein:]

- a.) *allseitig*, indem der Mensch individuell und gesellschaftlich seiner eigenen Vollendung entgegenstrebt [...]
- b.) *rational*, indem Erziehung auf Vernunft und auf den Prinzipien der gegenwärtigen Wissenschaft und nicht des Glaubens begründet ist [...]
- c.) *koedukativ*, indem die Geschlechter im gemeinsamen öffentlichen und privaten Leben ständig zusammengeführt werden [...]

---

<sup>83</sup> Bakunin: *Die vollständige Ausbildung*, a. a. O. (vgl. Anm. 45).

<sup>84</sup> Vgl. Grunder: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik*, a. a. O. (vgl. Anm. 36).

<sup>85</sup> Vgl. Zoccoli: *Die Anarchie*, a. a. O. (vgl. Anm. 77).

<sup>86</sup> *La Liberté par l'enseignement (L'école libertaire)*. *Publication du groupe d'initiative p. l'école libertaire*, No. 1, Paris: Aux Temps Nouveaux [1898], zit. nach der Übersetzung von Hector Zoccoli (*Die Anarchie*, a. a. O. [vgl. Anm. 77], S. 337). Vgl. auch Ulrich Klemm: *L'École libertaire – das erste anarchistische Bildungsprogramm*, in: *Graswurzelkalender*, Stuttgart: Eigenverlag, 1988, S. 245-248.

d.) *freiheitlich*, damit das Kind selbst seine Weltanschauung anhand der Tatsachen aufbauen, unbehindert und unbeschwert von allen Hemmnissen der bürgerlichen Erziehung und Dogmatik leben kann [...].<sup>87</sup>

Daran schließt auch Peter Kropotkin in seiner Studie *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*<sup>88</sup> an und verwendet den Begriff der *Éducation intégrale* als Ausdruck eines basalen pädagogischen Prinzips.

## 7. Fazit

Die Ausgangsfrage, ob eine anarchistische Pädagogik im Kontext der sozialistischen Bildungs- und Erziehungsbewegung seit dem 19. Jahrhundert verortet werden kann, wird einerseits mit einem *Ja* beantwortet. Andererseits zeigen sich aber auch die generellen typischen Unterscheidungsmerkmale, die den Anarchismus vom Marxismus, vom Kommunismus und von der Sozialdemokratie trennen, wenn es um Organisations- und Klassenkampf Fragen geht. Der antiautoritäre und vom Kind aus gedachte Bildungs- und Erziehungsansatz des Anarchismus steht über einer Orientierung an Partei und Klassenkampf als Primat pädagogischen Denkens.

\* \* \*

---

<sup>87</sup> Zit. nach Heribert Baumann: *Libertäre Erziehung von 1919-1933*, Dissertation, Universität Oldenburg, 1982, S. 25 f.

<sup>88</sup> Peter Kropotkin: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921.

## Literatur

- *Anarchismus und Marxismus. Band 1*, mit Texten von H. D. Bahr, Rudolf Rocker, Andrija Kresic und F. Amilié, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1973.
- Archer, William: *The Life, Trial, and Death of Francisco Ferrer*, Honolulu: University Press of the Pacific, 2001.
- Avrich, Paul: *The Modern School Movement. Anarchism and Education in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Bakunin, Michael: *Die vollständige Ausbildung [1869]*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. von Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1923, S. 105-122.
- Bartsch, Günter: *Schulen und Praxis des Anarchismus*, Troisdorf: Kammwegverlag, 1974.
- Baumann, Heribert: *Libertäre Erziehung von 1919-1933*, Dissertation, Universität Oldenburg, 1982.
- Baumann, Heribert: *Anarchie und Erziehung*, in: Ders. / Francis Bulhof / Gottfried Mergner (Hrsg.): *Anarchismus in Kunst und Politik. Zum 85. Geburtstag von Arthur Lehning. Mit Beiträgen aus dem Symposium vom 24.-26. Mai 1984 in Oldenburg*, Oldenburg: Universitätsbibliothek, 1984, S. 99-196.
- Baumann, Heribert: *Libertäre Pädagogik in der Weimarer Republik. Zeitschriften-Inhaltsbibliographie*, Ulm: Edition Flugschriften, 1987.
- Bernecker, Walther L.: *Anarchismus und Bürgerkrieg. Zur Geschichte der sozialen Revolution in Spanien 1936-1939*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1978 (= *Reihe historische Perspektiven*; 10).
- Blankertz, Stefan: *Tolstoj's Beitrag zur Theorie und Praxis anarchistischer Pädagogik*, in: Leo N. Tolstoj: *Die Schule von Jasnaja Poljana*, Telgte-Westbevern: Büchse der Pandora, 1976, S. III-XI.
- Blankertz, Stefan: *Erziehung, anarchistische*, in: Hans-Dieter Haller / Hilbert Meyer (Hrsg.): *Ziele und Inhalte der Erziehung und des Unterrichts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986 (= *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*; 3), S. 416-418.
- Bock, Hans Manfred: *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918 – 1923. Zur Geschichte und Soziologie der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalistin), der Allgemeinen Arbeiter-Union Deutschlands und*

*der Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1969 (= *Marburger Abhandlungen zur Politischen Wissenschaft*; 13).

- Bundesvorstand MSB Spartakus (Hrsg.): *Anarchismus. Ein Werkzeug der Reaktion*, Hamburg: Bundesverband MSB Spartakus, 1977.
- Cleyre, Voltairine de: *Francisco Ferrer*, in: *Der Sozialist*, (I) 6. Jg., Nr. 17, S. 133-135; (II) 6. Jg., Nr. 18, S. 138-141; (III) 6. Jg., Nr. 19, S. 148-150; (IV) 6. Jg., Nr. 20, S. 156-157; (V) 6. Jg., Nr. 21, S. 164-166, Berlin: Verlag Der Sozialist, 1914.
- Cranston, Maurice: *Ein Dialog über Sozialismus und Anarchismus*, mit einem Nachtrag von Bertrand Russel: *Sozialismus und Anarchismus*, Berlin: Libertad Verlag, 1979 (= *Edition Schwarze Kirschen*; 2).
- Day, Hem: *Essai de Bibliographie sur L'Oeuvre de Francisco Ferrer*, Paris: Editions Pensee et Action, 1960.
- *Die Erste Internationale 1864*, Berlin: Libertad Verlag, 1979 (= *anarchistische texte*; 17).
- *Die Schöpfung*, Nr. 66 / 1921.
- Döhring, Helge: *Das Verhältnis von Anarcho-Syndikalisten zu Marxisten in Deutschland 1933-1945*, in: Philippe Kellermann (Hrsg.): *Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Band 3*, Münster: Unrast Verlag, 2014, S. 13-41.
- Dreßen, Wolfgang: *Antiautoritäres Lager und Anarchismus*, Berlin: Wagenbach, 1968 (= *Rotbuch*; 7).
- Eltzbacher, Paul: *Der Anarchismus*, Berlin: Guttenberg-Verlagsbuchhandlung, 1900.
- Euchner, Walter (Hrsg.): *Klassiker des Sozialismus*, 2 Bde., München: C.H. Beck, 1991.
- Ferrer, Francisco: *Die Moderne Schule. Nachgelassene Erklärungen und Betrachtungen über die rationalistische Lehrmethode*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1923.
- Ferrer, Francisco: *Revolutionäre Schule*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1970.
- Ferrer, Francisco: *Die moderne Schule. Betrachtungen über den Aufbau einer neuen Gesellschaft – Kampfansage gegen das staatliche Monopol der*

- Erziehung – Über die rationalistische Lehrmethode*, 2., erweit. und verb. Aufl., Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975.
- Ferrer, Francisco: *Die Moderne Schule*, neu hrsg. und mit einem Beitrag zum Kontext und zur Rezeption der libertären Reformpädagogik Francisco Ferrers von Ulrich Klemm, Lich: Verlag Edition AV, 2003.
  - Fourier, Charles: *Die harmonische Erziehung*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1958.
  - Goldman, Emma: *Die Ursachen des Niedergangs der Russischen Revolution*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1922.
  - Guérin, Daniel: *Anarchismus. Begriff und Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 [1965].
  - Guérin, Daniel: *Anarchismus und Marxismus*, Frankfurt/M.: Verlag Freie Gesellschaft, 1975 [1974].
  - Grunder, Hans-Ulrich: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung. Robin, Faure, Ferrer, Wintsch*, Grafenau-Döffingen: Trotzdem-Verlag, 1986.
  - Grunder, Hans-Ulrich: *Anarchistische Erziehung und das Ende der Utopie*, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 38. Jg., Nr. 4 / 1992, S. 547-574.
  - Grunder, Hans-Ulrich: *Theorie und Praxis anarchistischer Erziehung*, 2. überarb. Aufl., Grosshöchstetten / Bern: Sonnmatt-Verlag, 1993.
  - Grunder, Hans-Ulrich: *Anarchistische Erziehung als libertäre Reformpädagogik. Geschichte – Modelle – Beispiele*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, 2007.
  - Harich, Wolfgang: *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus*, Basel: edition etcetera, 1971.
  - Helms, Hans G.: *Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ‚Einzigiger‘ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln: DuMont Schauberg, 1966.
  - Hilker, Fritz (Hrsg.): *Deutsche Schulversuche*, Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn, 1924.
  - Hoernle, Edwin: *Anmerkungen zum Schulkampf* [1922], in: Ders.: *Grundfragen der proletarischen Erziehung. Pädagogische und bildungspolitische Schriften*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1983, S. 78-90.

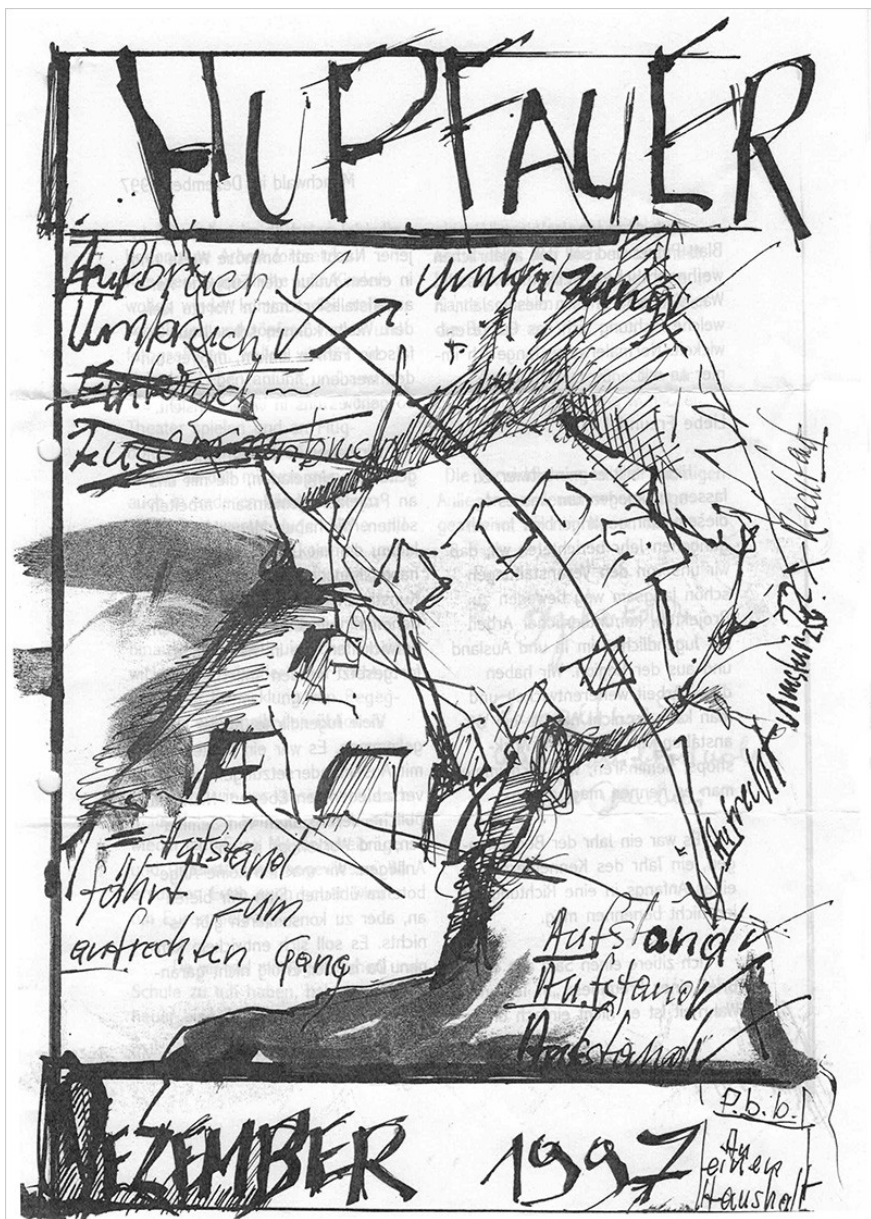
- Hoernle, Edwin: *Grundfragen proletarischer Erziehung*, Frankfurt/M.: März Verlag, 1969.
- Holzapfel, Gert: *Vom schönen Traum der Anarchie. Zur Wiederaneignung und Neuformulierung des Anarchismus in der Neuen Linken*, Berlin: Argument-Verlag, 1984 (= *Edition Philosophie und Sozialwissenschaften*; 3).
- *Ich will weder befehlen noch gehorchen. Marxismus und Anarchismus*, Bd. 2, mit Texten von Arthur Lehning, Rudolf de Jong und Yvon Bourdet, Berlin: Karin Kramer, 1975.
- Jong, Rudolf de: *Entstehung und Entwicklung des Anarchismus*, in: *Ich will weder befehlen noch gehorchen. Marxismus und Anarchismus*, Bd. 2, mit Texten von Arthur Lehning, Rudolf de Jong und Yvon Bourdet, Berlin: Karin Kramer, 1975, S. 33-75.
- Jong, Rudolf de: *Stirbt Marx als Anarchist? Über das Verhältnis von Marxismus zum Anarchismus*, in: *Ich will weder befehlen noch gehorchen. Marxismus und Anarchismus*, Bd. 2, mit Texten von Arthur Lehning, Rudolf de Jong und Yvon Bourdet, Berlin: Karin Kramer, 1975, S. 77-108.
- Kanitz, Otto Felix: *Kämpfer der Zukunft. Für eine sozialistische Erziehung*, Frankfurt/M.: März Verlag, 1970.
- Kellermann, Philippe (Hrsg.): *Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*, 3 Bde., Münster: Unrast Verlag, 2011-2014.
- Kiss, Gábor: *Einführung in die soziologischen Theorien I*, 3. verb. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977.
- Klemm, Ulrich: *L'École libertaire – das erste anarchistische Bildungsprogramm*, in: *Graswurzelkalender*, Stuttgart: Eigenverlag, 1988, S. 245-248.
- Klemm, Ulrich: *Libertäre Pädagogik. Eine Einführung*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, 2011 (= *Pädagogik und Politik*; 4).
- Klemm, Ulrich: *Reformpädagogik*, in: Ulrich Steenberg (Hrsg.): *Handlexikon Montessori-Pädagogik*, Ulm: Klemm & Oelschläger, 2014, S. 102-106.
- Klug, Ulrich: *Der Rechtsstaat und die Staatsphilosophie der geordneten Anarchie*, in: *Staat – Recht – Kultur. Festgabe für Ernst von Hippel zu seinem 70. Geburtstag*, hrsg. von Carl Joseph Hering, Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1965, S. 148-158.

- Knapp, Ilse-Dorothea: *Francisco Ferrer und die Bewegung der Modernen Schule in Spanien um 1900*, Schriftliche Hausarbeit zur 1. Staatsprüfung für das Lehramt an Öffentlichen Schulen, Bremen: Universität Bremen, 1981.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Leipzig: Verlag von Theodor Thomas, 1908.
- Kropotkin, Peter: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921.
- *Kursbuch 19: Kritik des Anarchismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.
- Linse, Ulrich: „Deutsche Ferrer-Schule“ – „Schule der gegenseitigen Hilfe“: Ein libertäres Erziehungsprojekt der Weimarer Zeit, in: Heribert Baumann / Ulrich Klemm (Hrsg.): *Anarchismus und Schule*, Grafenau-Döffingen: Trotzdem-Verlag, 1988 (= *Werkstattbericht Pädagogik*; 2), S. 121-130.
- Lösche, Peter: *Anarchismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (= *Erträge der Forschung*; 66).
- Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie* [1847], in: Karl Marx: *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner, 1971, S. 486-524.
- Marx, Karl: *Bildung und Erziehung. Studentexte zur Marxschen Bildungskonzeption*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1968.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Sankt Max* [1845/1846], in: Karl Marx: *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner, 1971, S. 418-485.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Über Anarchismus*, Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- *Marxismus und Anarchismus*, mit Texten von Steve Hollasky, René Arnsburg, Jens Jaschik, Leo Trotzki, Victor Serge, Friedrich Engels und Nikolai Bucharin, Berlin: Manifest Verlag, 2021.
- Merten, Peter: *Anarchismus und Arbeiterkampf in Portugal*, Hamburg: Libertäre Assoziation, 1981.
- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie, Bd. I: Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1925.

- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie, Bd. II: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859-1880*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1927.
- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie, Bd. III: Anarchisten und Sozialrevolutionäre. Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880-1886*, Berlin: ASY-Verlag, 1931.
- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie, Bd. IV: Die erste Blütezeit der Anarchie. Ihre historische Entwicklung 1886-1894*, Vaduz: Topos-Verlag, 1981.
- Nettlau, Max: *Geschichte der Anarchie, Bd. V: Anarchisten und Syndikalist, Teil 1: Der französische Syndikalismus bis 1909 – Der Anarchismus in Deutschland und Russland bis 1914. – Die kleineren Bewegungen in Europa und Asien*, Vaduz: Topos-Verlag, 1984.
- Neuner, Ingrid: *Der Bund Entschiedener Schulreformer 1919-1933. Programm und Realisation*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1980.
- Oberländer, Erwin (Hrsg.): *Der Anarchismus*, Olten: Walter-Verlag, 1972 (= *Dokumente der Weltrevolution*; 4).
- Oestreich, Paul: *Kundgebung des Hauptvorstandes des Bundes Entschiedener Schulreformer zur Reichstagswahl [1924]*, in: Ders.: *Entschiedene Schulreform. Schriften eines politischen Pädagogen*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1978, S. 89-91.
- Owen, Robert: *Pädagogische Schriften*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1955.
- Paffrath, Hartmut Fritz: *Das Ende der antiautoritären Erziehung? Eine Konfrontation mit der Schulwirklichkeit*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1972.
- Radde, Gerd: *Fritz Karsen. Ein Berliner Schulreformer der Weimarer Zeit*, Berlin: Colloquium-Verlag, 1973.
- Ramus, Pierre: *Francisco Ferrer (10. Jänner 1859 – 13. Oktober 1909). Sein Leben und sein Werk*, Berlin: Verlag Die Freie Generation, 1910.
- Ramus, Pierre: *Francisco Ferrer (10. Jänner 1859 – 13. Oktober 1909). Sein Leben und sein Werk*, 2. vermehrte Auflage, Berlin: Verlag Erkenntnis und Befreiung, 1921.
- Ramus, Pierre: *Francisco Ferrer (10. Jänner 1859 – 13. Oktober 1909). Sein Leben und sein Werk*, 3. Aufl., Berlin: Kultur-Verlag E. Winterstein, 1929.

- Rocker, Rudolf: *Der Bankerott des russischen Staats-Kommunismus*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921.
- Scarbath, Horst: *Karl Marx*, in: Hans Scheuerl (Hrsg.): *Klassiker der Pädagogik*, Bd. 2: *Von Karl Marx bis Jean Piaget*, München: C.H. Beck, 1991, S. 7-33.
- Schmück, Jochen: *Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit. Eine kommentierte Anarchismus-Bibliografie*, in: Nicolas Walter: *Betrifft: Anarchismus. Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit* [1969], mit einem biografischen Nachwort von Natasha Walter, hrsg., neu aus dem Englischen übersetzt, mit einem Geleitwort, Anmerkungen und einer kommentierten Anarchismus-Bibliografie versehen von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2018, S. 87-198.
- Schulz, Heinrich: *Sozialdemokratie und Schule*, Berlin: Vorwärts Verlag, 1907.
- Steinicke, Kerstin: *Erziehung und Bildung ohne Herrschaft*, Moers: Syndikat A, 1993.
- Sturzenegger, Barbara: *Die Free School Bewegung in der Tradition liberärer Schulkritik und Reformversuche*, Dissertation, Universität Zürich, 1989.
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* [1887], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- *Unsere Wünsche sind Erinnerungen an die Zukunft. Marxismus und Anarchismus. Band 3*, mit Texten von Heiner Koechlin, Noam Chomsky und Maximilian Rubel, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1976.
- Voets, Stephan (Hrsg.): *Sozialistische Erziehung. Texte zur Theorie und Praxis*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1972.
- Walter, Nicolas: *Betrifft: Anarchismus. Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit* [1969], mit einem biografischen Nachwort von Natasha Walter, hrsg., neu aus dem Englischen übersetzt, mit einem Geleitwort, Anmerkungen und einer kommentierten Anarchismus-Bibliografie versehen von Jochen Schmück, Potsdam: Libertad Verlag, 2018 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ward, Colin: *Der Anarchismus als eine Organisationstheorie* [1966], in: Erwin Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus*, Olten: Walter-Verlag, 1972 (= *Dokumente der Weltrevolution*; 4), S. 403-422.

- Wendel, Hermann: *Franciso Ferrer. Ein Kapitel Reaktion und Inquisition*, Berlin: Buchhandlung Volksstimme Maier & Co., 1909.
- Werder, Lutz von / Reinhard Wolff (Hrsg.): *Schulkampf*, Frankfurt/M.: März Verlag, 1970.
- Wittwer, Wolfgang: *Die sozialdemokratische Schulpolitik in der Weimarer Republik. Ein Beitrag zur politischen Schulgeschichte im Reich und in Preußen*, Berlin: Colloquium-Verlag, 1980 (= *Historische und pädagogische Studien*; 12).
- Zetkin, Clara / Schulz, Heinrich: *Volkserziehung und Sozialdemokratie* [1906], in: Clara Zetkin: *Revolutionäre Bildungspolitik und marxistische Pädagogik. Ausgewählte Reden und Schriften*, Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1983, S. 177-181.
- Zippelius, Reinhold: *Allgemeine Staatslehre. Politikwissenschaft. Ein Studienbuch*, 17. Aufl., München: C.H. Beck, 2017.
- Zoccoli, Hector: *Die Anarchie – Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten*, Leipzig / Amsterdam: Maas & van Suchtelen, 1909.



Der Rundbrief des Hupfauer-Projektes von Dezember 1997. Quelle: PA Ulrich Klemm.

# Lernen ohne Schule – Das Hupfauer-Projekt in Österreich. Besuch in einer libertären Lebens- und Lerngemeinschaft

Von Ulrich Klemm

## 1. Selbstbestimmtes Lernen im Aufbruch

Obgleich die Entschulungsdiskussion Anfang der 1970er-Jahre Fahrt aufnahm und mit Ivan Illich<sup>1</sup>, Everett Reimer<sup>2</sup>, Hartmut von Hentig<sup>3</sup> und Peter Buckman<sup>4</sup> vor allem eine internationale Diskussion auslöste, dauerte es bis in die 1980er-Jahre, bis diese Debatte in Deutschland intensiver und praxisorientiert aufgegriffen wurde. Ihre „Eisbrecher“ für Deutschland waren damals vor allem Bernhard Bartmann<sup>5</sup>, Johannes Heimrath<sup>6</sup>, Bertrand Stern<sup>7</sup>, Olivier Keller<sup>8</sup>.

Dieser „Vorfrühling“ der Entschulungsidee Ende des 20. Jahrhunderts wurde zum Humus für eine neue Freilerner-Bewegung in Deutschland, die aktuell mit der regelmäßig erscheinenden Publikation *die freilerner – Zeit-*

---

<sup>1</sup> Vgl. Ivan Illich: *Entschulung der Gesellschaft*, München: Kösel Verlag, 1972 [engl. Original: 1971].

<sup>2</sup> Vgl. Everett Reimer: *Schafft die Schule ab! Befreiung aus der Lernmaschine*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1972 [engl. Original: 1971].

<sup>3</sup> Vgl. Hartmut von Hentig: *Cuernavaca oder Alternativen zur Schule?*, Stuttgart / München: Klett Verlag / Kösel Verlag, 1971.

<sup>4</sup> Vgl. Peter Buckman (Hrsg.): *Bildung ohne Schulen*, München: Kösel Verlag, 1974 [engl. Original: 1973].

<sup>5</sup> Vgl. Bernhard Bartmann: *Stationen einer Schulverweigerung*, in: Johannes Heimrath (Hrsg.): *Die Entfesselung der Kreativität. Das Menschenrecht auf Schulvermeidung*, Wolftratshausen: Drachen-Verlag, 1988, S. 121-186.

<sup>6</sup> Vgl. Johannes Heimrath: *Tilman geht nicht zur Schule. Eine erfolgreiche Schulverweigerung. Vollständige Dokumentation*, Wolftratshausen: Drachen-Verlag, 1991 [2. Aufl., inkl. Dokumentarfilm auf DVD, Klein Jasedow: Drachen-Verlag, 2013].

<sup>7</sup> Vgl. Bertrand Stern: *Schule – ein tragischer Unfall? Teil 1*, in: *Caspar. Zeitung für Frieden mit Kindern*, Nr. 2 / 1981, S. 10-14.

<sup>8</sup> Vgl. Olivier Keller: *Denn mein Leben ist Lernen. Wie Kinder aus eigenem Antrieb die Welt erforschen*, Freiamt im Schwarzwald: Mit-Kindern-Wachsen-Verlag, 1999.

*schrift für selbstbestimmtes Leben und Lernen*<sup>9</sup> seit einigen Jahren über eine Diskussionsplattform verfügt.

Was in den 1980er- und 1990er-Jahren in Deutschland noch in weiter Ferne schien und theoretisch, juristisch und bildungspolitisch diskutiert wurde, entwickelte sich einige Jahre später in den Alltag hinein und wurde praktisch: Lernen und Bildung geht auch ohne Schulpflicht!<sup>10</sup>

## 2. Die Hupfauer – eine libertäre Lebens- und Lerngemeinschaft

In diesem Zusammenhang entstand Anfang der 1990er-Jahre im Unteren Mühlviertel in Österreich in der Nähe von Linz die Kulturinitiative der *Hupfauer*. Sie ist eine Lebens-, Arbeits- und Lerngemeinschaft, bestehend aus Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, die neue Formen der interkulturellen Kultur- und Jugendarbeit entwickelten. Die Arbeit steht auf vier Säulen:

Ausgangspunkt ist ab 1988 ein freies Schulprojekt in Sultaniye, Türkei, mit dem Ziel eines interkulturellen Lernens. Dort stehen der Initiative ein Haus und ein Olivengarten zur Verfügung. Gemeinsam mit der Dorfbevölkerung wird die Vermarktung der Olivenernte in der Türkei und Österreich als Projekt betrieben.

Die zweite Säule der Initiative ist ab 1991 der Aufbau von Werkstätten für Jugendliche an ihrem österreichischen Standort, in Mönchwald / Unteres Mühlviertel. Hier stehen zur Verfügung: eine Buchdruck- und -bindewerkstatt, eine Fotowerkstatt, eine Musik-, Schreib- und Geschichtswerkstatt sowie Geräte zur Holz- und Metallbearbeitung, eine Töpferwerkstatt, Landwirtschaft und Tierhaltung (Pferdezucht).

Die dritte Säule ist die regionale Kulturarbeit in der Region Mühlviertel mit Lesungen, Ausstellungen, Projektwochen, Musikveranstaltungen usw. Diese Veranstaltungen gehen oftmals aus den Türkeireisen hervor.

Eine weitere Arbeits-Säule ist der Austausch mit Schulen und anderen Lerninitiativen im In- und Ausland (z. B. der Hadera Schule in Israel). Die

<sup>9</sup> *die freilebner – Zeitschrift für selbstbestimmtes Leben und Lernen*, Münsingen ([online](#)).

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Spiegler: *Home education in Deutschland. Hintergründe – Praxis – Entwicklung*, Wiesbaden: VS. Verlag für Sozialwissenschaften, 2008; Jan Hunt (Hrsg.): *Das Freilebner-Buch. Betrachtungen zum Leben ohne Schule*, Winsen (Luhe): Anahita-Verlag, 2009.

*Hupfauer* sind Mitglied im österreichischen *Dachverband für selbstbestimmtes Lernen* und in der *Kulturplattform Oberösterreich*.

In diesem Kontext leben und lernen Anfang der 2000er-Jahre zwei Erwachsene und zwölf Kinder und Jugendliche im Alter von 7 bis 20 Jahren als Stammgruppe. Dazu kommen Jugendliche aus anderen Bundesländern über das österreichische *Netzwerk für selbstbestimmtes Lernen* sowie Erwachsene als Projektteilnehmer, Künstler und Besucher. Als zentraler Standort dient ein alter Bauernhof, etwa eine Autostunde von Linz entfernt, der von der Initiative selbst um- und ausgebaut wurde. Die rechtliche Absicherung findet über den sogenannten „Häuslichen Unterricht“ in Österreich sowie über Regelungen zum Besuch von Privatschulen statt. Finanziell lebt die Initiative vom Verkauf eigener Produkte aus den Werkstätten und von öffentlichen Subventionen für einzelne Projekte. Träger der Initiative ist der Sozial- und Kulturverein *Kooperative Hupfau*.

### 3. Offenes Lernen

Pädagogisch gesehen verstehen die *Hupfauer* ihren Ansatz als ein Konzept des *Offenen Lernens* mit folgenden Leitideen<sup>11</sup>:

- Aufhebung des Lehrer-Schüler-Prinzips und stattdessen partnerschaftliches Lernen in alltäglichen Lebenssituationen mit ganzheitlichen Aufgabenstellungen.
- Loslösung vom Lernort Schule als fest definierter und legitimer Ort. Das Erlernen praktischer Fähigkeiten und ein „sinnlich schöpferischer Umgang“ mit Dingen und Materialien erfordern die Entgrenzung des klassischen Klassenzimmers. Beiläufiges und non-formales Lernen werden mit formalem Lernen (z. B. Nachholen von Schulabschlüssen) gekoppelt.
- Interkulturelle Erfahrungen durch regelmäßige Auslandsaufenthalte werden zu zentralen Lernanlässen.

---

<sup>11</sup> Vgl. Die *Hupfauer* (Hrsg.): *Offenes Lernen*, Mönchdorf: Eigenverlag, o. J. [1998; 2. Aufl.: 2000]; Brigitta Edler / Kurt Kopta: *Die Hupfauer Kulturinitiative*, in: Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten (Hrsg.): *betrifft: demokratie lernen. Ein Leitfaden zum Demokratie-Lernen im Schulalltag*, Wien, Heft 5 / 1998, S. 12 f.

- Es gibt keine Lehrpläne. Inhalte, Ziele und Methoden werden von Kindern und Jugendlichen selbst festgelegt und mit Hilfe von Erwachsenen durchgeführt.
- Lernen und Lernziele ergeben sich aus der Alltagserfahrung. Die Aneignung von Wissen erfolgt schöpferisch-kreativ und durch learning by doing, nicht curricular vorgeplant.
- Neben dem informellen oder beiläufigen Lernen, das als Lernprinzip einen wichtigen Stellenwert einnimmt, findet ein intentionales und systematisches Lernen über Projekte unterschiedlicher Länge statt, die an die vorhandenen Werkstätten angegliedert sind. An diesen Projekten können auch andere, nicht zur Initiative gehörende Kinder und Jugendliche teilnehmen.

Als übergreifendes Lernziel wird von den *Hupfauern* definiert:

„Lernen als sinnliches Erleben, also nicht Wissensvermittlung, sondern Entwicklung der Sinnlichkeit und Erkennen von Methoden zur Erlangung von und Zugang zu Wissen. Lernen und Lehren aus der praktischen, teils handwerklichen Tätigkeit, Vorrang des Miteinander, gemeinsames Erarbeiten von Inhalten.“<sup>12</sup>

3.1. *Anna Kopta, zum Zeitpunkt des Interviews, 1998, 16 Jahre alt, über „ihr“ Projekt:*

„Ich bin noch nie in eine Regelschule gegangen. Auch von den Alternativschulen, die ich kenne, unterscheidet sich unser Kollektiv in vielem. Ein sehr wesentlicher Unterschied ist es zum Beispiel, daß wir nicht nur zum Lernen zusammenkommen, sondern immer zusammenleben. Wir sind 14 Leute (zwei Erwachsene und zwölf Kinder). Unterrichtet wird in der unterschiedlichsten Weise, wobei „unterrichten“ das falsche Wort ist. Beispielsweise machen wir eine Geschichtswerkstatt; wir treffen uns alle zwei Wochen mit unserem Geschichtswerkstättenleiter Andreas Wahl und besprechen, was wir in den nächsten Wochen arbeiten.

In Deutsch ist eine Schreibwerkstatt, in der wir vielleicht auch eine Zeitung machen (geschrieben wird bei uns aber sowieso viel).

---

<sup>12</sup> Edler / Kopta: *Die Hupfauer Kulturinitiative*, a. a. O. (vgl. Anm. 11), S. 13.

Feste Unterrichtszeiten haben wir nicht. Es wird jeden Morgen gemeinsam besprochen, was gearbeitet und gelernt wird. Die Jüngeren werden entweder von den Erwachsenen oder von den älteren Geschwistern unterrichtet.

Bei unserer Art von Unterricht steht vor allem im Vordergrund zu lernen, wie man sich Wissen, egal welcher Art, überhaupt aneignet.

Ich glaube, wenn man Lernen im weitesten Sinn lernt, hat man immer die Möglichkeit, sich Wissen anzueignen. Damit meine ich, wenn ich weiß, was ich tun muß oder zu wem ich gehen muß, um etwas zu erfahren, das mich interessiert, ist das Lernen kein großes Problem mehr.<sup>13</sup>

### *3.2. Die Zwillinge Hirsi und Joschi sind zum Zeitpunkt des Interviews, 1998, 10 Jahre alt:*

„Stellt Euch vor, ihr geht in die Schule ...

Hirsi: Ich gehe aber nicht in die Schule.

Joschi: Wir gehen ja nicht in die Schule.

Was macht ihr sonst?

H.: Wir sind ein Kollektiv.

J.: Und machen jedes Jahr Prüfungen.

Was ist ein Kollektiv?

H.: Für mich: daß wir nicht in die Schule gehen und daß wir zusammenarbeiten. Wenn einer Schwierigkeiten hat, helfen wir ihm.

J.: Ist ein Kollektiv anarchistisch?

H.: Wir sind Anarchisten!

Was ist Anarchie?

H.: Wenn man sich nichts anschaffen läßt und tut, was man will, aber auch anderen nicht weh tut und so Zeugs.

J.: Wenn man anderen nichts anschafft.

Was macht ihr in eurem Kollektiv?

H.: Wir spielen und machen, was wir wollen, aber zugleich lernen wir auch!

---

<sup>13</sup> Anna Kopta, zit. in: Die Hupfauer (Hrsg.): *Offenes Lernen* [1998], a. a. O. (vgl. Anm. 11), unpag.

J.: Jeden Dienstag habe ich Frühstücksdienst (das stimmt nicht ganz, er hat nämlich jeden dritten Tag Frühstücksdienst).

Sonst habt ihr keine Arbeit?

H.: Wir tun sehr viel, zum Beispiel haben wir sechs Pferde, die versorgen wir, damit sie nicht aussterben.

J.: Jeden Winter kommen auch sechs – nein – sieben Schafe.

H.: Nein acht.<sup>14</sup>

#### 4. Wandel der Lernkultur als Prozess der Entschulung

Die Hupfauer-Initiative hat sich aus konkreten und alltagsrelevanten Zusammenhängen der beteiligten Personen ergeben. Sie entstand aus Zufällen und Anlässen in der ländlichen Region des Mühlviertels. Es ist auch kein universitäres Evaluationsprojekt mit kontinuierlichen öffentlichen Projektmitteln, einer Infrastruktur im Hintergrund und auch kein staatlich initiiertes Modell. Und: Die Initiative ist aus dem Bewusstsein von Menschen entstanden, die anders lernen und leben wollen, zivilgesellschaftlich engagiert und selbstorganisiert.

Das Prinzip des *Offenen Lernens*, d. h. eines Lernens jenseits schulischer Strukturen, prägt in besonderer Weise das Projekt und die Initiative. Die *Hupfauer* zeigen, dass die klassische Schule nicht nötig ist, um „erwachsen“ zu werden. Ihre Erfahrungen bestätigen die Vorstellungen eines lebendigen und alltagsorientierten Lernens, wie es die Pädagogik<sup>15</sup>, die Lernpsychologie<sup>16</sup> und die Gehirnforschung<sup>17</sup> vorschlagen.

Die Hupfauer haben jenen vielbeschworenen *Wandel der Lernkultur* vollzogen. Sie zeigen, dass ein Lernen jenseits von klassischen Bildungsinstitutionen möglich ist. Die Kinder, die dort aufwachsen, beherrschen die

---

<sup>14</sup> Interview mit Hirschi und Joschi, zit. in: Die Hupfauer (Hrsg.): *Offenes Lernen* [1998], a. a. O. (vgl. Anm. 11), unpag.

<sup>15</sup> Vgl. John Holt: *Wie kleine Kinder schlau werden – Aus schlauen Kindern werden Schüler*, Augsburg: Weltbild Verlag, 2008 [Engl. Original: *How Children fail* (1964) und *How Children learn* (1967)].

<sup>16</sup> Vgl. Klaus Holzkamp: *Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung*, Frankfurt a. M. / New York: Campus Verlag, 1993.

<sup>17</sup> Vgl. Henning Beck: *Das Neue Lernen heißt verstehen*, Berlin: Ullstein Verlag, 2020.

Kulturtechniken, haben als Jugendliche einen Beruf erlernt, haben intensiven Kontakt zu „beschulten“ Menschen und organisieren ihr Leben hochgradig selbstverantwortlich, kollektiv und demokratisch.

Wichtige und kritische Fragen, die sich daraus ergeben, sind folgende:

- Lernen Kinder, die in dieser Form sich selbst überlassen sind, freiwillig und aus eigenem Bedürfnis heraus?
- Sind diese Kinder, von denen ein hohes Maß an Disziplin und Verantwortung für ihren Alltag abverlangt wird, nicht überfordert?
- Wie kommen diese Kinder, jenseits ihres Kollektivs und auf sich alleine gestellt, mit dem Alltag zurecht?
- Finden diese jungen Menschen später in realen, beschulden und individualisierten kapitalistischen Verhältnissen eine Orientierung?
- Wie fühlen sich die Kinder, die über Jahre hinweg in diesem Kollektiv leben?
- Welche Sehnsüchte und Vorstellungen von ihrem späteren Leben haben diese Kinder?
- Wie sind die Kinder, die unterschiedlichen Altersstufen angehören, in die Gruppe gekommen und aufgenommen worden?
- Welche Motivation veranlasst Eltern, ihre Kinder einem solchen Lern- und Lebensprojekt anzuvertrauen?

Was das Projekt deutlich macht, ist, dass es möglich ist, ohne Schule groß zu werden, dass es möglich ist, ohne Schule Bildung zu erlangen, und dass es möglich ist, ohne Schule „überlebensfähig“ in einer hochkomplexen Gesellschaft zu sein. Das Projekt zeigt auch, dass ein signifikanter Wandel der Lernkultur im Kontext einer Entschulung möglich ist.

Der Preis dafür ist allerdings auch hoch: Verantwortung für sich und andere übernehmen, Disziplin und Solidarität. Von den Beteiligten wird kognitiv und emotional viel verlangt: Reflexives Verhalten, Selbstorganisation, Antizipation, Partizipation und gegenseitiges Vertrauen. Vor allem das Vertrauen in die kreativen Potentiale von Kindern ist eine zentrale Gelingensbedingung – dann geht auch Lernen ohne Schule!

\* \* \*

Quelle: Bei diesem Text handelt es sich um eine von Ulrich Klemm gekürzte und überarbeitete Fassung seines Beitrages *Vor 20 Jahren: Freilerner in Österreich*, in: *die freilerner – Zeitschrift für selbstbestimmtes Leben und Lernen*, Heft 91, 3 / 2021, S. 56-60.

## Literatur

- Bartmann, Bernhard: *Stationen einer Schulverweigerung*, in: Johannes Heimrath (Hrsg.): *Die Entfesselung der Kreativität. Das Menschenrecht auf Schulvermeidung*, Wolftratshausen: Drachen-Verlag, 1988, S. 121-186.
- Beck, Henning: *Das Neue Lernen heißt verstehen*, Berlin: Ullstein Verlag, 2020.
- Buckman, Peter (Hrsg.): *Bildung ohne Schulen*, München: Kösel Verlag, 1974 [engl. Original: 1973].
- *die freilerner – Zeitschrift für selbstbestimmtes Leben und Lernen*, Münstingen ([online](#)).
- Die Hupfauer (Hrsg.): *Offenes Lernen*, Mönchdorf: Eigenverlag, o.J. [1998; 2. Aufl.: 2000].
- Edler, Brigitta / Kopta, Kurt: *Die Hupfauer Kulturinitiative*, in: Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten (Hrsg.): *betrifft: demokratie lernen. Ein Leitfaden zum Demokratie-Lernen im Schulalltag*, Wien, Heft 5 / 1998, S. 12 f.
- Heimrath, Johannes: *Tilmann geht nicht zur Schule. Eine erfolgreiche Schulverweigerung. Vollständige Dokumentation*, Wolftratshausen: Drachen-Verlag, 1991 [2. Aufl., inkl. Dokumentarfilm auf DVD, Klein Jasedow: Drachen-Verlag, 2013].
- Hentig, Hartmut von: *Cuernavaca oder Alternativen zur Schule?*, Stuttgart / München: Klett Verlag / Kösel Verlag, 1971.
- Holt, John: *Wie kleine Kinder schlau werden – Aus schlauen Kindern werden Schüler*, Augsburg: Weltbild Verlag, 2008 [Engl. Original: *How Children fail* (1964) und *How Children learn* (1967)].
- Holzkamp, Klaus: *Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung*, Frankfurt a. M. / New York: Campus Verlag, 1993.

- Hunt, Jan (Hrsg.): *Das Freilerner-Buch. Betrachtungen zum Leben ohne Schule*, Winsen (Luhe): Anahita-Verlag, 2009.
- Illich, Ivan: *Entschulung der Gesellschaft*, München: Kösel Verlag, 1972 [engl. Original: 1971].
- Keller, Olivier: *Denn mein Leben ist Lernen. Wie Kinder aus eigenem Antrieb die Welt erforschen*, Freiamt im Schwarzwald: Mit-Kindern-Wachsen-Verlag, 1999.
- Reimer, Everett: *Schafft die Schule ab! Befreiung aus der Lernmaschine*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1972 [engl. Original: 1971].
- Spiegler, Thomas: *Home education in Deutschland. Hintergründe – Praxis – Entwicklung*, Wiesbaden: VS. Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.
- Stern, Bertrand: *Schule – ein tragischer Unfall? Teil 1*, in: *Caspar. Zeitung für Frieden mit Kindern*, Nr. 2 / 1981, S. 10-14.



Schüler:innen der *Angeles Workshop School* in Los Angeles, USA.  
Quelle: Roy Danovitch / *Angeles Workshop School*.

# Bildung im Grenzbereich: Pädagogik, Möglichkeiten und Politik in alternativen Räumen

Von Roy Danovitch

Ich erinnere mich noch gut an meinen ersten Besuch an der *Angeles Workshop School* (kurz: *Angeles*). Ich hatte diese Schule für meine Forschung ausgewählt, um qualitative Forschung darüber zu betreiben, wie Schülerinnen und Schüler dort lernen, ihre Meinung frei zu äußern und ein politisches Bewusstsein zu entwickeln – ein Thema, das die Grundlage meiner Dissertation<sup>1</sup> bildete. Ich kannte die Gründer:innen der Schule, Ndindi Kitonga und Scott Stubbe, durch informelle Kontakte sowie durch ein Netzwerk von Pädagog:innen, die sich mit alternativer Bildung beschäftigten. Mich interessierte, wie es ihnen gelang, eine Schule zu betreiben, die sich bewusst gegen die neoliberalen Tendenzen der progressiven Bildung stellte, welche von der Politik oft ihrer kritischeren, partizipativen Dimensionen beraubt wird. Konkret interessierte mich auch die politische Ideologie, die ihren Bildungsansatz prägte. Dieser bewegte sich am radikaleren, vom Sozialanarchismus inspirierten Spektrum alternativer Schulen. Ich fragte mich: Wie bestritt die Schule ihre Existenz, und welche Lehren können Pädagog:innen und Wissenschaftler:innen, die sich für einen umfassenderen Ausdruck von sozialer Gerechtigkeit und für demokratische Erfahrungen in Schulen engagieren, daraus ziehen? Und was sagen die Schüler:innen über ihre Erfahrungen?

Aber zurück zu meinen ersten Eindrücken von *Angeles*. Die Schule lag an einer belebten Durchgangsstraße in einem multikulturellen, jedoch schnell gentrifizierten Viertel von Los Angeles – voller ethnischer Märkte, Kunsthandwerksläden, Freimaurertempel und Marihuana-Apotheken. Die meisten Merkmale, die man üblicherweise mit einer Schule verbindet, fehlten – Fahrgemeinschaften, Sicherheitsbereich, Cliques und Ansammlungen von Schülern und Lehrern, die nervös auf das erste Klingeln warten. Stattdessen existierte *Angeles* im Einklang mit seinem städtischen Umfeld und

---

<sup>1</sup> Roy Noah Danovitch: *The Exercise of Voice at an Anarchist-Inspired Alternative School*, Diss., New York: Teachers College, Columbia University, 2020 ([online](#)).

erinnerte eher an ein Antiquariat, ein Wahllokal oder ein Kulturzentrum als an einen Campus für das formale Lernen. In diesem Sinne ähnelte *Angeles* vielen der von Ferrer inspirierten „Modernen Schulen“, die weniger als Schulen, sondern vielmehr als Gemeinschaftsräume fungierten, also wie Paul Avrich bemerkt: „Klassenzimmer, Sitzungssaal, Garderobe, Hörsaal und Bibliothek in einem.“<sup>2</sup>

Wenn man die *Angeles* betritt, findet man sich sofort in einem Raum wieder, der mit den üblichen domestizierenden Botschaften und Hierarchien herkömmlicher Schulen kaum etwas gemein hat. An den Wänden reihen sich Bücherregale mit Schriften zur Geschichte der Polizeirepression, zum amerikanischen Imperium und zur partizipativen Ökonomie. Eine Vielzahl von Masken, Figuren und kreativen Medien macht die fließenden Grenzen zwischen künstlerischem Ausdruck und kritischer Reflexion sichtbar. Schon die allgemeine Atmosphäre ist von informellen Beziehungen zwischen Studierenden und Lehrenden geprägt. Der multimodale Workshop-Ansatz der Schule – der an Kropotkins Konzept der „integrierten Bildung“ erinnert und darauf abzielt, die binären Gegensätze zwischen beruflicher und akademischer Bildung aufzulösen – und der offensichtliche Verzicht auf jede Art von Heuchelei machen zusammen mit der spürbaren Unaufgeregtheit die Ablehnung eines Schulalltages deutlich, der zunehmend von standardisierten Normen und vordefinierten Ergebnissen der Bildungsbegegnung bestimmt ist.<sup>3</sup>

Der Ansatz des *Angeles Workshop* zielt jedoch nicht nur auf Widerstand und Ablehnung im negativen Sinne ab. Es gibt eine klare theoretische Ausrichtung, die die Pädagogik und Politik der Schule prägt. Sie zielt darauf ab, den Schülern dabei zu helfen, ein kritisches Bewusstsein zu entwickeln, von dem individuelle und soziale Veränderungen abhängen.<sup>4</sup> Die Gründer

---

<sup>2</sup> Paul Avrich: *The modern school movement: Anarchism and education in the United States*, Oakland, CA: AK Press, 2006, p. 76.

<sup>3</sup> Ich stütze mich auf Michael Fieldings und Peter Moss' Kritik an der neoliberalen Performativität, die den Schwerpunkt auf technokratisches und entpolitisiertes Management legt. Siehe Michael Fielding and Peter Moss: *Radical education and the common school: a democratic alternative*, London u. a.: Routledge, 2010.

<sup>4</sup> Die Beziehung zwischen dem Individuum und dem Sozialen hat ihre historischen Wurzeln in den Werken von William Godwin und Michail Bakunin, die beide davon ausgingen, dass individuelle Freiheit durch die Gemeinschaft konstituiert wird. Die Wechselseitigkeit zwi-

betonen, dass *Angeles* seine Inspiration aus den Traditionen des Abolitionismus, des marxistischen Humanismus und des libertären Sozialismus<sup>5</sup> bezieht. Diese Werte sind jedoch eher als Einladung zu einem kritischen Dialog über grundlegende Fragen der Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit und der Gemeinschaftsbildung zu verstehen, als dass sie als dogmatische und sich selbst tragende Gebote aufgefasst werden. Diese Traditionen prägen auch die Zusammensetzung und den Betrieb der Schule – *Angeles* richtet sich in erster Linie an die Arbeiterklasse. Dies wird durch das vergleichsweise erschwingliche Schulgeldmodell, die geringe Schülerzahl (20 Schüler, fünf bis sechs Lehrkräfte) und das Fehlen von Ausgaben (zum Beispiel für ein großes Sportprogramm oder die Verwaltung der Einrichtungen eines großen Campus) ermöglicht, welche die Kosten der meisten Privatschulen in die Höhe treiben. Wie Scott selbst bemerkt: „Wenn es nicht die Arbeiterklasse ist, dann ist es auch nicht revolutionär.“

Die Werte von *Angeles* prägen auch ihre politische und kritische Praxis und fördern ein Engagement, das sich auf Organisation, Aufbau von Bewegungen, Gemeinschaftsorganisation und politische Interessenvertretung konzentriert. Um nur ein Beispiel zu nennen: So bietet *Angeles* etwa einen „ChangeCraft“-Kurs an, dessen Ziele sich auf kunstbasierten Aktivismus, das Schreiben von Songs, Praktiken der Rechenschaftspflicht und gegenseitige Hilfe konzentrieren. Im Rahmen dieser Arbeit produzieren die Studierenden „Zines“, die sich mit der Praxis des sozialen Wandels befassen, sei es mit dem Thema giftige Chemikalien in der Atmosphäre oder psychische Gesundheit als Menschenrecht. Gleichzeitig engagieren sie sich im Rahmen eines gemeinsamen Projekts für die Gemeindeförderung und setzen sich in direkter Aktion für die Obdachlosen von Los Angeles ein. Dabei arbeiten sie mit PUMA (Palms Unhoused Mutual Aid) zusammen, einer von Ndindi mitbegründeten Organisation, die als abolitionistisches Netzwerk der Fürsorge innerhalb der Stadt fungiert.<sup>6</sup>

---

schen dem Individuum und dem Sozialen fördert Solidarität, Gegenseitigkeit und Brüderlichkeit, auf denen radikale Politik beruht.

<sup>5</sup> Im engl. Original: „socialist-libertarianism“ (sozialistischer Libertarismus), worunter man in den USA eine politische Strömung versteht, die in Europa eher als *libertärer Sozialismus* bekannt ist. (Anm. d. Übers.)

<sup>6</sup> Siehe auch die Website des PUMA-Projektes ([online](#)).

Es ist, wie Ndindi sagt:

„... hier sind die Studierenden an realen Entscheidungen zu Themen beteiligt, die unsere Gemeinschaft betreffen (z. B. machen wir bei einem laufenden Projekt mit, bei dem Studierende mit Patienten in einem Hospiz zusammenarbeiten). Neben den sozialen Aspekten der Arbeit beschäftigt sich der Lehrplan thematisch mit Gesundheit, Altern, Familie und Ressourcen in unserer Gemeinschaft. Wir bieten akademische Unterstützung, die den Studierenden Aktivitäten ermöglicht wie Interviews zu führen, Haushaltspläne zu analysieren, Förderanträge zu schreiben, Politikerinnen und Politiker zu treffen, religiöse Autoritäten zu befragen, neue Sprachen zu lernen und in der Öffentlichkeit zu sprechen.“

Mit ihrer eindeutigen politischen Ausrichtung setzt *Angeles* auf die sogenannte „dicke Demokratie“ (thick democracy), bei der kollektive und partizipative Formen der Bürgerschaft wichtiger sind als „dünne“, instrumentalisierte Formen der politischen Bildung.<sup>7</sup> Damit folgt *Angeles* dem Vorbild der *Freedom Schools*, Ferrer's *Modernen Schulen* und der Tradition der *Radical Common School*. All diese Institutionen sprachen sich klar gegen die Werte des Kapitalismus aus und setzten sich leidenschaftlich für die Bestätigung bürgerlicher, politischer und ökonomischer Rechte ein.<sup>8</sup>

Die *Angeles*-Community unternahm gemeinsame Anstrengungen, um Machtfragen anzugehen, wie sie sich in Schule und Gesellschaft zeigten. Dabei konzentrierte sie sich auf den Erwerb kritischer Kompetenzen durch Schreiben, Medienproduktion, Forschung usw., um politischen Aktivismus zu fördern.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Die Unterscheidung zwischen „dünner“ und „dicker“ Demokratie, die von Michael Apple, Joel Westheimer, Joseph Kane und anderen aufgegriffen wurde, macht auf den Unterschied aufmerksam zwischen dem Wissen um die Existenz von Hunger und dem Verständnis seiner Ursachen und Abhilfemaßnahmen. Vgl. Michael W. Apple: *Knowledge, power, and education: The selected works of Michael W. Apple*, London / New York: Routledge, 2012.

<sup>8</sup> Judith Suissa: *Anarchism and Education: A philosophical perspective* (Oakland, CA: PM Press, 2010) bietet eine unverzichtbare historische Studie über solche Schulen.

<sup>9</sup> Ernest Morrell, Rudy Dueñas, Veronica Garcia und Jorge Lopez: *Critical media pedagogy: Teaching for Achievement in City Schools* (New York: Teachers College Press, 2015) leisten eine hervorragende Arbeit, indem sie Formen partizipativer Aktionsforschung, Initiativen zur Stärkung der Stimme junger Menschen und pädagogische Ansätze sozialer Gerechtigkeit dokumentieren, die die Entwicklung kritischer Medienkompetenz fördern.

## Reflexionen der Schüler:innen

Die Schüler:innen, mit denen ich gesprochen habe, beschrieben die Mission und Vision von *Angeles* sehr unterschiedlich. In einigen Fällen verwendeten sie den Begriff „Schule“ überhaupt nicht, sondern bezeichneten *Angeles* als „Bewegung“ oder „Projekt“ für Familien und Schüler:innen, die sich in traditionellen Umgebungen ausgegrenzt fühlen. In meinem Interview mit Zane, einem weißen Siebtklässler, meinte er, dass einfache Definitionen oder allgemeine Philosophien nicht ausreichen, um das zu beschreiben, wofür der *Angeles Workshop* steht.

**Roy:** „Wie würdest du die Philosophie der Schule beschreiben?“

**Zane:** „Das lässt sich nicht mit einer kurzen, prägnanten Aussage beschreiben. Denn das erlebe ich auch bei vielen anderen Schulen, die sich selbst als fortschrittlich beschreiben, bei denen die Meinung der Schülerinnen und Schüler zählt, die an soziale Gerechtigkeit glauben und so weiter.“

**Roy:** „Wie würdest du sie denn beschreiben?“

**Zane:** „Als eine gerechte, auf Erkundung basierende Gemeinschaft von Unterstützern, Mentoren, Vermittlern und Freunden. Eine Bildung, die sich um Solidarität kümmert und den Status quo ablehnt.“

Die Art und Weise, wie Zane meine Frage aufgriff, deutete darauf hin, dass die Bedeutung oder Identität der Schule umstritten war. Diese Eigenschaft ermöglichte es der Gemeinschaft, mehr Komplexität und größere Vielfalt zuzulassen. Die vielfältigen und differenzierten Beschreibungen des Ansatzes von *Angeles* tauchten auch in Gesprächen mit Schüler:innen auf. Diese meinten, dass echte politische Erfahrung im Mittelpunkt des schulischen Ansatzes stehe, im Gegensatz zu symbolischen Gesten und Pseudopolitik wie gelegentlichen Umfragen oder Feiern der kulturellen Zugehörigkeit. Wie ein:e Schüler:in bemerkte, betrachteten die Lehrkräfte in der *Angeles Workshop School* ihre Arbeit nicht als ethisch neutral; vielmehr war ihre Pädagogik eng mit ihrem politischen Selbstverständnis verwoben.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Diese Eigenschaft erinnert an einige der Debatten um den wahrgenommenen Wert einer ideologisch neutralen Bildung, die Francisco Ferrer in der Theorie, aber nicht in der Praxis unterstützte. Siehe hierzu Avrich: *The Modern School Movement*, a. a. O. (vgl. Anm. 2).

Insgesamt ist es den Schüler:innen nicht gelungen, den pädagogischen Ansatz des *Angeles Workshop* in der monochromen und leistungsorientierten Sprache des heutigen Schulsystems zu beschreiben. Für sie bestand *Angeles* aus einer Vielzahl von Stimmen, Traditionen und Tendenzen, die sich überschneiden, um eine sowohl persönliche als auch politische Bildung zu ermöglichen. Die Schüler:innen verstanden das Persönliche und das Politische jedoch auch als sich gegenseitig bedingende Begriffe. Was die Schule alternativ machte, war unter anderem ihr Widerstand gegen Standardisierung, Hierarchie und Zwang. Dadurch wurde ein reicherer und weniger domestizierter Ausdruck von Individualität und Gemeinschaft ermöglicht.

## Dialog als Leitprinzip

Wie also baut man in *Angeles* Gemeinschaft auf?

Im Großen und Ganzen basiert die Leitung der Schule auf dialogischen Prinzipien. David Kennedy beschreibt die Schule als „Dritten Weg“ und sagt, dass eine nach den Prinzipien des Dialogs gestaltete Schule „sowohl aus sich selbst heraus entsteht, als auch von normativen Idealen geleitet wird. Sie ist keine Gemeinschaft, die ‚einfach so entsteht‘, und auch keine Gemeinschaft, die von oben, durch eine Macht-Hierarchie, bestimmt wird“<sup>11</sup>. Kennedy zufolge ist eine solche Schule eine bewusste Gemeinschaft, die weder vorgefertigt, noch ohne Struktur ist, sondern von dem Projekt geleitet wird, Kinder und Erwachsene in die Praxis der sozialen Innovation einzubeziehen.

Ein Teil dieses Prozesses wird durch die Betonung des Dialogs ermöglicht. In einer Schule, die Begegnung fördert und Freiheit als sozial konstituiert begreift, können Schüler:innen und Lehrer:innen ihre Interessen und Bestrebungen zusammenführen, um das zu schaffen, was David Kennedy als „ein fortlaufendes soziales Experiment bezeichnet, in dem Erwachsene und Kinder im Interesse der gegenseitigen Transformation aufeinander-treffen“<sup>12</sup>. In einem solchen Umfeld wird Governance (Leitung/Steuerung)

---

<sup>11</sup> David Kennedy: *The well of being: Childhood, subjectivity, and education*, Albany, NY: SUNY Press, 2006, p. 174.

<sup>12</sup> Ebd.

zu einem gemeinschaftlichen Unterfangen, das Mitsprache und verteilte Machtverhältnisse einschließt. Anstatt Aufgaben und Verantwortlichkeiten an Personen zu delegieren, die Entscheidungen im Namen der Schule treffen, löst die Schulgemeinschaft selbst ihre Probleme und entwickelt ihre Pläne und Vorschläge durch direkte Kommunikation und direkte Aktion.<sup>13</sup>

Der Dialog ist das Mittel und der Mechanismus, der laut Michael Fielding und Peter Moss „radikale Kollegialität“ ermöglicht: Schülerinnen und Schüler sowie Lehrkräfte arbeiten zusammen, um ein gemeinsames Verständnis zu entwickeln und Probleme anzugehen, die alle betreffen. Beispiele für radikale Kollegialität an der *Angeles School* waren die Zusammenarbeit von Schüler:innen und Lehrer:innen bei Bewertungsverfahren, Vorschläge zur Maximierung des Nutzens der „City as a School“-Tage (mit ethnografischer Forschung in Nachbarschaften, öffentlichen Räumen und anderen Umgebungen) sowie die allgemeine Bereitschaft der Community-Mitglieder, ihre Rollen je nach Situation zu variieren.<sup>14</sup>

Ein weiterer Aspekt des Ansatzes von *Angeles* dreht sich um relationale Gerechtigkeit. Laut Anthony Laden basiert diese auf der Praxis der intersubjektiven Rechtfertigung. Relationale Gerechtigkeit geht davon aus, dass sich Hierarchie und Autorität nicht selbst rechtfertigen können, sondern immer nachweisen müssen, dass ihre Ausübung legitim ist. Ladens Theorie der relationalen Gerechtigkeit zeigt sich in vielen Praktiken von *Angeles*. So werden während des täglichen Forums der Schule die Entscheidungen über Stundenplan, Lehrplan, Curriculum und Governance mit Argumenten begründet. Dabei wird den Schülern viel Raum gegeben, um die Berechtigung dieser Motive zu bewerten und eigene Vorschläge zu machen. Im naturwissenschaftlichen Unterricht schlagen Schüler und Lehrer beispielsweise gemeinsam Themen vor – von der Drogenbekämpfung bis zur Physik des Skateboardfahrens –, um den Lehrplan relevanter zu gestalten und besser

---

<sup>13</sup> Die dialogische Qualität verleiht *Angeles* eine Vorläufigkeit, die Hardts und Negris Modell der *Versammlung* ähnelt, das darauf abzielt, die Macht der Multitude zu kultivieren (anstatt sie zu kooptieren) und dabei eine „Gegenmacht“ oder „Gegenöffentlichkeit“ zu bilden. Vgl. Michael Hardt and Antonio Negri: *Assembly*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

<sup>14</sup> Weitere Informationen zu radikaler Kollegialität, Rollentausch und anderen Formen demokratischer Begegnung finden sich in *Radical Education and the Common School* von Michael Fielding und Peter Moss, a. a. O (vgl. Anm. 3).

auf die Interessen der Schüler sowie den breiteren sozialen Kontext der Schule einzugehen.

Die Betonung von Autorität als Bestandteil der sozialen Dynamik der Schule verdeutlicht, dass kritische Reflexionen und Fragen nach Macht selbstverständlich zum Schulalltag gehörten. *Angeles* bemüht sich, Machtfragen nicht zu ignorieren oder zu umgehen, sondern sie als Ausgangspunkt für Reflexion und Untersuchung zu nutzen.

## Kreative Begegnungen

In unterteilten und fragmentierten Umgebungen werden radikale Ansätze in der Bildung durch offensichtliche strukturelle und bürokratische Hindernisse eingeschränkt. In solchen Umgebungen wird vielleicht mehr Wert auf Arbeit als auf Spiel, oder mehr Wert auf Theorie statt auf Praxis gelegt, was zu einer unnatürlichen Trennung zwischen der Welt der Kinder und der Welt der Erwachsenen führt. Im Gegensatz dazu wurde in *Angeles* Wert auf kreative Begegnungen gelegt, zusammen mit einem Gefühl der Verbundenheit und Vielfalt, das die Räumlichkeiten der Schule prägte: Bücher, Kunst, Medien, Karten, Grafiken, Ressourcen und Werkzeuge waren überall zu finden, und die Flure und Räume waren alle miteinander verbunden. Die Umgebung bot den Schüler:innen somit kontinuierlich Anreize, ihre Identität auf neue und dynamische Weise zu entwickeln und auszudrücken. Gleichzeitig fügte sie Elemente der Überraschung und Unvorhersehbarkeit hinzu. Da die Teilnahme nicht auf regulierte Räume beschränkt war, hatten die Schüler zudem einen größeren Spielraum, sich ohne Angst vor Domestizierung oder Zensur auszudrücken.

Ein weiterer Grund, warum der Kontext so wichtig ist, ist, dass er eine breitere und vielfältigere politische Meinungsäußerung jenseits von Reden und Diskutieren ermöglicht. Der Prozess der Politisierung zeigte sich auch durch fantasievolles Spielen und kreativen Ausdruck, wie zum Beispiel Scotts Rollenspiel *Marxist Vampire Killers*<sup>15</sup> oder die Veröffentlichung von

---

<sup>15</sup> Das von Scott Allan Stubbe entwickelte Spiel *Marxist Vampire Killers* (Spiral Lemniscate Games, 2025 [online]) ist ein satirisches, politisches Rollenspiel, das klassische Vampirjagd-Szenarien mit marxistischer Ideologiekritik und Kapitalismuskritik verbindet. (Anm. d. Übers.)

Pulp-Fiction-Comics<sup>16</sup>. Diese Projekte ermöglichten eine fantasievollere, jugendlichere und subversivere Form des Lernens. *Angeles* zeigt damit, dass politisches Lernen oft durch kreativere Formen des Engagements entsteht und nicht durch kontrollierte (und adultistische) Übungen in demokratischer Entscheidungsfindung.

## Ausblick

Wie können wir mit dem Vorwurf umgehen, dass Schulen wie *Angeles* unpraktisch oder unrealistisch sind? Wie gelingt es Schulen wie *Angeles*, dem Impuls zu widerstehen, sich der kapitalistischen und neoliberalen Logik anzupassen? An welchen radikalen Traditionen orientieren sich Pädagog:innen in Zeiten politischer Umbrüche und sozialer Unruhen?

Zunächst können wir uns mit Modellen wie *Angeles* beschäftigen und unser Bewusstsein für die reichen Traditionen, aus denen sie schöpfen, erweitern. Wir können solche Schulen auch als experimentell und pragmatisch betrachten. Wie das Beispiel von *Angeles* zeigt, war die Schule fest in den aktuellen Realitäten und Herausforderungen verankert. Sie war offen für Veränderungen und hielt gleichzeitig an einer Reihe radikaler und emanzipatorischer Werte fest. Dadurch erhielt ihr Modell eine klare und an Prinzipien orientierte Identität. Die Schule stand der Ideologie der zeitgenössischen Schulbildung kritisch gegenüber und engagierte sich gleichzeitig praktisch für revolutionäre Veränderungen. Diese Vision verlieh der Schule eine spürbare Überzeugung, die über die bekennenden, aber selten praktizierten sozialen Werte hinausging, die die Rhetorik so vieler Schulgemeinschaften bestimmen.

---

<sup>16</sup> Pulp-Fiction-Comics sind populäre, meist auf billigem Werkdruckpapier gedruckte Comic-Hefte, die sich durch actionreiche Stories mit überlebensgroßen Held:innen, klaren Gut-und-Böse-Kontrasten und häufig überraschenden Wendungen auszeichnen. Das wohl bekannteste Beispiel für die anarchistische Variante dieser Comics sind die *Anarchy Comics*, die zwischen 1978 und 1987 im Verlag Last Gasp in San Francisco erschienen sind. Die Hefte enthalten eine Mischung aus Fiktion, Geschichte, Kommentaren und Kunstwerken von verschiedenen internationalen Künstlern, die sich als anarchistisch oder sozialistisch identifizierten. Siehe als Beispiel: *Anarchy Comics* #1 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

Letztlich ist es vielleicht die falsche Frage, ob Modelle wie das von *Angeles* „funktionieren“, denn sie beruht auf einer fragwürdigen Annahme: dass der „Erfolg“ von Schulen darin bestehe, Reibungen zu minimieren und die sozialen wie wirtschaftlichen Werte des Staates zu reproduzieren. Eine humanere und befreiendere Maßnahme könnte vielmehr in der Fähigkeit der Pädagog:innen liegen, durch emanzipatorische pädagogische Praktiken gerechtere und pluralistischere Formen demokratischen Lebens zu gestalten. Dies ist angesichts des aufkommenden Faschismus und der fortwährenden Angriffe auf die Demokratie von weit größerer Dringlichkeit. Wie Ndindi in ihrem Vorwort zu Scotts Rollenspiel *Marxist Vampire Killers* anmerkt – und dabei Assata Shakur zitiert –, besteht wahre revolutionäre Haltung darin, eine humanere Vision zu entwerfen – „Das macht auch mehr Spaß. Das ist liebevoller. Es bedeutet wirklich, etwas Schönes zu schaffen.“<sup>17</sup>

Dies ist ein ethisch bedeutsames Unterfangen, das unsere uneingeschränkte Solidarität und Unterstützung verdient. Wie das Beispiel von *Angeles* zeigt, ist eine andere Schule tatsächlich möglich.

\* \* \*

Die Übersetzung des von Roy Danovitch eingereichten Originalbeitrags *Education at the Edges: Pedagogy, Possibility, and Politics in Alternative Spaces* aus dem Angloamerikanischen besorgte Jochen Schmück, der den Text zur besseren Verständlichkeit mit eigenen Anmerkungen ergänzt hat, die im Haupttext durch eckige Klammern und in den Fußnoten durch den Hinweis „(Anm. d. Übers.)“ ausgewiesen sind.

---

<sup>17</sup> Stubbe: *Marxist Vampire Killers*, a. a. O. (vgl. Anm. 15).

## Literatur

- Apple, Michael W.: *Knowledge, power, and education: The selected works of Michael W. Apple*, London / New York: Routledge, 2012.
- Avrich, Paul: *The modern school movement: Anarchism and education in the United States*, Oakland, CA: AK Press, 2006.
- Fielding, Michael and Peter Moss: *Radical education and the common school: a democratic alternative*, London u. a.: Routledge, 2010.
- Hardt, Michael and Antonio Negri: *Assembly*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Kennedy, David: *The well of being: Childhood, subjectivity, and education*, Albany, NY: SUNY Press, 2006.
- Laden, Anthony: *Learning to be equal: Just schools as Schools of Justice*, in: Danielle Allen and Robert Reich (Eds.): *Education, Justice and Democracy*, Chicago: University of Chicago Press, 2013, pp. 62-79.
- Morrell, Ernest, Rudy Dueñas, Veronica Garcia and Jorge Lopez: *Critical media pedagogy: Teaching for Achievement in City Schools*, New York: Teachers College Press, 2015.
- Suissa, Judith: *Anarchism and education: A philosophical perspective*, Oakland, CA: PM Press, 2010.
- Unger, Roberto Mangabeira: *Democracy realized: The progressive alternative*, London: Verso, 1998.
- Westheimer, Joel and Joseph Kahne: *What kind of citizen? The politics of educating for democracy*, in: *American educational research journal*, vol. 41 (2004), no. 2, pp. 237-269.

[LEERSEITE]

Beiträge zu  
weiteren Themen



Der niederländische Pädagoge und christliche Anarchist Kees Boeke (1884-1966),  
der auch als der „Erfinder“ des libertären Organisationsmodells der Soziokratie gilt.  
Foto: 1939, Quelle: Nationaal Archief, No. 119-0499, Open Source.

# Herrschaft? Nein danke! – Kees Boeke und das libertäre Organisationsmodell der Soziokratie

Von Jochen Schmück

## Prolog

„So wie der Mensch die Gerechtigkeit in der Gleichheit sucht,  
sucht die Gesellschaft die Ordnung in der Anarchie. /  
Anarchie, das Fehlen eines Herrschers, eines Souveräns,  
das ist die Regierungsform, der wir uns jeden Tag mehr nähern.“

*Pierre-Joseph Proudhon (1840)*<sup>1</sup>

Die Diskussion über neue Formen der gemeinschaftlichen Organisation ist heute aktueller denn je. Sei es in Debatten über selbstverwaltete Unternehmen, über partizipative Bürgerhaushalte oder digitale Open-Source-Projekte – überall zeigt sich ein wachsendes Interesse an horizontalen Strukturen, die nicht auf Befehl und Gehorsam, sondern auf Kooperation und Eigenverantwortung beruhen. Zugleich ist die Welt, in der wir leben, von Hierarchien und starren organisatorischen Strukturen geprägt. Traditionelle Top-down-Entscheidungen sind an der Tagesordnung und prägen noch immer das Bild vieler Organisationen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Dadurch erscheint den meisten Menschen die Idee von Herrschaftsfreiheit und Selbstbestimmung in der Organisation von Gemeinschaften als ziemlich unrealistisch, wenn nicht sogar als verrückt.

Dabei ist das herrschaftsfreie Organisationsprinzip alles andere als eine abwegige Utopie. Anthropologisch gesehen stellt die egalitäre Selbstorganisation sogar die älteste und nachhaltigste Form menschlichen Zusammenlebens dar.<sup>2</sup> Über den größten Teil der Menschheitsgeschichte hinweg lebten

---

<sup>1</sup> Pierre-Joseph Proudhon: *Qu'est-ce que la propriété ? Ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris: J.-F. Brocard, 1840, pp. 234-235 ([online](#) | [PDF](#)), (Übers. aus d. Franz. v. Verf.).

<sup>2</sup> So war die Anarchie nach Auffassung des kanadischen Anthropologen Harold Barclay (1924-2017) als soziale Organisationsform durchaus kein seltenes Phänomen in der Geschichte der Menschheit, sondern „im Gegenteil eine durchaus verbreitete Form von Gemeinwesen oder politischer Organisation“, die „für nahezu die gesamte menschliche

Gemeinschaften ohne feste Hierarchien: sie organisierten sich in Netzwerken gegenseitiger Hilfe, in denen Kooperation überlebenswichtig war. Autoritäre Systeme kamen und gingen, doch die anarchische Praxis überdauerte sie – und tritt in sozialen Bewegungen, solidarischen Netzwerken und alternativen Projekten immer wieder neu hervor.

Schon vor über anderthalb Jahrhunderten gab es Vordenker:innen, die die Prinzipien der Kooperation und Eigenverantwortung ins Zentrum ihrer Konzepte zur Schaffung einer gesellschaftlichen Neuordnung gestellt haben. Zumeist waren es Anarchist:innen oder freiheitliche Sozialist:innen. Einer von ihnen war *Pierre-Joseph Proudhon* (1809-1865), er war auch der Erste, der sich 1840 selbst als „Anarchist“ bezeichnete und damit einen bis dahin als politisches Schimpfwort gebrauchten Begriff ins Positive wendete. Proudhons Vorstellung einer herrschaftsfreien Ordnung kulminierte in seiner Idee des Föderalismus, der konsequent dezentralistisch war und die Top-down-Logik des herkömmlichen Staatsrechts durchbrach. An die Stelle des Staates sollte bei Proudhon der freiwillige, gleichberechtigte Vertrag zwischen autonomen gesellschaftlichen Einheiten treten, also zwischen Gemeinden, Regionen oder Produzentenverbänden. Ziel war die „Zerstreuung der Macht“, um eine umfassende Partizipation aller gesellschaftlichen Gruppen zu ermöglichen. Proudhons historisch einzigartige Bedeutung liegt darin, dass er die Anarchie nicht als utopisches Fernziel definierte, sondern als konkrete politische und ökonomische Praxis für die Realisierung im Hier und Jetzt – ein Konzept, das in jüngerer Zeit in den Debatten über eine präfigurative Praxis<sup>3</sup> des Anarchismus wieder neu belebt wurde.

So wie Proudhon Mitte des 19. Jahrhunderts die Anarchie nicht als eine ferne Utopie, sondern als eine konkrete Ordnung für das Hier und Jetzt ver-

---

Geschichte charakteristisch“ war (Harold Barclay: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag [= Edition Schwarze Kirschen; 6], 1985, S. 9).

<sup>3</sup> Der in der jüngeren anarchistischen Theoriediskussion häufiger verwendete Begriff der *präfigurativen Praxis* bzw. *präfigurativen Politik* besagt, dass die Art und Weise, wie wir uns in der Gegenwart organisieren, die Art von Gesellschaft widerspiegeln sollte, die wir in der Zukunft anstreben. Es geht bei diesem pragmatisch-anarchistischen Ansatz darum, die gewünschten Werte und Strukturen einer zukünftigen Gesellschaft schon heute in unserem eigenen Handeln und in unseren eigenen Organisationen zu verkörpern. Siehe hierzu Uri Gordon: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung*, in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-125 ([online](#) | [PDF](#)).

stand, suchte ein knappes Jahrhundert später Kees Boeke (1884-1966), ein niederländischer Pädagoge, Pazifist und christlicher Anarchist, nach Wegen, diese Idee von einem herrschaftsfreien Zusammenleben im Alltag der Menschen lebendig werden zu lassen. Mit der 1926 von ihm gegründeten *Werkplaats Kindergemeenschap* schuf er ein Experimentierfeld, in dem ein Organisationsmodell entstand, mit dem sich der folgende Beitrag beschäftigen wird: die *Soziokratie* – ein bemerkenswertes Konzept für eine herrschaftsfreie Ordnung.

~

## 1. Ein christlicher Pazifist entdeckt den Anarchismus

Cornelis „Kees“ Boeke<sup>4</sup> wurde am 25. September 1884 in Alkmaar in der niederländischen Provinz Noord-Holland geboren. Sein Vater, Jan Daniël Boeke, war Physiker und Direktor der örtlichen Hogere Burgerschool (HBS; deutsch: „Höhere Bürgerschule“)<sup>5</sup> – ein Agnostiker mit großer Faszination für die Erscheinungen der Natur. Von ihm übernahm der junge Kees die Überzeugung, dass Kopf und Herz zusammengehören, dass Glaube und Wissenschaft keine Gegensätze sind, und dass Musik die Kraft hat, Menschen miteinander zu verbinden. Seine Mutter, Petronella Everharda Oort, kam aus einer Familie von Pfarrern der niederländisch-reformierten Kirche und war selbst tief religiös. Aber ihre Frömmigkeit hatte nichts Starres und Dogmatisches, sondern war von einer liberalen Haltung geprägt: So verstand sie Skepsis als Stärke und stellte das Bild der barmherzigen Gottesmutter über das des strafenden Gottvaters.

Kees Boeke wurde durch beide Familienlinien nachhaltig geprägt. Seine beiden Großväter – der eine mennonitischer, der andere protestantischer Pfarrer – vermittelten ihm Werte wie Einfachheit, Toleranz und soziale Verantwortung. Vor allem die mennonitische Tradition mit ihrer Ablehnung von Gewalt und zentralisierter Macht sowie ihrer Skepsis gegenüber leerem Formalismus fand später deutlichen Widerhall in Boekes weltanschaulichem Denken. Schwere und belastende Begriffe wie Schuld und Sühne wurden im Hause Boeke gemieden, und religiösen Ritualen maß man kaum Bedeutung bei. Kees Boeke erlebte eine Erziehung, die nach „Synthese“ strebte, um alle Aspekte des Lebens miteinander in Beziehung zu setzen.

---

<sup>4</sup> Was die Biografie von Kees Boeke angeht, so stützt sich der vorliegende Beitrag vor allem auf die folgenden Quellen: Daniela A. Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk: het leven en De Werkplaats van Kees Boeke (1884-1966)*, [Diss. Universiteit van Amsterdam], Utrecht / Amsterdam / Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers, 2013 ([online](#) | [PDF](#)); Hans Jan Kuipers: *De Wereld als Werkplaats. Over de vorming van Kees Boeke en Beatrice Cadbury*, Amsterdam: Stichting beheer IISG, 1992 sowie die Einleitung von Julia Boeke zum *Archief Werkplaats Kindergemeenschap (Bilthoven)*, (1921-) 1926-1954 (-1986), Amsterdam: *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis*, 1990, pp. 3-10.

<sup>5</sup> Die Hogere Burgerschool (HBS; deutsch: „Höhere Bürgerschule“) war von 1863 bis 1974 ein Schultyp in den Niederlanden und ihren damaligen Kolonien. Er entsprach in etwa der früheren Oberschule in Deutschland und war Teil der voruniversitären Ausbildung im Sekundarbereich.

Nach dem Ende seiner Schulzeit begann Kees Boeke im September 1902 ein Studium des Bauingenieurwesens (Straßen- und Wasserbau) an der Technischen Hochschule Delft, das er sechs Jahre später mit einem Diplom abschloss. Im Oktober desselben Jahres war sein an Malaria erkrankter Vater an plötzlichem Herzversagen gestorben. Dieser Verlust hatte den jungen Boeke in eine tiefe Krise gestürzt. An die Stelle seiner bisherigen naturwissenschaftlichen Interessen traten nun vermehrt theologische Fragen und der Glaube an Gott. So war er während seines Studiums nicht nur Mitglied im Studentenkorps, was obligatorisch war, sondern er engagierte sich auch intensiv im Niederländischen Christlichen Studentenverein (NCSV), dessen Vorsitz er auch übernahm.

Nachdem Boeke 1908 sein Studium an der Technischen Hochschule in Delft abgeschlossen hatte, wollte er, wie sein Vater, promovieren. Sein Doktorvater riet ihm, die experimentellen Arbeiten für seine Dissertation über die Belastbarkeit von Baumaterialien am University College in London durchzuführen, wohin er im folgenden Jahr auch übersiedelte. Jedoch war ihm inzwischen die akademische Welt, fixiert auf Prüfungen und Diplome, fremd geworden. Stattdessen leistete er über eine christliche Studentenvereinigung Missionsarbeit im berühmten Londoner East End, wo die ärmsten Fabrikarbeiter:innen lebten.

Über einen Kommilitonen am University College kam er im Winter 1909 mit der Glaubensgemeinschaft der Quäker<sup>6</sup> in Kontakt. Sie lehnen feste Glaubenssätze und religiöse Hierarchien ab, und nicht immer betrachten sie sich auch als Christen, sondern verstehen teilweise das Quäkertum als eine Art Universalreligion – eine Sichtweise, die später wohl auch Kees Boeke pflegte. Besonders beeindruckte ihn am Gemeindeleben der Quäker ihre

---

<sup>6</sup> Die Quäker, die sich selbst auch als „Religiöse Gesellschaft der Freunde“ bezeichnen, sind eine seit Mitte des 17. Jahrhunderts bestehende christliche Glaubensgemeinschaft ohne festes Glaubensbekenntnis oder dogmatische Vorgaben. Ihr zentrales Leitmotiv ist der unmittelbare Zugang zu Gott, den sie als das „Innere Licht“ bezeichnen – eine göttliche Stimme im Herzen jedes Menschen. Die Ablehnung von Klerus, starren Lehrsystemen und ritualisierter religiöser Praxis verweist auf ihr Verständnis von Kirche als einer egalitären Gemeinschaft von Gläubigen und nicht als einer hierarchischen Institution. Somit lässt sich das Quäkertum als eine nicht-hierarchische, mystisch geprägte Variante des Christentums charakterisieren, die sich durch eine pazifistische Grundhaltung, soziales Engagement und die Betonung individueller Gotteserfahrung auszeichnet.

Einrichtung des sog. „Business Meeting“ (Geschäftsandacht), dessen Verlauf er selbst folgendermaßen beschrieben hat:

„Die Gruppe kommt schweigend zusammen. Vorne sitzt der Schriftführer, der Leiter der Sitzung. Neben ihm sitzt der stellvertretende Schriftführer, der das Vereinbarte niederschreibt. Der Schriftführer liest nacheinander jedes Thema vor, woraufhin alle anwesenden Mitglieder, Männer und Frauen, Alte und Junge, zu dem Thema sprechen können. Sie wenden sich an die Versammlung und nicht an einen Vorsitzenden, wobei jeder einen Beitrag zum sich entwickelnden Gedankengang leistet. Es ist die Aufgabe des Schriftführers, wenn er den richtigen Moment gekommen sieht, einen Entwurf des Protokolls vorzulesen, der die Stimmung der Versammlung widerspiegelt. Das ist eine schwierige Aufgabe, die viel Erfahrung und Fingerspitzengefühl erfordert, um die Stimmung der Versammlung so zu formulieren, dass sie für alle akzeptabel ist. Oftmals verspürt der Schriftführer das Bedürfnis nach einer Zeit der Stille. Dann schweigt die gesamte Versammlung für eine Weile, und oft entsteht aus dieser Stille ein neuer Gedanke, eine versöhnliche Lösung, die für alle akzeptabel ist.“<sup>7</sup>

Diese starke Verbindung von persönlicher Freiheit und einem ausgeprägten Gemeinschaftsgefühl, die Boeke bei den Quäkern kennenlernte, sollte sich später in seiner pädagogischen Arbeit und in seinem **Konzept der Soziokratie** widerspiegeln. Bei den Quäkern begegnete er auch seiner späteren Frau Beatrice „Betty“ Cadbury, die Tochter einer angesehenen Birminghamer Familie von Schokoladenfabrikanten<sup>8</sup>. In ihr traf er eine spirituell verwandte Seele. Im Sommer 1911 verlobten sie sich, um noch im selben

---

<sup>7</sup> *Democracy as it might be; first published in May 1945 by Kees Boeke (1884-1966)*, edited by Beatrice C. Boeke, in: [worldteacher.faithweb.com](http://worldteacher.faithweb.com) (online), (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

<sup>8</sup> Die englische Schokoladenfirma Cadbury Bros. Ltd. wurde 1824 durch den Quäker John Cadbury in Birmingham gegründet. Ursprünglich standen vor allem Trinkschokolade, Tee und Kaffee im Angebot der Firma. Der Quäker-Glaube und seine ethischen Grundsätze haben das Unternehmen maßgeblich geprägt, erkennbar beispielsweise daran, dass die Firma ihren Arbeiter:innen nicht nur Arbeit, sondern auch ein gesundes und sicheres Wohnumfeld anbot. So wurde Ende des 19. Jahrhunderts die Cadbury-Werkssiedlung Bournville nahe der Fabrik in Birmingham gegründet, um den Arbeiter:innen der Firma ein Leben im Grünen zu ermöglichen. Ursprünglich begann die Siedlung mit 16 Häuschen für Vorarbeiter, wuchs aber bald an auf über 300 Cottages mit Schulen, Sportanlagen, Läden, Parks und einem Teich. Bei der Gestaltung der Siedlung wurden Prinzipien der Gartenstadtbewegung berücksichtigt, mit der Anlage von großzügigen Gärten, in denen die Bewohner Obst und Gemüse anbauen konnten.

Jahr, am 19. Dezember, in Birmingham zu heiraten. Für Boeke bedeutete die Ehe zugleich auch den Abschied von einer gerade begonnenen Ingenieurslaufbahn und den Aufbruch in ein lebenslanges Engagement als ein christlich-anarchistischer „Weltverbesserer“. Nach ihrer Hochzeit zog das Paar in den Libanon, wo Kees am 24. Februar 1912 eine Stelle als Direktor an der von Quäkern geleiteten Boys High School in Brummana antrat, einer kleinen Stadt östlich von Beirut mit überwiegend christlicher Bevölkerung.

Als der Erste Weltkrieg ausbrach, mussten Kees und Betty Boeke den Libanon verlassen, weil das Land damals, wie auch Syrien, zum Osmanischen Reich zählte und dementsprechend ein Verbündeter Deutschlands gegen die Entente war, zu der auch Großbritannien gehörte. Sie kehrten Anfang 1915 nach England zurück, wo Kees nach einer kurzen Lehrerausbildung an einer Sekundarschule in Moseley (in der Nähe von Birmingham) Mathematik, Theater und Bibelkunde unterrichtete. Doch seine im Unterricht offen vertretenen pazifistischen Überzeugungen führten schon bald zu seiner Entlassung. Der Konflikt mit der Schulleitung hatte sich im Februar 1916 entzündet, als Boeke während des Bibelunterrichts die Aufforderung aus der Bergpredigt, seine Feinde zu lieben, mit den Schülern diskutierte. Dabei hatte er ihnen mitgeteilt, dass „die Deutschen unsere Brüder sind“, und die britische Regierung kritisiert, dass sie mit ihrer Kriegsteilnahme gegen das Wort Gottes handle. Als die Eltern der Schüler davon erfuhren, beschwerten sich einige von ihnen empört beim Direktor der Schule. Dieser erklärte Boeke in einem „höflichen“ Gespräch daraufhin, dass seine Ansichten im Widerspruch zu denen der Schule stünden und es deshalb besser wäre, wenn er die Schule verlasse. Was Boeke auch machte, um sich von nun an gemeinsam mit Betty noch radikaler gegen den Krieg zu engagieren.

Kurz nach Kriegsausbruch war 1914 von englischen Quäkern und deutschen Lutheranern der *Versöhnungsbund* (*Fellowship of Reconciliation*) gegründet worden, aus dem die heute noch bestehende *International Fellowship of Reconciliation* (IFOR)<sup>9</sup> hervorgegangen ist. Kees Boeke wurde Sekre-

---

<sup>9</sup> Die 1914 gegründete *International Fellowship of Reconciliation* (IFOR) – *Internationaler Versöhnungsbund* – ist eine christliche Friedensbewegung, die sich zu einem globalen Netzwerk für Gewaltfreiheit entwickelt hat. Heute umfasst die IFOR über 65 Mitgliedsorganisationen in rund 40 Ländern und engagiert sich weltweit für Friedenserziehung, Menschenrechte und

tär der Birminghamer Abteilung des *Versöhnungsbundes* und reiste in dessen Auftrag über die neutralen Niederlande nach Deutschland, wo er sechs Wochen lang verschiedene pazifistische und antimilitaristische Gruppen besuchte, denen er die englischen pazifistischen Initiativen vorstellte, und dabei unter anderem auch den Sozialdemokraten und Antikriegsaktivisten Eduard Bernstein<sup>10</sup> kennenlernte.<sup>11</sup>

Zurück in England setze Boeke seine Antikriegs-Agitation entschlossen und furchtlos fort. So beschreibt seine Frau den Verlauf einer seiner wöchentlichen öffentlichen Antikriegs-Reden in Birmingham wie folgt:

„Eines Abends stand er vor den Toren einer Waffenfabrik – der Birmingham Small Arms. Es war die Stunde, in der die Arbeiter die Fabrik verlassen würden. Als er zu sprechen begann, versammelte sich eine Gruppe von Menschen um ihn herum. Eine Frau aus einem der nahe gelegenen Häuser bot ihm einen Stuhl an. Doch bevor er sich daraufstellen konnte, riss ein betrunkenener Soldat ihm den Stuhl weg und schwang diesen durch die Luft und drohte, Kees damit zu schlagen. Kees blieb ruhig stehen und sprach weiter. Nach einem Moment ließ der Soldat den Stuhl fallen, drehte sich um und verschwand. Kees kletterte auf den Stuhl und setzte seine Rede vor der immer größer werdenden Menschenmenge fort.“<sup>12</sup>

Mit ihrer Friedensmission stießen die Boekes jedoch zunehmend auf den Widerstand von Behörden, Presse und Bevölkerung in Großbritannien. Am 23. Dezember 1917 hielt Kees Boeke in Birmingham eine öffentliche Rede, in der er die Deutschen als „unsere Brüder“ bezeichnete und die Soldaten aufforderte, den Krieg durch Verweigerung zu beenden. Zwei Polizisten protokollierten seine Worte, woraufhin er wegen „aufrührerischer Äußerungen“

---

Abrüstung. IFOR zählt zu den bedeutendsten Akteuren der zivilgesellschaftlichen Friedensarbeit und besitzt Beraterstatus bei den Vereinten Nationen.

<sup>10</sup> Eduard Bernstein (1850-1932) war ein deutscher Sozialdemokrat und gilt als Begründer des Revisionismus innerhalb der SPD. Während des Ersten Weltkriegs kritisierte er die Kriegspolitik der deutschen Regierung sowie die Burgfriedenspolitik seiner eigenen Partei und deren Zustimmung zu den Kriegskrediten. Zwar hatte auch er am 4. August 1914 der Kriegsfinanzierung zugestimmt, doch bereits wenige Wochen später bedauerte er dies als schweren Fehler. Er entwickelte sich zum prominenten Vertreter des Pazifismus innerhalb der sozialdemokratischen Bewegung.

<sup>11</sup> Vgl. Kuipers: *De Wereld als Werkplaats*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 133.

<sup>12</sup> Zit. nach ebd., p. 135 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

und Verstoß gegen das Kriegsrecht nach dem *Defence of the Realm Act* (DORA)<sup>13</sup> angeklagt wurde. Am 22. Februar 1918 wurde ihm im Victoria Court in Birmingham der Prozess gemacht. Die Anklage betonte, dass Boeke als Ausländer kein Recht habe, sich in die Angelegenheiten des kriegführenden Vereinigten Königreichs einzumischen. Der Richter verurteilte ihn zu 41 Tagen Haft, da Boeke die Zahlung einer Geldstrafe verweigerte. Nach knapp sechs Wochen im Gefängnis wurde er aus Großbritannien ausgewiesen und am 8. April 1918 nach Rotterdam abgeschoben.

Mitte Juli 1918 folgten ihm seine Frau Betty und ihre vier Töchter (Helen, Emma, Paula, Julia) in die Niederlande. Dort führte das Ehepaar Boeke seine Friedensmission unbeirrt und leidenschaftlich fort – und dies durchaus mit einem Gespür für den theatralischen Auftritt: So ließ sich Kees beispielsweise in Utrecht, Rotterdam und anderen Städten manchmal von Betty an einen Baum fesseln. Bevor die alarmierte Polizei ihn entfesseln und aufs Revier bringen konnte, hatte er Gelegenheit, der versammelten Menge seine Friedensbotschaft zu verkünden.

In dieser Zeit schrieb und komponierte er auch einige seiner Antikriegslieder wie das populäre *Nooit-meer-oorlog!* (Nie wieder Krieg!):

„Das ist es, was uns hier alle verbindet: Nie wieder Krieg.  
Darin sind wir uns einig: Nicht für einen Staat, nicht für eine Partei.  
Nicht für eine Klasse oder Herrschaft. Nicht für ein Ziel, egal für welches.  
Nie wieder Krieg.“<sup>14</sup>

Im August 1918 war die damals sechsköpfige Familie Boeke nach Bilthoven, einem Dorf in der Nähe von Utrecht gezogen. Das Boschhuis in der Nicolaas Beetslaan war genau das, was sie suchten: eine freistehende Villa auf einem großen Grundstück, umgeben von Kiefern, Birken und Heide-land.

---

<sup>13</sup> Der *Defence of the Realm Act* (DORA) von 1914 verlieh der britischen Regierung im Ersten Weltkrieg weitreichende Befugnisse zur Steuerung des öffentlichen Lebens und zur Sicherung des Krieges, darunter Zensur, Einschränkungen im Alltag und Kontrolle der Industrie. Das Gesetz ermöglichte Eingriffe wie die Beschlagnahme von Eigentum, die Einschränkung von Streiks und die Einführung zahlreicher anderer Verbote. Zudem schränkte der DORA auch die Redefreiheit ein, um Kriegsgegner, wie die Boekes, zum Schweigen zu bringen.

<sup>14</sup> Zit. nach Hans Ramaer: *De piramide der tirannie. Anarchisten in Nederland*, Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij, 1977, p. 51 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

Schon bald wurde das Boschhuis zu einer offenen Begegnungsstätte für Quäker:innen und andere Christ:innen, Pazifist:innen, Antimilitarist:innen, Veganer:innen und weitere Nonkonformist:innen. Im christlich-pazifistischen Geist dieser Community entstanden dort bedeutsame und zum Teil bis in die Gegenwart bestehende pazifistische Initiativen. So wurde im Dezember 1918 dort die *Bruderschaft in Christus*, eine niederländische Schwesterbewegung des *Versöhnungsbundes*, gegründet. Wenig später, im Oktober 1919, fand im Boschhuis eine internationale Friedenskonferenz statt, auf der die Gründung einer *Christlichen Internationale* beschlossen wurde. Als deren Sekretäre wurden Kees Boeke und der Schweizer Pazifist und Mathematiker Pierre Cérésole ernannt. Kurze Zeit später wurde das Sekretariat der *Christlichen Internationale* nach London verlegt und mit dem *Versöhnungsbund* zum *Internationalen Versöhnungsbund* (engl. *International Fellowship of Reconciliation*, IFOR) vereinigt. Ihr folgte die Konferenz des *Internationalen Versöhnungsbundes* im Sommer 1920 ebenfalls in Bilthoven, bei der – angeregt von Pierre Cérésole – der *Service Civil International* entstand, dessen Hauptaufgabe es war, durch praktische Wiederaufbauarbeit in kriegszerstörten Gebieten und andere soziale Projekte (wie Hilfe nach Naturkatastrophen oder für Arbeitslose und Flüchtlinge) eine gewaltlose Alternative zum Militärdienst zu schaffen und die Idee eines freiwilligen Zivildienstes für den Frieden zu verwirklichen.

Über ihre Aktivitäten im christlich-pazifistischen Umfeld hinaus verspürten jedoch Kees und Betty Boeke das Bedürfnis nach einer „offenen“ Bewegung, die für alle zugänglich war. Infolgedessen entstand die *Bilthovener Bewegung*, die 1922 in *Gemeenschapsleiding Bilthoven* (Gemeinschaftsleitung Bilthoven) umbenannt wurde und die Zeitschrift *Gemeenschapsblad* herausgab. Diese Bilthovener Initiative strebte eine von den Organisations- und Zwangsmitteln des Staates unabhängige Gemeinschaft an, in der Entscheidungen nicht mit Stimmenmehrheit, sondern nach allgemeiner Übereinstimmung getroffen wurden. Später sollte Kees Boeke diese Methode der Entscheidungsfindung auch in seinem Organisationskonzept der *Soziokratie* verwenden, auf das wir im **dritten Kapitel** noch ausführlich eingehen werden.

Kees Boeke stand in engem Austausch mit zahlreichen Strömungen der pazifistischen, antimilitaristischen und anarchistischen Bewegung. Gemein-

sam mit Clara Wichmann<sup>15</sup> und Lodewijk van Mierop<sup>16</sup> gehörte er zu den Gründern des *Komitees gegen die herrschenden Auffassungen von Verbrechen und Strafe*, das Missstände im Gefängniswesen anprangerte.<sup>17</sup> 1921 beteiligte er sich an der Gründung des *Internationalen Antimilitaristischen Büros*, trat jedoch der Organisation selbst nicht bei, da diese nicht, so wie er selbst, für die bedingungslose Gewaltlosigkeit eintrat. Im selben Jahr gründete er mit Gleichgesinnten die Gruppe *Paco*, die 1923 in der *War Resisters' International* (WRI; Internationale der Kriegsdienstgegner:innen) aufging, einer noch heute bestehenden internationalen Vereinigung mit strikt gewaltlosem Programm, die aktuell in 45 Ländern der Welt über Mitgliedsorganisationen verfügt.

Wichtige Impulse erhielt Boeke auch durch den Kreis um den *Bond van Religieuze Anarcho-Communisten* (BRAC; Bund religiöser Anarcho-Kommunisten), in dem Persönlichkeiten wie Bart de Ligt, Clara Meijer-Wichmann, Lodewijk van Mierop und Felix Ortt wirkten, mit denen er sich ideologisch

<sup>15</sup> Clara Gertrud Wichmann (1885-1922) war eine niederländische Juristin, Feministin, Anarchistin und Antimilitaristin. Bereits in jungen Jahren engagierte sie sich für Fragen der sozialen Gerechtigkeit. Sie war Mitbegründerin des *Bundes religiöser Anarcho-Kommunisten* (BRAC), der einen *kosmischen Humanismus* propagierte, worunter „ein Gemeinschaftsgefühl“ verstanden wurde, „[...] das sich nicht auf eine eigene Gruppe oder Klasse beschränkt, sondern sich auf die Menschheit ausdehnt und schließlich zu einem Gefühl der Einheit mit dem gesamten Universum wird“ (zit. nach Ramaer: *De piramide der tirannie*, a. a. O. [vgl. Anm. 14], p. 47). Im Zentrum ihres Wirkens stand die Kritik am Strafrecht, das sie nicht als Instrument der Vergeltung, sondern als „Wissenschaft der sozialen Pädagogik“ verstand. Dementsprechend forderte sie konsequent die Abschaffung der Gefängnisstrafe. Zudem setzte sie sich für gewaltfreien Widerstand und eine „mentale Verteidigungsfähigkeit“ der Gesellschaft ein. Vgl. auch Hans Ramaer and Thom Holterman: *Clara Wichmann and the End of Criminal Law*, in: *The Raven*, vol. 6 (1993), no. 22 (April-June), pp. 143-151 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>16</sup> Lodewijk van Mierop (1876-1930) war ein niederländischer anarchistischer Autor, Pazifist und Antimilitarist, der zusammen mit Felix Ortt als einer der einflussreichsten Repräsentanten des christlichen Anarchismus in den Niederlanden gilt. Er engagierte sich in von Tolstoi inspirierten christlich-anarchistischen Gemeinschaftsprojekten und gründete Zeitschriften wie *Tegen Leugen en Geweld* (Gegen Lügen und Gewalt). Als radikaler Gegner des Militarismus unterzeichnete er 1915 das „Manifest für Wehrdienstverweigerung“, wofür er eine Gefängnisstrafe verbüßen musste. Lodewijk van Mierop veröffentlichte unter den Pseudonymen „Homo“ und „Laborator“.

<sup>17</sup> Gemeinsam mit Lodewijk van Mierop gab Kees Boeke 1920 *De Vergetenen* (Die Vergessenen) heraus, eine Sammlung von Artikeln, Briefen und Zeichnungen über die Situation in Gefängnissen und Haftanstalten.

eng verbunden fühlte, ohne jedoch dem Bund formell beizutreten. Auch libertär-sozialistische Intellektuelle wie Henriette Roland Holst und der junge christliche Revolutionär und antifaschistische Widerstandskämpfer **Joop Westerweel** zählten zu seinem Umfeld. So bewegte sich Kees Boeke in einem dichten Netz von Persönlichkeiten, die Pazifismus, Tolstojanismus, Anarchismus und religiösen Sozialismus verbanden, wobei er zeitlebens ein zwar gut vernetzter, aber unabhängiger Akteur dieser Bewegung blieb.

Boekes christlicher Anarchismus gründete auf einer Auslegung des Christentums, wie sie insbesondere von Lew Nikolajewitsch Tolstoj (1828-1910) vertreten wurde. Dessen christlich-anarchistische Ideen hatten in den Niederlanden eine beachtliche Anhängerschaft gefunden.<sup>18</sup> Boeke übernahm wesentliche Elemente dieser tolstojanischen Tradition, darunter die bedingungslose Gewaltlosigkeit, die konsequente Verweigerung des Wehrdienstes und die Orientierung an einer von Tolstoj geprägten Sichtweise des „reinen Lebens“<sup>19</sup>.

Die christlich-anarchistische Weltanschauung der Boekes war eng verbunden mit einer radikalen Ablehnung von Staat, Kapitalismus und Besitz. Rückblickend beschrieb Kees Boeke seine staatsfeindliche Einstellung zu jener Zeit wie folgt:

„Ich sah in dem Staat mit seiner Armee, seinen Gefängnissen, seiner Polizei immer mehr den Feind (...) und es ist nicht verwunderlich, dass ich schließlich

---

<sup>18</sup> Siehe Rudolf Jans: *Tolstoj in Nederland*, Diss., Bussum: Uitgeverij Paul Brand NV, 1952 ([online](#)) sowie Hans Ramaer: *Anarchisme in Domineesland. Continuïteit en Verandering van een politieke Beweging*, in: *de AS – Jaarboek Anarchisme 2007*, vol. 36 (2008), no. 161/162 (zommer), pp. 54-62 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>19</sup> Die *Reinlevenbeweging* (*Beweging des Reinen Lebens*) war eine von 1901 bis 1929 bestehende christlich-anarchistische Bewegung in den Niederlanden, die ein Leben nach Prinzipien der „Reinheit in Worten und Taten“ anstrebte, insbesondere in sexuellen Fragen. In Anlehnung an die Ideen von Lew Tolstoj lehnte die Bewegung Prostitution, Selbstbefriedigung, Homosexualität, Neo-Malthusianismus sowie jede sexuelle Handlung ab, bei der nicht die Fortpflanzung im Vordergrund stand. Stattdessen trat sie für eine „höchste Liebesgemeinschaft“ innerhalb der lebenslangen Ehe ein, die auf der Gleichberechtigung der Geschlechter, aber auch auf einer traditionellen Rollenverteilung beruhte. Siehe Annemiek de Groot: *De Lust tot Last. De Rein Leven Beweging als pionier in de strijd om de nieuwe mens*, in: *Groniek. Historisch tijdschrift*, Nr. 120 (maart 1993), pp. 55-64 ([online](#) | [PDF](#)) sowie Leony van der Splinter: *Dertig jaar streven naar rein leven. De Rein Leven Beweging in Nederland (1901-1931)*, Diss., Leiden: Universiteit Leiden, 1986. ([online](#) | [PDF](#)).

ganz mit dem Staat brach. Ich wollte nicht länger Teil einer Organisation sein, der ich nie bewusst beigetreten war, der ich nur aufgrund der Tatsache, dass ich an einem bestimmten Ort geboren war, als Mitglied galt; einer Organisation, die zu den schlimmsten Gewalttaten, Lügen und Betrügereien fähig war und die göttlichen Gebote auf vielfältige Weise verletzte. Ich wollte diese Organisation in keiner Weise unterstützen, aber ich hatte auch das Gefühl, dass ich mir freiwillig alle Vorteile versagen musste, die sie ihren Mitgliedern gewährte. Ich beschloss daher, auf die Nutzung von Post, Telefon, Telegraf, Zug, Reisepass und sogar auf die Verwendung von Geld zu verzichten, da ich mich nicht berechtigt fühlte, solche Einrichtungen in Anspruch zu nehmen, für die ich nichts tun wollte, weder durch Militärdienst noch durch Steuerzahlungen, um den Staat zu unterstützen.“<sup>20</sup>

Aufgrund ihrer anarchistischen Ablehnung des Staates weigerten sich die Boekes, Steuern zu zahlen, da diese auch zur Finanzierung des Militärs verwendet wurden. Außerdem weigerten sie sich, die Sozialversicherung in Anspruch zu nehmen und sich an staatlichen Wahlen zu beteiligen. Und weil sie sich über 12 Jahre hinweg sogar weigerten, Geld zu benutzen, kamen sie nur dank der praktischen Unterstützung von Freunden und Gleichgesinnten – eher schlecht als recht – über die Runden.<sup>21</sup>

Die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und seiner entsetzlichen Folgen hatten Kees und Betty davon überzeugt, dass der „private Kapitalbesitz [...] die Wurzel fast aller sozialen und wirtschaftlichen Probleme der heutigen Welt“ ist<sup>22</sup>. Sie glaubten, dass eine gewaltfreie Gesellschaft nur entstehen könne, wenn alle Formen persönlichen Besitzes radikal abgeschafft würden. Deshalb entschieden sie im September 1920, alle ihre Anteile am **Cadbury-Unternehmen**, die ein erhebliches Vermögen darstellten, aufzugeben und an die Arbeiter:innen der Schokoladenfabrik zu übertragen. Ihre Entscheidung stieß auf den heftigen Widerstand der Familie Cadbury in England, sodass die Schenkung letztlich in einen von Verwandten kontrollierten Trust umgewandelt wurde, der auch die Rechte der Kinder von Kees und Betty

---

<sup>20</sup> Zit. nach Kuipers: *De Wereld als Werkplaats*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 48 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>21</sup> Vgl. Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), pp. 128-130.

<sup>22</sup> Zit. nach Kuipers: *De Wereld als Werkplaats*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 146 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

Boeke absicherte und durch gelegentliche anonyme Zuwendungen auch die Familie selbst unterstützte.

Aufgrund ihres kompromisslosen Lebensstils gerieten Kees und Betty Boeke immer häufiger mit Staat und Gesellschaft in Konflikt. Die Presse verspottete ihre Handlungen und Haltung als „Don-Quichotismus“, oder warf ihnen – von linker Seite – „bourgeoise Philanthropie“ vor. Der Staat stufte sie als staatsgefährdend ein, und 1922 wurde ihre Gruppe von einem Informanten der Geheimpolizei infiltriert.<sup>23</sup> Bei einer Wahlboykott-Demonstration in ihrem Garten kam es 1925 sogar zu einer gewalttätigen Auseinandersetzung mit der Polizei. Offene Türen lockten Einbrecher an, das Finanzamt, dem sie Steuern schuldeten, versteigerte ihren Hausrat. Schließlich lebte die Familie Boeke mit ihren zu diesem Zeitpunkt sieben Kindern ab dem Sommer 1926 in einem Zeltlager in Bilthoven.<sup>24</sup> Das erschien am Anfang noch romantisch, doch der Winter brachte Kälte und Krankheiten mit sich. Erst als Bettys Bruder eingriff und Ende 1927 ein Haus für die Familie Boeke in Bilthoven organisierte, kehrte wieder Stabilität in das Leben der Familie ein.

Der Versuch, ihre christlich-anarchistischen Ideale im Alltag umzusetzen, hatte die Boekes an die Grenzen ihrer Existenz geführt, aber er hatte ihnen zugleich die Notwendigkeit einer neuen Strategie für den gesellschaftlichen Wandel verdeutlicht. Aus dieser Einsicht erwuchs 1926 die Idee der *Werkplaats Kindergemeenschap* – einer freien Gemeinschaft von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, die zur Geburtsstätte und zum Referenzprojekt von Kees Boekes Organisationsprinzip der *Soziokratie* werden sollte.

~

---

<sup>23</sup> Vgl. Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 134.

<sup>24</sup> Siehe hierzu auch den Bericht des libertären Schweizer Freiwirtschaftlers und Lebensreformers Werner Zimmermann (1893-1982), der Kees Boeke 1932 in Bilthoven besucht hatte, in: Ders. [W. Z.]: *Kees Boeke*, in: *TAU. Monatsblätter für Erkenntnis und Tat*, Lauf an der Pegnitz und Bern, Heft 106 (Februar 1933), S. 18-21. Sein Bericht ist eines der wenigen Zeugnisse dafür, dass Boekes christlich-anarchistische Aktivitäten und Projekte auch von zeitgenössischen deutschsprachigen Libertären wahrgenommen wurden.

## 2. Die Werkplaats Kindergemeenschap – ein Labor der Selbstorganisation

Die Gründung der *Werkplaats Kindergemeenschap* (Werkstatt Kindergemeinschaft) in Bilthoven im Jahr 1926 war eine direkte Folge von Kees Boekes anarchistischer Radikalisierung. Weil Kees und Betty Boeke sich weigerten, Steuern an den Staat zu zahlen, mussten sie ihre vier Töchter Helen (12 Jahre), Emma (10 Jahre), Paula (9 Jahre) und Julia Boeke (8 Jahre) nach dem Ende der Weihnachtsferien Anfang Januar 1926 aus der öffentlichen Montessori-Schule in Bilthoven nehmen<sup>25</sup> – denn von nun an wurde das Schulgeld nicht mehr direkt an die Schule gezahlt, sondern über die staatliche Steuer eingezogen. Für die Steuerverweigerer Kees und Betty Boeke hieß das, dass sie ihre Kinder erst einmal privat in ihrem Wohnzimmer unterrichten mussten.

Das Werkplaats-Projekt, das sich durch diesen privat organisierten Schulunterricht entwickelte, bot Boeke die Gelegenheit, seine christlich-anarchistischen Ideen praktisch – nämlich pädagogisch – umzusetzen. Wie so viele andere Anarchist:innen vor und nach ihm sah auch er in der Pädagogik einen Schlüssel zu grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen. Ganz bewusst hatte Kees Boeke allerdings darauf verzichtet, sein pädagogisches Projekt als Schule zu bezeichnen, denn ihm ging es um mehr als um die schulische Vermittlung von Bildung:

„Der Grund, warum ich den Namen Werkplaats gewählt habe, ist, dass ich bei ‚Schule‘ immer dazu neige, an jemanden zu denken, der ‚geschult wird‘, und es ist gerade meine Absicht, die Kinder nicht zu ‚schulen‘, sondern ihnen die Möglichkeit zu geben, sich durch alle Arten von Arbeit entsprechend ihrer eigenen Natur und Begabung zu entwickeln . . . Was ich also schaffen wollte, war in der Tat ein Ort zum Arbeiten, daher der Name.“<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Überwiegend wird in den zum Thema vorliegenden Quellen der 6. Januar 1926 als das Datum genannt, an dem die Boekes ihre Kinder privat in ihrem Wohnzimmer zu unterrichten begannen, was auch als das Gründungsdatum der *Werkplaats Kindergemeenschap* gilt. Kuipers zufolge verließen die Töchter der Boekes jedoch bereits im Spätsommer 1925 die öffentliche Schule in Bilthoven und wurden seitdem privat von einer ehemaligen Montessori-Lehrerin unterrichtet. Vgl. Kuipers: *De Wereld als Werkplaats*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 13.

<sup>26</sup> Zit. nach ebd., p. 25 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).



Eine Unterrichtsstunde in der *Werkplaats*, Bilthoven, 1946.  
Quelle: Nationaal Archief, No. 014-0553, Open Source.



Schüler:innen der *Werkplaats* beim Laufwettbewerb, 1946.  
Quelle: Nationaal Archief, No. 0901-5854, Open Source.

Die Entwicklung des Werkplaats-Projektes lässt sich in drei markante Phasen unterteilen: In den Anfangsjahren von 1926 bis 1933 wuchs die Zahl der Kinder von sechs auf 49, während sich die Zahl der Mitarbeitenden von sechs auf 24 vervierfachte. Dieses Verhältnis ermöglichte eine besonders intensive Begleitung und enge Beziehungsarbeit mit den Kindern und Jugendlichen. Zwischen 1933 und 1945 erlebte das Projekt eine Phase dynamischen Wachstums. Die Zahl der Kinder und Jugendlichen stieg in der Werkplaats bis auf über 200 an. Gleichzeitig verschlechterte sich jedoch das Verhältnis zwischen den Kindern und den sie betreuenden Erwachsenen. Es fiel zunehmend schwer, Neuzugänge dauerhaft zu halten. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich der Aufwärtstrend fort: Die Zahl der Kinder und Jugendlichen, die die Werkplaats besuchten, nahm noch einmal deutlich zu und stieg bis 1951 auf 370. Derweil stieg die Zahl der im Projekt mitarbeitenden Erwachsenen unmittelbar nach dem Krieg zunächst an, sank dann jedoch wieder leicht, sodass die pädagogische Betreuung weniger dicht, aber auch herausfordernder wurde. Im Vergleich zu herkömmlichen Schulen blieb die Werkplaats jedoch außergewöhnlich gut ausgestattet, da den Kindern und Jugendlichen kontinuierlich eine große Zahl von Lehr- und Betreuungskräften zur Seite stand.<sup>27</sup>

In den Anfangsjahren wurde das Projekt im Wesentlichen durch das Vermögen von Betty Boeke-Cadbury und den Boeke Trust<sup>28</sup> sowie durch Freundesnetzwerke und gemeinschaftliche Arbeit getragen. Finanzielle Engpässe führten jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg zur schrittweisen Annahme staatlicher Subventionen. Dieser Wandel bedeutete nicht nur eine Stabilisierung, sondern auch eine stärkere institutionelle Anpassung und Einbindung der Werkplaats in das öffentliche Schulwesen der Niederlande, was mit dem Verlust der ursprünglichen Projektautonomie einherging.

---

<sup>27</sup> Die statistischen Angaben nach ebd., pp. 15-17.

<sup>28</sup> Der im Jahr 1922 gegründete Boeke-Trust verwaltete die Aktien aus Betty Cadburys Firmenanteilen an der Schokoladenfabrik ihrer Familie, der **Cadbury Bros. Ltd.**, und stellte die Erträge für wohltätige, friedens- und bildungspolitische Zwecke sowie für die Ausbildung der Boeke-Kinder bereit. Er finanzierte den Bau des Schulgebäudes und zweier Wohnhäuser der Werkplaats, förderte die Mitarbeitenden und sicherte zugleich diskret den Lebensunterhalt der Familie Boeke sowie die Deckung außergewöhnlicher Kosten, etwa für Krankenhausaufenthalte oder Reisen.

Die frühen Jahre der Werkplaats waren geprägt von spontanem und improvisiertem Unterricht. Dabei formte sich Boekes pädagogisches Denken im Spannungsfeld religiöser, philosophischer und reformpädagogischer Einflüsse. Beeinflusst vom Quäkertum seiner Frau Betty und seinen eigenen Erfahrungen, die er bei den Quäkern in England gemacht hatte, stellte er das „innere Licht“ – die individuelle Gewissensverantwortung – ins Zentrum seines pädagogischen Konzeptes, wodurch ethische Reflexion und moralische Selbstbestimmung zu Grundpfeilern seiner Pädagogik wurden. Direkt von den quäkerischen Methoden der Entscheidungsfindung inspiriert war sein Modell der Entscheidungsfindung, mit dem er eine basisdemokratische Teilhabe im Werkplaats-Projekt einführte. Seine Nähe zum Pazifismus wie auch zu anarchistischen Ideen führten in der Pädagogik der Werkplaats zu einer konsequenten Absage an Gewalt, Autorität und Hierarchie zugunsten von Freiheit, Gemeinschaft und gegenseitiger Hilfe.

Mit seinem pädagogischen Konzept stand Kees Boeke keineswegs isoliert da. Vielmehr war er Teil einer breiten reformpädagogischen Bewegung, die um die Jahrhundertwende nach neuen Wegen des Lernens und Lehrens suchte. Die von Kees und Betty Boeke 1926 gegründete Werkplaats Kindergemeenschap war ein lebendiges Experiment, das verschiedene pädagogische Ansätze aufnahm und in eine vom Geist des Quäkertums geprägte Gemeinschaftspraxis überführte. Von Maria Montessori<sup>29</sup> übernahm Boeke die Idee des selbstständigen Lernens und die Rolle der Lehrenden als beratende

---

<sup>29</sup> Maria Montessori (1870-1952) wurde in Italien geboren und war eine der ersten Ärztinnen des Landes. Auf Basis medizinischer, anthropologischer und psychologischer Studien entwickelte sie ein pädagogisches Konzept, das die Selbstständigkeit, Eigenaktivität und individuelle Entwicklung des Kindes in den Mittelpunkt stellt. Ihre Beobachtungen mündeten in der Idee vorbereiteter Lernumgebungen, in denen Freiheit und Struktur didaktisch reflektiert miteinander verbunden sind. Bis heute gilt Montessori als bedeutende Wegbereiterin einer kindzentrierten Pädagogik, die auf Respekt, Vertrauen und die Entfaltung individueller Potenziale ausgerichtet ist. Kees Boeke ließ sich von Montessoris Ideen inspirieren und engagierte sich noch vor der Gründung der Werkplaats an der seit 1919 bestehenden Montessori-Schule in Bilthoven, wo er in enger Abstimmung mit Montessori den Vorschulbereich gestaltete. Montessori, die 1936 in die Niederlande zog und dort bis zu ihrem Lebensende blieb, begegnete der Werkplaats, die auch ihr Enkel Rolando besuchte, mit großer Wertschätzung. Sie sah in dem Projekt eine wesentlich authentischere Verwirklichung ihrer pädagogischen Ideale als in vielen anderen Einrichtungen, die ihren Namen trugen. Vgl. Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 193.

Begleiter. Helen Parkhursts Dalton-Plan<sup>30</sup> wiederum inspirierte ihn zu individualisierten Lernformen, die Selbstverantwortung und Struktur miteinander verbanden. Auch die Gedanken John Deweys sind unverkennbar: Seine Vorstellung der „Arbeitsschule“, in der Gartenarbeit, Handwerk oder Kochen zum festen Bestandteil des Curriculums gehören, fand in der Werkplaats ihren Widerhall. Prägend waren zudem Rousseaus Forderung nach freier Entfaltung statt verordneter Bildung und Tolstois Einfluss – etwa durch altersgemischte Lerngruppen, freiwillige Lehrpläne, Verzicht auf Strafen sowie Musik, gemeinsame Kultur und das Ideal eines „**Reinen Lebens**“. So entstand in Bilthoven eine originelle Synthese: eine libertäre Pädagogik, die Selbstverantwortung, Gemeinschaftsorientierung und die Entfaltung individueller Potenziale ins Zentrum rückte – und ihre spirituellen Wurzeln im Quäkertum hatte.

Kees und Betty Boeke verfolgten die Vision einer Lernumgebung, die weit über die konventionelle Schulbildung hinausging und die ganzheitliche Entwicklung von Kindern und Jugendlichen, ihre demokratische Teilhabe sowie den respektvollen Umgang mit jedem und jeder Einzelnen ins Zentrum stellte. Dabei orientierte sich ihre Praxis an folgenden pädagogischen Leitprinzipien:

1. *Selbstbestimmtes Lernen*: Im Mittelpunkt stand die Eigenständigkeit der Lernenden. Die Kinder und Jugendlichen waren frei in der Wahl ihrer Fächer, planten ihre Arbeit eigenständig, übernahmen Aufgaben im Alltag und trugen die Verantwortung für das gemeinsame Leben. Verpflichtungen wurden als gegenseitige Absprachen verstanden, die einzuhalten waren. Prüfungen wurden weitgehend vermieden; stattdessen nutzte man freiwillige Tests und später ein selbst entwickeltes Prüfungssystem<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Helen Parkhurst (1886-1973) war eine amerikanische Reformpädagogin, die den Dalton-Plan entwickelte, der das selbstständige und eigenverantwortliche Lernen in den Mittelpunkt stellte. Ausgangspunkt war ihr Unterricht an einer Landschule, wo sie eine Klasse mit stark unterschiedlichen Altersgruppen durch eigenständige Lernaufgaben („assignments“) und fachspezifische Lernumgebungen („laboratories“) förderte. Der Dalton-Plan verzichtet auf Frontalunterricht und betont stattdessen die Selbststeuerung der Schüler hinsichtlich Lernzeit, Inhalt und Sozialform. Zentral sind die Prinzipien Freiheit, Kooperation und eigenverantwortliche Planung („budgeting time“).

<sup>31</sup> Anfänglich wurden in der Werkplaats selbstkorrigierende Materialien und kleine Tests genutzt, die die Kinder freiwillig zur Selbsteinschätzung und Dokumentation ihrer Lernfort-

2. *Ganzheitliches Lernen – mit Kopf, Herz und Hand*: Wissen wurde nicht abstrakt vermittelt, sondern durch praktische Erfahrungen, handwerkliches Tun, künstlerische Ausdrucksformen und Naturerlebnisse. Kognitive, emotionale und körperliche Dimensionen galten als untrennbar verbunden.
3. *Demokratische Teilhabe und Gemeinschaft*: Alle Mitglieder der Schule – Kinder, Jugendliche und Erwachsene – waren gleichberechtigt in Entscheidungsprozesse eingebunden, meist im Rahmen der wöchentlichen „Bespreking“ (Besprechung). Konflikte wurden durch „dialogische Aushandlung“<sup>32</sup> bearbeitet und soziale Normen aus gemeinsamen Verständigungsprozessen abgeleitet.
4. *Hierarchiefreie Kultur ohne Strafen*: Kinder wurden als „Werker“ (Arbeiter:in), Erwachsene als „Medewerkers“ (Mitarbeiter:in) bezeichnet; man duzte sich und sprach sich mit Vornamen an. Regelverstöße führten nicht zu Sanktionen, sondern wurden in der sog. „Ronde“ (Runde) besprochen, um Einsicht und gemeinsames Verantwortungsbewusstsein zu fördern.
5. *Inklusion und Offenheit*: Die Werkplaats war von Beginn an koedukativ, altersgemischt und für alle Kinder – unabhängig von Herkunft, Religion, Geschlecht oder körperlichen Voraussetzungen – offen. Vielfalt wurde als Bereicherung verstanden, Chancengerechtigkeit bewusst gefördert. Die Werkplaats sollte auch die erste Schule in den Niederlanden sein, in der Kinder und Jugendliche mit Behinderungen willkommen waren.
6. *Naturverbundenheit und bewusste Lebensweise*: Ökologischer Gartenbau, Lernen im Freien, sportliche Betätigung und ein einfacher, gesunder Lebensstil prägten den Alltag der Werkplaats.
7. *Pädagogische Offenheit*: Die Schule verstand sich als dynamisches Experiment, das Strukturen flexibel hielt, Innovation zuließ und Regeln nur bei Bedarf einführte. Bildung wurde als offener Forschungsprozess begriffen.

---

schritte verwendeten. Trotz der generellen Ablehnung traditioneller Prüfungen wurde allerdings, insbesondere nach einer ernüchternden Erfahrung im Jahr 1933, bei der nur zwei von vier Werkplaats-Schülern die staatliche Mulo-Prüfung bestanden, ein eigenes Prüfungssystem (Proevenstelsel) eingeführt, um als Alternative zu den verhassten Examina und ohne den Druck traditioneller Prüfungen den Fortschritt der Schüler kontrollieren zu können.

<sup>32</sup> In der Werkplaats bedeutete die *dialogische Aushandlung*, dass Konflikte und Regeln in gemeinsamen Versammlungen der gesamten Schulgemeinschaft offen besprochen wurden, um im gegenseitigen Austausch eine einvernehmliche Lösung zu finden. Auf diese Weise sollten sich soziale Normen aus dem offenen Dialog aller Beteiligten entwickeln und eine selbstbestimmte Ordnung ohne Zwang entstehen.

8. *Ethische Orientierung*: Inspiriert von quäkerischen Traditionen sollte moralische Urteilskraft gefördert werden. Handeln aus innerer Überzeugung – nicht aus Angst oder Hoffnung auf Belohnung – galt als Leitprinzip der Werkplaats und sollte die Integrität, Empathie und Verantwortung in der Gemeinschaft stärken.

Die Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland 1933 hatte weitreichende Folgen auch für die Niederlande, die sich sowohl in der Außenpolitik, als auch in der Innenpolitik, Wirtschaft und Gesellschaft zeigten. Mit dem zunehmenden Terror der Nazis gegen ihre politischen Gegner und gegen die jüdische Bevölkerung stieg die Zahl der Flüchtlinge aus Deutschland in den Niederlanden deutlich an. Aus Sorge vor den stark zunehmenden Flüchtlingsströmen hatte der niederländische Justizminister Carolos M. J. F. Goseling<sup>33</sup> bereits im Mai 1938 beschlossen, dass alle deutschen Flüchtlinge fortan als „unerwünschte Elemente“ zu betrachten seien.

Boeke setzte sich aktiv dafür ein, Arbeitsgenehmigungen für die Flüchtlinge zu beschaffen, die ihnen die Einreise und den Aufenthalt in den Niederlanden erlaubten. Besonders linke Intellektuelle und jüdische Familien fanden in der Werkplaats Schutz und Unterstützung. In Bilthoven organisierte das Team der Werkplaats die Aufnahme deutscher und polnischer jüdischer Flüchtlinge und sorgte dafür, dass deren Kinder Unterricht erhielten. Mit Unterstützung eines Flüchtlingskomitees aus dem nahegelegenen Zeist richteten sie Ende Januar 1939 die Villa Eickenroode in Bilthoven als provisorische Schule für die Flüchtlinge ein.

Boeke ermöglichte es zudem einigen Flüchtlingen, als Lehrkräfte direkt an der Werkplaats tätig zu werden. So fand der aus Deutschland geflüchtete unabhängige Sozialist und Pazifist Hein Herbers<sup>34</sup> 1934 in der Werkplaats

---

<sup>33</sup> Drei Jahre später wurde Carel Goseling (geb. 1891) selbst Opfer der Nazis. Im September 1940 wurde er zusammen mit mehr als hundert anderen prominenten Niederländern als sogenannte „Indien-Geiseln“ verhaftet und ins KZ Buchenwald deportiert. Dort starb Goseling im April 1941 an den Folgen der schrecklichen Bedingungen seiner Lagerhaft. Mit der Geiselnahme wollten die Nazis die Kolonialregierung im unbesetzten Niederländisch-Indien (dem heutigen Indonesien) dazu bewegen, die Lage der dort nach Kriegsausbruch internierten fast 2.400 Deutschen zu verbessern, die dort unmittelbar nach der Kapitulation der Niederlande im Mai 1940 durch den niederländischen Generalgouverneur vorsorglich interniert worden waren.

<sup>34</sup> Hein Herbers (1895-1968) war ein deutscher sozialistischer Pazifist, Pädagoge und Publizist. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde er zu einem überzeugten Gegner von Militarismus

Zuflucht und unterrichtete dort Deutsch und Geschichte. 1937 emigrierte auch der Grafiker Heinrich von der Dunk mit seiner Familie in die Niederlande, da er aufgrund seiner Ehe mit einer Jüdin in Deutschland keine Arbeit mehr fand. Obschon er über keinen formellen pädagogischen Abschluss verfügte, erhielt er ebenfalls eine Anstellung als Lehrer an der Werkplaats, die auch sein Sohn Hermann von der Dunk<sup>35</sup> als Schüler besuchte.

Zu den Kindern, die während der Besatzungszeit als sogenannte „Untergetauchte“ die Werkplaats besuchten, zählte auch der spätere anarchistische Historiker Rudolf de Jong sowie sein älterer Bruder Arthur.<sup>36</sup> Dort besuchten sie die Werkplaats Kindergemeenschap „ganz normal“ als Schüler, da die Schule als offene Gemeinschaft auch andere Untergetauchte aufnahm und ihre Anwesenheit dort nicht ungewöhnlich war.

Obwohl Kees Boeke früher als erklärter Gegner der Monarchie in Erscheinung getreten war<sup>37</sup>, schrieb er sogar Königin Wilhelmina Ende

und Nationalismus. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten floh Herbers 1934 ins niederländische Exil, wo er maßgeblich am Aufbau der Werkplaats Kindergemeenschap in Bilthoven mitwirkte. Auch während des Krieges blieb er im Untergrund aktiv. Bis zu seinem Tod lebte Herbers in Bilthoven und engagierte sich dort gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland sowie gegen die NATO.

<sup>35</sup> Hermann Walther von der Dunk (1928-2018) war ein angesehener niederländischer Historiker und Kulturwissenschaftler deutscher Herkunft. Bis 1990 wirkte er als Professor an der Universität Utrecht und erforschte die europäische Kulturgeschichte sowie die deutsch-niederländischen Beziehungen. Er wuchs in Bilthoven im reformpädagogischen Umfeld des Werkplaats-Projekts auf, eine Erfahrung, die sein Interesse an gesellschaftlichem Wandel und Pädagogik nachhaltig geprägt hat.

<sup>36</sup> Später erinnerte sich Rudolf de Jong wie folgt an seine Zeit als Werkplaats-Schüler: „Es war eine besondere Schule mit eigenen – größtenteils ungeschriebenen – Regeln. Viel Verantwortung für die Kinder, die Arbeiter, viel Selbstständigkeit in deinem eigenen Tempo, viel Kreativität, vor allem Musik. Ich fand es dort wunderbar, aber heute blicke ich kritischer auf das System zurück. Unbewusst wurde einem doch ein Konformismus aufgezwungen. Ich glaube nicht an einen Schultyp, der für alle Kinder ideal ist.“ (Rudolf de Jong: „*Ik ben een Possibilistisch Anarchist*“, in: *de AS*, vol. 40 [2012], no. 180 [Winter 2012], pp. 2-11 [hier nach p. 4], [\[online | PDF\]](#), [Übers. aus d. Niederl. v. Verf.]).

<sup>37</sup> So hatte Kees Boeke seit den frühen 1920er-Jahren seine Kritik nicht nur gegen den Staat, sondern auch direkt gegen die Monarchie gerichtet. In einem 1923 verfassten Offenen Brief an Königin Wilhelmina sprach er zwar seine persönliche Wertschätzung für sie aus, verwarf jedoch entschieden die von ihr verkörperte Institution der Monarchie. Er forderte sie auf, freiwillig auf äußere Macht zu verzichten, um dadurch als Mensch größere moralische Autorität

Januar 1939 einen Brief, in dem er an ihre christlichen Werte appellierte und sie darauf hinwies, dass selbst Menschen in „unmittelbarer Gefahr“ die Einreise in die Niederlande verweigert und sie „in Konzentrationslager oder zur Hinrichtung zurückgeschickt“ wurden.<sup>38</sup> Sein Brief endete mit der dringenden Bitte, die Grenzen zu öffnen. Um seiner Forderung nach Öffnung der Grenzen zusätzlichen öffentlichen Nachdruck zu verleihen, schrieb und komponierte er das Lied *Opent de grenzen!* (Öffnet die Grenzen!), das von den Kindern der Werkplaats gesungen wurde:

„Öffnet die Grenzen, öffnet sie weit.  
Holland, sei offen für alle, die Leid erfahren.  
So ist es früher immer gewesen,  
so ist von alters her der holländische Geist.  
  
Wenn nun einmal Jesus an der Grenze stünde,  
ohne Papiere, nur ein Mensch,  
würdet ihr zu ihm sagen: „Werde nur getötet,  
du bist ein Fremder, ein Flüchtling, ein Jude?“<sup>39</sup>

Aus Empörung über die Zurückweisung von Geflüchteten an den Grenzen gründeten Kees Boeke und Joop Westerweel<sup>40</sup> im Jahr 1938 die *Jeugd-*

---

– als die „Königin der Herzen“ – zu gewinnen. Wenige Jahre später äußerte er zudem den Wunsch, dass Prinzessin Juliana niemals den Thron besteigen möge. Umso erstaunlicher war es, dass die Kronprinzessin trotz Boekes kompromissloser antimonarchistischer Haltung ab September 1945 ihre Töchter in Boekes Werkplaats zur Schule schickte.

<sup>38</sup> Zit. nach Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>39</sup> Zit. nach ebd., p. 204 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>40</sup> Johan (Joop) Gerard Westerweel (1899-1944) war ein niederländischer Pädagoge und überzeugter Pazifist. Ab 1932 unterrichtete er an der Werkplaats Kindergemeenschap in Bilthoven und engagierte sich dort in der Flüchtlingshilfe. Ideologische Spannungen mit Kees Boeke führten im März 1940 zu seinem Austritt. Nach seinem Wechsel an eine Montessori-Schule in Rotterdam verstärkte er sein Engagement im antifaschistischen Widerstand. Gemeinsam mit seiner Frau Wilhelmina („Wil“ oder „Willie“) Bosdriesz leitete er die nach ihm benannte Westerweel-Gruppe, die ab Sommer 1942 jüdischen Kindern und Jugendlichen, vor allem aus Polen und Deutschland, zur Flucht verhalf. In der Gruppe arbeiteten Juden und Nichtjuden eng zusammen, um Verstecke, Papiere und Fluchtwege für rund 300 bis 400 Menschen zu organisieren, von denen viele gerettet wurden. Westerweel wurde am 10. März 1944 bei einem Fluchtversuch verhaftet, in Rotterdam schwer gefoltert – ohne seine Mitstreiter zu verraten – und am 11. August 1944 im KZ Herzogenbusch hingerichtet. Seine Frau überlebte die Lagerhaft. 1964 ehrte Yad

*Hulp voor Vluchtelingen* (Jugendhilfe für Geflüchtete), um jüdische Kinder aus Deutschland zu unterstützen. Die Schüler:innen der Werkplaats organisierten Sammlungen zur Unterstützung der Flüchtlingshilfe und verteilten in Bithoven und Utrecht Flugblätter. Zusammen mit anderen Schulen veranstalteten sie zudem Informations- und Protestaktionen. Aufgrund der flexiblen Organisationsform der Werkplaats und der verstreuten Struktur ihrer Standorte war es für die deutschen Besatzer nicht leicht, die Schule unter ihre Kontrolle zu bringen, und so hielten sich dort alle möglichen vorübergehenden „Gäste“ auf, darunter auch Anarchist:innen wie Bouke Koning<sup>41</sup>. Wie so viele Menschen in den Niederlanden unterschätzte aber auch Kees Boeke zunächst den Antisemitismus der Besatzer.<sup>42</sup>

In den 1930er-Jahren entwickelte sich die Werkplaats Kindergemeenschap von einer ursprünglich kleinen christlich-anarchistischen Lebensgemeinschaft zu einer zunehmend in das staatliche Bildungssystem der Niederlande integrierten Reformschule – allerdings mit einer immer noch erkennbar libertär „angehauchten“ pädagogischen Praxis. Zeichnete sich diese bis Ende der 1920er-Jahre vor allem durch selbstbestimmtes Lernen, demokratische Teilhabe in einer gemeinschaftlich organisierten Schulstruktur und durch die ganzheitliche Entfaltung individueller Potenziale jenseits

---

Vashem beide als „Gerechte unter den Völkern“. Siehe Arie Hazekamp: *De bezielende Kracht van Joop Westerweel*, in: *de AS – Nederlandse Anarchisten tijdens de duitse Bezetting*, vol. 46 (2018), no. 202 (najaar), pp. 4-9 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>41</sup> Bouke Koning (1915-1998) stammte aus einer sozialistischen Arbeiterfamilie in Friesland. Unter dem Einfluss von Bart de Ligt wurde er zu einem pazifistischen Anarchisten und verweigerte 1934 den Militärdienst. Ende der 1930er-Jahre kam er zur Werkplaats Kindergemeenschap von Kees Boeke, wo er als Gärtner arbeitete und zugleich eine zentrale Rolle im Widerstand gegen die deutsche Besatzung übernahm. Er war eng mit der **Westerweel-Gruppe** verbunden, half jüdischen Untergetauchten und versorgte Widerstandsnetzwerke mit Lebensmitteln, Bonkarten und gefälschten Dokumenten. 1944 wurde er zusammen mit Joop Westerweel verhaftet und durchlief mehrere Konzentrationslager, bis er im Mai 1945 von der Roten Armee aus dem KZ Ravensbrück befreit wurde, körperlich schwer gezeichnet von der Lagerhaft und an TBC erkrankt. Nach einer längeren Phase der Rekonvaleszenz, in der er sein Lehrerdiplom erwarb, nahm er Mitte der 1950er-Jahre eine Tätigkeit als Schulleiter auf, musste diese jedoch nach nur wenigen Jahren aufgrund der Spätfolgen seiner KZ-Haft vorzeitig aufgeben. Vgl. Hazekamp: *De bezielende Kracht van Joop Westerweel*, a. a. O. (vgl. Anm. 40), p. 8.

<sup>42</sup> Vgl. Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), bes. Kapitel 6: *Oorlog*, pp. 201-251.

von Zwang und Sanktionen aus, so kam es ab Mitte der 1930er-Jahre zu einschneidenden konzeptionellen und organisatorischen Veränderungen des Werkplaats-Projektes. Beispielsweise wurde eine Verwaltungskommission eingerichtet, die für die Finanzen und die Personalfürsorge<sup>43</sup> zuständig war. Zur Unterstützung des Projektes wurde 1934 die *Stiftung Kinder-gemeenschap Bilthoven* gegründet. Zudem wurde ein eigenes Prüfungs- und Diplom-System eingeführt, das sich an den etablierten Abschlussniveaus und Jahrgangsstufen des staatlichen Schulwesens orientierte.

Um Ostern 1935 wurde die *Werkgemeenschap voor Vernieuwing van Opvoeding en Onderwijs* (WVO, Arbeitsgemeinschaft für die Erneuerung von Erziehung und Bildung) gegründet, deren Vorsitzender Kees Boeke wurde. Ein Jahr später wurde die WVO als niederländische Sektion der *New Education Fellowship* (NEF)<sup>44</sup> auf ihrem Kongress in Utrecht (bekannt als Leeuwenbergh-Konferenz) anerkannt. Die WVO gab seit 1938 auch die Zeitschrift *Vernieuwing van Opvoeding en Onderwijs* (Erneuerung von Erziehung und Bildung) heraus, die Kees Boeke als Redakteur betreute und in deren ersten zehn Jahrgängen immer wieder auch Beiträge von ihm selbst erschienen sind. Inhaltlich verband die Zeitschrift theoretische Fragen der Erziehung mit praktischen Aspekten des Unterrichts. Sie war eng mit den Aktivitäten der WVO verknüpft und diente als Forum für Diskussionen und Projekte, darunter Boekes Pläne zur Gründung einer auf soziokratischen Prinzipien basierenden *Internationalen Kindergemeinschaft*.

Nach dem Krieg begann für die Werkplaats eine neue Ära. Zunehmend wurde sie in den Niederlanden als maßgebliche innovative pädagogische Einrichtung anerkannt. 1946 stellte Kees Boeke auf dem nationalen Bildungskongress in Utrecht einen auf den Prinzipien und Erfahrungen seines Werkplaats-Projektes basierenden weitreichenden Plan zur allgemeinen Bildungsreform vor, der jedoch auf dem Kongress keinen nennenswerten

---

<sup>43</sup> Die Mitarbeiter:innen hatten keinen Anspruch auf ein reguläres Gehalt, sondern waren auf das angewiesen, was die Werkplaats gerade zur Verfügung stellen konnte.

<sup>44</sup> Die *New Education Fellowship* (NEF) war eine internationale Organisation, die sich für eine Erneuerung des Bildungswesens einsetzte. Kees Boeke hatte bereits vor der Gründung der niederländischen Sektion Kontakte zur NEF und ihrer Vorgängerorganisation, der *Fraternity in Education*. Er nahm seit den frühen 1930er-Jahren an fast allen wichtigen Bildungskonferenzen in Europa teil.

Zuspruch fand, so dass Boeke seine Hoffnung auf eine landesweite Realisierung seiner Vorschläge für eine allgemeine Bildungsreform aufgeben musste. Davon ließ er sich jedoch nicht irritieren und präsentierte seine Ideen nun vermehrt auf internationaler Ebene, so auf einer UNESCO-Konferenz internationaler Schuldirektoren in Paris (31. März – 1. April 1949), wo er seine Idee einer *Really International Children's Community* vorstellte. Daraus entwickelte sich der Plan für eine *Werkplaats International Children's Community (WICC)*. Das Projekt zielte darauf ab, Kindergemeinschaften als Keimzellen eines friedlichen Zusammenlebens weltweit zu etablieren. Diese Gemeinschaften sollten Kinder unterschiedlicher sozialer, religiöser und nationaler Herkunft aufnehmen, wobei – in Anlehnung an die Praxis der Bilthovener Werkplaats – die praktische Arbeit und die Erlangung sozialer Kompetenzen im Zentrum dieser Gemeinschaften stehen sollten. Esperanto war als Hilfssprache für die internationale Verständigung vorgesehen.

Mit dem Anstieg der Schülerzahlen und der Annahme staatlicher Subventionen wurden auch das Management der Bilthovener Werkplaats professionalisiert und ein stärker hierarchisches Organisationsmodell eingeführt. Die zunehmende Abhängigkeit von Fördermitteln stärkte zwar die institutionelle Struktur des Werkplaats-Projektes, führte aber auch zu einer zunehmenden Distanzierung von ihren ursprünglichen christlich-anarchistischen Idealen und libertären pädagogischen Prinzipien.

Als die aus dem kanadischen Exil in die Niederlande zurückgekehrte Kronprinzessin Juliana im September 1945 ihre Töchter Beatrix (die spätere Königin) und Irene auf die Werkplaats zur Schule schickte, und drei Jahre später auch ihre Tochter Marijke, führte das zu einer breiten öffentlichen Anerkennung der Werkplaats als ein bemerkenswertes reformpädagogisches Projekt. Die Anwesenheit der Prinzessinnen ließ die Schülerzahlen der Werkplaats von 1945 bis 1951 um über 40 Prozent ansteigen. Die Werkplaats entwickelte sich zu einer recht großen Gesamtschule, in der die Prinzessinnen jedoch keinen Sonderstatus besaßen. Vielmehr nahmen auch sie – darunter auch die spätere Königin Beatrix – als gewöhnliche „Arbeiterinnen“ wie alle anderen Schüler:innen voll an den Schulaktivitäten teil, einschließlich der morgendlichen Reinigungsrunden.



Die Kronprinzessin und spätere Königin Beatrix beim Putzdienst in der *Werkplaats*, 1947.  
Quelle: Nationaal Archief, No. 255-7414, Open Source.

Aufgrund der Integration der Werkplaats in das staatliche Bildungssystem der Niederlande kam es in der Werkplaats-Community vermehrt zu Spannungen unter den Mitarbeiter:innen und mit Kees Boeke, dessen Ideal der „Autoritätslosigkeit“ oft mit der praktischen Notwendigkeit von Ordnung und Führung kollidierte, aber auch im Widerspruch dazu stand, dass er selber nicht selten die letzte Entscheidungsmacht im Projekt beanspruchte, was wiederum zu Misstrauen und Auseinandersetzungen mit seinen Mitarbeiter:innen führte.

Joop Westerweel, der sich in der Werkplaats allmählich zu Boekes „rechter Hand“ entwickelt hatte und eine pragmatischere Persönlichkeit gewesen ist, war häufig von dem idealistischen Gehabe des „heiligen Kees“ entnervt, „der mit sanfter Stimme immer seinen Willen bekam.“<sup>45</sup> Hingegen kollidierten Joops lockere Sexualmoral und seine Affären, die er auch mit einigen der Lehrerinnen der Werkplaats hatte, mit Boekes strengen Moralvorstellungen, die von der anarcho-christlichen *Bewegung des Reinen Lebens*<sup>46</sup> inspiriert waren, was im Frühjahr 1940 schließlich zu Westerweels Weggang von der Werkplaats führte.

In der Werkplaats versuchte man, Konflikte durch offene Diskussionen zu lösen, in denen ein Konsens über eine Konfliktlösung angestrebt wurde. Die regelmäßig stattfindenden „Besprechungen“ dienten hierbei als zentrales Organ, um Probleme der Gemeinschaft zu besprechen. In diesen Besprechungen sollten die Kinder und Jugendlichen lernen, Verantwortung für das Wohl der Gemeinschaft zu übernehmen und sich selbst zu disziplinieren –

---

<sup>45</sup> Zit. nach Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 180 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>46</sup> Die von Kees und Betty Boeke aus der Lehre des „Reinen Lebens“ abgeleitete puritanische Haltung hatte in der Werkplaats eine Atmosphäre sexueller Unterdrückung entstehen lassen – eine Haltung, die so gar nicht zu dem Prinzip der Selbstbestimmung passen wollte, das im Zentrum der Werkplaats-Pädagogik stand und eigentlich die Eigenständigkeit der jungen Lernenden fördern sollte. Laut Boekes eigener Tochter Candia galt selbst „das Knutschen im Fahrradschuppen“ in den Augen ihres Vaters fast als ein „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. Und ihr Sohn Daniël schilderte einen anderen Vorfall, der bezeichnend für die repressive Sexualmoral in der Werkplaats war. Nachdem bekannt geworden war, dass er und einige Freunde mit Mädchen in einem Heuhaufen geschlafen hatten, versammelte Kees die „Schuldigen“ und hielt ihnen eine Standpauke. Er erklärte, dass körperlicher Kontakt, der nicht auf Zärtlichkeit und Liebe, sondern nur auf sexueller Anziehung beruhe, „falsch“ sei. Vgl. Hooghiemstra: *De geest in dit huis is liefderijk*, a. a. O. (vgl. Anm. 4), p. 208 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

ganz ohne das herkömmliche System von Strafen und Belohnungen. Die dabei praktizierte konsensorientierte Methode führte jedoch nicht selten zu erheblichen Schwierigkeiten wie endlosen und oft chaotisch verlaufenden Diskussionen, die enorme Zeit und Energie kosteten und den Schulalltag zeitweise nahezu zum Stillstand brachten. „Wenn jemand etwas angestellt hatte“, erinnerte sich später die ehemalige Werkplaats-Schülerin Sjuwke Brinkgreve-Kunst, „musste die ganze Schule zusammenkommen – und das zog sich dann endlos hin.“<sup>47</sup>

Im Fall eines schwerwiegenden Vergehens tagte die sogenannte „Runde“, die sich aus gewählten Vertretern aller Altersgruppen zusammensetzte, die monatlich wechselten, sodass jede:r einmal teilnehmen konnte. Hier wurde dem oder der Missetäter:in nicht einfach eine Strafe auferlegt, sondern er oder sie wurde „moralisch bearbeitet“, um zur Einsicht in ihre oder seine Verfehlung gebracht zu werden – was durchaus als schlimmer empfunden werden konnte als eine mechanische Strafe wie etwa das monotone wiederholte Abschreiben von Regeln. Erschwert wurde die „moralische Erziehung“ der Schüler:innen vor allem dadurch, dass sie sich im antiautoritären Klima der Werkplaats zumeist sehr rasch eingelebt und dabei von äußerer Autorität entwöhnt hatten, weshalb sie sich auch nicht mehr so leicht „bearbeiten“ und „korrigieren“ ließen.<sup>48</sup>

Mit dem Wachstum der Werkplaats in der Nachkriegszeit traten die inneren Widersprüche des pädagogischen Projekts immer deutlicher zutage. Äußere Anforderungen – von staatlicher Aufsicht bis hin zu elterlicher Kritik – zwangen die Schule zu Veränderungen, die den ursprünglichen christlich-anarchistischen Idealen zunehmend widersprachen. So blieb die Werkplaats ein lebendiges Experiment – stets im Spannungsfeld zwischen idealistisch geprägter Selbstverwaltung und den praktischen Anforderungen des schulischen Alltags. Doch gerade aus dieser Spannung heraus entstand etwas Neues: ein Konzept, das weit über die Werkplaats hinaus Wirkung entfalten sollte – das Organisationsmodell der *Soziokratie*.

~

---

<sup>47</sup> Zit. nach ebd., p. 173 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>48</sup> Vgl. ebd., bes. pp. 172-177.

### 3. Das Organisationsmodell der Soziokratie im Spannungsfeld von Theorie und Praxis

Kees Boeke, der bereits den Ersten Weltkrieg als ein moralisches und zivilisatorisches Versagen der „alten Welt“ wahrgenommen und sich dem christlich-libertären Pazifismus zugewendet hatte, sah sich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in seiner Forderung nach einer grundlegenden gesellschaftlichen Neuordnung bestätigt. Er betrachtete es als seine Aufgabe, den „neuen Geist“ der Werkplaats Kindergemeenschap zu verbreiten und für eine „vernünftige Ordnung“ der Menschheit insgesamt einzutreten. Im Mai 1945, unmittelbar nach Kriegsende, veröffentlichte er seine bereits in der Besatzungszeit verfasste Broschüre *Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen*<sup>49</sup>, in der er seine Vision einer auf gemeinschaftlicher Selbstverwaltung basierenden demokratischen Nachkriegsordnung skizzierte. Darin verwendete er auch erstmals den Begriff *Soziokratie*, um dem in der Werkplaats erprobten Modell einer gewaltfreien, konsensorientierten Basisdemokratie einen Namen zu geben.

Allerdings war Kees Boeke nicht der Erfinder des Begriffes *Soziokratie*. Geprägt wurde der Begriff 1853 vom französischen Philosophen und Soziologen Auguste Comte (1798-1857) aus der Kombination der lateinisch-griechischen Wörter *socius* und *kratein*, was wörtlich übersetzt die „Herrschaft der Gefährten“ bezeichnet. Comte verstand darunter die Herrschaft einer Elite von wissenschaftlich ausgebildeten Experten (Soziologen) und „Priestern der Humanität“ und verlieh damit dem Begriff eine strikt antidemokratische Bedeutung.

Eine Eliteherrschaft war das Gegenteil von dem, was sich Kees Boeke unter dem Begriff der Soziokratie vorstellte. Deshalb ist es weitaus wahrscheinlicher, dass er den Begriff Soziokratie von Lester Frank Ward<sup>50</sup>, dem

---

<sup>49</sup> Kees Boeke: *Redelijke Ordening van de Mensengemeenschap*, 2. überarb. Aufl. (1967), neu abgedruckt, in: *de AS – De Sociokratie van Kees Boeke*, vol. 14 (1986), no. 76, pp. 18-45; dt. Übersetzung *Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen*, hier im Dokumentenanhang auf S. 217-223.

<sup>50</sup> Lester Frank Ward (1841-1913) war ein US-amerikanischer Paläobotaniker und Soziologe. Er gilt als Begründer der Soziologie in den USA. Ward wuchs in ärmlichen Verhältnissen auf, war Autodidakt und studierte später neben seiner Arbeit im US-Schatzamt an der George Washington University (damals Columbian College). Seine wichtigste Schrift *Dynamic Sociology*

amerikanischen Pionier der Soziologie, übernommen hat. Dieser hatte seinerseits den Begriff von Comte übernommen und ihn erstmals 1881 in einem Vortrag vor der Anthropological Society of Washington verwendet.<sup>51</sup> 1893 definierte Ward sein Gesellschaftsmodell der Soziokratie wie folgt:

„Der Begriff, der einen Zustand der Gesellschaft oder eine Regierungsform bezeichnen sollte, die über alles bisher Erreichte hinausging, war Soziokratie, was eine Regierung durch die Gesellschaft oder die Kunst bedeutet, die der Wissenschaft der Soziologie entspricht. Das große soziale Problem muss von der Gesellschaft selbst gelöst werden, wenn sie sich ihrer selbst bewusst geworden ist, sich ihrer Macht bewusst ist und intelligent genug ist, diese Macht auszuüben, um ihren eigenen Willen durchzusetzen. Dies setzt voraus, dass die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft ein umfassenderes Verständnis der wahren Prinzipien der Sozialwissenschaften haben und dass diese Prinzipien vom kollektiven Geist der Gesellschaft, wie er in ihrer Regierungsform zum Ausdruck kommt, im Interesse des gesamten sozialen Organismus furchtlos angewendet werden.“<sup>52</sup>

Für Ward stellte die Soziokratie in der Evolution der politischen Systeme die ultimative und überlegenste Form der gesellschaftlichen Ordnung dar, da sie es der Gesellschaft ermöglicht, ihre eigenen Interessen bewusst und intelligent zu steuern und damit die inhärenten Schwächen der früheren Systeme zu überwinden:

„Es gibt nur eine Macht, die größer ist als die, die derzeit die Gesellschaft beherrscht. Diese Macht ist die Gesellschaft selbst. Es gibt eine Regierungsform,

---

erschien 1883, vor seiner Berufung 1906 zum Professor für Soziologie an der Brown University. Er war erster Präsident der 1905 gegründeten American Sociological Association. Ward trat für wissenschaftlich begründeten Fortschritt ein und glaubte, dass Armut und soziale Not durch staatliche Eingriffe, Bildung und Wissenschaft verringert werden könnten. Dem Sozialdarwinismus seiner Zeit stellte er die Idee entgegen, gesellschaftliche Entwicklungen gezielt zu steuern. Er verstand Soziologie als Werkzeug zur Verbesserung sozialer Zustände und entwickelte dafür sein Konzept der Soziokratie.

<sup>51</sup> Lester Frank Ward entwickelte sein Konzept der Soziokratie vor allem in folgenden Werken: *Dynamic Sociology* (1883), *The Psychic Factors of Civilization* (1893), *Pure Sociology* (1903) und *Applied Sociology* (1906).

<sup>52</sup> Zit. nach Samuel Chugerman: *Lester F. Ward: The American Aristotle. A Summary and Interpretation of his Sociology*, New York: Octagon Books, 1965, pp. 326-327 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

die stärker ist als Autokratie, Aristokratie, Demokratie oder sogar Plutokratie, und das ist die Soziokratie.“<sup>53</sup>

Die Bildung war für Ward der Schlüsselmechanismus zur Verwirklichung der Soziokratie, denn wenn die Gesellschaft von der kollektiven Intelligenz der Menschheit regiert werden sollte, dann musste das Wissen der Menschheit zunächst unter der gesamten Bevölkerung verbreitet werden. Bildung war für Ward zugleich die Voraussetzung für wahre Freiheit, denn sie befreit den Menschen von Aberglauben, Vorurteilen und der Kontrolle durch andere. Ein gebildeter Bürger war für ihn ein mündiger Bürger, der rational an der soziokratischen Steuerung der Gesellschaft mitwirken kann.

Für Ward war die Soziokratie die nächste Stufe der politischen Evolution nach der parlamentarischen Demokratie. Er betrachtete sie als eine Gesellschaftsform, die über die Mängel der bisherigen Systeme hinausgeht und eine „echte Demokratie“ darstellt, die nach dem gleichen Prinzip organisiert ist, wie es Abraham Lincoln 1863 in seiner berühmten Gettysburg-Rede formuliert hat: *Eine Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk.*

Mit seinem Verständnis der Soziokratie vertrat Lester F. Ward durchaus auch eine anthropologische Sichtweise, indem er die künftige soziokratische Gesellschaft als eine moderne Form der Anarchie beschreibt, die auf intelligente Weise an die verloren gegangene „paradiesische Anarchie“ der frühen Menschheit wieder anknüpfe:

„Das Paradies, das der Mensch durch seine Weisheit verloren hat, wird er nun durch seine Weisheit wiedererlangen. Das einfache, aber primitive System wird durch einen komplexen, aber aufgeklärten Zustand ersetzt werden. So wie er einst in einem Zustand der Anarchie wirklich glücklich war, so wird er wieder glücklich sein, wenn er erneut einen Zustand der Anarchie erreicht. Der Unterschied wird jedoch darin bestehen, dass es sich bei ersterem um die unbewusste Anarchie der Unwissenheit handelte, während es sich bei letzterem um die bewusste Anarchie der Intelligenz handeln wird.“<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Lester Frank Ward: *The psychic factors in civilization*, Boston: Ginn & Company, 1893, p. 323 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

<sup>54</sup> Lester Frank Ward: *Dynamic sociology or applied social science*, D. Appleton & Company, 1883, 1897, vol. II, pp. 234-235 ([online](#) | [PDF](#)), (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

Obschon Ward also durchaus Sympathien für die Idee der Anarchie – eine Anarchie der soziokratischen Intelligenz – hat erkennen lassen, wurde sein Konzept der Soziokratie von erklärt anarchistischer Seite aus kritisiert. So bemängelte der US-amerikanische Anarchist Victor S. Yarros<sup>55</sup> in seinem im März 1899 in der Zeitschrift *Liberty* veröffentlichten Artikel *Sociocracy and government*<sup>56</sup> Wards Konzept der Soziokratie als eine bloß weitere Erscheinungsform der repräsentativen Demokratie mit all ihren strukturellen Mängeln:

„Die Minderheit wird von der Soziokratie ebenso wenig konsultiert werden wie von der Demokratie. Mit seiner bemerkenswerten Fähigkeit zur Selbstwidersprüchlichkeit erklärt uns Herr Ward [. . .], ‚dass das Recht der Mehrheit, für die Gesellschaft zu handeln, nicht geleugnet werden kann, denn dies würde entweder die Leugnung des Rechts der Regierung, überhaupt zu handeln, oder die Anerkennung des Rechts der Minderheit, für die Gesellschaft zu handeln, bedeuten‘ – was für den psychischen Soziologen mit seinem sozialen Intellekt schrecklich und abstoßend wäre! Worin besteht dann also die Überlegenheit der Soziokratie? Genau in folgendem: ‚Eine Mehrheit, die für die Gesellschaft handelt, ist etwas anderes als eine Gesellschaft, die für sich selbst handelt‘, und unter soziokratischen Verhältnissen würde die Gesellschaft ‚durch eine von ihren Mitgliedern gewählte Vertretung‘ für sich selbst handeln. Ist das nicht klar genug? Die Gesellschaft wählt ihre Vertreter, und diese handeln für sie. Auch die Demokratie wählt ihre Vertreter, und diese Vertreter handeln für sie, aber irgendetwas soll es da einen Unterschied geben. *Ich* weiß nicht, wo – und ich

---

<sup>55</sup> Victor S. Yarros (1865-1956) zählt zu den bekannten Theoretikern des US-amerikanischen Individualanarchismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Als enger Mitarbeiter und zeitweiser Herausgeber von Benjamin Tuckers Zeitschrift *Liberty* prägte er maßgeblich die intellektuellen Debatten dieser Bewegung. Mit Schriften wie *Anarchism: Its Aims and Methods* (1887) verteidigte er einen philosophischen Anarchismus, der individuelle Souveränität gegenüber staatlicher Gewalt und Anmaßung in den Mittelpunkt stellte. In den Auseinandersetzungen der individualistischen „Boston-Anarchists“ der 1890er-Jahre wandte er sich entschieden gegen die aufkommende Theorie des Stirnerschen *Egoismus* und trat – wie auch Gertrude B. Kelly und Lysander Spooner – für eine *naturrechtliche Begründung* des Anarchismus ein. Siehe auch die Studie von James J. Martin: *Männer gegen den Staat. Die Vertreter des individualistischen Anarchismus in Amerika (1827–1908)*, Hamburg: Verlag der Mackay-Gesellschaft, 1980, Bd. 2, bes. S. 391-399.

<sup>56</sup> Victor S. Yarros: *Sociocracy and government*, in: *Liberty*, vol. 13 (1899), no. 17 (March), pp. 2-3.

vermute, dass Herr Ward es noch weniger weiß als ich, denn *er* ist berauscht von seinem eigenen sinnlosen Kauderwelsch. Er gibt nicht an, *wie* die Gesellschaft unter Soziokratie Vertreter wählen würde, wie diese dazu gebracht würden, für die gesamte Gesellschaft zu handeln, und wie Parteilichkeit und tyrannische Mehrheitsherrschaft verhindert würden. Es gibt kein Wort über die Methoden, die Mechanismen, die Formen und Institutionen der Soziokratie.“<sup>57</sup>

Von nicht-anarchistischer Seite wurde dagegen Wards Konzept der Soziokratie durchaus als dem klassischen Anarchismus nahe stehend betrachtet. So beurteilte der US-amerikanische Soziologe James E. Fleming insbesondere Wards soziokratische Rechtsauffassung wie folgt:

„In Bezug auf die Struktur und die Funktionen des Rechtssystems stellte sich Ward ein Modell vor, das fast genau dem entspricht, an das sich Anarchisten halten. Und seine Kritik an den historischen Rechtsformen weist deutliche Parallelen zum anarchistischen Ansatz auf. [...] Die extremen Grenzen, bis zu denen Ward seine Vorstellung von der soziokratischen Rechtsauffassung trieb, stehen in völligem Einklang mit anarchistischen Vorstellungen.“<sup>58</sup>

Ob Kees Boeke die Schriften Lester Frank Wards kannte, ist nicht überliefert. Es gibt keine direkten Hinweise auf eine Rezeption oder auf persönliche Äußerungen Boekes zu Ward, jedoch erklärte Kees Boeke 1949, den Begriff Soziokratie selbst geprägt zu haben.<sup>59</sup> Aufgrund der Ähnlichkeiten

<sup>57</sup> Ebd. (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

<sup>58</sup> James E. Fleming: *The Role of Government in a Free Society: The Conception of Lester Frank Ward*, in: *Social Forces*, vol. 24 (1946), no. 3 (March), pp. 257-266 [hier: pp. 263-264], (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

<sup>59</sup> So in seinem 1949 veröffentlichten Aufsatz *Der Bilthoven Werkplaats und seine Soziokratie*, in dem er schreibt: „Soziokratie ist ein Ausdruck, den ich selbst geprägt habe, um unsere Art, das Leben der Gemeinschaft zu ordnen, zu kennzeichnen, eine Art, die mehr auf Vereinbarung als auf Mehrheitsbestimmung beruht.“ (In: *Bildung und Erziehung*, Jg. 2 [1949], Nr. 8 [August], S. 590). Boeke erklärt allerdings nicht, warum er sich für diesen Begriff entschieden hat, und die Ähnlichkeit, die sein Konzept der Soziokratie mit dem Modell von Lester Frank Ward aufweist, spricht dafür, dass er den Begriff Soziokratie auch von Ward übernommen hat. Später, in einem 1967 veröffentlichten Nachtrag zu seiner *Redelijke Ordening van de Mensengemeenschap* (1945) lässt Boeke erkennen, dass er inzwischen die Wahl des Begriffes „Soziokratie“ nicht mehr als besonders glücklich empfand: „Einige werden bedauern, dass in diesem Wort eine lateinische Form mit einer griechischen kombiniert ist. In unserer Sprache gibt es jedoch bereits mehrere solcher Kombinationen, die sich etabliert haben, und außerdem drückt der Begriff klar aus, was er bedeuten soll. Oft wird sehr abfällig über den Parlamen-

ihrer beiden soziokratischen Konzepte kann man jedoch wohl davon ausgehen, dass Boeke den Begriff „Soziokratie“ – auf die eine oder andere Art und Weise – von Ward übernommen hat. Und ganz bestimmt hätte er Wards Konzept deutlich sympathischer beurteilt als dies Victor S. Yarros getan hat. Speziell die hohe Bedeutung, die Ward in seinem Konzept der Bildung zugewiesen hat, dürfte von Kees Boeke, dem christlich-anarchistischen Pädagogen und Gründer des Werkplaats-Projektes, positiv aufgenommen worden sein.

Tatsächlich liest sich Boekes Konzept der Soziokratie wie eine Weiterentwicklung des von Ward entwickelten Modells. Während Ward in seinem Konzept der Soziokratie zwar den theoretischen Rahmen für ein transdemokratisch gedachtes Gesellschaftsmodell angelegt hat, blieben doch seine Vorschläge zur praktischen organisatorischen Umsetzung inkonsequent und liefen letztlich nur auf ein weiteres Modell der repräsentativen Demokratie hinaus. Boekes Konzept der Soziokratie, so wie er es in seinem Mai-Pamphlet von der *Ordnung der Vernunft* 1945 präsentierte, zielte ebenfalls auf die Schaffung einer neuen transdemokratischen Gesellschaftsordnung ab, über deren konkrete organisatorische Ausgestaltung er sich jedoch deutlich mehr Gedanken gemacht hat, als dies Ward getan hatte.

Boekes Konzept der Soziokratie basierte vor allem auf seinen Erfahrungen, die er mit den Quäkern gemacht hatte. Diese regelten ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten nicht nach dem demokratischen Mehrheitsprinzip, vielmehr strebten sie in ihren „Business-Meetings“ (Geschäftsandachten) den sogenannten „Sense of the Meeting“ an, worunter sie die Erlangung einer spirituell erlangten gegenseitigen Übereinstimmung verstehen, wie sie Kees Boeke aus eigener Erfahrung **selbst beschrieben** hat.

Diese von den Quäkern entlehnte Methode der Entscheidungsfindung hatten Kees und Betty Boeke auch für ihre *Werkplaats Kindergemeenschap* in Bilthoven übernommen, wo die Schüler:innen („Werker“) und das erwachsene Schulpersonal („Medewerkers“) gemeinsam über alle wichtigen Angelegenheiten der Gemeinschaft entschieden. Das Herzstück dieser Praxis war die wöchentliche „Besprechung“, eine Versammlung, bei der alle Beteiligten

---

tarismus gesprochen, ohne dass eine bessere Alternative angeboten wird.“ (Kees Boeke: *Redelijke Ordening van de Mensengemeenschap*, a. a. O. [vgl. Anm. 49], pp. 18-45 [hier nach p. 20], [Übers. aus d. Niederl. v. Verf.]).

in einem Kreis zusammensaßen, und in der Aufgaben verteilt, Probleme besprochen und Entscheidungen gefällt wurden.

Wie bei den Quäkern wurden auch in der Werkplaats die gemeinschaftlichen Angelegenheiten nach dem *Prinzip der vollständigen Übereinstimmung* geregelt. Dadurch kamen Entscheidungen nur im Konsens zustande, also nur dann, *wenn niemand schwerwiegende Einwände* gegen einen Vorschlag erhob. Ein Einwand war dabei nicht einfach ein „Nein“, sondern es wurde ein fundiertes Argument erwartet, das darlegte, warum der zur Diskussion stehende Vorschlag das Erreichen der Ziele der Gruppe behindern könnte. Bei diesem Verfahren war also die Argumentationsqualität statt Stimmenquantität ausschlaggebend. Ziel war es, eine *einvernehmliche Lösung* oder eine *versöhnende Lösung* durch eine intensive gemeinsame Suche zu finden.

Dieser Schritt von der Theorie zur Praxis, der in Boekes Modell der Soziokratie deutlich wird, kennzeichnet ein bemerkenswertes Zusammenreffen, bei dem ein wissenschaftliches – von Comte und Ward *von oben nach unten* gedachtes – Konzept durch einen anderen, ethisch motivierten philosophischen Rahmen und durch praktische pädagogische Erfahrungen sozialisiert nun *von unten nach oben* gedacht wurde. Und in der Tat baut sich die soziokratische Neuordnung der Gesellschaft, wie sie Boeke in seiner *Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen* beschreibt, von unten nach oben auf: Lokale Nachbarschaften und funktionale Gruppen – etwa berufliche oder ökonomische – bilden autonome „Kreise“, die sich selbst regulieren und ihre Eigenheit bewahren. Erst wenn lokale Strukturen nicht ausreichen, werden übergeordnete Ebenen zur Koordinierung gebildet. Föderale Vernetzung ersetzt damit zentrale Hierarchie – so entsteht ein flexibles Geflecht autonomer und untereinander verbundener gesellschaftlicher Einheiten.

Wesentlich ist, dass diese Organisationspraxis nicht aufgezwungen, sondern „kultiviert“ wird. Ausgehend von der Idee, dass soziale Organisation aus einem natürlichen Drang der Menschen zur Gemeinschaft erwächst, vertraute Boeke, so wie er das auch in der Werkplaats getan hatte, auf die innere Motivation jedes einzelnen Gesellschaftsmitgliedes, nach den Prinzipien der Gegenseitigen Hilfe zu handeln.

Boekes Vision der *Ordnung der Vernunft* stimmt weitgehend mit den Konzepten des klassischen Anarchismus überein, bei denen organisatorische Selbstregulierung mit funktionaler Autorität verknüpft ist.<sup>60</sup> Später hat Boeke sein soziokratisches Organisationsmodell auch als *Dritten Weg* zwischen Diktatur und Parlamentarismus bezeichnet, für den er gelegentlich auch den Ausdruck „Gemeinschaftsdemokratie“ verwendete:

„Es darf jedoch keine Demokratie sein, die auf Macht beruht, sei es auch die Macht einer Mehrheit, sondern es muss eine echte Gemeinschaftsdemokratie sein, d. h. eine Ordnung der Gemeinschaft durch die Gemeinschaft, mit anderen Worten: die Selbstdisziplin der Gemeinschaft.“<sup>61</sup>

Ein solches System schützt Minderheiten, integriert marginalisierte Stimmen und versteht Konflikte nicht als Bedrohung, sondern als ein kollektives Problem, für das eine kreative und einvernehmliche Lösung gefunden werden muss. Sollte eine Gruppe zu keiner Übereinstimmung kommen, ist sie zur *Inaktivität* verurteilt. Diese Konsequenz zwingt alle Mitglieder, intensiv nach einer *versöhnenden Lösung* zu suchen, die die Interessen aller berücksichtigt, anstatt Energie in parteilicher Opposition zu verschwenden.

Sein Konzept der Soziokratie, das eng mit seinen pädagogischen Initiativen verknüpft war, versuchte Boeke in der Folgezeit durch Veröffentlichungen und Vorträge auf Kongressen populär zu machen. Spätestens seit die Prinzessinnen das Werkplaats-Projekt mit ihrem Schulbesuch „geadelt“ hatten, erlebten auch Kees Boeke und sein pädagogisches Experiment in Bilt-

---

<sup>60</sup> So unterscheidet Michail Bakunin (1814-1876), der Begründer des revolutionären kollektivistischen Anarchismus, deutlich zwischen zwei Arten von Autorität: Die eine gründet auf Wissen, Erfahrung und bestimmten Fähigkeiten – zum Beispiel die Autorität eines Arztes in medizinischen Fragen oder die eines Ingenieurs bei technischen Problemen. Diese Form von Autorität entsteht nicht durch Zwang, sondern durch die freiwillige Anerkennung anderer, die auf Einsicht und Vertrauen basiert. Sie ist für Bakunin legitim, solange sie auf gegenseitigem Einverständnis beruht, jederzeit überprüft werden kann und auch abgelehnt werden darf. Ganz anders verhält es sich mit der politischen Autorität: Sie stützt sich auf Institutionen, Gesetze und äußeren Zwang. Sie verlangt Gehorsam, egal ob er vernünftig erscheint oder nicht, und führt damit unweigerlich zu Herrschaft und Unterdrückung. Vgl. Michael Bakunin: *Gott und der Staat*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Band 1, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921, S. 110-112 ([online](#)).

<sup>61</sup> Boeke: *Redelijke Ordening van de Mensengemeenschap*, a. a. O. (vgl. Anm. 49), p. 14 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

hoven eine deutliche Aufwertung in der öffentlichen Wahrnehmung. Im September 1945 wurde Kees Boeke zum Vorsitzenden des *Vernieuwingsraad* (Erneuerungsrates) ernannt, der der Regierung Vorschläge zur Reformierung des gesamten Bildungswesens in den Niederlanden machen sollte. Der von Kees Boeke und seinem Co-Autor P. H. Schröder vorgelegte Bericht zur nationalen Bildungsreform<sup>62</sup> enthielt den sogenannten *Werkplaatsplan*, der auf Boekes Erfahrungen mit der *Werkplaats Kindergemeenschap* basierte. Er war jedoch davon überzeugt, dass das soziokratische Modell seiner Werkplaats nicht nur wegweisend für die Erneuerung des gesamten Bildungswesens der Niederlande, sondern für die gesamte Menschheit sein könne. Alle, die Kees Boeke persönlich kannten, haben ihn als einen unverbesserlichen Optimisten bezeichnet.

Die ersten Wahlen nach dem Krieg hatten die bis dahin bestehende Exilregierung der Niederlande 1946 durch eine Koalition der katholischen KVP und der sozialdemokratische PvdA abgelöst, in der der katholische Minister Josephus Gielen das Bildungsministerium übernahm. Damit zerstoßen zugleich auch alle Hoffnungen auf eine landesweite und soziokratischen Prinzipien folgende Bildungsreform, wie sie Kees Boeke in seinem *Werkplaatsplan* für das Bildungswesen der Niederlande vorgeschlagen hatte. Doch davon ließ sich Boeke in seinem missionarischen Eifer, mit dem er für die Verbreitung seines soziokratischen Systems warb, nicht ausbremsen. Stattdessen verlagerte er seine Aktivitäten nun vermehrt auf die internationale Bühne und nahm regelmäßig an internationalen Konferenzen teil, auf denen er sein Konzept der Soziokratie am Beispiel seiner Werkplaats-Erfahrungen präsentierte. Er verband dabei seine Arbeit an der Werkplaats in Bilthoven mit internationalen Projekten wie der *New Education Fellowship* und der *International Children's Community*<sup>63</sup>. In verschiedenen Foren – von

---

<sup>62</sup> *Onderwijs-vernieuwing. Rapport aangeboden aan de Nederlandse regering door de vernieuwingsraad voor het onderwijs*, Den Haag, 1946.

<sup>63</sup> Bereits in den 1930er-Jahren entwickelte Kees Boeke die Idee einer *International Children's Community* (ICC) als weltumspannende Fortsetzung seines Werkplaats-Projekts. Diese internationale Kindergemeinschaft sollte Zweigstellen in verschiedenen Ländern haben und Kinder im Geist des friedlichen Zusammenlebens erziehen – jenseits von Nationalität, Ethnie und Religion; vgl. Kees Boeke: *Bilthoven, Holland's International Children's Community*, in: *The Clearing House*, vol. 13 (1938), no. 2 (Oct.), pp. 106-108. Nach dem Zweiten Weltkrieg gründete Boeke 1945 die ICC offiziell und stellte das Projekt auf seinen Auslandsreisen vor, unter ande-

UNESCO-Tagungen bis zu den WVO-Konferenzen – setzte er sich für eine Reform von Bildung und Gesellschaft im Sinne seiner soziokratischen Ideen ein.

Auch publizistisch war Boeke in dieser Zeit deutlich aktiver als jemals zuvor und schrieb Bücher und Artikel. Noch bis 1951 redigierte er die Zeitschrift *Vernieuwing van Opvoeding en Onderwijs*, für die er auch zahlreiche eigene Beiträge verfasste. Er publizierte zudem in internationalen Zeitschriften, wie beispielsweise in der deutschen pädagogischen Fachzeitschrift *Bildung und Erziehung*, in der 1949 sein Aufsatz *Der Bilthoven Werkplaats und seine Soziokratie*<sup>64</sup> erschien, in dem er für seine Idee einer *Internationalen Kindergemeinschaft* auf soziokratischer Grundlage Werbung machte:

„[. . .] wir meinen, dass für die Entwicklung des soziokratischen Prinzips in seiner ganzen Konsequenz eine ‚Internationale Kindergemeinschaft‘ vorhanden sein sollte, die auf dieselben Prinzipien gegründet ist. Diese Internationale Kindergemeinschaft sollte Zweigstellen in den verschiedenen Ländern und Kontinenten haben, die alle mit demselben System der Leistungsfeststellung arbeiteten, so dass ein Schüler ein Jahr oder einige Jahre in der Zweigstelle eines anderen Landes arbeiten könnte, so seine Studien fortsetzend, aber gleichzeitig die anderen Länder, Völker und Sprachen kennen lernend. [...]

Es ist eine Sache auf Leben oder Tod der Menschheit und der menschlichen Kultur, dass die Erziehung die große Aufgabe übernimmt, die Herrschaft der Vernunft an die Stelle der Politik der Beherrschung zu setzen. Und es ist meine feste Überzeugung, dass eine Arbeit, wie die ‚Werkplaats Kindergemeinschaft‘ sie verrichtet, geradeaus zu dem ersehnten Ziele führt.“<sup>65</sup>

Da war sie, die große Vision von der völkerverbindenden, friedlichen herrschaftsfreien Weltgemeinschaft, die als eine freie Gemeinschaft der Kinder ihren Anfang nehmen sollte. Tatsächlich begann nun aber eine Zeit, in

---

rem 1946 in Australien und den USA. Auch spätere Vorhaben, wie der Plan der Boekes, 1954/55 im Libanon ein Kinderzentrum für arabische Flüchtlingskinder zu errichten, zielten auf die Verwirklichung einer selbstorganisierten Internationalen Kindergemeinschaft als Keimzelle einer neuen, weltweiten Kultur des Friedens ab.

<sup>64</sup> Kees Boeke: *Der Bilthoven Werkplaats und seine Soziokratie*, in: *Bildung und Erziehung*, Jg. 2 (1949), Nr. 8 (August), S. 590-595.

<sup>65</sup> Ebd., S. 594 f.

der es, bedingt durch die zunehmende Integration der Werkplaats in das staatliche Bildungssystem der Niederlande, im Projekt vermehrt zu Spannungen und Konflikten unter den Mitarbeiter:innen und mit Boeke kam. Der musste verbittert mit ansehen, wie sich sein soziokratisches Referenzprojekt zunehmend von seinem ursprünglichen Ideal einer selbstverwalteten Gemeinschaft ohne Autorität und Zwang entfernte. 1953 trat Boeke von der allgemeinen Leitung der Werkplaats zurück und nahm ein Jahr später im Alter von 70 Jahren endgültig Abschied von der *Werkplaats Kinder-gemeenschap*.

Ein Projekt zur Wiederbelebung des Werkplaats-Ideals, das Kees und Betty Boeke noch einmal 1954 im Libanon in Angriff nahmen, musste wegen der schweren Erkrankung von Betty abgebrochen werden. Ein Zeichen für Kees Boekes wachsende Desillusionierung in dieser Zeit ist, dass aus dem einstigen radikalen Staatsgegner, der in den 1920er-Jahren noch zum Wahlboycott aufgerufen hatte, im Jahr 1958 ein Mitglied der *Pacifistisch Socialistische Partij (PSP)* wurde.<sup>66</sup> Seine letzten Jahre waren von Verzweiflung und Krankheiten geprägt. Gestorben ist Kees Boeke am 3. Juli 1966, einem Sonntagmorgen – „sanft und fast unbemerkt“, wie seine Frau Betty später berichtete.<sup>67</sup>

Auch wenn heute Kees Boekes Einfluss auf das moderne Bildungswesen der Niederlande zumeist unterschätzt wird, war dieser nicht unerheblich. So war die Werkplaats die erste Schule in den Niederlanden, die als Schulgemeinschaft gegründet wurde, welche Kindergarten, Grundschule und verschiedene Formen der Sekundarbildung unter einem Dach vereinte. Seine pädagogischen Reformideen finden sich auch in der Ausarbeitung des „Mammoetwet“ wieder, dem 1963 verabschiedeten Gesetz zur Reform des

---

<sup>66</sup> Die *Pacifistisch Socialistische Partij (PSP)* war eine von 1957 bis 1991 bestehende niederländische Partei mit pazifistisch-sozialistischer und christlich inspirierter Ausrichtung. Sie wurde von Henk van Steenis und der „Aktionsgruppe zur Gründung einer Partei auf antimilitaristischer und sozialistischer Basis“ begründet, um einen „dritten Weg“ zwischen Sozialdemokratie (PvdA) und Kommunismus (CPN) zu beschreiten. Die Partei setzte sich entschieden gegen Militarismus, Atomwaffen und für soziale Gerechtigkeit, Minderheitenschutz sowie eine progressive Steuerpolitik ein. 1991 ging die PSP in der neuen Partei *GroenLinks* auf.

<sup>67</sup> Zit. nach Corneus J. J. A. Morsch: *Met de moed van de hoop: studies over de vernieuwing van opvoeding, onderwijs en maatschappij in Nederland in de periode tussen ± 1930 en 1984*, Diss. an der Katholieke Universiteit te Nijmegen, 1984 ([online](#) | [PDF](#)).

Bildungswesens in den Niederlanden. Und nicht zuletzt existiert die von Kees und Betty gegründete Werkplaats Kindergemeenschap weiterhin in Bithoven und kann 2026 ihr einhundertjähriges Bestehen feiern.

Kees Boekes nachhaltigstes Vermächtnis bleibt jedoch sein aus christlich-anarchistischen Idealen abgeleitetes Organisationsmodell der Soziokratie, das in der Folgezeit eine dynamische Weiterentwicklung und weltweite Verbreitung als eine moderne – libertär „angehauchte“ – Managementmethode erleben sollte, mit der wir uns im abschließenden Epilog näher beschäftigen wollen.

~

## Epilog

Kees Boeke hatte mit seinem Konzept der Soziokratie ein pragmatisch-anarchistisches Organisationsmodell geschaffen, dessen drei Grundregeln wie folgt lauteten:

1. Entscheidungsfindung durch Übereinstimmung (Konsens)
2. Selbstorganisation und Autonomie
3. Struktureller Aufbau: Von unten nach oben

Boekes soziokratisches Organisationsmodell enthält unverkennbar anarchistische Züge. Dennoch hat es so gut wie keine Beachtung in den Diskursen des globalen Neuen Anarchismus gefunden, der seinerseits auch nicht besonders innovativ gewesen ist, was die Entwicklung moderner anarchistischer Organisationsmethoden für den Alltag im Hier und Jetzt angeht.<sup>68</sup>

Etwas anders war dagegen die Situation in den Niederlanden.<sup>69</sup> Dort wurde in den Publikationen der neueren anarchistischen Bewegung gele-

---

<sup>68</sup> Anarchistische Bewegungen organisieren sich heute meist ähnlich, wie es bereits die Bewegungen des klassischen Anarchismus gemacht haben, in horizontalen, dezentralen Strukturen, in denen autonome Gruppen, Vollversammlungen und Sprecherräte zusammenwirken. Dabei sind Delegierte lediglich Mandatsträger ohne eigene Machtbefugnis. Entscheidungen werden zumeist durch Konsensverfahren getroffen, die auf gleichberechtigter Beteiligung und Integration unterschiedlicher Perspektiven beruhen. In großen Gruppen dienen oft modifizierte Konsensformen mit hohen Quoren als Rückfalloption, wenn keine Einigung erzielt werden kann. Für den Anarchismus ist das Prinzip der Freiwilligkeit grundlegend. Es schützt Individuen und Minderheiten davor, gegen ihren Willen zu etwas gezwungen zu werden. Dies kann im Extremfall jedoch zu Spaltungen führen. Siehe hierzu auch Peter Seyferth: *Konsens oder Mehrheitsprinzip? Über demokratische Entscheidungsverfahren als politischer Modus der Anarchie*, in: *Widerspruch*, Nr. 57 (2013), S. 87–98. In diesem Zusammenhang soll ein weiteres libertäres Organisationsmodell nicht unerwähnt bleiben: die *Demarchie*, also die Entscheidungsfindung per Los. Siehe dazu Siegbert Wolf: *John Burnheims „Demarchie“ – Ein libertäres Gegenmodell zu staatszentrierter Herrschaftsordnung*, in: *espero* (N. F.), Nr. 11 (Juni 2025), S. 239–255 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>69</sup> So unterschied sich die niederländische Provo-Bewegung der 1960er-Jahre von den übrigen Bewegungen des globalen Neo-Anarchismus vor allem durch ihren pragmatisch-spielerischen Ansatz, der weniger auf den revolutionären Umsturz als auf konkrete anarchistische Alltagsaktionen setzte. Mit Happenings, satirischen Provokationen und „Weißen Plänen“ – etwa für kostenlose *Weißer Fahrräder* – versuchten die Provos, die urbane Lebensqualität direkt zu verbessern und Autoritäten auf humorvolle Weise bloßzustellen. So entstand ein experimenteller anarchistischer Versuch, die Anarchie im Hier und Jetzt real erfahrbar zu machen.

gentlich an Kees Boeke und sein Konzept der Soziokratie erinnert. So widmete die anarchistische Zeitschrift *de AS* 1986 anlässlich des 20. Todestages von Kees Boeke ihm und seinem Konzept der Soziokratie sogar eine Sondernummer<sup>70</sup>. Thom Holterman hebt in seinem darin veröffentlichten Aufsatz *Redelijk ordenen bij Kees Boeke* die Ähnlichkeit zwischen Boekes Konzept der Soziokratie und den Prinzipien des klassischen Anarchismus wie folgt hervor:

„In seiner Sichtweise ist ein *anarchistischer Ton* zu erkennen. Es wurde bereits zuvor angemerkt, dass Boekes Sichtweise auf *Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen* in großen Zügen mit einer Reihe von Ideen der klassischen Anarchisten übereinstimmt. [So] . . . stößt man bei Boeke, genau wie bei Bakunin, immer wieder darauf, dass mit der soziokratischen Ordnung von unten begonnen werden muss. Das soziokratische Prinzip muss sich von unten durch das Ganze ziehen. Die soziokratische Ordnung organisiert sich nach geografisch bestimmten Organen, beginnend bei den Nachbarschaften, und nach funktionalen Organen, nämlich denen von Unternehmen und Berufen. In diesem Gefüge lässt sich die doppelte interkommunale Verbindung erkennen, von der Martin Buber spricht, wenn er die föderalistischen Gedanken von Proudhon und Kropotkin diskutiert. Auch in der soziokratischen Gesellschaft werden bestimmte Probleme nach oben delegiert. Was unterscheidet dies von der *Föderalisierung*, von der im Anarchismus die Rede ist?“<sup>71</sup>

Holterman, einer der wenigen Repräsentanten des Neuen Anarchismus, die erklärtermaßen das Konzept der Soziokratie von Kees Boeke „übernommen“ haben<sup>72</sup>, zeigt aber nicht nur die Verwandtschaft von Boekes Konzept mit dem klassischen Anarchismus auf, sondern er verweist auch auf die

---

<sup>70</sup> Siehe *De AS* mit dem Themenschwerpunkt *De Sociokratie van Kees Boeke*, vol. 14 (1986), no. 76 (Okt.-Dec.), ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>71</sup> Thom Holterman: *Redelijk ordenen bij Kees Boeke*, in: Ebd., p. 6 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>72</sup> So Thom Holterman am 25. August 2025 in einer E-Mail, in der er dem Verfasser mitteilte: „Das Konzept der Soziokratie (in seiner allgemeinen Organisationsform plus der Konsensidee) habe ich ‚übernommen‘. . . (so habe ich es auch in meiner Dissertation von 1986 verarbeitet, als ein Element libertärer Natur im Rahmen meiner Konvergenzidee in Bezug auf ‚Recht‘ und ‚politische Organisation‘)“. Siehe auch Thom Holterman: *Recht en politieke organisatie. Een onderzoek naar convergentie in opvattingen omtrent recht en politieke organisatie bij sommige anarchisten en sommigerechtsgeleerden*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink, 1986.

innere Logik von Boekes Modell, die sich mit den Erkenntnissen der Kybernetik in Einklang bringen lässt:

„Die Beschreibung, die Boeke von der *Vernünftigen Ordnung* gibt, könnte, ebenso wie das, was man darüber bei den Anarchist:innen findet, in einer *kybernetischen* (also in einer auf die Regel-Lehre bezogenen) Sprache ausbuchstabiert werden. Die Ordnung, die er aufstellt, hat die *Selbstregulierung* der verschiedenen Gruppen zum Ziel. Diese Gruppen müssen also autonom sein; sie besitzen eine bestimmte ‚*Eigenheit*‘. Erst wenn die eigene Infrastruktur nicht mehr ausreicht, um ein bestimmtes Problem zu bewältigen, wird zur Koordination eine größere Gruppe gebildet oder angesprochen (‚*Delegieren nach oben*‘, das föderative Moment). Die Gruppen sind als ebenso viele *Teilsysteme* zu betrachten, wie Gemeinden, Provinzen und Gewerkschaften innerhalb eines größeren politischen Systems. Die Eigenheit und Autonomie der Subsysteme schaffen eine Voraussetzung dafür, dass so gut wie möglich für die eigene Existenz gesorgt wird. Wer diese Autonomie aufhebt, zerstört die (Möglichkeit der) Selbstregulierung.“<sup>73</sup>

Ein ähnliches auf kybernetischen Prinzipien basierenden Organisationsmodell war in den frühen 1960er-Jahren in England in der Zeitschrift *Anarchy* von Colin Ward, dem Begründer des pragmatischen Anarchismus, diskutiert worden, aus dem sich später die *anarchistische Kybernetik*<sup>74</sup> entwickeln sollte, die Mechanismen für Selbstorganisation, non-hierarchische Governance und föderative Strukturen in freiwilligen Gemeinschaften bieten soll. Und auch das, was Kees Boeke mit seinem Konzept der Soziokratie vertrat, hatte zweifellos pragmatisch-anarchistische Züge. Doch ungeachtet dieser engen Verwandtschaft zwischen Soziokratie und Anarchismus hat sich die Weiterentwicklung des Organisationsmodells der

---

<sup>73</sup> Holterman: *Redelijk ordenen bij Kees Boeke*, a. a. O. (vgl. Anm. 71), p. 6 (Übers. aus d. Niederl. v. Verf.).

<sup>74</sup> Siehe Jochen Schmück: *Wenn Anarchie auf Algorithmen trifft – Libertäre Reflexionen über die natürliche und Künstliche Intelligenz*, darin besonders den Exkurs: *Wie William Grey Walter mit seinen Roboter-Schildkröten das anarcho-kybernetische Konzept der kollektiven Intelligenz ohne Herrschaft entdeckte*, in: *espero* (N.F.), Nr. 11 (Juli 2025), S. 43-53 ([online](#) | [PDF](#)) sowie Thomas Swann: *Die anarchistische Kybernetik der Gegenseitigen Hilfe. Selbstorganisation in und nach der Coronavirus-Krise*, in: *espero* (N.F.), Nr. 2 (Januar 2021), S. 149-163 ([online](#) | [PDF](#)) und Ders.: *Anarchist Cybernetics*, Bristol: University Press, 2020.

Soziokratie nach dem Tod von Kees Boeke überwiegend außerhalb der anarchistischen Bewegung vollzogen.

Es war der ehemalige Werkplaats-Schüler *Gerard Endenburg* (1933-2025), ein Elektroingenieur und Unternehmer, der auch ein Spezialist für Kybernetik war, der Boekes Konzept der Soziokratie als libertäres „Betriebssystem“ für den modernen betriebswirtschaftlichen Kontext und darüber hinaus für jegliche andere Art von organisierter Form der Zusammenarbeit anwendbar machte. Die entscheidende Weiterentwicklung, die er an Boekes Konzept der Soziokratie vornahm, leitete er aus der Kybernetik und Systemtheorie<sup>75</sup> ab.

So wie die *anarchistische Kybernetik* übertrug auch Gerard Endenburg das kybernetische Prinzip der Selbstregulierung auf soziale Systeme. Sein Modell bezeichnete er als die *Soziokratische Kreisorganisationsmethode (SKM)*<sup>76</sup>. Sie versteht sich als ganzheitliches Organisationsmodell, das Kooperation, Mitverantwortung und die Fähigkeit einer Gemeinschaft fördert, sich kontinuierlich selbst zu verbessern und flexibel auf Veränderungen zu reagieren.

1968 übernahm Endenburg von seinen Eltern die Leitung des Familienunternehmens *Endenburg Elektrotechnik*<sup>77</sup>. Für ihn war die Firma mehr als

---

<sup>75</sup> Die Systemtheorie ist eine Theorie, die Gesellschaft als ein komplexes Netzwerk aus voneinander abgegrenzten, sich selbst regulierenden (autopoietischen) Systemen, wie etwa dem Sozial-, Wirtschafts- oder Bildungssystem, versteht. Aus libertärer Sicht betont die Systemtheorie die Eigenständigkeit und Freiheit dieser sozialen Subsysteme gegenüber staatlicher Einmischung und normativen Vorgaben. Gesellschaftlicher Wandel wird demnach als das Ergebnis von Dynamiken innerhalb dieser Systeme interpretiert und nicht als Folge zentraler Steuerung.

<sup>76</sup> Eine detaillierte Beschreibung der Unterschiede zwischen der klassischen Firmenstruktur nach dem Top-Down-Prinzip und der Soziokratischen Kreisorganisationsmethode mit ihrem Bottom-Up-Prinzip findet sich in: John A. Buck and Gerard Endenburg: *The Creative Forces of Self-Organization*, Original: 2003, überarb. Fassung, Rotterdam: Sociocratic Center, 2012 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>77</sup> Anna und Gerardus Endenburg waren zwei linke Aktivist:innen mit egalitären und sozialistischen Prinzipien, die nach dem Zweiten Weltkrieg stark an Reformen in Industrie und Management interessiert waren. 1945 gründeten sie in Rotterdam ihr Elektrotechnikunternehmen, das von Beginn an als betriebswirtschaftliches „Labor“ diente, um egalitäre und sozialistische Prinzipien praktisch zu testen und, wenn sie wirtschaftlich tragfähig waren, umzusetzen. Vgl. John Buck and Sharon Villines: *We the People: Consenting to a Deeper Democracy. A Guide to Sociocratic Principles and Methods*, Washington D. C.: Sociocracy. Info, 2007, pp. 38-39.

ein Betrieb – sie wurde zum „Laboratorium“ für die Weiterentwicklung des soziokratischen Gedankens, den er von Kees Boeke übernommen hatte. Doch die Ausgangslage war alles andere als einfach: Das von seinen Eltern nach dem Zweiten Weltkrieg gegründete Unternehmen war herkömmlich, d. h. nach dem Top-Down-Prinzip organisiert – oben die Chefetage, unten die Mitarbeitenden in Produktion, Vertrieb und Support, und dazwischen das mittlere Management. Genau hier stellte sich für Endenburg die Schlüsselfrage: „Wie verwandelt man eine starre Top-Down-Struktur in eine lebendige Organisation, die von unten nach oben – nach dem Bottom-Up-Prinzip – getragen wird?“

Der Kreis, bereits in Boekes Konzept der Soziokratie angelegt, bildet den Kern von Endenburgs soziokratischer Organisationsmethode. Er ist eine autonome Einheit, in der die Mitglieder gleichberechtigt im Konsent über grundlegende Fragen entscheiden. Jeder Kreis übernimmt die Verantwortung für einen bestimmten Aufgabenbereich, organisiert sich selbst und legt eigene Rollen und Regeln fest. Durch die doppelte Verknüpfung ist jeder Kreis zudem mit den übergeordneten wie auch den untergeordneten Kreisen verbunden – vom Top-Kreis über den Allgemeinen Kreis bis hin zu Bereichs- und Abteilungskreisen. Auf diese Weise entsteht eine gestufte, aber zugleich rückgekoppelte Struktur, die die Selbstorganisation auf allen Ebenen ermöglicht. In Endenburgs Organisationsmodell wird nicht von oben nach unten durchregiert, sondern Entscheidungen werden im Zusammenspiel aller Kreise gemeinsam ausgehandelt.

Die vier Grundprinzipien der von Endenburg entwickelten soziokratischen Organisationsmethode bilden kein statisches Regelwerk, sondern sie funktionieren als ein miteinander verzahntes und agierendes System:

1. *Das Konsentprinzip* ersetzt das in Boekes Modell der Soziokratie bestehende *Konsensprinzip*, bei dem eine *grundlegende Übereinstimmung* der Meinungen angestrebt wurde. Das von Endenburg eingeführte *Konsent-Prinzip* erfordert lediglich, dass *kein schwerwiegender Einwand* gegen einen Beschluss vorliegt. Der Beschluss muss im persönlichen Toleranzbereich liegen, der den *Spielraum des Vertretbaren* umreißt, innerhalb dessen ein Mitglied einen Beschluss akzeptieren und mittragen kann, auch wenn dieser nicht unbedingt auch die persönliche Lieblingslösung oder optimale Präferenz ist. Entscheidungen im Konsent werden in der Regel mit einem

Prüfdatum und Messkriterien versehen, um zu überprüfen, inwieweit der gemeinsame Beschluss tatsächlich in der Praxis umgesetzt wird.

2. *Jeder Kreis* steuert sich nach dem Prinzip des sogenannten Kreisprozesses, den Endenburg aus der Kybernetik übernommen hat. Er umfasst drei wiederkehrende Schritte: *Leiten* – gemeinsame Ziele und Rahmenbedingungen festlegen, *Ausführen* – die beschlossenen Maßnahmen umsetzen, und *Messen* – die Ergebnisse prüfen und als Rückmeldung für den nächsten Zyklus nutzen. Durch dieses Zusammenspiel entsteht eine kontinuierliche Lern- und Optimierungsschleife, die auf allen Ebenen der Organisation wirksam ist.
3. Jeder Kreis ist mit dem nächsthöheren (übergeordneten) Kreis durch eine *doppelte Verknüpfung* von mindestens zwei Personen (Kreisleiter:in und Kreisdelegierte:r) verbunden. Auf diese Weise werden Informationen und Einfluss in beide Richtungen weitergegeben, was Transparenz, Ausgewogenheit und Anpassungsfähigkeit fördert. Die Rückmeldungen der Delegierten müssen im übergeordneten Kreis angehört werden, wodurch eine offene und kontinuierliche Feedbackschleife entsteht.
4. *Die offene Wahl* nutzt die *kollektive Intelligenz* der jeweiligen Kreisgruppe, um die Rollen der Funktionsträger:innen mit den am besten für sie geeigneten Personen zu besetzen – sichtbar und nachvollziehbar für alle.

Dieses Modell ermöglicht es der Organisation, als Ganzes agil zu bleiben, weil Entscheidungen in ihm nicht zentral und von oben (top-down), sondern dezentral und nah an der Praxis (bottom-up) getroffen werden. In klassischen Firmenstrukturen liegt dagegen die Entscheidungsgewalt meist bei der Führungsebene. Der Chef oder ein kleiner Kreis von Vorgesetzten hat das letzte Wort, auch wenn vorher Meinungen aus der Belegschaft eingeholt wurden. Entscheidungen entstehen oft durch Mehrheitsabstimmungen, wobei die Stimmen der Minderheit kaum Gewicht haben. Ganz anders funktioniert eine Firma, die nach soziokratischen Prinzipien organisiert ist: Dort kann jede:r Mitarbeiter:in, unabhängig von ihrer oder seiner Position, einen Einwand zur Verbesserung eines Vorschlages einbringen, der als wertvolles Feedback behandelt wird. Dadurch wird sichergestellt, dass Entscheidungen immer auf einer breiten Wissensbasis getroffen werden, die die kollektive Intelligenz des Unternehmens nutzbar macht und in der alle Beteiligten die Verantwortung für ihre Umsetzung mittragen.

Die Belastbarkeit der *Soziokratischen Kreisorganisationsmethode* offenbarte sich 1976 in der Schiffsbaukrise in den Niederlanden, die – ausgelöst durch einen globalen Nachfragerückgang und die wachsende Konkurrenz aus Asien – auch die Firma *Endenburg Elektrotechnik* mit voller Wucht traf. Eine Entlassung von 60 Beschäftigten, zum Großteil aus der Schiffsbauabteilung, schien unausweichlich. Doch das soziokratische „Betriebssystem“ brachte eine überraschende Lösung hervor, indem Jan de Groot, ein Monteur in der Fertigungsabteilung, sich mit einem ungewöhnlichen Einfall zu Wort meldete: „Ich schlage vor, dass wir die Schiffsbauer in Anzüge und Krawatten stecken, ihnen etwas Training in Marketing geben und sie dann rausschicken, um neue Aufträge zu beschaffen.“<sup>78</sup> Damit waren auch die „Schiffsbauer:innen“ einverstanden, und so durchlief der Vorschlag des Monteurs erfolgreich die verschiedenen Kreise und Ebenen des Unternehmens und verhinderte schließlich die ursprünglich im Kreis der Firmenleitung bereits beschlossene Massenentlassung, die mehr als der Hälfte aller Beschäftigten ihren Job gekostet hätte. Und das mit Erfolg, denn innerhalb von nur sieben Monaten generierten die frischgebackenen „Marketing“-Mitarbeiter:innen aus der Schiffsbauabteilung durch die Erschließung neuer Geschäftsfelder (z. B. Notstromanlagen) so viele neue Aufträge, dass nicht nur niemand von ihnen entlassen werden musste, sondern sogar neue Stellen in der Firma besetzt werden konnten.

1984 begann Gerard Endenburg, die Eigentümerschaft seiner Firma schrittweise auf eine Stiftung zu übertragen, die 1995 alleinige Eigentümerin wurde, wodurch die Firma *Endenburg Elektrotechnik* zu einem „freien Unternehmen“ wurde. Seither sichert die Stiftung rechtlich die soziokratische Struktur ab, indem ihr Spitzenkreis identisch mit dem von *Endenburg Elektrotechnik* ist, wodurch das Kapital dauerhaft vor externem Zugriff geschützt wird.

Zur Verbreitung seiner soziokratischen Methode gründete Endenburg 1978 das heute noch bestehende *Soziokratische Zentrum* in Rotterdam

---

<sup>78</sup> Zit. nach: Christian Rüther: *Soziokratie – Ein Organisationsmodell. Grundlagen, Methoden und Praxis* (Master-Thesis 2010), Norderstedt: BoD, 2017, S. 163 ([online](#) | [PDF](#)). Vgl. auch die (anonymisierte) Beschreibung der Vorgänge in John A. Buck und Gerard Endenburg: *Die Kreativen Kräfte der Selbstorganisation*, Rotterdam: Sociocratisch Centrum, 2005, S. 12-14 ([online](#) | [PDF](#)).

([www.sociocratie.nl](http://www.sociocratie.nl)), und er veröffentlichte zum Thema auch mehrere Bücher<sup>79</sup> und promovierte 1992 an der Universität Twente über *Soziokratie als soziales Design*. Außerdem war er als Honorarprofessor für *Organisatorisches Lernen* an der Universität Maastricht tätig. Auch wenn Endenburg anscheinend nicht in politisch libertären, geschweige denn in anarchistischen Zusammenhängen in Erscheinung getreten ist, handelt es sich bei der von ihm entwickelten *Soziokratischen Kreisorganisationsmethode* um ein Organisationskonzept, das seine anarchistischen Wurzeln nicht verleugnen kann.

Die von Endenburg entwickelte *Soziokratische Kreisorganisationsmethode* findet heute weltweit in Organisationen wie Unternehmen, Schulen, NGOs und anderen Gemeinschaften (wie z. B. einem buddhistischen Kloster) seine Anwendung. Sie bildete auch die theoretische Grundlage für die Weiterentwicklung moderner soziokratischer Ansätze der Selbstorganisation, wie der *Holokratie* und der *Soziokratie 3.0* – kurz: S3. Die *Holokratie* ist ein kommerziell vermarktetes und markenrechtlich geschütztes Organisationsmodell, für das ein festes Regelwerk existiert, in dem die Rollen, Prozesse und eine klare Autoritätsverteilung festgeschrieben sind. Ein Organisationskonzept also, das man sicherlich nicht mehr als libertär bezeichnen kann. Demgegenüber versteht sich die *Soziokratie 3.0*, die unter einer Creative Commons Lizenz frei verfügbar ist, als ein bewusst dezentral angelegtes und flexibel strukturiertes Organisationsmodell, das sich deutlich mehr an den ursprünglichen pragmatisch-anarchistischen Idealen orientiert, die sich noch aus den Konzepten der Soziokratie von Kees Boeke und Gerard Endenburg herauslesen lassen.

Die Geschichte des Organisationsmodells der Soziokratie kann seit der Ausarbeitung durch Gerard Endenburg als ein Beispiel für jenes Phänomen gelten, das der spanische libertäre Sozialpsychologe Tomás Ibáñez als den

---

<sup>79</sup> Zu Gerard Endenburgs wichtigsten Werken zählen *Sociocratie, een redelijk ideaal* (1974/75); *Sociocratie, de organisatie van de besluitvorming* (1981); *Sociocratisch Manifest* (1984), *Sociocracy as Social Design (Sociocratie als Sociaal Ontwerp in Theorie en Praktijk, 1992/1997/1998)*; sowie *Kennis, Macht en Overmacht: De lerende organisatie, in het bijzonder de sociocratische kringorganisatie* (1998). In deutscher Übersetzung liegt der folgende Titel vor: John A. Buck und Gerard Endenburg: *Die Kreativen Kräfte der Selbstorganisation*, a. a. O. (vgl. Anm. 78).

*extramuralen Anarchismus*<sup>80</sup> bezeichnet, womit er die Entfaltung anarchistischer Prinzipien *jenseits der Mauern* des klassischen Anarchismus – mitten im gesellschaftlichen Alltag und in weniger ideologisch gebundenen Kontexten – meint, wie man sie etwa in der Open-Science-Bewegung<sup>81</sup> oder in der kritischen KI-Forschung<sup>82</sup> entdecken kann. Auch wenn die gegenwärtigen organisierten anarchistischen Bewegungen diesem extramuralen Anarchismus in ihren Debatten bislang nur geringe Aufmerksamkeit schenken, eröffnet er doch wertvolle Perspektiven für eine zeitgemäße anarchistische Praxis. Denn gerade in ihrem Streben nach Offenheit, Kollaboration und Selbstorganisation werden in diesen Bewegungen wesentliche Prinzipien des klassischen Anarchismus lebendig und zugleich in zeitgemäße neue Formen überführt. So entstehen neue libertäre Organisationsmethoden, die dem Ideal einer im Hier und Jetzt gelebten, präfigurativen Anarchie besonders nahekommen.

Die historische Entwicklung des Organisationsprinzips der Soziokratie hat uns gezeigt, wie ein ursprünglich von oben nach unten gedachtes, autoritäres Organisationsmodell sich mit zunehmender Annäherung an die

---

<sup>80</sup> Dieser von Ibáñez eingeführte Begriff beschreibt eine Form des Anarchismus, die außerhalb der institutionellen und ideologischen Grenzen des traditionellen Anarchismus wirksam wird – insbesondere im alltäglichen Gebrauch anarchistischer Prinzipien und Methoden. Vgl. Tomás Ibáñez: *Das Wunder der Einheit in der Vielfalt. Ein kurzer Überblick über den Anarchismus vor, während und nach Venedig '84*, in: *espero* (N.F.), Nr. 11 (Juli 2025), S. 11-20 [hier bes. S. 18 ff.], ([online](#) | [PDF](#)). Eine vergleichbare Konzeption findet sich bei der libertären französischen Philosophin Catherine Malabou, die hierfür den Begriff des *De-facto-Anarchismus* verwendet. Vgl. Catherine Malabou: *Künstlicher Anarchismus: Eine Antwort auf die Künstliche Intelligenz*, in: *espero* (N.F.), Nr. 11 (Juli 2025), S. 89-103 [hier bes. S. 91 f.], ([online](#) | [PDF](#)). Beide Begriffe zielen darauf ab, neuartige Erscheinungsformen anarchistischen Agierens zu erfassen, die sich jenseits der etablierten anarchistischen Bewegungen im gesellschaftlichen Handeln bemerkbar machen. Während jedoch der extramurale Anarchismus nach Ibáñez auch in seiner sozialen Ausrichtung den Idealen des klassischen Anarchismus verpflichtet bleibt, tendiert der De-facto-Anarchismus – zumindest in den von Malabou angeführten Beispielen – in Richtung eines libertären Denkens, das eine deutliche Nähe zum anarchokapitalistischen Ideenspektrum aufweist. Egal aus welcher Perspektive man dieses Phänomen betrachtet, es macht deutlich, dass die Idee der gelebten Anarchie im Alltag der Menschen angekommen ist.

<sup>81</sup> Siehe Jochen Schmück: *Science goes Anarchy! Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung und ihre verborgenen ideologischen Wurzeln im traditionellen Anarchismus*, in: *espero* (N.F.), Nr. 8 (Januar 2024), S. 99-182 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>82</sup> Siehe Schmück: *Wenn Anarchie auf Algorithmen trifft*, a. a. O. (Vgl. Anm. 74).

gesellschaftliche Realität in ein sich von unten nach oben aufbauendes, freiheitlich-egalitäres Organisationsmodell verwandelt hat: Herrschaft wird durch Konsent ersetzt, Konkurrenz durch Kooperation und jedes einzelne Mitglied wird in seiner Würde geachtet – wenn man in groben Zügen die soziokratische Kultur beschreiben wollte. Die Geschichte der Soziokratie beweist, dass ein pragmatisch verstandener Anarchismus nicht an der Wirklichkeit scheitert, sondern im besten Fall in ihr aufgeht, sie kulturell verändert und neue Methoden der Organisation hervorbringt, die nicht nur anarchisch, sondern auch alltagstauglich und effektiv sind.

\*.\*

## Literatur

- Bakunin, Michael: *Gesammelte Werke*, Band 1, hrsg. v. Max Nettlau, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921 ([online](#)).
- Barclay, Harold: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag (= *Edition Schwarze Kirschen*; 6), 1985.
- Boeke, Julia: *Inleiding*, in: *Archief Werkplaats Kindergemeenschap (Bilthoven). (1921-) 1926-1954 (-1986)*, Amsterdam: IISG, 1990, pp. 3-10.
- Boeke, Kees: *Bilthoven, Holland's International Children's Community*, in: *The Clearing House*, vol. 13 (1938), no. 2 (Oct.), pp. 106-108.
- Boeke, Kees: *Der Bilthoven Werkplaats und seine Soziokratie*, in: *Bildung und Erziehung*, Jg. 2 (1949), Nr. 8 (August), S. 590-595.
- Boeke, Kees: *Democracy as it might be; first published in May 1945 by Kees Boeke (1884-1966)*, edited by Beatrice C. Boeke, in: [worldteacher.faihtweb.com](http://worldteacher.faihtweb.com) ([online](#)).
- Boeke, Kees: *Redelijke Ordening van de Mensengemeenschap*, 2. überarb. Aufl. (1967), Nachdruck in: *de AS (De Sociokratie van Kees Boeke)*, vol. 40 (1986), no. 76, pp. 18-45 (dt. Übers. *Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen*, hier im [Anhang auf S. 217-223](#)).
- Buck, John A. and Gerard Endenburg: *The Creative Forces of Self-Organization*, Original: 2003, revised version, Rotterdam: Sociocratic Center, 2012 ([online](#) | [PDF](#)).
- Buck, John A. und Gerard Endenburg: *Die Kreativen Kräfte der Selbstorganisation*, Rotterdam: Sociocratisch Centrum, 2005 ([online](#) | [PDF](#)).
- Buck, John and Sharon Villines: *We the People: Consenting to a Deeper Democracy. A Guide to Sociocratic Principles and Methods*, Washington D. C.: Sociocracy. Info, 2007.
- Chugerman, Samuel: *Lester F. Ward: The American Aristotle. A Summary and Interpretation of his Sociology*, New York: Octagon Books, 1965.
- Fleming, James E.: *The Sociocratic Theory of Lester Frank Ward*, in: *Social Forces*, vol. 24 (1946), no. 3 (March), pp. 257-266.
- Groot, Annemiek de: *De Lust tot Last. De Rein Leven Beweging als pionier in de strijd om de nieuwe mens*, in: *Groniek. Historisch tijdschrift*, Nr. 120 (maart 1993), pp. 55-64 ([online](#) | [PDF](#)).

- Hazekamp, Arie: *De bezielende Kracht van Joop Westerweel*, in: *de AS – Nederlandse Anarchisten tijdens de Duitse Bezetting*, vol. 46 (2018), no. 202 (najaar), pp. 4-9 ([online](#) | [PDF](#)).
- Holterman, Thom: *Recht en politieke organisatie, Een onderzoek naar convergentie in opvattingen omtrent recht en politieke organisatie bij sommige anarchisten en sommigerechtsgeleerden*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink, 1986.
- Holterman, Thom: *Redelijk ordenen bij Kees Boeke*, in: *de AS – De Sociokratie van Kees Boeke*, vol. 14 (1986), no. 76 (Okt.-Dec.), pp. 6-7 ([online](#) | [PDF](#)).
- Hooghiemstra, Daniela A.: *De geest in dit huis is liefderijk. Het leven en De Werkplaats van Kees Boeke (1884-1966)*, Amsterdam: Universiteit van Amsterdam (Thesis), Utrecht, Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers, 2013 ([online](#) | [PDF](#)).
- Jans, Rudolf: *Tolstoj in Nederland* (Diss.), Bussum: Uitgeverij Paul Brand NV., 1952 ([online](#)).
- Jong, Rudolf de: „Ik ben een Possibilistisch Anarchist”, in: *de AS*, vol. 40 (2012), no. 180 (Winter 2012), pp. 2-11 ([online](#) | [PDF](#)).
- Kuipers, Hans Jan: *De Wereld als Werkplaats. Over de vorming van Kees Boeke und Beatrice Cadbury*, Amsterdam: Stichting beheer IISG, 1992.
- Martin, James J.: *Männer gegen den Staat. Die Vertreter des individualistischen Anarchismus in Amerika (1827-1908)*, 2 Bde., Hamburg: Verlag der Mackay-Gesellschaft, 1980.
- Morsch, Corneus J. J. A.: *Met de moed van de hoop: studies over de vernieuwing van opvoeding, onderwijs en maatschappij in Nederland in de periode tussen ± 1930 en 1984*, Diss. an der Katholieke Universiteit te Nijmegen, 1984 ([online](#) | [PDF](#)).
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Qu'est-ce que la propriété ? Ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris: J.-F. Brocard, 1840, pp. 234-235 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ramaer, Hans: *Anarchisme in Domineesland. Continuïteit en Verandering van een politieke Beweging*, in: *de AS – Jaarboek Anarchisme 2007*, vol. 36 (2008), no. 161/162 (zommer), pp. 54-62 ([online](#) | [PDF](#)).

- Ramaer, Hans and Thom Holterman: *Clara Wichmann and the End of Criminal Law*, in: *The Raven*, vol. 6 (1993), no. 22 (April-June), pp. 143-151 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ramaer, Hans: *Het religieus-anarchisme van Kees Boeke*, in: *de AS*, vol. 14 (1986), no. 76 (Okt.-Dec.), p. 2-5 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ramaer, Hans: *De piramide der tirannie. Anarchisten in Nederland*, Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij, 1977.
- Rütther, Christian: *Soziokratie – Ein Organisationsmodell. Grundlagen, Methoden und Praxis*, (Master-Thesis 2010), Norderstedt: BoD, 2017 ([online](#) | [PDF](#)).
- Seyferth, Peter: *Konsens oder Mehrheitsprinzip? Über demokratische Entscheidungsverfahren als politischer Modus der Anarchie*, in: *Widerspruch*, Nr. 57 (2013), S. 87-98 ([online](#)).
- Schmück, Jochen: *Science goes Anarchy! Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung und ihre verborgenen ideologischen Wurzeln im traditionellen Anarchismus*, in: *espero* (N.F.), Nr. 8 (Januar 2024), S. 99-182 ([online](#) | [PDF](#)).
- Schmück, Jochen: *Wenn Anarchie auf Algorithmen trifft – Libertäre Reflexionen über die natürliche und Künstliche Intelligenz*, in: *espero* (N.F.), Nr. 11 (Juli 2025), S. 43-53 ([online](#) | [PDF](#)).
- Splinter, Leony van der: *Dertig jaar streven naar rein leven. De Rein Leven Beweging in Nederland (1901-1931)*, Diss, Leiden: Universiteit Leiden, 1986 ([online](#) | [PDF](#)).
- Swann, Thomas: *Anarchist Cybernetics. Control and Communication in Radical Politics*, Bristol: University Press, 2020.
- Swann, Thomas: *Die anarchistische Kybernetik der Gegenseitigen Hilfe. Selbstorganisation in und nach der Coronavirus-Krise*, in: *espero* (N.F.), Nr. 2 (Januar 2021), S. 149-163 ([online](#) | [PDF](#)).
- Tomás Ibáñez: *Das Wunder der Einheit in der Vielfalt. Ein kurzer Überblick über den Anarchismus vor, während und nach Venedig '84*, in: *espero* (N.F.), Nr. 11 (Juli 2025), S. 11-20 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ward, Lester Frank: *Dynamic sociology or applied social science*, D. Appleton & Company, 1883, 1897, vol. II ([online](#) | [PDF](#)).

- Ward, Lester Frank: *The psychic factors in civilization*, Boston: Ginn & Company, 1893.
- Wolf, Siegbert: *John Burnheims „Demarchie“ – Ein libertäres Gegenmodell zu staatszentrierter Herrschaftsordnung*, in: *espero* (N.F.), Nr. 11 (Juni 2025), S. 239-255 ([online](#) | [PDF](#)).
- Yarros, Victor S.: *Sociocracy – What is it?*, in: *Liberty*, vol. 16 (1904), no. 1, Boston, Mass., 1904, p. 2-3.
- Zimmermann, Werner: *Kees Boeke*, in: *TAU. Monatsblätter für Erkenntnis und Tat*, Lauf an der Pegnitz und Bern, Heft 106, Februar 1933, S. 18-21.

# DE SOCIOKRATIE VAN KEES BOEKE

## DE AS 76



Das Kees Boeke und der Soziokratie gewidmete Themen-Special der niederländischen anarchistischen Zeitschrift *De AS*, vol. 14 (1986), no. 76 (Okt.-Dez.), ([online](#) | [PDF](#)).

## ANHANG:

# Die Ordnung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen (Mai 1945)<sup>1</sup>

Von Kees Boeke

### 1. Keine Diktatur!

Die schrecklichen Jahre, die hinter uns liegen, haben uns allen sicherlich gelehrt (wahrscheinlich sogar den meisten der Irreführten, die einst anders darüber dachten), dass die Diktatur keine Lösung für das Problem der Gemeinschaftsordnung ist. Vor 1940 waren sehr viele von uns der Meinung, dass das parlamentarische System unzureichend sei, und einige begannen, sich eine stärkere Ein-Mann-Regierung zu wünschen. Aber jetzt, da wir damit Bekanntschaft gemacht haben, werden wir sicherlich alle „*Nie wieder!*“ sagen. In den letzten Jahren wurden wir zu oft durch „Verordnungen“ aufgeschreckt, die uns ohne weitere Rücksprache mitgeteilt wurden. Wir haben gesehen, wie sehr die Macht missbraucht wurde, wie viele der Besten unter uns ohne Gerichtsverfahren, ohne jede Möglichkeit der Berufung, verhaftet oder sogar hingerichtet wurden. Wir haben die unvernünftige und unmenschliche Misshandlung der Juden miterlebt. Wir haben gesehen, wie alle Freiheit verschwand: die Versammlungsfreiheit, die Meinungsfreiheit, die Gewissensfreiheit. Wir haben gesehen, wie die Künste und Wissenschaften verkümmerten und die höchsten kulturellen Werte angegriffen wurden. Wir haben bemerkt, wie die Schlechtesten wie Schaum an die Oberfläche kamen und wie die Besten unterdrückt, oft gefoltert wurden.

Außerdem haben wir gesehen, wie Zwang unmittelbar zu Widerstand im Untergrund führt, aber auch zu allerlei Ausflüchten, Unehrlichkeit und Betrug in allen Bereichen. Wir haben gesehen, wie die Unmoral in beunru-

---

<sup>1</sup> Kees Boeke: *Redelijke Ordening van de Mensengemeenschap*, 2. überarb. Aufl. (1967), neu abgedruckt, in: *de AS – De Sociokratie van Kees Boeke*, vol. 14 (1986), no. 76, pp. 12-17 (Übers. aus d. Niederl. v. Jochen Schmück).

higender Weise zugenommen hat, und wir haben uns gewundert über die große Geschwindigkeit, mit der sich diese Prozesse der Entartung entwickeln, wenn das Gemeinschaftsleben falsch geregelt wird. Wir haben auch gesehen, wie notwendig es ist, die menschlichen Triebe – Sadismus und Egoismus im Allgemeinen – zu zügeln, denn wir haben gesehen, wie sie sich wie Monster entfesselten, als ihnen durch Misswirtschaft die Gelegenheit dazu geboten wurde. Eine eigentümliche Lektion, die wir ebenfalls lernen konnten, ist, dass selbst die heftigsten Drohungen und die schärfsten Abschreckungsmaßnahmen nicht in der Lage sind, den Menschen von Taten abzuhalten, wenn er sie wirklich ausführen will.

Alles deutet also darauf hin, *dass Zwang so weit wie möglich vermieden werden sollte, wobei die tatsächliche Ordnung und Struktur erhalten bleiben muss.*

## 2. Auch kein Parlamentarismus.

*Müssen wir dann wieder zu den Verhältnissen vor 1940 zurückkehren, also zur parlamentarischen Demokratie?* Ich antworte: Nein, auch diese war weit vom Ideal entfernt. Es hat sich gezeigt, dass sie zu einer schrecklichen Spaltung der Gemeinschaft unseres Volkes durch Parteien führt, einer Spaltung, die wir als Zersplitterung bezeichnen können, wenn wir an die erschreckend große Zahl von Parteien und Splitterparteien denken, die sich bei den letzten Wahlen gebildet haben. Wir denken mit Schrecken zurück an die endlosen Debatten in den Kammern, an viel Demagogie und Reden für die Tribüne, an die Ohnmacht der Regierungen aufgrund des Systems, in dem die Zahl regiert. Wenn die Mehrheit zwingen kann, liegt es auf der Hand, dass oft die Gruppeninteressen überwiegen. Denn leider ist die Mehrheit meist eher auf ihre eigenen Interessen oder die Interessen ihrer eigenen Gruppe ausgerichtet als auf die Interessen des Ganzen. Darüber hinaus ist die Mehrheit noch unentwickelt, so dass wir, wenn wir sie regieren lassen, keineswegs die Gewissheit haben, dass die Ordnung von den Selbstlosesten und den Kompetentesten geleitet wird.

Obwohl ich die Gefahren und Mängel des parlamentarischen Systems so deutlich sehe, ist mir klar, dass die Regierung keine andere Wahl haben

wird, als wie bisher vorzugehen, nämlich durch die Ausschreibung von Wahlen eine neue Volksvertretung zu bilden. Und ... wir werden alle dankbar sein, dass die Regierung mehrfach angekündigt hat, so schnell wie möglich wieder eine demokratische Regierung einzusetzen. Solange es keine anerkannte dritte Lösung gibt, ist es unvermeidlich, dass diese Methode erneut angewendet wird.

### 3. Die dritte Lösung: Soziokratie.

*Es gibt jedoch eine dritte Lösung, und weil ich von ihrer Möglichkeit fest überzeugt bin, habe ich beschlossen, mich persönlich an alle denkenden Menschen zu wenden, die ich erreichen kann.*

Diese dritte Lösung muss natürlich „demokratisch“ sein, in dem Sinne, dass sie uns, den einfachen Menschen des Volkes, die Möglichkeit bieten muss, Mitverantwortung für die Ordnung des Gemeinschaftslebens zu übernehmen und auch an dessen Leitung mitzuwirken. Es darf jedoch keine Demokratie sein, die auf Macht beruht, sei es auch die Macht einer Mehrheit, sondern eine echte *Gemeinschaftsdemokratie*, d. h. die Ordnung der Gemeinschaft durch die Gemeinschaft, mit anderen Worten eine *Selbstdisziplin der Gemeinschaft*.

Dafür verwende ich den Begriff „Soziokratie“. Ein solches System hat wenig Wert, wenn es nur auf theoretischen Anweisungen beruht. Sein Wert wird sofort gesteigert, wenn die Praxis seine Tauglichkeit bewiesen hat. Diese Praxis gibt es zweifellos. Jeder, der sich ein wenig in England und Amerika auskennt, kennt die „Gesellschaft der Freunde“, oder die Quäker, wie sie genannt werden. Diese haben, wie man weiß, in diesen Ländern einen sehr großen Einfluss und sind durch ihre vielfältige und wertvolle Arbeit im praktischen sozialen Bereich weltweit bekannt geworden. Die Quäker haben nun mehr als drei Jahrhunderte Erfahrung mit ihrem System der Gemeinschaftsordnung, das ebenfalls jede Entscheidung auf der Grundlage der Stimmenmehrheit ablehnt und alle gemeinsamen Handlungen auf gegenseitigem Einvernehmen basiert. Meine langjährige Erfahrung mit einer ständig wachsenden Gruppe von Kindern und erwachsenen Menschen hat mir gezeigt, dass die Anwendung dieses Systems möglich ist,

wenn man die Interessen anderer als ebenso real anerkennt wie die eigenen. Wenn wir bei der Suche nach Lösungen für die Ordnung unseres Gemeinschaftslebens von diesem einfachen Grundgedanken ausgehen, entsteht *ganz von selbst* ein Geist des guten Willens, der die Suche nach einer Lösung fördert, die alle zufriedenstellen kann; ja, wir würden sagen: „ein heiliger Geist“, weil er das Beste im Menschen weckt. Ich glaube, dass dies derselbe Geist ist, der die Quäker „leitet“, wenn sie nach „Gottes Willen“ suchen. Wenn ich nun aufgrund meiner praktischen Erfahrung zu der Überzeugung gelangt bin, dass es möglich ist, in einer Gruppe von einigen hundert Personen aus allen möglichen Kreisen, unterschiedlichen Alters und mit unterschiedlichen Überzeugungen auf diese Weise harmonisch zusammenzuarbeiten, dann glaube ich, dass dies auch einmal in den großen Kreisen der menschlichen Gesellschaft möglich sein muss. Viele werden dieser Aussage sehr skeptisch gegenüberstehen. Der Grund dafür ist, dass sie an Kreise gewöhnt sind, in denen letztendlich immer eine Mehrheit oder eine bestimmte Person entscheidet, sodass sie nicht wissen, wie anders die Atmosphäre wird, wenn die Leitung einer Gruppe bei ihr selbst liegt und wenn jeder weiß, dass man nur handeln kann, wenn man sich einigt. In der „Besprechung“, d. h. in der regelmäßig stattfindenden Versammlung einer solchen Gruppe, entsteht von selbst eine intensive Suche nach einer verständlichen Lösung, also nach Einheit, und auf diese Weise wird die Führung in die Hände derjenigen gelangen, denen alle vertrauen. Mit anderen Worten: Es wird sich dort eine geistige Aristokratie bilden, die über den Parteien steht.

Bei einer Umsetzung des Systems in einem großen Gebiet mit einer beträchtlichen Anzahl von Einwohnern wird es notwendig sein, Delegierte oder Vertreter vieler „Besprechungen“ zu einer Besprechung höherer Ordnung zusammenzufassen, die das größere Gebiet abdeckt. Es wird sich dann zeigen, dass diejenigen, die am wenigsten ihre eigenen Interessen verfolgen und gleichzeitig am kompetentesten sind, *von selbst* als Vertrauenspersonen in ein solches Kollegium mit weiterreichender Verantwortung entsandt werden. Wenn eine Gruppe keine Einigung über die Entsendung einer Vertrauensperson erzielen kann, wird diese Gruppe in einem solchen höheren Kollegium nicht vertreten sein. So wird die Gruppe auch in dieser Hinsicht mit aller Kraft nach Einigung streben.

Es versteht sich von selbst, dass diese Vorgehensweise nicht aufgezungen werden kann: Sie kann nur kultiviert werden; ihre Technik muss erlernt werden, und das Prinzip muss von unten nach oben immer mehr die gesamte Gemeinschaftsordnung durchdringen. So wie sich die Technik des parlamentarischen Systems aufgrund langjähriger Erfahrungen in einzelnen Bereichen entwickelt hat, kann etwas Ähnliches geschehen, wenn Vertrauen in die soziokratische Ordnung entsteht und dieses Vertrauen wächst.

#### 4. Die dazu notwendige Erziehung.

Was zunächst einmal notwendig ist, ist eine bewusste Erziehung in dieser Richtung. In der Schule, wie wir sie heute kennen, lernt das Kind zu gehorchen. Die große Gefahr, die darin liegt, hat sich in den vergangenen Jahren nur allzu deutlich gezeigt, denn gerade dadurch war die Masse eine so leichte Beute für die sich ausbreitende Macht des Diktators. Natürlich dürfen Erziehung und Unterricht nicht darauf ausgerichtet sein, Ungehorsam und Rebellion zu fördern, aber eine sehr wichtige Aufgabe muss es sein, Initiative, selbständiges Denken im Interesse des Ganzen, Verantwortung für eine Gruppe, die Vertretung einer Gruppe in einem Gremium mit weiterreichender Verantwortung usw. zu fördern. Diese Dinge, die für die Erlangung einer vernünftigen Ordnung des Gemeinschaftslebens so wichtig sind, wurden und werden in der Erziehung unserer Kinder und Jugendlichen nach wie vor allzu sehr vernachlässigt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Menschheit die so wichtige Kunst des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit immer noch nicht gelernt hat. Aufgrund meiner Erfahrung bin ich der festen Überzeugung, dass eine Kindergemeinschaft, wie sie seit 1926 in Bilthoven gewachsen ist und die ich in meinem Buch *Kindergemeenschap* (Utrecht 1934) beschrieben habe, alle Möglichkeiten zum „Lernen des Zusammenlebens“ und zur Zusammenarbeit bietet, und dass, wenn Erziehung und Bildung statt in Schulen in solchen Kindergemeinschaften stattfinden, sich die Gemeinschaft nach und nach in der Lage zeigen wird, sich auf soziokratischem Wege zu organisieren.

## 5. Übergang von der parlamentarischen Demokratie zur Soziokratie.

Die wichtige Frage ist nun jedoch, wie die parlamentarische Ordnung, wie wir sie kennen und bald wiederhaben werden, in eine zunehmend soziokratische Struktur übergehen kann, wenn sowohl die Regierung als auch das Volk genügend Vertrauen in eine solche Umstellung gewonnen haben.

Natürlich soll hier nichts entstehen, was auch nur im Entferntesten einer revolutionären Bewegung ähnelt. Denn alles, was nach Macht oder Zwang aussieht, ist von vornherein ausgeschlossen. Es geht auch nicht darum, Macht durch die Mehrheit zu erlangen, da auch dieses Prinzip im soziokratischen Staat abgelehnt wird. Was mir möglich erscheint, ist, dass die Regierung einmal zulassen oder fördern wird, dass ganz *von unten* ein Anfang mit der soziokratischen Ordnung gemacht wird, und zwar auf zweierlei Weise: sowohl geografisch (also auf der Grundlage der zusammenlebenden Nachbarschaften), als auch funktional (also auf der Grundlage der verschiedenen Unternehmen und Berufe). Nur durch Erfahrung, Übung und Erziehung kann die Kunst des gemeinsamen Beratens und Vereinbarens erlernt werden.

Ich selbst sehe die Zukunft in einer soziokratischen Ordnung der gesamten Gesellschaft. Ich stelle mir vor, dass etwa vierzig Nachbarschaften mit jeweils rund 150 Bewohnerinnen und Bewohnern einen Stadtteil mit etwa 6.000 Menschen bilden; dass mehrere dieser Stadtteile einen Bezirk mit durchschnittlich 240.000 Einwohnern ergeben; und dass schließlich rund vierzig solcher Bezirke ihre Delegierten in ein zentrales ordnendes Kollegium entsenden, das die Angelegenheiten des ganzen Landes koordiniert. Ich sehe sogar, dass dieses System einmal die Lösung für die Ordnung ganzer Kontinente, ja, der gesamten Menschheit, sein kann, denn ich bin nach wie vor zutiefst davon überzeugt, dass das Problem der Gemeinschaftsordnung nur dann lösbar sein wird (aber dann auch wirklich lösbar!), wenn die gesamte Menschheit als ein großer Körper betrachtet wird, und wenn es keinen Teil gibt, dessen Interessen nicht in vollem Umfang vertreten werden.

Ich bin mir voll und ganz bewusst, dass eine Anwendung des soziokratischen Prinzips in größerem Maßstab nur möglich sein wird, wenn und

soweit Verständnis und Vertrauen dafür entstehen. Um einen ersten Versuch in dieser Richtung zu unternehmen, habe ich beschlossen, meinen Mitmenschen die oben aufgeführten Gedanken darzulegen.

Bilthoven, 5. Mai 1945

KEES BOEKE



Mitglieder des **Anarchistischen Arbeiterbundes Berlin (AAB)** auf einer 1.-Mai-Demonstration in Berlin-Neukölln, ca. 1971 (die beiden Teilnehmer ohne Bauhelm in der zweiten Reihe zählen heute noch zum Redaktionsteam von *espero*). Quelle: Archiv des Libertad Verlages, Potsdam.

# Neoanarchismus: Politische Theorie oder individueller Lebensentwurf?

Von Rolf Raasch

Neoanarchismus ist eine historische Erscheinungsform des Anarchismus, die im Zeitraum von 1965/1968 bis 1989/1990 entstand und bis heute nachwirkt. Wie und warum kam es zu dieser Variante? Während des Dritten Reichs war der Anarchismus zu einer Existenz als marginale Bewegung von Vereinzelteten im Untergrund und im Exil verurteilt gewesen. Bis es in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin zu seiner Renaissance kommen konnte, schien der Anarchismus quasi ausgestorben zu sein. Mit Bezug auf die unterbrochene und unsichtbare historische Tradition macht der Begriff Neoanarchismus durchaus Sinn. Der Neoanarchismus konnte sich also nicht aus dem traditionellen Altanarchismus heraus entwickeln, da Protagonist:innen im Exil geblieben waren und nur sehr wenige ältere Anarchist:innen Nationalsozialismus und Realsozialismus überstanden hatten. Später konnten sich aufgrund ihrer unterschiedlichen kulturellen Milieus alte und junge Anarchist:innen nur schwer einander annähern. Denn die Jüngeren empfanden sich als Teil der weltweiten antiautoritären Jugendrevolte, in der – neben äußerlichen Attributen wie lange Haare bei Männern, Rockmusik, Drogenkonsum usw. – experimentelle Formen des sozialen Zusammenlebens ohne Hierarchien und ohne traditionelle Rollenbilder eingeübt wurden.

Neben den kulturellen existierten auch theoretische Differenzen zwischen Alt und Jung. Der in weiten Kreisen des akademischen und studentischen Milieus vorherrschende Marxismus übte zunächst noch einen gewissen theoretischen Einfluss auf die jungen Anarchist:innen aus. Vom aufkommenden linksmarxistischen „Dissidententum“ gegen den autoritären Realsozialismus und vom wieder neu diskutierten Rätekommunismus war es dann nicht mehr weit zur Wiederentdeckung des Anarchismus und seiner historischen Erscheinungsformen.

Mit der Auflösung des antiautoritären Konsenses der Außerparlamentarischen Opposition (APO) um das Jahr 1970 herum setzte ein Fraktionie-

rungsprozess ein, in dessen Verlauf sich neben neuen kommunistischen Kaderparteien eine undogmatische Neue Linke entwickelte, aus der heraus sich das breite Spektrum der Neuen Sozialen Bewegungen (Ökologie-, Friedens-, Bürgerinitiativ-, Frauen-, Schwulenbewegung usw.) entfaltete. Im Rahmen dieses Prozesses schleusten engagierte Anarchist:innen anarchistische Elemente in den Wertekontext dieser Bewegungen ein. Diese punktuelle Aneignung anarchistischer Prämissen (z. B. Dezentralität, Föderalismus, Hierarchiekritik, Selbstverwaltung) bildete ein verbindendes strukturierendes, sozusagen interkulturelles Ferment innerhalb dieses Spektrums. Diese Struktur ergänzte sich durch den Zulauf von Schüler:innen, Jungarbeiter:innen aus dem proletarischen Milieu und von Außenseiter:innen subkultureller Gegenkulturen (Gammler, Hippies, Yippies, Provos), deren Lebensstile – oft unbewusst – ebenso anarchistisch durchdrungen waren.

Bald formierte sich eine autonome anarchistische Bewegung, die sich selektiv auf klassische anarchistische Konzeptionen berief, wie dies in einer Selbstverständniserklärung junger Anarchist:innen vom Oktober 1972 zum Ausdruck kommt:

„Wir bezeichnen als Anarchismus ein breites Spektrum revolutionär-emanzipatorischer Bewegungen mit antiautoritär-libertärem Charakter. [...] Selbst innerhalb der sich anarchistisch nennenden Bewegung finden wir analog zu den unterschiedlichen Strömungen [...] eine beachtliche Begriffsverwirrung des Wortes. Deshalb ist das Kriterium die antiautoritär-emanzipatorische Praxis.“<sup>1</sup>

Ein konkretes Beispiel für den Zulauf proletarischer Kreise und antiautoritär-emanzipatorischer Praxis bildete der Anarchistische Arbeiter Bund (AAB) in Westberlin, der zwar bewusst versuchte, an die Tradition des proletarischen Anarchismus anzuknüpfen, aber seine soziokulturellen Wurzeln im Kontext des Neoanarchismus hatte. Er bildete bis Mitte der 1970er-Jahre die wohl größte sich anarchistisch verstehende Gruppierung in Westberlin.

Der „Bund“ entwickelte sich zuerst 1968 aus einem losen Zusammenschluss von Jugendlichen im Stadtbezirk Spandau. Aus den gemeinsamen Interessen eines Freundeskreises von Schüler:innen, Auszubildenden und

---

<sup>1</sup> Zit. in: Günter Bartsch: *Anarchismus in Deutschland. Band 2/3: 1965-1973*, Hannover: Fackelträger-Verlag, 1973, S. 215.

Jungarbeiter:innen an solidarischem Leben und selbstbestimmter Freizeitgestaltung erfolgten gemeinsame Aktivitäten, wie die Besetzung von Jugendklubs und Protest-Aktionen an Schulen, um in Opposition zu autoritären Strukturen zu treten und sich Freiräume zu verschaffen.

Über solche Initiativen ergaben sich bald zahlreiche Kontakte zu anderen gerade entstandenen anarchistischen Gruppen, mit denen 1970 ein loses Aktionsbündnis namens „Zentralrat der anarchistischen Gemeinschaft West-Berlin“ vereinbart wurde. Die Herausgabe eines Flugblattes und das gemeinsame Auftreten zur Demonstration am 1. Mai 1970 bildeten den aktuellen Anlass. Dabei sollen 300 Anarchist:innen mit schwarzen und schwarz-roten Fahnen teilgenommen haben. In dieser Form trat der „Zentralrat“ danach aber nie wieder öffentlich in Erscheinung. Ein „Zentralrat der umherschweifenden Haschrebellen“, der mit Flugblättern und situationistischen Aktionen in dieser Zeit von sich reden machte, hatte ebenso keine festen Organisationsstrukturen und bildete ein ständig wechselndes personelles Konglomerat. Als eine Art Mythos diente er eher der Verwirrung von Polizei und Öffentlichkeit. Zur selben Zeit versammelten sich regelmäßig „Rotwein-“ und „Wermutrebellen“ um die Gedächtniskirche herum und schlossen sich – je nach Lust und Laune und aktueller politischer Sachlage – mit den unterschiedlichen Gruppierungen zu Aktionen in der Innenstadt Westberlins zusammen. An diesen Aktivitäten nahmen auch AABler:innen teil.

Einige AAB-Mitglieder:innen waren bei der S-Bahn beschäftigt, die als Betrieb des öffentlichen Nahverkehrs zu dieser Zeit auch in Westberlin der DDR-Verwaltung unterstand. Ihr politischer Arbeitsschwerpunkt Anfang der 1970er-Jahre war die Gründung der „Schwarzen Zelle Reichsbahn“ sowie die Teilnahme am „Drachenkollektiv“, das die oppositionelle Betriebszeitung *Der Drache* herausgab. Diese Initiativen setzten sich kämpferisch mit der spezifischen Situation in diesem sozialistischen Musterbetrieb auf kapitalistischem Boden auseinander. Ihre Agitation mit Lohnforderungen, Streikaufrufen und Direkten Aktionen richtete sich gegen miese Arbeitsbedingungen, Repressalien der Bahnpolizei sowie gegen die Mitgliedschaft im SED-gesteuerten Freien Deutschen Gewerkschaftsbund (FDGB).

Weitere Aktivitäten des AAB waren interne politische Schulungen zum Thema „Kapital und Arbeit“ und zu nichthierarchischen Organisationsfor-

men, Propaganda in Form von Graffiti-Spray- und Flugblattaktionen und der Verkauf von agitatorischen Schriften (z. B. *Die Gottespest* von Johann Most oder Bakunins *Worte an die Jugend*) sowie die Teilnahme an Kampagnen gegen Mieterhöhungen. Ein spektakulärer Höhepunkt war die illegale Verteilung eines explizit anarchistischen Flugblattes durch AAB-Mitglieder:innen auf den DDR-staatskonformen Weltfestspielen der Jugend in Ostberlin im Jahr 1973. Neben der Spandauer Gruppe bestanden im Jahr 1973 weitere Ortsgruppen, oder waren im Aufbau: Kreuzberg, Neukölln, Wedding und Lichtenrade.

Bundesweit fanden zwischen 1970 und 1973 einige regionale und überregionale Koordinationstreffen statt, es gelang aber nicht, eine angestrebte landesweit vernetzte anarchistische Föderation aufzubauen. Die organisatorischen Probleme sorgten bald für Frustrationen in der Szene. Das Gefühl der Perspektivlosigkeit machte sich breit, auch beim AAB, der sich gegen Mitte der 1970er-Jahre auflöste. Einige Aktivist:innen zogen sich ganz aus der politischen Arbeit zurück oder gingen als „Stadtguerilla“ in den Untergrund. Andere resignierten nicht, wie einige AABler:innen, die 1976 den Libertad Verlag gründeten. Wieder andere engagierten sich in den Neuen Sozialen Bewegungen.

Seit dem Wiederauftreten des Anarchismus sind inzwischen einige Jahrzehnte vergangen, die vom Auf und Ab seiner organisatorischen Präsenz oder gar durch sein gefühltes Verschwinden geprägt waren. Vereinzelte Projekte und Initiativen hielten sich zwar, aber die Dimension einer Bewegung, die ihrem politischen Anspruch nach auf die Gesamtgesellschaft wirkt, wurde nie erreicht. Dies macht aber auch Sinn, insofern, als selbst die Massenbewegung des Spanischen Anarchismus, mit seinem im städtischen Proletariat verankerten Anarchosyndikalismus und dem ländlich-bäuerlichen Kollektivismus, sich zwischen 1936 und 1939 trotz regionaler Dominanz gesamtgesellschaftlich in der Minderheit befand. Dergestalt konnten ihre politischen Ansprüche landesweit nicht umgesetzt werden und waren letztendlich zum Scheitern verurteilt.

Es stellt sich grundsätzlich die Frage, ob Anarchismus als eine auf die Gesamtgesellschaft zielende politische Theorie überhaupt angemessen ist. So verstanden würde er zum Totalitarismus mutieren und nicht in der Lage sein, die typische gesellschaftliche Vielfalt zu berücksichtigen.

Erstaunlicherweise tauchen nicht nur in stürmischen Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche regelmäßig sich auf den Anarchismus berufende junge Menschen auf, um sich politisch und gesellschaftlich zu engagieren. Ist der Anarchismus also nicht eher ein Phänomen von Minderheiten, das lediglich die Jugend bewegt, die Kreativität von Künstler:innen fördert oder „nur“ eine Psychologie individueller Befreiung darstellt? Eben nach dem zynischen Motto „Wer mit 20 die Welt nicht verändern will, der hat kein Herz. Wer es mit 40 immer noch will, kein Hirn.“<sup>2</sup> Damit stellt sich die ernsthafte Frage, warum sich anscheinend so viele früher oder später vom Anarchismus verabschieden oder sich gar aus der aktiven politischen Präsenz abmelden?

Auf die Frage, warum er sich heute noch als Libertärer versteht, gab ein ehemaliges Mitglied des „Anarchistischen Arbeiterbundes“ das folgende Statement ab:

„Ich und der Anarchismus, das sind ja zwei Seiten: die individuelle und die politische. Also individuell versuche ich den Anarchismus oder besser die Anarchie als die tätige Form eines Spektrums von Handlungsmöglichkeiten individueller Freiheit im Alltag anzuwenden. Ohne dies hätte ich in meinem Leben nur sehr schwer den Mut und überhaupt die Vorstellungskraft aufbringen können, mich persönlich weiterzuentwickeln und meine vorhandenen Möglichkeiten zu erkennen und auszuschöpfen:

Das ist das, was ich persönlich vermitteln kann, was Mensch überhaupt im Alltag davon hat – was der eigentliche Mehrwert ist. Dass es eben nicht nur um Idealismus geht, sondern auch um Psychologie und Verhalten im täglichen Leben, also die selbstwirksame Metapher, nach der Du alles schaffen kannst, wenn Du es wirklich willst – und zwar, ohne Ellbogen zu gebrauchen, wenn Du nur den Mut hast, so frei zu sein, dass Du die Freiheit des Anderen erkennst und respektierst!

Dann ist da natürlich noch die politische Seite, die undogmatische: Freiheit, der alte Traum der Menschen, also nicht nur die negative Freiheit weg von Unzulänglichkeiten, sondern die positive Freiheit zu etwas Neuem und Besseren. Zwar kann Anarchismus auch Utopie sein, eben ein Aufzeigen von zukünftigen Möglichkeiten. Meines Erachtens ist er aber vielmehr eine Art Radikaldemokratie, ein Korrektiv der bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Also die Kritik des Bestehenden, die Phantasie mobilisiert

---

<sup>2</sup> Ein Zitat, das fälschlicherweise Winston Churchill zugeschrieben wird.

für ein Denken unbegrenzter Möglichkeiten – deshalb auch die Nähe zur künstlerischen Kreativität.

Und das Politische auch noch vom Verständnis eines Individuums unter der Voraussetzung eines realistischen Menschenbildes, also zu berücksichtigen, dass Menschen, je nach Lebens- und Interessenlage, unterschiedliche Entscheidungen treffen können und zu verschiedenen Ergebnissen kommen. Ein bloß idealistisches positives Menschenbild führt zu Enttäuschungen und letztendlich zum Gegenteil dessen, was beabsichtigt war.“

Der Anarchismus fasziniert ja, seit es ihn gibt, immer wieder aufs Neue aufgeschlossene Menschen mit der Attraktivität seiner Wertvorstellungen. Dies wurde am Einfluss neoanarchistischer Partizipation im Zuge der zivilgesellschaftlichen Entfaltung der Neuen Sozialen Bewegungen und des allgemeinen Demokratisierungsprozesses während der 1970er- und 1980er-Jahre deutlich:

Erstaunlicherweise war es dieser pragmatische Anarchismus „durch die Hintertür“, der als Erfolg des Neoanarchismus gelten kann. Zu fragen ist, ob der Anarchismus überhaupt mit Pragmatismus und Reformismus seine radikale Mission erfüllen kann? Die Antwort ist: Ja, denn gerade das grün-alternative Parteiprojekt hat gezeigt, dass die Neutralisierung basisdemokratischer Opposition durch ihre Verstaatlichung irgendwann zum politischen Stillstand führt. Es geht um das permanente Aufzeigen eben dieser Zusammenhänge und die Propagierung und Praktizierung „eigentlicher Alternativen“ – eben zivilgesellschaftlich-emanzipatorischer, anstatt staatlich-vorgefertigter.

Auch der libertäre Aktivist David Graeber<sup>3</sup> stellte sich in jüngerer Zeit die Frage, ob (anarchistische) Gesellschaftstheorie inzwischen überflüssig ist. Dazu gehört, ob Utopismus und Revolutionsphantasien vielleicht Teil des Problems sind. Für ihn besteht aber zumindest der Anspruch, dass, wenn Menschen revolutionäre Freiheit erfahren wollen, sie sofort damit beginnen können. David Graeber nennt die Bewegungen der Situationist:innen und Anarchist:innen als Beispiele dafür, dass Freiheit nur im Augenblick einer

---

<sup>3</sup> David Graeber (1961–2020) war ein einflussreicher US-amerikanischer Kulturanthropologe und Anarchist. Mit seinen Schriften, in denen er theoretische Grundlagen mit praktischer politischer Aktivität verband, prägte er maßgeblich den Neuen Anarchismus, wie er sich beispielsweise in der Occupy-Bewegung manifestierte.

Revolution entstehen kann. Diese Augenblicke sind nicht so selten. Revolutionäre Veränderung geschieht ständig und überall und jede/r spielt darin eine Rolle, ob bewusst oder unbewusst.

Über die Beschaffenheit dieser revolutionären Momente lohne es sich, nach Graeber, nachzudenken. Das gesamte anarchistische Projekt einer Neuerfindung der direkten Demokratie beruht darauf, dass diese tatsächlich möglich sein kann. Es stelle sich aber die Frage, ob und wie neue bürokratische Apparate zu vermeiden sind.

Graeber sieht die Antwort, weshalb inzwischen einiges besser möglich geworden sei, im Feminismus. Dieser lehrt, dass es weniger darum geht, endzeitliche Träume zu realisieren, als vielmehr Naheliegendes, was die Kraft der Phantasie langfristiger am Leben erhält.

Als beispielhaft nennt er auch die Weltwirtschaftsgipfel zwischen 1999 und 2003, gegen die von der Global Justice Movement mobilisiert wurde. Der konkrete demokratische Planungsprozess der Aktionen sei viel wichtiger gewesen als die Aktionen selbst, stellt Graeber fest. Mehr noch gilt dies für die Occupy-Wallstreet-Bewegung in den USA. Alles erforderte eine Menge Arbeit und Anstrengungen, in der die Menschen ihre tief verwurzelte Trägheit überwinden mussten.

\*.\*

## Literatur

- Graeber, David: *Bürokratie. Die Utopie der Regeln*, München: Wilhelm Goldmann Verlag, 2017.
- Henning, Markus / Raasch, Rolf: *Neoanarchismus in Deutschland. Geschichte, Bilanz und Perspektiven der antiautoritären Linken*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2016.
- Kramer, Bernd: *Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Jochen Knoblauch, Berlin: Quiqueg Verlag, 2024.
- Kramer Bernd: *Nicht mit uns und schon gar nicht mit mir! Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. von Jochen Knoblauch, Berlin: Quiqueg Verlag, 2025.



Das *Relationship Anarchy*-Symbol,  
Quelle: Evilfreethinker, CC-Lizenz, [Wikimedia](#), 2024.

# Beziehungsanarchie – Zwischen Utopie & Realität

Von Lena Rothwinkler

## Einleitung

Eine Freundin von mir hat kürzlich mit ihrem festen Freund ‚schlussgemacht‘. Wie eigenartig es war, meinte sie, sich bei der nächsten Begrüßung nicht mehr zu küssen, von einem Tag auf den anderen keine körperliche Nähe mehr zu zeigen, zeigen zu dürfen. In der Übergangszeit, als sie noch gemeinsam wohnten, hätten sie sich trotzdem noch wie gewohnt geküsst und wären sogar in den bereits gebuchten Urlaub zusammen gereist. Schon seltsam. Dieses Konstrukt des ‚Schlussmachens‘ meine ich, und gleichzeitig so normal, so gesellschaftlich normalisiert. Auch die Tatsache, dass eine romantische Beziehung ‚fest‘ genannt wird, wenn sie doch so zerbrechlich ist, dass sie auf einen Schlag kaputtgehen kann. Was, wenn dies nicht so sein müsste? Wenn wir in einer Welt l(i)eben könnten, in der mit Beziehungen nicht ‚schlussgemacht‘ werden müsste, sondern sie sich entwickeln dürften, weiterentwickeln, verändern, zu etwas Neuem wachsen, sich transformieren. In einer Welt, in der nicht nach irgendeinem gesellschaftlichen Konstrukt und sozialen Normen gel(i)ebt werden müsste. Es gibt so eine Welt, zumindest in der Utopie. Willkommen in der Welt der Beziehungsanarchie oder englisch *Relationship Anarchy*.

## 1. Beziehungsanarchie als Utopie

Das Konzept von Beziehungsanarchie wurde 2006 von Andie Nordgren in Schweden entwickelt und lässt sich ebenso wie die Polyamorie der Non-Monogamie unterordnen. Im Unterschied zur Polyamorie kritisiert Beziehungsanarchie aber nicht nur die gesellschaftliche Norm, sexuell und romantisch monogam zu leben<sup>1</sup>, sondern auch, romantisch-sexuelle Beziehungen über alle anderen persönlichen Beziehungen zu stellen:

---

<sup>1</sup> Ich werfe hier der Einfachheit halber die Begrifflichkeiten romantisch und sexuell zusammen, wenn ich von der gesellschaftlichen Norm spreche, tatsächlich muss beides aber nicht zwangsläufig zusammenfallen.

„[S]ie versucht auch das, was ich gerne als ‚romantische, auf Sex basierende Beziehungshierarchie‘ bezeichne, vollständig aufzubrechen, indem sie Beziehungskategorien, die durch das Vorhandensein oder Fehlen von Sex und/oder Romantik bestimmt sind, aufhebt. Die Beziehungsanarchie schafft somit eine Gleichheit aller persönlichen/intimen Beziehungen.“<sup>2</sup>

Im Gegensatz zum Polyamorie-Konzept, in welchem romantisch-sexuelle Beziehungen weiterhin im Vordergrund stehen (teils gar zwischen primären und sekundären romantisch-sexuellen Partner\*innen unterschieden wird), macht Beziehungsanarchie keinen Unterschied in der Wichtigkeit von Beziehungen, die Sexualität und Romantik inkludieren auf der einen Seite, und ‚platonischen‘ Beziehungen auf der anderen Seite, will diese Zweiteilung, wie ich sie selbst gerade aufgemacht habe, komplett aufbrechen.<sup>3</sup> Denn die Priorisierung von romantisch-sexuellen Beziehungen engt nicht nur ein, sie exkludiert und diskriminiert sowohl Menschen auf dem asexuellen Spektrum, als auch alleinerziehende wie allgemein alleinstehende Menschen, wenn die persönliche Glückserfüllung eng daran gekoppelt ist, eine romantisch-sexuelle Beziehung zu haben.<sup>4</sup> Eine Annahme, die so stark gesellschaftlich normalisiert und institutionalisiert ist (in Form von Vorzügen der heterosexuellen Ehe bezüglich Erbschaft, Adoption, Steuer, Altersvorsorge etc.)<sup>5</sup>, dass Elizabeth Brake 2012 dafür den Begriff „amatonormativity“<sup>6</sup>, *Amatonormativität* (von lateinisch *amare* für Liebe), geprägt hat, um auf diesen Zwangscharakter der romantisch-sexuellen Liebe hinzuweisen.

---

<sup>2</sup> *The Thinking Aro. Relationship Anarchy Basics* (2013), [thethinkingasexual.wordpress.com](http://thethinkingasexual.wordpress.com) (online), (Übers. aus d. Engl. v. d. Verf.).

<sup>3</sup> Vgl. Kae Ilo Maris Eichel: *Beziehungsanarchie – Liebe ist Liebesbeziehung*, in: *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, 7. Jg., Nr. 2 / Oktober 2024, S. 541-560, hier: S. 545; Juan-Carlos Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy. Occupy Intimacy!*, 2. Aufl., aus dem Spanischen übersetzt von Amanda Foy, o. O.: Selbstverlag, 2023, S. 184 [Wenn ich im Folgenden auf den Text von Pérez-Cortés verweise, beziehe ich mich immer auf diese 2. Auflage der Printfassung. Eine digitale Version von Juan-Carlos Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy. Occupy Intimacy!* findet sich auf [theanarchistlibrary.org](http://theanarchistlibrary.org) (online)].

<sup>4</sup> Vgl. Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 157.

<sup>5</sup> Wenn ich von gesellschaftlicher Normalisierung oder Normativität bzw. Zwang spreche, beziehe ich mich auf die westliche, europäische und US-amerikanische Gesellschaft und bin mir um den ethnozentrischen Bias bewusst.

<sup>6</sup> Elizabeth Brake: *Amatonormativity* (2012), [elizabethbrake.com](http://elizabethbrake.com) (online).

Beziehungsanarchie kann letztlich analog zur Polyamorie eine persönliche Präferenz sein, vielmehr ist sie aber eine politische Entscheidung, fußend auf dem politischen Anarchismus. Wie allgemein der Anarchismus, will Beziehungsanarchie Alternativen zum Kapitalismus und Patriarchat aufzeigen<sup>7</sup>, indem sie emotionale wie körperliche Intimität, Care-Arbeit und gegenseitige Fürsorge außerhalb der Nuklearfamilie und der heteronormativen Paarbeziehung denkt.<sup>8</sup>

„[M]an kann keine Beziehungsanarchie leben, ohne sich des soziopolitischen Kontexts bewusst zu sein, in dem man sich bewegt, und ohne zu wissen, wie man aus einer echten Überzeugung heraus gegen diesen Strom anschwimmen will.“<sup>9</sup>

### 1.1. Beziehungsanarchie-Smörgåsbord

Gegen den gesellschaftlichen Beziehungsstrom anzuschwimmen, bedeutet konkret, das (oft unerreichbare) Ideal, dass eine Person – der romantische Beziehungsmensch – alle Bedürfnisse für mich erfüllen muss, zu hinterfragen. Es bedeutet, aufzugeben, dass nur in einer romantisch-sexuellen Beziehung „Raum für Verbindlichkeit, für langfristiges Zusammenleben, für Kindererziehung, für tiefe emotionale Intimität und Verletzlichkeit, für finanzielle Abhängigkeit, für sinnliche Berührungen und nicht-genitale körperliche Zuneigung“<sup>10</sup> ist. Stattdessen kann ich bei Beziehungsanarchie in jeder einzelnen Beziehung, die ich führe, mit meinem Gegenüber aushandeln, welche Bedürfnisse wir gerade miteinander teilen wollen und welche nicht. Wie bei einem großen Buffet, darum auch von dem schwedischen Wort dafür inspiriert, dem *Smörgåsbord*, können wir aus verschiedenen

---

<sup>7</sup> Vgl. *The Thinking Aro. Relationship Anarchy is not about sex or polyamory* (2016), [the-thinking-asexual.wordpress.com](http://the-thinking-asexual.wordpress.com) (online).

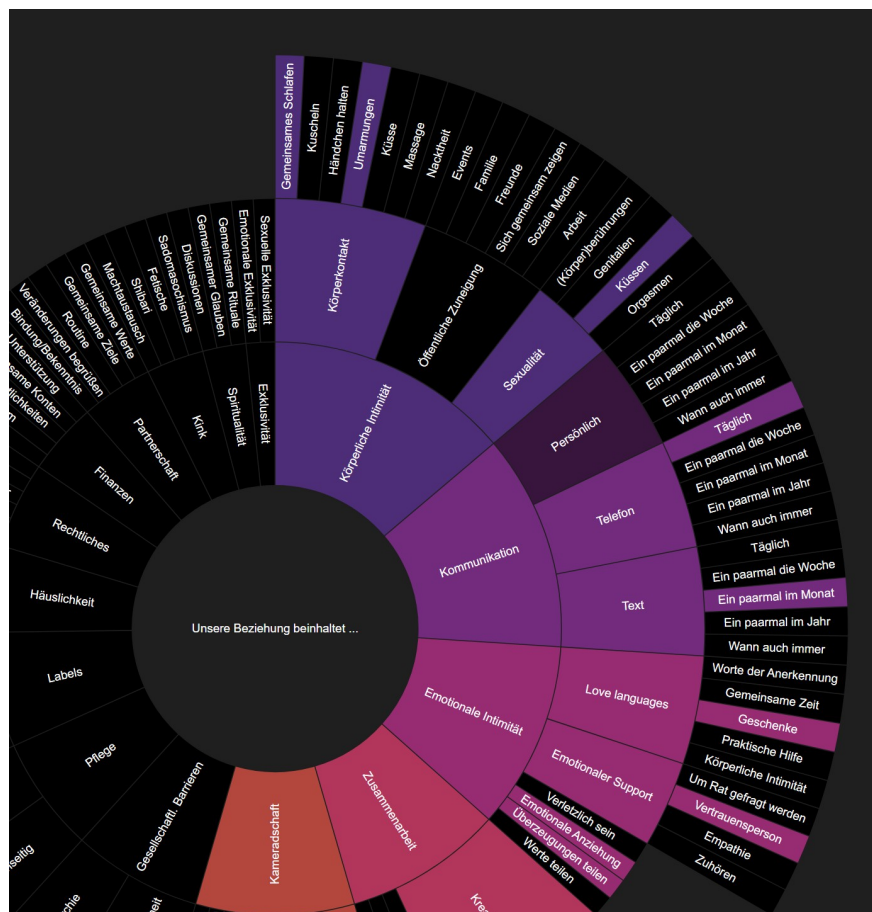
<sup>8</sup> Vgl. Roma De las Heras Gómez: *Thinking Relationship Anarchy from a Queer Feminist Approach* (2018), in: *Sociological Research Online*, Vol. 24, Issue 4, December 2019, S. 1-17, hier: S. 5 f. (online).

<sup>9</sup> *The Thinking Aro. Relationship Anarchy is not about sex or polyamory*, a. a. O. (vgl. Anm. 7), (Übers. aus d. Engl. v. d. Verf.).

<sup>10</sup> *The Thinking Aro. Relationship Anarchy Basics*, a. a. O. (vgl. Anm. 2), (Übers. aus d. Engl. v. d. Verf.).

,Tellern' wählen und so unsere Beziehung wie auch jede andere Beziehung mit einem anderen Menschen ganz individuell gestalten.

Die folgende Grafik zeigt eine Möglichkeit eines solchen Buffets und möglicher ‚Teller‘, angelehnt an Lyrica Lawrence und Heather Orr's *Beziehungsanarchie-Smörgåsbord* von 2016.<sup>11</sup>



Ausschnitt des Open-Source-Tools zur Relationship Anarchy, basierend auf dem *Relationship Anarchy Smörgåsbord* (online).

<sup>11</sup> Vgl. Eichel: *Beziehungsanarchie*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 546.

Bei der Grafik handelt es sich um den Ausschnitt eines Open-Source-Tools, bei welchem ich für jede einzelne Beziehung, die ich führe, verschiedene Ebenen farblich auswählen kann, die ich in dieser Beziehung gerade teilen will, und jene schwarz lassen, die ich gerade nicht teilen will, um dies dann innerhalb der Beziehung anzusprechen und zu diskutieren (außerdem lässt es sich als Bild, auf welchem nur die farbig markierten Ebenen erscheinen, herunterladen).

Konkret aussehen kann das zum Beispiel so, dass ich mit einem Menschen zusammenlebe oder ein Kind zusammen großziehe, ohne dass ich mit diesem Menschen Sex habe oder in einer romantischen Beziehung bin (Co-Elternschaft/Co-Parenting). Es kann sein, dass ich mit mehr als einer Person Sexualität teile, oder aber auch mit niemandem schlafe (denn Beziehungsanarchie bietet insbesondere auch Menschen, die sich auf dem asexuellen Spektrum verorten, die Anerkennung, tiefe, verbindliche und sichere Beziehungen zu leben, ohne dafür notwendigerweise Sex haben zu müssen<sup>12</sup>). Statt unbedingt nur mit dem einen romantischen Beziehungsmenschen, kann ich mit anderen Menschen zusammen beispielsweise Kink<sup>13</sup> oder Spiritualität ausleben, oder mit einer Gruppe in Form einer Gemeinsamen Ökonomie (Gemök) mein Einkommen und meine Ausgaben teilen. Im Gegensatz zum Monogamie- wie auch Polyamorie-Konzept steht bei Beziehungsanarchie dadurch nicht das Paar, sondern die Gemeinschaft bzw. die Community im Zentrum<sup>14</sup>, Stabilität und Sicherheit wird nicht in ‚einer‘ romantisch-sexuellen Beziehung gesucht, sondern in einem ganzen Netzwerk aus Beziehungen gefunden.

Ein Beispiel aus der Realität eines solchen Beziehungsnetzwerks jenseits des amatonormativen Skripts stellt Sabrina dar<sup>15</sup>, die zusammen mit circa zwölf Menschen in einer Gemeinschaft lebt. Mit ihnen teilt sie sich einen

---

<sup>12</sup> Vgl. *The Thinking Aro. Relationship Anarchy Basics*, a. a. O. (vgl. Anm. 2).

<sup>13</sup> Kink wird als Sammelbegriff für unkonventionelle sexuelle Praktiken, Konzepte oder Fantasien verwendet und umfasst unter anderem Praktiken wie BDSM (Bondage, Disziplin, Dominanz und Unterwerfung, Sadomasochismus), Fetischismus und die Leder-Subkultur.

<sup>14</sup> Vgl. *The Thinking Aro. Relationship Anarchy is not about sex or polyamory*, a. a. O. (vgl. Anm. 7).

<sup>15</sup> Ihr Name und alle folgenden meiner Interviewpartner\*innen wurden anonymisiert, Interviewpassagen leicht an die Schriftsprache angepasst und ohne explizite Fußnotenverweise als Zitate in den Text eingebaut. Alle Interviews sind im Sommer 2025 entstanden.

Schlafplatz, Hausarbeiten, kocht und isst zusammen, teilt politische Werte und führt regelmäßig intellektuelle Diskussionen. Mit vier von ihnen befindet sich Sabrina zudem in einer Gemök, teilt ihre finanziellen Einnahmen und Ausgaben und spricht einmal im Monat über ihre finanziellen Unsicherheiten. Mit einigen aus der Gemeinschaft steht sie darüber hinaus in einer freundschaftlichen Beziehung, teilt emotionale Intimität, und mit einem Mitbewohni führt Sabrina eine romantisch-sexuelle Beziehung. In naher Zukunft möchte Sabrina Kinder haben, allerdings außerhalb ihrer romantisch-sexuellen Beziehung.

„Mein Beziehungsmensch weiß, dass ich eben diesen starken Wunsch habe nach Kindern, und dass mein Beziehungsmensch das eben gerade nicht möchte und es deswegen auch sinnvoll ist, wenn ich diesen Wunsch nicht abhängig mache von meinem Beziehungsmenschen und dass das auch gut ist.“

Stattdessen wünscht sich Sabrina ein Kind mit einer anderen Person oder einem Paar, mit denen zusammen sie keine romantisch-sexuelle Beziehung, sondern Co-Parenting bzw. Co-Elternschaft innerhalb einer Gemeinschaft anstrebt.<sup>16</sup>

Klara, um ein anderes Beispiel aus der Realität zu nennen, lebt seit einigen Jahren bereits nach dem Co-Parenting-Modell. Gemeinsam mit den leiblichen Eltern sorgt sie für deren zwei Kinder, bringt die beiden jeden dritten Tag ins Bett, verbringt einmal die Woche den ganzen Tag mit ihnen, lebt im selben Haushalt und schläft sogar zu fünft mit ihnen und den Eltern im selben Raum. Romantisch oder sexuell intim miteinander sind die Co-Eltern hingegen nicht, wohl aber sehr vertraut.

Selma lebte fünfeinhalb Jahre lang in einer „Lebenspartnerschaft“ mit Viktoria. Das bedeutete für die beiden „eine gemeinsame Lebensausrichtung“: Beide wohnten zusammen, zogen gemeinsam um, teilten viel emotionale Nähe und dachten über Heirat und gemeinsame Kinder nach, Sex hatten sie jedoch nicht miteinander. Viktoria bezeichnete Selma in der

---

<sup>16</sup> Um sich mit Menschen mit ähnlichem Wunsch zu verbinden, hat sie sich auf der Plattform *Familyship* angemeldet, welche, ursprünglich von und für queere Familien gegründet, mittlerweile aber von allen Menschen auf dem Gender-Spektrum auf der Suche nach einer Co-Parenting-Möglichkeit genutzt wird. Sabrina traf auf der Plattform allerdings auch schon häufiger auf Menschen, die diese mehr wie eine klassische Datingapp nutzten.

Öffentlichkeit meist als Partnerin, Selma sie als „the love of my life [lachend]“, sagt aber, dass sie bis heute Schwierigkeiten und Hemmungen hätte, ein eindeutiges Label für ihre Beziehung zu finden. Außerhalb ihrer gemeinsamen Beziehung gingen beide mit anderen Menschen sexuelle Beziehungen ein, mehr Körperlichkeiten als „asexuelles Knutschen“ hätten sie innerhalb ihrer Beziehung hingegen nicht miteinander geteilt.

„Es ist für mich einfacher, mich emotional viel zu öffnen und dann nicht gleichzeitig auch noch sexuell. Man macht sich ja bei beidem irgendwie sehr nackt, nicht nur körperlich, und ich habe mir manchmal gedacht, wenn wir auch noch eine sexuelle Komponente hätten, dann wäre es ja alles, das ist ja irgendwie zu krass [...]. Vielleicht habe ich immer eine Beziehung auf zwei aufgeteilt, mit Viktoria die krasse Emotionalität und mit den anderen die Sexualität.“

## 1.2. Beziehungsrolltreppe

Neben der Depriorisierung romantisch-sexueller gegenüber anderen Beziehungen will Beziehungsanarchie auch den Automatismus durchbrechen, nach welchem in einer romantisch-sexuellen Beziehung die Schritte Kennenlernen, Verlieben, öffentliches Bekanntmachen der Beziehung, völlige Transparenz miteinander, gemeinsame Zukunftspläne, Zusammenziehen usw. häufig erfolgen. Wie auf einer Rolltreppe, dem deshalb so bezeichneten *Relationship Escalator*<sup>17</sup>, muss sich eine romantisch-sexuelle Beziehung stetig in eine Richtung fortentwickeln<sup>18</sup>, an deren Ende im Idealfall nur der Tod (‘Bis das der Tod euch scheidet’ und so) oder das Beziehungsende steht, und ich suche mir die nächste Rolltreppe, die mich mitnimmt, hoffentlich ein Stückchen weiter.

Mathilda, die seit einiger Zeit beziehungsanarchistisch lebt und die ich dazu interviewen durfte, beschreibt dies dort hingegen so:

„[W]enn ich jetzt einmal einen Menschen geküsst habe, dass das bedeutet, dass ich den nicht immer küssen muss, sondern dass ich da in jedem Moment neu

---

<sup>17</sup> Der Begriff und das Konzept stammt ursprünglich von Amy Gahrn (Pseudonym: Aggie Sez) und ihrem Blogbeitrag: *Solo Poly. Live and love from way, way off the Relationship Escalator. Riding the relationship escalator (or not)* (2012), [solopoly.net](http://solopoly.net) (online).

<sup>18</sup> Vgl. Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 133 f.

gucken darf, wie das ist und was ich möchte, und auch, was der andere Mensch möchte, weil ich glaube, darin verlieren wir uns auch manchmal ganz stark, dass wir irgendwie denken, okay jetzt war ich einmal nah mit dieser Person, jetzt muss das immer so sein, und dass das manchmal ja auch so schmerzhaft ist, wenn das irgendwie nicht mehr so ist.“

Das bedeutet auch, dass ich mit einem Menschen Intimität oder körperliche Nähe teilen darf, mit Mensch kuscheln, Händchenhalten, Mensch küssen darf, ohne das da jemals mehr passieren muss, sollte oder wird, wenn das die Ebene, der Teller ist, den wir für unsere Beziehung gemeinsam gewählt haben. ‚Läuft da was zwischen dir und Daniel?‘, kam mir entgegen, als Menschen auffiel, dass wir häufiger in langen Gesprächen miteinander vertieft waren oder auf der Couch aneinander gekuschelt lagen.

„Nachdem wir jemandem, der uns nahesteht, erklärt haben, wie wohl wir uns mit jemandem fühlen, den wir kennengelernt haben, wie viele Gemeinsamkeiten wir haben, dass wir in seiner Gesellschaft viel lernen und eine gute Zeit haben – stehen wir am Ende vor derselben Frage: ‚Aber schlaft ihr auch miteinander?‘ Das ist nicht immer morbide Neugier oder böswilliges Geschwätz, sondern ein aufrichtiger Wunsch, zu verstehen, wie weit die Beziehung fortgeschritten ist. Ob sie wichtig geworden ist, oder ob wir ‚nur‘ Freunde sind.“<sup>19</sup>

Nicht nur, dass Freund\*innenschaft ein niedrigerer Status und Stellenwert beigemessen wird (‚nur‘ Freund\*innen), auch das Bedürfnis nach einer klaren Einordnung – entweder in die Freund\*innenschafts-, oder in die romantisch-sexuelle Kategorie – kommt an diesem Beispiel zum Vorschein. Solche Kategorien und Labels können Sicherheit geben, aber auch eingengen. Problematisch werden sie, wenn sie nicht länger *beschreibend*, sondern *vorschreibend* wirken<sup>20</sup>, wenn nicht länger wir definieren, was wir sind und wie wir miteinander sind, sondern Ausdrücke – wie ‚Paar‘, ‚feste‘ wie ‚beste Freundin‘, ‚Wir sind zusammen‘ oder auch ‚Wir sind in einer offenen Beziehung‘ – das für uns tun.

Was, wenn ich mich gerade unsicher damit fühle, wenn wir auch mit anderen Personen außerhalb unserer Beziehung schlafen, aber wir doch zu Beginn unserer Beziehung festgelegt haben, dass wir offen sind und dass

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 159 (Übers. aus d. Engl. v. d. Verf.).

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 126.

das okay ist? Das heißt, ich darf mich eigentlich gar nicht schlecht deswegen fühlen, weil ich habe dem ja zugestimmt und mich in dem Moment auch gut dabei gefühlt, aber jetzt gerade eben nicht mehr.

Labels, insbesondere jene, die gesellschaftlich etabliert sind bzw. gesellschaftlich weit verstanden werden, tragen unausgesprochene Erwartungen in sich und lassen oft wenig Raum für Veränderlichkeit, und wenn, dann nur, wenn anstelle dessen eine neue Bezeichnung gewählt wird (z. B. ‚Wir sind jetzt wieder geschlossen‘). Beziehungsanarchie sträubt sich deshalb gegen Labels, ihre impliziten Erwartungen und ihre Rigidität. So erklärt auch Mathilda:

„Wenn ich sage, das ist meine beste Freundin, dann gehen damit auch einher irgendwelche Erwartungen, die ich daran habe, die ich jetzt aber vielleicht auch gar nicht so explizit ausspreche, und bei Beziehungsanarchie ist es, wir sprechen ganz bewusst diese Erwartung aus und sagen so, das möchte ich von dir und das möchte ich nicht von dir, und, dass wir immer wieder auch gucken, okay, wie darf sich das auch verändern.“

Anstelle von vorgefertigten Labels wird direkt über Erwartungen an die Beziehung gesprochen, explizit kommuniziert, was wir in der Beziehung miteinander teilen möchten, und was nicht. (Und nein, Daniel und ich schlafen nicht miteinander, wir teilen ~~mit~~ emotionale Intimität, umarmen uns und kuscheln gerne miteinander.)

## 2. Beziehungsanarchie in der Realität

Was genau will mir Beziehungsanarchie nun sagen? Dass ich in eine Gemeinschaft ziehen soll? Eine Gemök gründen, Co-Parenting und eine Lebenspartner\*innenschaft ohne sexuelle Komponente eingehen soll? Ja, vielleicht, warum auch nicht? Viel mehr aber geht es bei Beziehungsanarchie darum, in den bestehenden sowie möglichen zukünftigen Beziehungen reflektierter zu sein und expliziter zu kommunizieren. Im Folgenden möchte ich am Beispiel der Erzählungen meiner Interviewpartnerin Mathilda und untermauert durch Pérez-Cortés' Buch *Relationship Anarchy*<sup>21</sup> ein paar

---

<sup>21</sup> Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy*, a. a. O. (vgl. Anm. 3).

konkrete praktische Punkte auflisten und gleichzeitig einige Vorurteile ausräumen.

### *2.1. Eigene Bedürfnisse und Grenzen kommunizieren*

Statt Forderungen zu stellen, die gerade in romantisch-sexuellen Beziehungen auf unausgesprochenen Erwartungen – wie ‚Du darfst nicht mit anderen Personen schlafen‘, ‚Du musst Bescheid sagen, wenn du dich noch mit einer Freundin triffst und später nachhause kommst‘, ‚Wir sollten regelmäßig (mindestens einmal die Woche, besser jeden Tag) Kontakt haben‘ etc. – beruhen, appelliert Beziehungsanarchie dafür, stärker bei sich zu bleiben und die eigenen Gefühle, Bedürfnisse, Grenzen und Kapazitäten zu kommunizieren und sich dafür explizit Zustimmung einzuholen. Statt der obigen Formulierungen könnte ich sagen: ‚Ich fühle mich unwohl damit, wenn du gerade noch mit anderen Personen schläfst‘, ‚Ich fände es schön, wenn wir uns alle paar Tage updaten, was wir unternehmen und mit wem wir uns treffen. Oder ist dir das zu viel Transparenz?‘ und ‚Ich hätte Lust, dich einmal die Woche zu sehen. Wie ist das bei dir und mit deinen Kapazitäten?‘. Wie die Beispiele aufzeigen, gilt es nicht nur, die eigenen Bedürfnisse und Grenzen zu kommunizieren, sondern auch, zu respektieren, wenn die andere Person Dinge nicht mit mir teilen möchte, ebenso wie ich nicht alles mit ihr teilen muss, mir klar zu machen, dass die andere Person nicht über meinen Körper, meine Zeit und die anderen Beziehungen, die ich führe, entscheidet, genauso wenig, wie ich über ihren Körper, ihre Zeit und ihre Beziehungen.<sup>22</sup>

„Ich glaube eigentlich, dass ich mich ganz viel frage, was ich möchte, dass es für mich ein richtig guter Weg war und ist, mir über meine Bedürfnisse bewusst zu werden und auch über die Bedürfnisse der anderen Person, und das, ohne einen Druck oder Zwang zu haben.“

Es bedeutet laut Mathilda auch, immer wieder neu auszuhandeln, was wir gerade geben können und was nicht, wie viele Kapazitäten ich gerade habe, und wie sich die andere Person damit fühlt, dass ich vielleicht gerade nicht so viel geben kann. Wenn die eine Person weniger Zeit als die andere in die Beziehung stecken kann oder möchte, kann das zu Enttäuschung füh-

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 289 f., S. 306.

ren, noch mehr aber führt es dazu, wenn implizit erwartet wird, dass die eine Person mehr Zeit aufbringt, als sie kann und möchte.

## *2.2. Sich committen bzw. Verantwortung übernehmen (wenn wir beide das denn für uns möchten)*

Beziehungsanarchie bedeutet, entgegen dem, wonach es vielleicht scheinen mag, Verantwortung zu übernehmen, sich zu committen. Allerdings nicht aus einem gesellschaftlichen Zwang heraus, sondern aus dem gemeinsamen Wunsch oder Bedürfnis danach. Laut Andie Nordgren lässt sich solch eine Verantwortung individuell gestalten, zum Beispiel nach Intensität und Beständigkeit, oder aber auch dem Einverständnis, explizit keinerlei Verantwortung füreinander zu übernehmen. Das heißt, dass nicht jede Beziehung mit gegenseitiger Verantwortung einhergehen muss, oder mit Verantwortung für lediglich bestimmte Bereiche, wie zum Beispiel für ein Kind oder ein pflegebedürftiges Elternteil, einhergehen kann. Ich kann Beziehungen führen, die auf intensiverem Commitment beruhen, die regelmäßigen Kontakt beinhalten, und solche, in denen ich mir weniger Verbindlichkeit wünsche. Und das alles muss nicht an romantische oder sexuelle Bedürfnisse gekoppelt, sondern kann ganz unabhängig von ihnen sein.

Wie Selma und Viktoria kann ich zum Beispiel starkes Commitment in einer Beziehung ohne Sexualität ausleben und dieses in den sexuellen Beziehungen weniger wollen, oder wie Sabrina Verantwortung für ein gemeinsames Kind als Co-Parent oder innerhalb einer Gemök für Finanzen übernehmen wollen und beides ohne eine sexuelle Komponente.

Nichtsdestotrotz besteht die Gefahr, in alte patriarchale Verhaltensmuster zu fallen und Beziehungsanarchie als Möglichkeit, Beziehungen ohne jedwede Verbindlichkeit führen zu können, auszunutzen.<sup>23</sup> In Hinsicht auf ihre eigene Bindungsangst weist Mathilda diese Gefahr allerdings von sich, indem sie sagt, dass sie sich

„[...] da auch hinterfragt habe, ist diese Beziehungsanarchie nur ein guter Coping-Mechanismus für mich, um mit meinen Bindungsängsten einfach nicht konfrontiert zu werden? Und ich glaube nicht, weil ich gerade das Gefühl habe,

---

<sup>23</sup> Vgl. ebd., S. 313.

in letzter Zeit, dass ich viel ehrlicher nochmal damit sein kann, wie ich liebe und was ich eigentlich für Menschen empfinde, und das denen viel besser sagen kann. Früher habe ich das erst sehr spät gemacht, weil ich mir immer sicher sein wollte, dass der Mensch mich mag, bevor ich dann gesagt habe, dass ich den Menschen mag, weil ansonsten könnte ich ja verletzt werden, und heute kann ich viel offener damit sein, und ich glaube, da hat Beziehungsanarchie für mich viel dazu beigetragen, dass ich mir wieder mehr über meine Bedürfnisse bewusstwerde.“

### *2.3. Alle Beziehungen gleichermaßen wertschätzen (nicht priorisieren)*

Bei Eintreten einer neuen Beziehung, insbesondere einer mit romantisch-sexueller Komponente, treten die bereits bestehenden Beziehungen häufiger in den Hintergrund und erfahren nicht die gleiche Wertschätzung.<sup>24</sup>

„Oh wow, da habe ich diesen neuen Menschen kennengelernt, und es ist ganz aufregend und toll, ich will die ganze Zeit mit diesem Menschen verbringen, und ich finde den Menschen attraktiv und so weiter, und dass ich das dann schon spüre und dann merke, oh okay, aber da sind ja noch ganz viele andere Verbindungen in meinem Leben, und denen habe ich jetzt gerade nicht so viel Aufmerksamkeit geschenkt, und ich glaube, das ist auch eigentlich etwas, was natürlich schön ist und auch da sein darf, aber, dass ich meine Beziehungen auf den ganzen unterschiedlichen Ebenen genauso wertschätzen und priorisieren möchte.“

Gleichzeitig ist es aber auch nicht Ziel von Beziehungsanarchie, alle Beziehungen gleichzumachen und Unterschiedlichkeiten nicht anzuerkennen.

„Wenn ich lieber mit einer Person ins Kino gehen oder Sex haben möchte als mit einer anderen, ist daran nichts auszusetzen. Ich sollte mich deswegen auf keinen Fall selbst fertigmachen. Es ist sinnvoll, dass ich unterschiedliche Grade an Intimität, unterschiedliche Wünsche und unterschiedliche Arten habe, mich mit verschiedenen Menschen zu vergnügen.“<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 329.

<sup>25</sup> Ebd., S. 334 (Übers. aus d. Engl. v. d. Verf.).

Exklusivität auf sexueller Ebene, aber auch auf anderen Ebenen ist vollkommen in Ordnung, wenn diese klar kommuniziert wird und auf Konsens beruht, und kann sich teils auch aufgrund der Dauer des Bestehens oder der Intensität einer Beziehung entwickeln.

„Zum Beispiel meine Freundin, die vor ein paar Tagen da war, mit ihr bin ich auch exklusiv auf der Ebene oder exklusiver als mit ganz vielen anderen Leuten, weil diese anderen Leute einfach diesen Teil von mir nicht gekannt haben, dass ich mit ihr aufgewachsen bin und dass ich so viel mit ihr dadurch geteilt habe, und das ist ja auch eine Form von Exklusivität.“

#### 2.4. Eifersucht ist okay, vielleicht sogar hilfreich

Eifersucht hängt nicht immer nur mit Sexualität zusammen. Ich kann mich ausgeschlossen fühlen, wenn mein Yoga-Buddy plötzlich mit jemand anderem zum Yoga geht als mit mir, oder, wenn du plötzlich eine weitere Person dazu einlädst, die Serie, die wir immer zu zweit geschaut haben, mit zu gucken, wenn eine Aktivität, die gemeinsam geteilt, plötzlich mit jemand anderem geteilt wird<sup>26</sup> und das Gefühl aufkommt, nicht (mehr) genug Zeit oder Wertschätzung zu erfahren.

Eifersucht kann ein hilfreicher Indikator dafür sein, dass die eigenen Bedürfnisse nicht ausreichend erfüllt sind. Sie kann das Potential offenlegen, dieses Bedürfnisdefizit innerhalb der Beziehung anzusprechen und gemeinsam zu überlegen, ob sich daran etwas ändern lässt.<sup>27</sup>

Eifersucht ist nicht das Problem selbst, sondern deutet viel mehr auf Probleme, die einer Beziehung zugrunde liegen, und lässt sich oft durch das Ansprechen bereits ausräumen. Vielleicht war es der anderen Person gar nicht bewusst, dass mir das gemeinsame Yoga-Praktizieren so wichtig ist. Vielleicht ist es auch okay, zu dritt Serie zu schauen und wir können stattdessen etwas anderes nur zu zweit machen, dass wir beide sowieso bereits länger einmal ausprobieren wollten. Vielleicht ist es auch gar nicht diese

---

<sup>26</sup> Vgl. Ricardo Guillén: *Beyond romantic love – an analysis of how the dilemma of closeness vs. autonomy is handled in relationship anarchy discourse*, Masterarbeit Soziologie, Universität Lund, 2018, S. 41.

<sup>27</sup> Vgl. *Rethinking Modern Relationships #378. The Anxious Person's Guide to Non-Monogamy with Lola Phoenix* (2022), Podcast, multiamory.com, 01:01:55-01:02:27 ([online](#)).

eine bestimmte Aktivität, die wir gemeinsam machen, sondern die Regelmäßigkeit und die Zeit, die wir uns widmen, um über emotionale Themen zu sprechen oder um miteinander kuscheln zu können. Vielleicht können wir das auch so tun, ohne unbedingt dabei Yoga machen oder eine Serie schauen zu müssen. Gut, dass wir darüber geredet haben.

### 3. Beziehungsanarchie & Soziale Ungleichheit

Beziehungsanarchie offenbart allerdings auch ein nur schwer überwindbares Hindernis. Sie strebt Gleichheit an und übersieht dabei häufig Ungleichheiten. Beziehungsanarchie bedeutet Beziehungsarbeit an mehreren Beziehungen gleichzeitig. Das erfordert zeitliche und mentale Kapazitäten, es erfordert, „sich in Selbstreflexionsprozessen mit den eigenen Bedürfnissen, Grenzen und Veränderungen auseinanderzusetzen“<sup>28</sup>, etwas, was nicht allen gleichermaßen möglich ist, insbesondere Menschen, denen aufgrund von Lohn- und Care-Arbeit nicht genug Zeit und Energie bleibt, intensive Reflexionen und Aushandlungsgespräche in einer Vielzahl von Beziehungen zu führen.

Aber auch für Menschen, die sich in unsicheren, vielleicht abhängigen Lebensumständen befinden oder in ihnen aufgewachsen sind, die negative Erfahrungen in früheren Beziehungen machen mussten, kann Beziehungsanarchie ausschließend wirken. Die Ablehnung von Labels beispielsweise kann einem Menschen, der in früheren Beziehungen erlebt hat, als nicht wertvoll oder wichtig zu gelten<sup>29</sup>, ein starkes Unsicherheitsgefühl bereiten, allgemein die *Tyrannie der Strukturlosigkeit*<sup>30</sup> Menschen begünstigen, die bereits in einer sozial mächtigeren Position sind.

Deshalb ist es auch nicht immer sinnvoll, komplett auf jedwede Form von Kategorien und Labels zu verzichten. Wiederum gilt es, gemeinsam auszuhandeln, welche Bedürfnisse vorhanden sind, und ob und wie diese erfüllt werden können, sodass sich die Beziehung für beide gut anfühlt.

---

<sup>28</sup> Eichel: *Beziehungsanarchie*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 555.

<sup>29</sup> Vgl. Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 202.

<sup>30</sup> Ausdruck ursprünglich von der amerikanischen Feministin Jo Freeman, hier von Andie Nordgren gebraucht in: *The Road to Relationship Anarchy* (2018), [theanarchistlibrary.org](http://theanarchistlibrary.org) (online).

## Schluss?

Im Interview erzählte mir Mathilda von einer erst polyamorösen, dann monogamen, dann offenen Beziehung, die sowohl ihr als auch ihrem Beziehungsmenschen nicht gutgetan hätte, in jedweden dieser drei Beziehungsmodellen. Beendet hätten sie jedoch nur ihre romantische Beziehung, voller Freude erzählt sie mir,

„[...] dass unsere Beziehung auf die schönste Art und Weise überhaupt weitergegangen ist, und ich mich wahnsinnig verbunden mit diesem Menschen fühle, und ich gerade das Gefühl habe, wir sind auf einer Ebene miteinander, die uns beiden so guttut.“

Ähnlich ergehe es ihr auch aktuell mit einem anderen Menschen, mit dem sie nicht länger eine körperliche, aber emotionale Nähe teilen möchte. Sie würden sich bald wieder persönlich sehen und miteinander in Kontakt darüber treten, was sie dann miteinander teilen möchten und was nicht.

„Wir schauen einfach, was ist gut gerade, und wenn irgendwas anderes sich dann irgendwie gut anfühlt, dann ist das auch okay, ja weil Beziehungen einfach wahnsinnig veränderlich sind.“

Das bedeutet nicht, dass ich mich von toxischen Partner\*innen nicht trennen sollte, ganz im Gegenteil, wenn Menschen mir auf allen Ebenen nicht guttun. Vielleicht ist es aber auch lediglich eine Ebene, die nicht passt. Vielleicht ist die körperliche Intimität zu viel, wir streiten uns nur, wenn wir über intellektuelle Themen diskutieren, in der gemeinsamen Wohnung fühlt sich die eine Person eingeengt, oder nur eine Person wünscht sich ein Kind. Vielleicht ist das dann einfach nicht die Ebene, die wir gerade miteinander teilen wollen. Mehr aber auch nicht.

Durch Beziehungsanarchie verliert das Konzept des ‚Schlussmachens‘ sein Fundament, da Beziehungen nicht mehr länger abrupt enden müssen, sondern sich entwickeln, sich stetig verändern dürfen<sup>31</sup> und über diese Veränderungen und Veränderungsbedürfnisse explizit kommuniziert wird.

Ich selbst bin kürzlich mit einem Menschen in Beziehung getreten, dem ich gerne emotional und körperlich nah bin. Nachdem er meinte, er hätte

---

<sup>31</sup> Vgl. Pérez-Cortés: *Relationship Anarchy*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 333.

keine romantischen Gefühle für mich, dachte ich, okay, scheiße, der Mensch mag mich nicht, der Mensch macht mit mir Schluss, bevor überhaupt irgendetwas zwischen uns begonnen hat, und ich suhlte mich einen Tag lang in Selbstmitleid. Doch dann dachte ich mir, Moment mal, der Mensch hat nie gesagt, dass er mich nicht mag, im Gegenteil sogar. Vielleicht muss das ja gar nicht so ein ‚Entweder-oder‘ sein, entweder ‚tiefe Liebe‘ oder gar keine Nähe. Vielleicht können wir weiterhin emotionale und körperliche Nähe miteinander teilen, ohne dass sich diese hin zu einer romantischen Beziehung entwickeln muss, und mein Bedürfnis nach Romantik kann ich mir innerhalb anderer Beziehungen erfüllen.<sup>32</sup> Und dann haben wir darüber geredet. Und ich habe ihm gesagt, was ich gerne mit ihm teilen möchte. Und er hat mir gesagt, was er gerne mit mir teilen möchte. Und dann haben wir uns zusammen das Smörgäsbord-Tool angeschaut. Ob unsere Beziehung uns in der Zukunft wirklich beiden gut tut, oder ob unsere Bedürfnisse nicht doch zu sehr auseinanderklaffen, kann ich zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht sagen. Aber wir schauen einfach mal. Und vor allem, wir reden darüber und bleiben in Kontakt mit und über unsere(n) Bedürfnisse(n) und Grenzen.

Was bleibt am Ende zu sagen? Vielleicht, dass Beziehungsanarchie mehr ist als nur eine persönliche Präferenz. Dass Beziehungsanarchie politisch ist und das ‚Beziehungsrolltreppenkarussell‘ hinterfragen will, in das uns unsere vom Patriarchat und Kapitalismus durchgesetzte Gesellschaft hineingezwungen hat. Dass Beziehungsanarchie persönliche Beziehungen enthierarchisieren und uns dadurch aus den einengenden Ketten der romantischen Liebe und Partner\*innenschaft befreien will. Dass Beziehungsanarchie Care-Arbeit und körperliche Intimität neuordnen will. Dass Beziehungsanarchie vielleicht nicht mehr bedeutet, als uns unserer eigenen Bedürfnisse und Grenzen bewusster zu werden und diese expliziter miteinander zu kommunizieren. Dass Beziehungsanarchie leider ihrer postulierten Gleichheit nicht immer gerecht wird. Und, dass, wenn etwas in einer Beziehung endet, das nicht immer gleich auch ‚das‘ Beziehungsende bedeuten muss. Sofern wir das denn

---

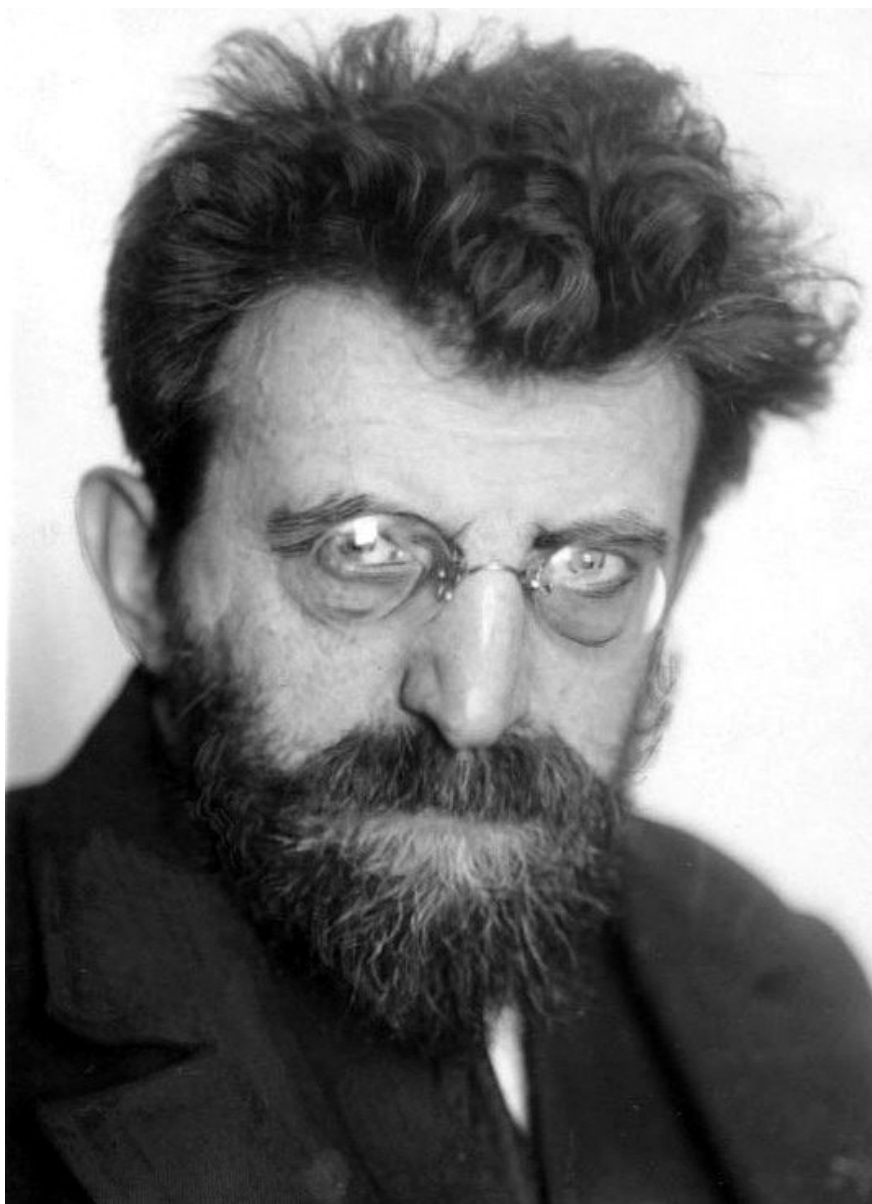
<sup>32</sup> Dazu auch Mathilda: „Hey ich habe diese Bedürfnisse, ist das was, was du dir vorstellen kannst? Nein, okay, dann sind es immer noch meine Bedürfnisse, und dann darf ich schauen, wo kann ich diese Bedürfnisse hintragen, aber die müssen dann nicht bei dir sein und von dir erfüllt werden.“

auch wollen, denn nur darauf kommt es letztlich im Kern bei Beziehungsanarchie an.

\*.\*

## Literatur & andere Quellen

- Brake, Elizabeth: *Amatonormativity* (2012), elizabethbrake.com ([online](#)).
- Eichel, Kae Ilo Maris: *Beziehungsanarchie – Liebe ist Liebesbeziehung*, in: *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, 7. Jg., Nr. 2 / Oktober 2024, S. 541-560.
- Gómez, Roma De las Heras: *Thinking Relationship Anarchy from a Queer Feminist Approach* (2018), in: *Sociological Research Online*, Vol. 24, Issue 4, December 2019, S. 1-17 ([online](#)).
- Guillén, Ricardo: *Beyond romantic love – an analysis of how the dilemma of closeness vs. autonomy is handled in relationship anarchy discourse*, Masterarbeit Soziologie, Universität Lund, 2018.
- Nordgren, Andie: *The Road to Relationship Anarchy* (2018), theanarchistlibrary.org ([online](#)).
- Pérez-Cortés, Juan-Carlos: *Relationship Anarchy. Occupy Intimacy!*, 2. Aufl., aus dem Spanischen übersetzt von Amanda Foy, o. O.: Selbstverlag, 2023 [Digitale Version des Textes auf theanarchistlibrary.org ([online](#))].
- *Rethinking Modern Relationships #378. The Anxious Person's Guide to Non-Monogamy with Lola Phoenix* (2022), Podcast, multiamory.com ([online](#)).
- Sez, Aggie [d. i. Amy Gahrn]: *Solo Poly. Live and love from way, way off the Relationship Escalator. Riding the relationship escalator (or not)* (2012), solopoly.net ([online](#)).
- *The Thinking Aro. Relationship Anarchy Basics* (2013), thethinkingasexual.wordpress.com ([online](#)).
- *The Thinking Aro. Relationship Anarchy is not about sex or polyamory* (2016), thethinkingasexual.wordpress.com ([online](#)).



Der deutsche Anarchist und Schriftsteller Erich Mühsam (1878-1834), Foto: ca. 1928.  
Quelle: Bundesarchiv, Bild: 146-1981-003-08, Open Source.

# Der Bohemeanarchist – Mühsam und die Subkulturen

## Von Kyrosch Alidusti

„War ich früher den wenigen verbündet, die der Menschheit vorausliefen zu einer frohen Welt, so will ich auch den vielen verbündet bleiben, die die Not lehrt, dass eine frohe Welt erkämpft werden muss, eine Welt, in der wieder Freude und Lachen Raum hat, aber nicht als das Vorrecht rebellierender Außenseiter, sondern als Inhalt des Lebens und der befreiten Menschheit.“<sup>1</sup>

### Vorwort

*Der Spiegel* kündigte Mühsams *Tagebücher*<sup>2</sup> unter der Rubrik „Legenden“ an. Was ist also an diesem Menschen?

„[E]r trug sich wohl am auffallendsten schäbig und verwildert unter allen Berliner [Bohemien]“<sup>3</sup>. Mühsam gilt als *der* Bohemien. Er sympathi-

---

<sup>1</sup> Erich Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen* [1931], projekt-gutenberg.org ([online](#)). Da mein Beitrag online erscheinen wird, habe ich weitgehend versucht, die online zugänglichen Ausgaben der Quellen zu nutzen. Da das Projekt Gutenberg-DE, in dem Mühsams *Unpolitische Erinnerungen* zu finden sind, pro Kapitel eine eigene URL erzeugt hat, führen die in den jeweiligen Fußnoten gesetzten Links zu verschiedenen Kapiteln der Schrift.

<sup>2</sup> Erich Mühsam: *Tagebücher* [1910-1924], hrsg. v. Chris Hirte u. Conrad Piens, mühsam-tagebuch.de ([online](#)).

<sup>3</sup> Julius Bab: *Die Berliner Boheme*, in: Hans Ostwald (Hrsg.): *Großstadt-Dokumente*, Bd. 2, 5. Aufl., Berlin / Leipzig: Verlag Hermann Seemann Nachfolger, 1904, S. 79. Bei Julius Bab heißt es an dieser und anderer Stelle „Zigeuner“ statt Bohemien. Auch wenn er und andere Autoren das Wort nicht offensichtlich abwertend verwenden, sondern im Gegenteil in der Tendenz eher positiv, schwingt das romantisierte und aber auch latent zwielichtige Bild des Umherfahrenden mit. Deutlich wird dies bei Babs Charakterisierung Christian Dietrich Grabbes: Er war der „typischste ‚Bohémien‘, den Deutschland je hervorgebracht hat. Heimat- und ruhelos in seiner tiefsten Natur, herrschafts- und zügellos in all seinem Sein und Tun, vermochte er niemals sich den ruhigen eindämmenden Formen der Gesellschaft anzupassen, als ein Zigeuner, ein sozialer Außenseiter hat er gelebt und geendet“ (Ebd., S. 14). Daher ersetze ich Wörter der Wortfamilie durch Bohemien.

sierte mit der Vagabundenbewegung, war Revolutionär ohne Partei, ein Macher, der hauptsächlich als Literat in Erinnerung blieb. Er war ein Mahner und Antifaschist und er wurde eines der ersten Opfer des Nationalsozialismus und im KZ ermordet. Eine Tat, die vom NS-Regime bestritten wurde, die Zenzl Mühsam aber in ihrer Broschüre *Der Leidensweg Erich Mühsams*<sup>4</sup> plausibel dargestellt hat.

Aber nicht nur mit seinem Leben verbinden sich mehrere Sichtweisen. Hubert van den Berg erinnerte auf der *Dritten Erich-Mühsam-Tagung* daran, dass auch in den Nachrufen auf ihn je nach ideologischem Standort der Autor:innen sehr unterschiedliche Aspekte betont wurden.<sup>5</sup> Zuschreibungen, die zum Teil bis heute nachwirken. Van den Berg fand drei Tendenzen in den Erinnerungen an Mühsam:

1. Die Betonung des Intellektuellen, des Geistesmenschen „als Personifizierung von Humanismus und Kultur“. Eine Wahrnehmung, die weit verbreitet war und auch heute noch durchscheint, wenn von „Gefühlsanarchismus“<sup>6</sup> geschrieben wird.
2. Eine Tendenz in den Nachrufen der kommunistischen Autor:innen stellt ihn als „anarchistischen Weggefährten in einer antifaschistischen Einheitsfront“ dar.
3. In den Würdigungen aus anarchistischer Perspektive wird „Mühsams Anarchismus“ hervorgehoben, um ihn so vom „kommunistischen Mühsam-Verständnis“ abzugrenzen.<sup>7</sup>

Ich selbst habe Mühsam über sein Spätwerk *Fanal. Anarchistische Monatsschrift* kennengelernt, weshalb sich seine Bedeutung für mich über sein journalistisches Schreiben als ruheloser Akteur für eine anarchistisch-kommunistische Gesellschaft und als Gegner der Nationalsozialisten erschloss. Dabei griff er als Strategie auf eine Bündnispolitik zurück. Entscheidend war dabei

---

<sup>4</sup> Kreszentia Mühsam: *Der Leidensweg Erich Mühsams*, Zürich / Paris: Mopr-Verlag, 1935.

<sup>5</sup> Vgl. Hubert van den Berg: *Mühsam als Mahnmal. Anmerkungen zum Mühsam-Verständnis im deutschen Exil 1934-1935*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 5: *Der „späte“ Mühsam*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 1994, S. 27-58.

<sup>6</sup> Chris Hirte: *Mühsam, Erich* [1997], in: [deutsche-biographie.de](http://deutsche-biographie.de) ([online](#)).

<sup>7</sup> Vgl. Berg: *Mühsam als Mahnmal*, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 47.



Die von Erich Mühsam von 1926 bis 1931 als *Anarchistische Monatsschrift* herausgegebene Zeitschrift *Fanal*. Quelle: Digitale Bibliothek im DadAWeb.de ([online](#)).

„[...] die Einigung des von der Revolution überzeugten Teiles der proletarischen Klasse. [...] In dieser Richtung, die mein agitatorisches Wirken seit meiner Entlassung aus der bayerischen Festungshaft schon bisher bestimmt hat, soll ‚FANAL‘ geleitet werden: Nirgends vermitteln, wo keine Einigkeit sein kann, aber überall einigen, wo es dazu nur der Vermittlung bedarf!“<sup>8</sup>

Mühsam ist hier so frei, sich seine eigene Zielgruppe zu suchen, die allerdings auch Kriterien zu erfüllen hat. Und seine Funktion sieht er als Architekt und Mittler zwischen Menschen unterschiedlicher ideologischer Standpunkte.

Dies sind zwei zentrale politische Kriterien, die, so die These, das Ergebnis seines vorherigen politischen/öffentlichen Wirkens sind. Daher soll anhand von zwei „Subkulturen“ – der „Boheme“ und den „Vagabunden“ – sein Umgang mit „Zielgruppen“ untersucht werden. Außerdem soll Mühsams Interesse am Stiften einer Gemeinschaft, dem Erbe gleich zweier Wurzeln – der „Neuen Gemeinschaft“ der Boheme und der Siedlungsidee Landauers –, nachgegangen werden.

In diesem Essay wird keine Unterscheidung zwischen dem Künstler und dem Aktivisten geschaffen, sondern sein Schreiben je nach Intention seines Textes als politisches Werkzeug betrachtet. Auch wenn es riskant ist, sich auf Selbstzeugnisse zu stützen – könnten diese doch der Rechtfertigung dienen –, belegen Mühsams eigene Worte, „die selbstverständlich wie bei jeder Selbstaussage zwischen absichtlicher Selbstverhüllung und bewusster Verstellung schwanken“<sup>9</sup>, dass eine formale Trennung zwischen Dichter und politischem Kämpfer nicht dienlich ist:

„Der Zweck heiligt die Kunst! Zweck meiner Kunst ist der gleiche, dem mein Leben gilt: Kampf! Revolution! Gleichheit! Freiheit!“<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Erich Mühsam: *Mitteilung* [August 1926], in: *Fanal. Anarchistische Monatschrift*, hrsg. v. Erich Mühsam, Bd. 1: Jg. 1 / 1926/27, Reprint, Bremen: Impuls Verlag, o. J., unpag.

<sup>9</sup> Volker Griese: *Erich Mühsam Chronik. Leben, Werk, Wirkung*, Norderstedt: Books on Demand, 2019, Kindle-Version, S. 62.

<sup>10</sup> Erich Mühsam: *Selbstbiographie*, II: *Nachtrag vom Dezember 1920 (Festung Niederschönenfeld)*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Christlieb Hirte unter Mitarbeit v. Roland Links u. Dieter Schiller, mit einem Nachwort von Dieter Schiller, Bd. 1: *Gedichte. Prosa. Stücke*, Berlin: Verlag Volk und Welt, 1978, S. 169.

Stammen diese Zeilen aus der Haft in der Festung Niederschönenfeld (Bayern), wurden die folgenden Worte sieben Jahre später jenseits der Gefängnismauern geschrieben. „Die Dichtkunst ist nichts als eine meiner Waffen im Kampf.“<sup>11</sup>

Ich betone stärker die Kontinuität, denn das Trennende der verschiedenen Phasen seines Lebens. So schrieb er schon in seiner Berliner Bohemezeit für anarchistische Zeitungen, und Züge des Bohemiens fanden sich noch beim alten Mühsam, erinnert sich Liesel Albrecht 1957 in einem Brief an die Deutsche Akademie der Künste Berlin: „Mühsam verkörperte“ den Typ des alten Bohemiens, „er saß gerne mit Freunden im Kaffeehaus ‚Adler‘ am Wittenbergplatz und Zirkeln.“<sup>12</sup> Dort im Café traf sie sich „heimlich mit Erich Mühsam“<sup>13</sup>. Dies widerspricht der Vorstellung einer one-way-Entwicklung vom Bohemien zum Anarchisten, auch wenn Mühsam selbst dies nahelegt. Aber letztlich bleiben biografische Annäherungen immer der Versuch der Rekonstruktion eines sozialen Konstrukts.

Im Folgenden geht es aber nicht darum, Mühsams Biografie nachzuerzählen – das haben andere bereits getan –, sondern darum, die vielfach vorgenommene Abgrenzung des Boheme oder Bohemiens, wie Mühsam lieber sagte<sup>14</sup>, zum Anarchisten und seine Hinwendung zum „Fünften Stand“ des Vagabunden kritisch zu reflektieren. Die Milieus der Boheme und der Vagabunden sind innerhalb des kulturellen Feldes sehr verschiedenen positioniert, gleichwohl sind die Mitglieder beider Gruppen „Außenseiter“.

„Der Hass gegen alle zentralistischen Organisationen, der dem Anarchismus zugrunde liegt, die antipolitische Tendenz des Anarchismus und das anarchistische Prinzip der sozialen Selbsthilfe sind wesentliche Eigenschaften der Bohemenaturen. Daher stammt denn auch das innige Solidaritätsgefühl zum soge-

---

<sup>11</sup> Ders.: *Selbstbiographie*, III: *Dezember 1927*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 169.

<sup>12</sup> Liesel Albrecht [1957], zit. in: Heinz Hug: „*Er war in erster Linie Literat.*“ *Erich Mühsam in Berlin (1925-1934)*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 5, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 37.

<sup>13</sup> Hans Halter: *Ein Leben lang war sie der schwarzen Fahne treu. 1990 starb Liesel Albrecht (1903-1990), Vorsitzende des Anarchistischen Frauenbundes Deutschlands und letzte Freundin von Erich Mühsam*, in: *taz-Berlin*, 04.04.1991 ([online](#)).

<sup>14</sup> Vgl. Helmut Kreuzer: *Die Boheme. Beiträge zu ihrer Beschreibung*, Stuttgart: J.B. Metzler, 1968, S. 8.

nannten fünften Stande, zum Lumpenproletariat, das fast jedem Bohemien eigen ist.“<sup>15</sup>

Ein paar Hinweise zur Schreibweise und den Literaturangaben. Ich habe versucht, soweit es geht, Onlinequellen für Mühsams Schriften anzugeben, wodurch ich hoffe, die Verfügbarkeit der Texte zu erhöhen. Gleichzeitig gebe ich die Stellen in Mühsams Werk auch anhand der von Chris Hirte in zwei Bänden herausgegebenen *Ausgewählten Werke* aus dem Verlag Volk und Welt<sup>16</sup> an, falls sie dort abgedruckt sind. Damit kann eine Literaturangabe auf zwei Fundstellen verweisen. Weitere Reflexionen finden sich im Text.

Boheme wird von verschiedenen Autoren in der Literatur mal mit, mal ohne Accent, mal mit Accent aigu, mal mit Accent circonflexe geschrieben. Ich schreibe die Wortfamilie Boheme ohne Accent, korrigiere die anderen Schreibweisen aber nicht. Da die Literatur aus 50 Jahren Mühsam-Forschung stammt, wird die Rechtschreibung ansonsten vereinheitlicht.

## 1. Erich Mühsams Umgang mit seinen Sozialisationsinstanzen

Erich Mühsam<sup>17</sup> wurde am 6. April 1878 als drittes Kind des Apothekers Siegfried Seligmann Mühsam und seiner Frau Rosalie in Berlin geboren. Ein Jahr später zog er mit seiner Familie oder sie mit ihm nach Lübeck. Der Vater war eine dominante Persönlichkeit, der mit seiner preußischen Erziehungsmethode einen Keil zwischen sich und seinen Sohn trieb. Erich wiederum nahm die Herausforderung an. Es entstand ein ambivalentes Gefühl zwischen Vater und Sohn, eine Hassliebe, die sich „auf magische Weise“ in seinem Namen ausdrückt: „Er-ich“<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Erich Mühsam: *Boheme*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Christlieb Hirte unter Mitarbeit v. Roland Links u. Dieter Schiller, mit einem Nachwort von Dieter Schiller, Bd. 2: *Publizistik. Unpolitische Erinnerungen*, Berlin: Verlag Volk und Welt, 1978, S. 30 f.

<sup>16</sup> Erich Mühsam: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 10) / Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15).

<sup>17</sup> Die Kerndaten der biografischen Angaben entstammen überwiegend der Webseite der Erich-Mühsam-Gesellschaft e.V. ([online](#)).

<sup>18</sup> Chris Hirte: *Erich Mühsam. „Ihr seht mich nicht feige.“ Biografie*, Berlin: Verlag Neues Lebens, 1985, S. 29.

Steckte in jedem Konflikt nicht auch eine persönliche Tragödie, wäre man geneigt, den Vater-Sohn-Konflikt als klassisches Motiv beiseitezuschieben. In gewissem Umfang ist sich jeder Sohn und jeder Vater dieser Konfliktkette bewusst, der man nicht entkommt, in der Mann höchstens irgendwann die Rolle tauscht. Es scheint, als sei dies ein schmerzhafter Motor der Veränderung und der Abfolge der Generationen. Mühsam schreibt zu dieser Erkenntnis:

„Ich erinnere mich eines Abends im alten Café des Westens am Künstlertisch, der voll besetzt war. Schriftsteller, Maler, Bildhauer, Schauspieler, Musiker mit und ohne Namen saßen beisammen; da warf Ernst von Wolzogen die Frage auf, wer von uns konfliktlos und in Eintracht mit seinen Angehörigen zu seiner Lebensführung als Künstler gekommen sei. Es stellte sich heraus, dass wir alleamt, ohne eine einzige Ausnahme, Apostaten unserer Herkunft, missratene Söhne waren.“<sup>19</sup>

Dass der Konflikt auf dem Weg zur Künstleridentität oder der „Lebensführung als Künstler“ auch eine finanzielle Dimension hat, macht die Loslösung von der Vaterfigur schwerer. Es geht dabei um die fatale Rollenzuschreibung des „Familienoberhaupts“ als Ernährer. Indem die Väter den Söhnen vorwerfen, eine brotlose Kunst zu betreiben, und ihnen die Fähigkeit absprechen, für ihre zukünftige Familie aufzukommen, stellen sie ihre Söhne in dem zentralen bürgerlichen „Konstrukt von Männlichkeit in Frage“<sup>20</sup>. Will man dies überinterpretieren, waren diese Bohemiens mit der ersten Instanz, gegen die sie sich auflehnen, emotional verbunden, weshalb ihr späterer Protest auch nie *nur* rational ist, sondern immer auch gefühlbetont.<sup>21</sup> Man kann Mühsam durchaus so lesen, als ob der Widerstand gegen den Vater als äußerer Einfluss in einer Reihe mit anderen Einflüssen steht, gegen die er sich ein Leben lang wehrte.

---

<sup>19</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 483.

<sup>20</sup> Wolfgang Beutin: *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 8. Aufl., Stuttgart / Weimar: Metzler, 2013, eBook, Position 10712.

<sup>21</sup> Vgl. Rolf Kauffeldt: *Erich Mühsam. Literatur und Anarchie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1983, S. 47 f.

„Mein Werdegang und meine Lebenstätigkeit wurden bestimmt von dem Widerstand, den ich von Kindheit an den Einflüssen entgegensetzte, die sich mir in Erziehung und Entwicklung im privaten und gesellschaftlichen Leben aufzudrängen suchten. Die Abwehr dieser Einflüsse war von jeher der Inhalt meiner Arbeit und meiner Bestrebungen.“<sup>22</sup>

Dieses starke Streben nach Autonomie von Kindesbein an muss allerdings mit Vorsicht gelesen werden. „Ich war Anarchist, ehe ich wusste, was Anarchismus ist [...]“<sup>23</sup>

Dieses bekannte Zitat stammt, wie auch das vorige, aus dem Text *Selbstbiographie* (1919). Bei dem Text handelt es sich um ein nicht fertiggestelltes Manuskript, in dem er als Anlass eine Aufforderung zum Schreiben einer an die Öffentlichkeit gerichteten Autobiografie annimmt. Hier trennt er seine biografischen Angaben in die des Dichters und die des politischen Menschen. Die Zitate stammen aus dem zweiten Teil, in dem er sein revolutionäres Herz als Antrieb seines Handelns nennt.<sup>24</sup> Daher liegt die Vermutung nahe, dass er diesen Teil seiner Biografie politisiert hat. Was aber nicht heißt, dass ein Rebell nicht schon in seiner Jugend rebellisch war, oder dass jeder Rückblick verzerrt ist.

1896 veröffentlichte Mühsam eine Glosse über den Direktor des Katharieneums im sozialdemokratischen *Lübecker Volksboten* und wird wegen „sozialistischer Umtriebe“ von der Schule verwiesen.<sup>25</sup> Dieser Vorfall hatte zwei Effekte. Er erlebte, dass sein Schreiben Auswirkungen hatte, und machte zugleich in der Kommunalpolitik seiner Heimatstadt erste politische Gehversuche. 1899 starb die Mutter, der Erich deutlich näherstand als dem Vater. Inzwischen arbeitete er als Apothekergehilfe in Lübeck und in Blomberg/Lippe.

Im Jahr 1900 ging er nach Berlin und verdingte sich zunächst weiter in der Apotheke, bevor er den Schritt zum freien Schriftsteller wagte. Durch einen Artikel in der Zeitschrift *Das Neue Jahrhundert* erfuhr Mühsam von

---

<sup>22</sup> Erich Mühsam: *Selbstbiographie*, I: *Auszug aus einem Manuskript vom Jahr 1919*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 166.

<sup>23</sup> Ebd., S. 167.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 166.

<sup>25</sup> Vgl. *Die Lebensdaten Erich Mühsams*, erich-muehsam.de ([online](http://erich-muehsam.de)).

der „[...] Philosophen- und Literatenvereinigung ‚Die neue Gemeinschaft‘ [...]“<sup>26</sup>

„Es war die erste Schrift einer beabsichtigten Serie von ‚Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung‘, die unter dem Namen ‚Das Reich der Erfüllung‘ von Heinrich Hart und Julius Hart bei Eugen Diederichs herausgegeben war.“<sup>27</sup>

Nachdem er den Aufsatz gelesen hatte, war er fasziniert, aber auch unsicher, ob er ihn durchdrungen hatte, weshalb er sich mit allen seinen offenen Fragen an Heinrich Hart wandte und von diesem zu sich eingeladen wurde. Bei diesem Besuch ermutigte Hart den angehenden Kollegen und lud ihn zu einem Tolstoi-Vortrag Gustav Landauers ein. Zum Abschied schenkte der Gastgeber Erich die zweite Flugschrift der Neuen Gemeinschaft vom *Reich der Erfüllung*, in der Landauers *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* abgedruckt war.<sup>28</sup> Der Artikel basiert auf der Rede, die Landauer am 18. Juni 1900 den Mitgliedern der Neuen Gemeinschaft gehalten hatte.<sup>29</sup>

Sowohl die Person Landauers als auch sein Aufsatz beeindruckten den jungen Mühsam dermaßen, dass er ihn „[...] fünf-, sechsmal hintereinander las, der [ihn] erschütterte, aufwühlte, überwältigte und mit einer Klarheit erfüllte [...]“<sup>30</sup> Daher ist es nicht ganz so erstaunlich, dass der eingangs zitierte letzte Satz der *Unpolitischen Erinnerungen* mehr als 20 Jahre später als Mühsams Antwort auf das Problem gedacht gewesen sein mag, das Landauer in seiner ersten Aussage aufgeworfen hatte.

„Ungeheuerlich und fast unaussprechbar groß ist der Abstand geworden, der uns, die wir uns selbst als die Vorhut fühlen, von der übrigen Menschheit trennt.“<sup>31</sup> Und als Lösung schlägt Landauer vor:

---

<sup>26</sup> Kauffeldt: *Erich Mühsam*, a. a. O. (vgl. Anm. 21), S. 51.

<sup>27</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 499.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. ([online](#)); sowie S. 499-501.

<sup>29</sup> Vgl. Gustav Landauer: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900)*, anarchismus.at ([online](#)); Walter Fähnders: *Anarchismus und Literatur. Ein vergessenes Kapital deutscher Literaturgeschichte zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart: Metzler, 1987, S. 173.

<sup>30</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 501.

<sup>31</sup> Landauer: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, a. a. O. (vgl. Anm. 29).

„[W]ir dürfen nicht zu den Massen hinuntergehen, wir müssen ihnen vorangehen, und das sieht zunächst so aus, als ob wir von ihnen weggingen. Die Gemeinschaft, nach der wir uns sehnen, die wir bedürfen, finden wir nur, wenn wir Zusammengehörige, wir neue Generation, uns von den alten Gemeinschaften absondern.“<sup>32</sup>

Und im Schlussabschnitt seines Aufsatzes kommt Landauer erneut darauf zurück und konkretisiert:

„Schaffen wir unser Gemeinschaftsleben, bilden wir da und dort Mittelpunkte des neuen Lebens, lösen wir uns los von der unsäglichen Gemeinheit der Mitweltgemeinschaften. Und vor allem auch: unser Stolz muss es uns wehren, von der Arbeit eben dieser Mitmenschen zu leben, und ihnen dafür den feinsten Luxus oder auch den eklen und überflüssigen Abfall unserer Hirne zu verkaufen. Lernen wir arbeiten, körperlich arbeiten, produktiv tätig sein. Und schenken wir dann den geliebten Menschenkindern die erlesenste Blüte unseres Geistes.“<sup>33</sup>

Landauer forderte hier, wie auch die Hart-Brüder, eine neue vorbildliche Gemeinschaft „in Freude und Tätigkeit“<sup>34</sup>.

„Diese Idee einer freiheitlichen Siedlung innerhalb der kapitalistischen Welt war das verbindende Element zwischen den Brüdern Hart und dem Sozialisten Landauer und Mühsam.“<sup>35</sup>

Da Mühsam Landauers Einfluss auf sich als „schlechthin entscheidend“<sup>36</sup> einschätzt, kann Mühsams Interesse an alternativen Lebensformen oder Initiativen, wie der Siedlung am Monte Verità, der Bakuninhütte in Meinigen oder dem Haus am Grünen Weg in Bad Urach mit diesen ersten Kontakten zu der Neuen Gemeinschaft und der Berliner Boheme erklärt werden.

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Heinz Hug: *Erich Mühsam. Untersuchungen zu Leben und Werk*, Glashütten (im Taunus): Auvermann, 1974, S. 7.

<sup>36</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 502.

Wenn wir aber Mühsams letzten Satz der *Unpolitischen Erinnerungen* als Antwort lesen, dann ist seine Antwort eine Absage an Landauers eher elitäre Sicht: „Und schenken wir dann den geliebten Menschenkindern die erlesenste Blüte unseres Geistes.“<sup>37</sup> Mühsam allerdings sieht sich an der Seite derer, denen „[...] die Not lehrt, dass eine frohe Welt erkämpft werden muss, [...] aber nicht als das Vorrecht rebellierender Außenseiter, sondern als Inhalt des Lebens und der befreiten Menschheit.“<sup>38</sup> Die frohe Welt soll eben nicht alleine von den Intellektuellen (und der Boheme?), sondern auch mit den Notleidenden Seit an Seit erkämpft werden. „Verbrecher, Landstreicher, Huren und Künstler – das ist die Boheme, die einer neuen Kultur die Wege weist.“<sup>39</sup> Dies schreibt er 1906 in Karl Krauses *Fackel*.

## 2. Boheme und Anarchismus

Julius Bab, der mit Mühsam im Briefwechsel stand, schrieb bereits 1904 ein Buch über die Boheme. Wie stark Bab dabei von ihm beeinflusst war, zeigt sich in folgendem Satz: „Ich bin ein Pilger, der sein Ziel nicht kennt – das ist die Grundweise [der Boheme].“<sup>40</sup> Mühsam gab Bab in einem Brief vom 18. August 1904 den Hinweis auf das Gedicht *Ich bin ein Pilger* ... als lesenswerte Lektüre zum Thema:

„Sollten Sie aus der neueren deutschen Literatur weitere Bohemien-Bekenntnisse wissen wollen, so mache ich Sie auf das zweite Gedicht aus meiner ‚Wüste‘ aufmerksam: ‚Ich bin ein Pilger, der sein Ziel nicht kennt –‘, in dem, glaube ich, vom Boheme-Theoretiker ebenfalls allerhand Anhaltspunkte gefunden werden können.“<sup>41</sup>

Möglicherweise hatte Bab Mühsam vor sich, als er formulierte, es gebe nicht nur keinen Widerspruch zwischen dem Bohemedasein und der anarchistischen Ansicht, vielmehr ergänzten sie sich.

---

<sup>37</sup> Landauer: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, a. a. O. (vgl. Anm. 29).

<sup>38</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 670.

<sup>39</sup> Ders.: *Boheme*, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 31.

<sup>40</sup> Bab: *Die Berliner Boheme*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 80.

<sup>41</sup> Erich Mühsam: *An Julius Bab, Lausanne, 18/VIII. 1904*, projekt-gutenberg.org ([online](#)).

„Die anarchistische Gesinnung [...] muss eigentlich als am naturgemähesten für eine Boheme erscheinen, die ja doch stets ein Versuch praktischer Verwirklichung solchen Glaubens ist.“<sup>42</sup>

Mit der Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Magerski kann man die Boheme als „anarchistische Lebensgemeinde“<sup>43</sup> auffassen, deren Aufgabe es war, neue Mitglieder zu rekrutieren. Jens Kastner weist daraufhin, dass es in der anarchistischen Tradition neben einer Kritik an der Boheme auch Befürworter:innen des „libertäre[n] Bohemianismus“ gegeben habe:

„Der Bohemianismus geht über diese konkrete Boheme weit hinaus. Gemeint ist damit ein antirepräsentationistischer, lebensweltlicher Impuls, der sich über das ganze 20. Jahrhundert im Anarchismus findet. Er kann durchaus als Effekt jenes anarchistischen Revolutionsverständnisses begriffen werden, das grundlegende Veränderungen nicht als von ökonomischen Bedingungen abhängig betrachtet, sondern im jeweiligen Hier und Jetzt für möglich hält. Dementsprechend versuchten viele AnarchistInnen – und sie tun es wohl bis heute –, ihre Ansprüche an gesellschaftliche Veränderungen in der alltäglichen Lebenswelt umzusetzen.“<sup>44</sup>

Für Fähnders wäre „[d]ies jedenfalls [...] ansatzweise eine Bestimmung von ‚anarchistischer Boheme‘, die darum bemüht ist, in praxi Modelle, Oasen *befreiten Lebens* im feindlichen Umfeld der bürgerlichen Gesellschaft zu errichten.“<sup>45</sup> Nach Helmut Kreuzer gab es allerdings keine einheitliche politische Einstellung innerhalb der Boheme, und bei der Wahl der Partei oder Bewegung fiel deren Radikalität stärker ins Gewicht als die Inhalte.<sup>46</sup> Kreuzer nannte die anarchistischen Bohemiens „anarchobohemisch“<sup>47</sup> oder „Anarchobohemiens“<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> Bab: *Die Berliner Boheme*, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 45.

<sup>43</sup> Christine Magerski: *Anarchismus – Bohème – Avantgarde. Zum Konnex dreier Denkfiguren der Moderne*, in: Dies. / David Roberts (Hrsg.): *Kulturrebellen – Studien zur anarchistischen Moderne*, Wiesbaden: Springer, 2019, S. 30.

<sup>44</sup> Jens Kastner: *Die Linke und die Kunst. Ein Überblick*, eBook, Münster: Unrast Verlag, 2020, Kapitel 2, 4 f.

<sup>45</sup> Fähnders: *Anarchismus und Literatur*, a. a. O. (vgl. Anm. 29), S. 171.

<sup>46</sup> Vgl. Kreuzer: *Die Boheme*, a. a. O. (vgl. Anm. 14), S. 301 f.

<sup>47</sup> Ebd., S. 145.

<sup>48</sup> Ebd., S. 278. An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob es zwei verschiedene Rezeptionsweisen Mühsams gibt: eine literaturwissenschaftlich/-soziologische Perspektive und eine historisch/sozialwissenschaftliche Betrachtungs- und Rezeptionsgeschichte.

Für Mühsam böte sich folglich an, ihn in den „siebzehn Jahren im besten Mannesalter“<sup>49</sup> zwischen 1901 bis 1918 einen Anarchoboheme zu nennen, zumal er in den Zeiten, in denen er in Berlin (Café Größenwahn) und München (Schwabing) eine längere Zeit sesshaft war, entweder als Redakteur und/oder Aktivist politisch für *seinen* Anarchismus arbeitete, selbst wenn er seine Freizeit im Café verbrachte. Für Mühsam seien „Dichtung und soziales Engagement, Bohemeleben und anarchistische Weltanschauung nicht zu trennen [gewesen]“.<sup>50</sup> Und schließlich war es Landauer, der ihm, als es zur Gründung der Gruppen ging, die im Sozialistischen Bund arbeiten sollten, ein besonders Klientel aussuchte: „Um Dich soll sich die ‚Gruppe Zigeuner‘<sup>51</sup> konzentrieren.“<sup>52</sup>

„Das Ende der Boheme lässt sich nicht genau datieren“, schreibt Waldemar Fromm auf der Webseite *Historisches Lexikon Bayerns*.<sup>53</sup>

„Die Zunahme von Selbstdarstellungen von Bohemiens zwischen 1910 und 1914 in Erzählungen und Romanen zeigt, dass die Akteure im Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis handeln und sich selbst historisch werden.“<sup>54</sup>

Egon Erwin Kisch beschrieb 1922 für die tschechische Tageszeitung *Lidove Noviny*, wie der Gastwirt des Cafés des Westens, Ort des Geschehens, die Berliner Boheme zur Werbung nutzte. Dabei war das Café Größenwahn vormals ein Anziehungspunkt, „eine Sehenswürdigkeit für die Ausländer“<sup>55</sup> und stadtbekanntes Ausflugsziel.

---

<sup>49</sup> Hirte: *Erich Mühsam*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 59.

<sup>50</sup> Kauffeldt: *Erich Mühsam*, a. a. O. (vgl. Anm. 21), S. 121.

<sup>51</sup> Hier handelt es sich um den Namen der zu gründenden Gruppe, weshalb ich das ‚Z-Wort‘ nicht ersetzen kann.

<sup>52</sup> Gustav Landauer, zit. in: Siegbert Wolf: „Eine Welt der Freiheit ist zu gewinnen, und der erste Schritt zum Glück heißt: Beginnen!“ *Erich Mühsam, der „Sozialistische Bund“ und die Münchner Gruppe „Tat“*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 40: *Erich Mühsam und die Gruppe TAT*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 2015, S. 25.

<sup>53</sup> Waldemar Fromm: *Schwabinger Boheme* [2021], [historisches-lexikon-bayerns.de](https://historisches-lexikon-bayerns.de) (online).

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Egon Erwin Kisch: *Zwischen Bettlern und Bohème*, hrsg. u. mit einem Nachwort v. Gabi Wuttke, Kindle-Version, be.bra Verlag, 2018, S. 52.

„Alles war sehr originell, und wenn ungünstiges Wetter am Sonntag den Besuch des Zoologischen Gartens nicht erlaubte, so besuchten die Bürger das C. d. W. [Café des Westens; K. A.] und verspotteten die dortigen Narren.“<sup>56</sup>

Ein deutliches Zeichen dafür, dass die Boheme bereits eine „Marke“ war.

„Der alte Künstlerstammtisch beim Eingang war in eine andere Nische gestellt, und seine ständigen Besucher erschienen nur noch sporadisch oder hatten sich verkrümmelt. Dafür waren die marmornen Tischplatten, auf denen Ottomar Begas Wirt und Gäste in Pastell festgehalten hatte, unter Glas gesetzt worden, und ein Ölbild von Edmund Edel, auf dem Rossius-Rhyn, Hanns Heinz Ewers, ich und ein junges Mädchen meiner Freundschaft an vergangenen Glanz erinnern sollten, prangte an der Wand. Über der Telefonzelle aber verschönte die Gipsbüste Wilhelms II. das verjüngte Lokal und gab zu vielen, dazumal nicht ganz ungefährlichen Witzen Anlass.“<sup>57</sup>

Mühsam gibt nicht an, wann dieser Besuch stattgefunden hatte. Die Kaiserbüste lässt vermuten, dass dies vor dem Ende des Weltkriegs war, auch kehrte Mühsam während seiner Wanderjahre immer wieder nach Berlin zurück. Allerdings saß er bereits ein, als Egon Erwin Kisch seinen Artikel niederschrieb. Etwas unterhalb der zitierten Stelle gibt Mühsam an, eine unbestimmte Zeit später „die alten Gefährten alle wieder am alten Ort“<sup>58</sup> angetroffen zu haben.

Kischs Beschreibung der Einrichtung des Cafés unterscheidet sich von der Mühsams. Nach Kisch hatte sich der Wirt entschlossen,

„[...] die alten bemalten Marmorplatten zu verkaufen, die in allen Ehren verräucherten Wände mit geblühten Tapeten zu beziehen und überhaupt recht fein und sein mit sehr viel Goldüberzug und Samt und Kitsch. [...] Als er [der Wirt] sein neues, geschniegeltes und gebügeltes Lokal eröffnete, ließ er überall ein Doppelpaket anschlagen: Auf der einen Seite war eine Gruppe hagerer langhaariger Künstler karikiert, und darunter stand: ‚Diese da sind traurig‘. Auf der ander[e]n Seite waren Lebemänner mit Monokel

---

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 555.

<sup>58</sup> Ebd., S. 558.

und Weltdamen mit hohen Absätzen in idealisierter Pose dargestellt, und darunter stand: ‚Diese frohlocken.‘<sup>59</sup>

Der Wirt frohlockte nicht, seine Werbestrategie ging nicht auf, und die Boheme hatte sowohl in Berlin und auch in München ihre Zeit hinter sich. Erich Mühsam leistete neben anderen seinen Beitrag zur Historisierung, indem er aus der Perspektive eines Aussteigers mehrmals *seine* Boheme journalistisch thematisierte.

### 3. Mühsam und der Fünfte Stand

Ein zentraler Aspekt, der zu Recht bei der Vorstellung Mühsam nicht fehlen darf und zumeist mit dem Hinweis auf Bakunin beginnt, ist Mühsams Versuch, den Fünften Stand zu mobilisieren. Der Einfluss Bakunins, des Übersetzers des *Manifests der Kommunistischen Partei* ins Russische, auf sein Handeln wird von Mühsam dabei zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich stark beurteilt. Während er 1920 in seiner Schrift *Von Eisner bis Leviné*<sup>60</sup> seinen „Bakunismus“ betont, der ihn „[...] 1909 zu dem Versuch, in München die revolutionäre Unterweisung und Organisation des Lumpenproletariats zu unternehmen“<sup>61</sup>, führte, schreibt er im März des Jahres 1920 von seiner Unkenntnis des großen Russen:

„Früher habe ich überhaupt nur über ihn einiges wenige gewusst, von ihm gar nichts gekannt. Und nun finde ich eine Übereinstimmung der Ansichten bis in die Einzelheiten, die mich verblüfft.“<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Kisch: *Zwischen Bettlern und Bohème*, a. a. O. (vgl. Anm. 55), S. 52 f.

<sup>60</sup> Erich Mühsam: *Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung der bayerischen Räterepublik. Persönlicher Rechenschaftsbericht über die Revolutionsereignisse in München vom 7. November 1918 bis zum 13. April 1919*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Christlieb Hirte unter Mitarbeit v. Roland Links u. Dieter Schiller, mit einem Nachwort von Dieter Schiller, Bd. 2: *Publizistik. Unpolitische Erinnerungen*, Berlin: Verlag Volk und Welt, 1978, S. 239-325.

<sup>61</sup> Ebd., S. 242.

<sup>62</sup> Erich Mühsam: *Eintrag vom 23.3.1920*, in: Ders.: *Tagebücher*, a. a. O. (vgl. Anm. 2), ([online](#)). Diese widersprüchlichen Aussagen zu dem Einfluss Bakunins auf seine Schwabinger Zeit sollen hier nur festgestellt und nicht bewertet werden, allerdings entsteht der Eindruck, dass viel stärker zwischen den verschiedenen Arten der Quellen (Notizen und Tagebücher hier, und zur Veröffentlichung gedachte Texte dort) unterschieden werden muss.

„[Diese Ansicht] findet sich in der anarchistischen Weltansicht von Michail Bakunin und Erich Mühsam ebenso wie im Plädoyer für das revolutionäre Potential des Lumpenproletariats in den Entwicklungsländern in den Schriften von Frantz Fanon.“<sup>63</sup>

Glauben wir Hans Tombrocks Menschenkenntnis, dass Mühsam „[...] die Menschen, die unglücklichen, gebrochenen Kreaturen, die seelisch und körperlich Hungrigen liebte [...]“<sup>64</sup>, spielt Mühsams Empathie eine wesentliche Rolle bei seiner aktiven Parteinahme für die Vagabunden.

„[G]eknechtet ist überhaupt nicht, wer die Peitsche bekommt: geknechtet ist, wer die Peitsche fühlt – und mancher Gequälte fühlt sie auf dem fremden Rücken so stark, als wenn sie auf seinen eigenen klatschte.“<sup>65</sup>

Dies ist *ein* Aspekt des Bündnisses, das Mühsam zu knüpfen sucht.

„Wir werden dann Menschen in unserm Bund haben, die in der Tat gar nichts zu verlieren haben, denen ein kräftiges Freiheitsbedürfnis und ein Solidaritätsgefühl eigen ist, das nicht am Alten haftet, und denen der Sozialistische Bund keine zufällige Bewegung, sondern eine in tiefem Erleben begründete Herzenssache ist.“<sup>66</sup> „Ich möchte sie die *proletarische Boheme* nennen.“<sup>67</sup>

Eine emotionale Ablehnung des Bestehenden ist bei den „Vagabunden und Lumpen“ bereits vorhanden, eine theoretische Schulung möchte Mühsam ihnen noch angedeihen lassen, wie zu zeigen sein wird.

Nachdem Mühsam in den Verdacht geriet, „[...] die ‚Gruppe Tat‘ in München zum Zweck der Begehung ungesetzlicher Handlungen gegründet oder beeinflusst zu haben (Geheimbund im Sinne des § 129 des Strafgesetzbuches)“<sup>68</sup>, distanzierte sich Landauer in der November-Nummer *seiner*

---

<sup>63</sup> Christopher Wimmer: *Lumpenproletariat. Die Unterklassen zwischen Diffamierung und revolutionärer Handlungsmacht*, Stuttgart: Schmetterling-Verlag, 2021, S. 99.

<sup>64</sup> Hans Tombrock: *Zwei lebende Bücherschreiber und ein toter Dichter. Hauptmann, Lersch, Mühsam, 1936*, in: *Wohnsitz: Nirgendwo. Bilder, Fotos, Dokumente vom Leben und Überleben auf der Straße*, hrsg. v. Künstlerhaus Bethanien, Berlin: Verlag Frölich u. Kaufmann, 1982, S. 380.

<sup>65</sup> Erich Mühsam: *Neue Freunde*, in: *Der Sozialist*, 1. Jg., Nr. 12 / 1.8.1909, S. 89.

<sup>66</sup> Ebd., S. 91.

<sup>67</sup> Ebd., S. 89.

<sup>68</sup> Gustav Landauer, in: *Der Sozialist*, 1. Jg., Nr. 18 / 1.11.1909, S. 144.

Zeitschrift *Der Sozialist* von der Münchner Strategie gegenüber den Vagabunden und damit vom Verantwortlichen: Mühsam. Er, Landauer habe,

„[...] wo Gelegenheit war, uns[e]re Bedenken über die Schwierigkeit, Menschen, die erst einmal so *antisozial oder wenigstens asozial geworden sind*, zur positiven Arbeit zu ‚erziehen‘, nicht verhehlt, haben aber ihn und seine Freunde in Ruhe gelassen und uns nicht gewundert, nichts über irgendeine Bundestätigkeit dieser Gruppe zu hören. [...] Uns[e]re Freunde aber mögen nicht in den Fehler der Spießbürger verfallen: kompromittiert sein, heißt mitschuldig sein; und in der Welt der Wirklichkeit, jenseits der Philisterkonvention, gibt es keinerlei Mitschuld, gibt es nur eigne Schuld. Verantworte jeder, was er durch eigenes Tun und Lassen zu verantworten hat.“<sup>69</sup>

Obwohl die veröffentlichte Rüge eindeutig war und Mühsam als nicht folgsamer Mitstreiter dastand, zog sich Mühsam nicht zurück. Er war noch im Herbst 1909 elf Tage in Untersuchungshaft und wurde im Juni 1910 vor Gericht freigesprochen. Und einen Monat später erscheint erneut ein Artikel zum Fünften Stand. Darin fasst er seine Erfahrungen mit seinen Zuhörern zusammen und betont den Effekt für die Einzelnen,

„die mit off[e]nen Augen und Ohren dasaßen, die durch das Neue, was sie erfuhren, bereichert wurden, deren Sehnsucht Nahrung erhielt, und die freudig und mutig in unsre Bahnen einbogen.“<sup>70</sup>

Ein wesentliches Problem, das Mühsam rückblickend erkennt, war ein Pädagogisches. Im Pädagog:innen-Deutsch würde es heißen: er kannte die Lerngruppe und deren Vorkenntnisse nicht, unterschätzte die Leistungsspreizung innerhalb der Gruppe und hat sie daher mehrheitlich überfordert.

„Ich gab mich dem Wahn hin, ich dürfe, unter Berücksichtigung ausschließlich des Fassungsvermögens der Reifsten unter den Leuten, von Woche zu Woche fortfahren, die Zwölf Artikel des S.[ozialistischen] B.[undes] zu kommentieren. Ein Mittel zu prüfen, wie weit das, was ich vortrug, verstanden wurde, wusste ich nicht. [...] So kam es, dass ich von der Mehrzahl der Hörer in allen Punkten vollständig missverstanden wurde.“<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Erich Mühsam: *Der fünfte Stand*, in: *Der Sozialist*, 2. Jg., Nr. 13 / 1.7.1910, S. 97.

<sup>71</sup> Ebd.

An dieser Stelle muss allerdings erwähnt werden, dass die Anzahl der Treffen unklar bleibt<sup>72</sup>, aber jeder aufklärerisch-pädagogische Ansatz ad hoc nicht fruchten konnte, obwohl dieser doch mitgedacht wurde.

„Jetzt denkt noch mancher von euch, wenn er beim Schnaps sitzt, dass er doch eigentlich ein rechter Lump sei, oder wenn er völlig im Druck ist und Platte reißen muss, wird er manchmal müde seufzen: Wär’ ich doch auch wie die Andern, die wenigstens ihr Lager und ihr Brot haben. Von uns aber sollt ihr erfahren, dass ihr von Haus aus besser seid als viele andere, dass ihr als tüchtige feine Kerls geboren seid, denen wir gern die Hand reichen.“<sup>73</sup>

Christopher Wimmer zeigt in seinem Aufsatz *Die Trennlinie der Würde. Zur historischen Kontinuität der Klasse der Ausgeschlossenen*<sup>74</sup> die Chronologie der Exklusion des untersten Standes:

„Waren in vorkapitalistischen Gesellschaften die Vagabunden die zentrale Sozialfigur des gesellschaftlichen Ausschlusses, sind es im Kapitalismus die Nicht-Arbeiter:innen.“<sup>75</sup> „Die Würde wurde mit Aspekten der Sesshaftigkeit, Integration und Erwerbsbeteiligung ausgefüllt.“<sup>76</sup>

Diese Sicht der Mehrheitsgesellschaft führte dazu, dass die von dieser Sichtweise Diskriminierten diese Perspektive übernahmen. In den „[...] rund zwei Dutzend Interviews, die [Wimmer] bisher mit marginalisierten Menschen [...]“<sup>77</sup> geführt hatte, zog er unter anderem diese Folgerung:

---

<sup>72</sup> Im *Kain* schreibt Mühsam dazu: „Ich hatte aus Gründen, die hier noch ausführlich erörtert werden sollen, im Sommer 1909 begonnen, Zugehörigen des sogen. ‚fünften Standes‘ Vorträge sozialen Charakters zu halten, und sie mit den sozialistischen Ideen des Anarchismus bekannt zu machen“ (Erich Mühsam: *Tagebuch aus dem Gefängnis*, in: *Kain. Zeitschrift für Menschlichkeit*, 1. Jg., Nr. 1 / April 1911, S. 8). Auch hier gibt er keine Angaben zur Häufigkeit der Vorträge.

<sup>73</sup> Mühsam: *Neue Freunde*, a. a. O. (vgl. Anm. 65), S. 90.

<sup>74</sup> Christopher Wimmer: *Die Trennlinie der Würde. Zur historischen Kontinuität der Klasse der Ausgeschlossenen*, in: *Work on Progress. Beiträge kritischer Wissenschaft. Doktorand\*innen-Jahrbuch 2020 der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, hrsg. v. Marcus Hawel & Herausgeber\*innenkollektiv, Hamburg: VSA Verlag, 2020, S. 151-165.

<sup>75</sup> Ebd., S. 154.

<sup>76</sup> Ebd., S. 153. Heute sind dies die Kriterien, die Flüchtlinge erfüllen müssen, um in den Genuss einer Aufenthaltsgenehmigung zu kommen. Es fehlt nur der notwendige Nachweis von Sprachkenntnissen.

<sup>77</sup> Wimmer: *Die Trennlinie der Würde*, a. a. O. (vgl. Anm. 74), S. 164.

„Der Glaube an die eigene Schuld und Verantwortung reproduziert kapitalistische Herrschaft, indem er von vornherein ein Reden über die gesellschaftlichen Strukturierungen von Lebensbedingungen ausschließt. Doch findet sich bei den Befragten durchaus auch Rebellion in Form eines ungerichteten und heimatlosen Antikapitalismus, der sich in Gegnerschaft gegen die Politik und die Profitgier, Arroganz und Unmenschlichkeit der herrschenden Klassen richtet.“<sup>78</sup>

Um diese Gruppe sicht- und hörbar zu machen, brauche es andere Gruppen, „[...] die sich auch gegen die soziokulturell tradierten Vorstellungen des Liberalismus [...] wenden, um nicht in den Wiederholungen alter Denkstrukturen gefangen zu bleiben.“<sup>79</sup>

Eine dieser anderen Gruppen wollte die Gruppe Tat sein. Mühsams Vorhaben enthält somit zum Teil das Konzept des Empowerments und verfolgt damit einen individuellen Ansatz, während sich Landauer eine „Bundestätigkeit dieser Gruppe“ wünschte.

„Und wenn ich noch ein Dutzendmal mit dem Wagnis Schiffbruch leiden sollte, – die paar Menschen, denen ich wirklich etwas Neues geben konnte, die sich durch mich bereichert fühlten, die werden mir immer wieder Mut geben, unter möglicher Vermeidung früherer Fehler von Neuem anzufangen.“<sup>80</sup>

Hier wurde Mühsam offenbar vom aufklärerischen Impetus geküsst, weshalb ich den Vorwurf von Ulrich Linse, dass die Gruppe Tat wegen des geringen Anklangs „von Mühsams Propaganda“ nicht zustande gekommen sei<sup>81</sup>, zwar nicht für falsch halte. Allerdings trifft der Vorwurf Mühsams öffentlich geäußerte Intention nicht. Linses Kritik entstammt möglicherweise der Sichtweise der politischen Linken gegenüber der Perspektive der Anarchisten.

„[I]n ihrer Betonung von eigener Erfahrung, Individualität und Subjektivität und einer als notwendig erachteten Umsetzung von bestimmten Standpunkten

---

<sup>78</sup> Ebd., S. 165.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Mühsam: *Der fünfte Stand*, a. a. O. (vgl. Anm. 70), S. 98.

<sup>81</sup> Vgl. Ulrich Linse: *Einleitung* zu: *Erich Mühsam und die Politisierung der ‚Kunden‘. Dokumente eines Scheiterns. Zusammengestellt von Ulrich Linse*, in: *Wohnsitz: Nirgendwo. Bilder, Fotos, Dokumente vom Leben und Überleben auf der Straße*, hrsg. v. Künstlerhaus Bethanien, Berlin: Verlag Frölich u. Kaufmann, 1982, S. 179.

in gelebten Alltagspraktiken, gleicht die anarchistische Bewegung – in einer Analogie oder Wahlverwandtschaft – einer Freikirche des Sozialismus.“<sup>82</sup>

Den Fokus auf den individuellen Lernerfolg der oder des einzelnen Zuhörer:in zu legen, war demnach folgerichtig.

Ein Jahr später, nachdem verschiedene Zeitschriften seine Artikel abgelehnt hatten, benannte Erich Mühsam im *Neuen Wiener Journal* das wahre Urteil, das über ihn gesprochen worden war: „[...] zu gesellschaftlicher Vereinsamung und wirtschaftlichem Boykott.“<sup>83</sup>

Hier ist nicht der Anarchist zu lesen, der seine Meinung vertritt, sondern der freigesprochene Angeklagte, der (all-)wissende Akteur, der sein früheres Handeln und seine Motivation erläutert, als habe er keine Fehler begangen, und der Journalist, der um das Medium wirbt, um auch zukünftig veröffentlicht zu werden.

Über sein Auditorium schreibt der Autor des drei Monate später erstmals erscheinenden *Kain. Zeitschrift für Menschlichkeit*<sup>84</sup>, „Kainsöhne sind das [...]“<sup>85</sup>, und stellte sich die Frage, ob es „[...] unter diesen Arbeitsscheuen, Verbrechern, Lumpen, Vagabunden, Gesunkenen nicht solche [sind], denen man durch Aufzeigen eines neuen menschlichen Ziels Halt und Hoffnung geben könnte?“<sup>86</sup> Erklärend führt Mühsam aus, „[...] ich musste zu allen sprechen, wollte ich die wenigen finden, die ich suchte.“<sup>87</sup> Auch hier weicht seine Darstellung von seiner früheren Nähe zu den *Neuen Freunden*<sup>88</sup> ab. „Daß viele dieser Menschen weder Gabe noch Willen hatten,

---

<sup>82</sup> Jonathan Eibisch: *Politische Theorie des Anarchismus. Zum paradoxen Streben nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstorganisation*, Bielefeld: transcript Verlag, 2024 (= *Edition Politik*; 168), S. 27.

<sup>83</sup> Erich Mühsam: *Mein Geheimbund*, in: *Neues Wiener Journal*, 19. Jg., Nr. 6183 / 8.1.1911, S. 3.

<sup>84</sup> Vgl. *Kain. Zeitschrift für Menschlichkeit*, 1. Jg., Nr. 1 / April 1911. Mühsam kann nicht davon ausgehen, dass alle Leser:innen des *Neuen Wiener Journals* die positive Deutung der biblischen Kains-Figur durch den Autor, durch Teile der Bohème (vgl. Kreuzer: *Die Bohème*, a. a. O. [vgl. Anm. 14], S. 283) und der Anarchist:innen (vgl. Wolfgang Haug: *Erich Mühsams KAIN. Ein Spagat zwischen Literatur, Theater und Politik*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 15: *Literatur und Politik. Erich Mühsam und die Bohème*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 1999, S. 57) teilen, und so kommt es hier zu einer bewussten Doppeldeutigkeit.

<sup>85</sup> Mühsam: *Mein Geheimbund*, a. a. O. (vgl. Anm. 83), S. 3.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Vgl. Ders.: *Neue Freunde*, a. a. O. (vgl. Anm. 65), S. 89-91.

mich zu verstehen und mir zu *folgen*, wusste ich vorher.“<sup>89</sup> Aber er ist sich sicher:

„So manchem meiner Hörer habe ich Trost- und Mut gegeben; so manche in Zuchthäusern Zerschundene, von Polizei und Staat Gemarterte, in ihrem Jammerdasein Verzweifelte haben meine Worte wie labende Beeren aufgelesen, haben Hoffnung und Vertrauen gefasst zu einer kommenden Zeit. Ich habe Menschen bereichert, um deren Bereicherung sich früher noch niemand gemüht hat.“<sup>90</sup>

Hier klingt er tatsächlich mehr wie ein Wanderheiliger als nach einem Pädagogen oder Politiker.

Linse gibt in seiner Materialsammlung zum Thema Mühsam und „Kunden“<sup>91</sup> als Nächstes einen Teil eines Sammelartikels aus dem dritten Jahrgang von Mühsams *Fanal. Anarchistische Monatsschrift* an. Unter dem Titel *Reparaturwerkstätten für Menschen*<sup>92</sup> beschäftigte sich Mühsam im ersten Teil mit den Fürsorgeanstalten, im zweiten mit dem Vagabunden-Abend in Magdeburg am 15. Februar 1929, auf dem er selbst sprach, und im letzten mit der medizinischen Versorgung von Gefängnisinsassen. Dieser zweite Teil gleicht einem Erlebnisbericht, und da Mühsam an dem Abend beteiligt war, sind die Aussagen über die Veranstaltungsgäste sicherlich mit Vorsicht zu genießen. Die Vagabunden waren vermutlich nicht als Zielgruppe dieses *Fanal*-Artikels gedacht, denn Klaus Trappmann stellt klar, diese „[...] waren auch nicht nur Opfer des Kapitals und Objekte der Sozialfürsorge“<sup>93</sup>, ein Eindruck, der in der Gesamtschau der drei Teile entstehen kann.

Der Veranstaltungstitel „Vagabunden-Abend“ verwirrt etwas, denn angesprochen wurden „[...] die armen Penner aus dem Obdachlosenasyll [...]“<sup>94</sup>, die sich in den Saal drängten. Mühsam erklärte den Andrang damit,

---

<sup>89</sup> Ders.: *Mein Geheimbund*, a. a. O. (vgl. Anm. 83), S. 3.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Vgl. *Erich Mühsam und die Politisierung der ‚Kunden‘*, a. a. O. (vgl. Anm. 81).

<sup>92</sup> Erich Mühsam: *Reparaturwerkstätten für Menschen*, in: *Fanal. Anarchistische Monatsschrift*, hrsg. v. Erich Mühsam, Bd. 3: Jg. 3 (1928/29), Reprint, Bremen: Impuls Verlag, o. J., S. 130-135.

<sup>93</sup> Klaus Trappmann: *Heimweh nach der Ferne – Ein deutsches Vagabundenleben*, in: Ders. (Hrsg.): *Landstraße, Kunden, Vagabunden. Gregor Gogs Liga der Heimatlosen*, Berlin: Gerhardt, 1980, S. 18.

<sup>94</sup> Mühsam: *Reparaturwerkstätten für Menschen*, a. a. O. (vgl. Anm. 92), S. 131.

dass die Obdachlosen sich freuten, „[...] einmal nicht zwischen der Türspalte abgefertigte Bettler, sondern Brüder unter Brüdern, Genossen unter Genossen sein zu dürfen.“<sup>95</sup>

Interessant ist, dass der Abend von Mühsam mit einer „Ansprache“ eröffnet wurde, dann aber die Besucher:innen aufgefordert wurden, „[...] aus ihrem Schicksal zu erzählen [...]“.<sup>96</sup>

Zwar „[...] veranstalteten unsere Genossen in Magdeburg [...]“<sup>97</sup> den Abend, doch könnte dieses, wie es heute heißen würde, „offene Mikrofon“ auch eine Reaktion auf die Missverständnisse gewesen sein, die sein Vortrag vor einem ähnlichen Publikum in München ausgelöst hatte (s. o.). Die Gastgeber:innen waren Zuhörer:innen statt Redner:innen.

„Lumpenproletarier! Wir haben sie froh gemacht, denn wir haben ihnen nicht vom lieben Gott erzählt, sondern von der Revolution und von einer Gesellschaft, die keine ‚Arbeitsscheue‘ mehr kennen wird, und zum Schluß war es so warm geworden in diesen Verstoßenen, an denen sich sogar noch das Kommunistische Manifest versündigt, daß sie die Stühle wegräumten und tanzten und lachten und sangen – die aus den Fürsorgeanstalten, aus den Gefängnissen, den Zuchthäusern, den ‚Winden‘, diesen Schandverließen, die man Arbeitshäuser nennt, und die von der Landstraße und dem Asyl mit den Tippelschicksen und den armen Frauen von der Straße, und sie alle vergaßen in dem Gefühl, einmal sich selbst zu hören und nicht von Wohltätigkeit, sondern von Kameradschaft umgeben zu sein, die verdammten Reparaturwerkstätten für Menschen, die sie die Fröhlichkeit schon lange nicht mehr kennen ließen.“<sup>98</sup>

Den inneren Augen der Leser:innen wird in fast literarischer Prosa eine Klubatmosphäre vorgeführt und kontrastiert mit dem eigentlich wenig erbaulichen Thema der „Menschenreparatur“ durch die staatliche „Erziehung“.

Drei Monate später findet der Vagabundenkongress auf dem Killesberg statt. Aufgerufen zu dem Treffen hatte Gregor Gog, Autor und Herausgeber der Zeitschrift *Der Kunde* und Gründer der Liga der Heimatlosen. Erich Mühsam wird sowohl mit der Zeitschrift als auch mit dem Kongress in Ver-

---

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd., S. 131 f.

bindung gebracht. Laut Klaus Trappmann gehörte Mühsam zu den gelegentlichen Mitarbeitern, und zu „[...] Erich Mühsam entwickelte sich darüber hinaus eine intensive Freundschaft.“<sup>99</sup>

Zieht man Mühsams *Notizbücher*<sup>100</sup> hinzu, ergibt sich allerdings, dass der Name Gregor Gog nur einmal auftaucht, und zwar zur Ausstellung des Künstlers Hans Tombrock in Berlin am 11.12.1929: „Mit Zenzl und Alma Ausstellung [Hans] Tombrock; mit Tombrock, Gertr[ud] T[ombrock?](!), Gregor Gog im Nollend[or]f-Casino.“<sup>101</sup>

Walter Fähnders und Henning Zimpel führen Mühsam in ihrem Buch *Die Epoche der Vagabunden*<sup>102</sup> mit drei seiner Texte an: *Ich bin ein Pilger*<sup>103</sup>, *Im Bruch*<sup>104</sup> und *Bohême*<sup>105</sup>. Der erste Text entstammt Mühsams ersten Gedichtband: *Die Wüste* (1904). *Im Bruch* stammt aus dem dritten Teil *Wolken* des Gedichtbands *Wüste-Krater-Wolken. Die Gedichte von Erich Mühsam* aus dem Jahr 1914, und der Artikel *Bohême* wurde 1906 in der Zeitschrift *Fackel*<sup>106</sup> veröffentlicht.<sup>107</sup>

---

<sup>99</sup> Trappmann: *Heimweh nach der Ferne*, a. a. O. (vgl. Anm. 93), S. 18.

<sup>100</sup> Erich Mühsam: *Notizbücher*, Bd. 1: 1926-1928, Bd. 2: 1929-1933, hrsg. v. der Gustav Landauer Initiative, Berlin: Eigenverlag, 2023.

<sup>101</sup> Ebd., Bd. 2, S. 22. Eine Ausstellung Hans Tombrock ließ sich mit einer Internetrecherche nicht finden, vielleicht lässt sich dies in den Biografien von Tombrock oder Gog verifizieren.

<sup>102</sup> Walter Fähnders / Henning Zimpel (Hrsg.): *Die Epoche der Vagabunden. Texte und Bilder 1900-1945*, Essen: Klartext, 2009 (= *Schriften des Fritz-Hüser-Instituts für Literatur und Kultur der Arbeitswelt*; 19).

<sup>103</sup> Ebd., S. 159.

<sup>104</sup> Ebd., S. 168.

<sup>105</sup> Ebd., S. 169.

<sup>106</sup> Erich Mühsam: *Bohême*, in: *Die Fackel*, Jg. 8, Nr. 202 / 30. April 1906, S. 4-10.

<sup>107</sup> Da ich keinen Einblick in das Buch von Fähnders und Zimpel (vgl. Anm. 102) hatte, kann ich nur anhand der Schreibweise des Wortes *Bohême* mit einem Accent Circonflexe im Inhaltsverzeichnis des Online-Katalogs der Deutschen Nationalbibliothek ([online](#)), wie dies alleine beim *Fackel*-Artikel vorkommt, auf diese Reihenfolge schließen. Jochen Schmück hat in seiner *Dada-Buchempfehlung* zu *Die Epoche der Vagabunden* ([dadaweb.de online](#)), genauso wie die Herausgeber von Erich Mühsams *Ausgewählten Werken* (Bd. 2, a. a. O. [vgl. Anm. 15], S. 25), auf das Accent verzichtet, was eine Identifikation des Textes ohne Lektüre nicht möglich macht, gibt es doch noch zwei weitere ähnlich heißende Texte Mühsams: *Die Boheme* erschien 1903 in der *Berliner Illustrierten Zeitung*, und schließlich lautet ein Kapitel der *Unpolitischen Erinnerungen* (a. a. O. [vgl. Anm. 1]), das zunächst separat als Artikel in der *Vossischen Zeitung* erschienen war, ebenfalls *Boheme* ohne Accent.

Wollte man in der veränderten Reihenfolge der Veröffentlichungsdaten ein inhaltliches Statement der Herausgeber sehen, würde dies in etwa so lauten: Nachdem das lyrische Ich zunächst auf eine Reise ohne Ziel aufgebrochen war<sup>108</sup>, geht es verzweifelt – mit leerem Magen, „[...] mürben Knochen [...]“<sup>109</sup> und alleine – jede:n um Geld an: „Wer pumpt mir noch?“<sup>110</sup> Zuletzt kommt der freie Journalist Mühsam zu dem Schluss, „Verbrecher, Landstreicher, Huren und Künstler – das ist die Bohème, die einer neuen Kultur die Wege weist.“<sup>111</sup> Aber natürlich kann die Reihenfolge auch Zufall sein.

#### 4. Drittes Flugblatt (Die Siedlung) und Die zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes

Am 1. Mai 1910 veröffentlichte der Sozialistische Bund in *Der Sozialist. Organ des Sozialistischen Bundes* sein *Drittes Flugblatt*.<sup>112</sup> Darin wird das Thema *Siedlung* diskutiert, das in *Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes* zwei Monate später fortgeführt wurde.<sup>113</sup> Siegbert Wolf weist darauf hin, dass der Verfasser, Gustav Landauer, den Entwurf seiner Artikel mit Mühsam besprochen hat.<sup>114</sup>

„Wir wollen Siedlungen gründen; wir wollen, dass die Arbeiter Landarbeit, auf dem Feld und in den Gärten, und Industriearbeit, in Werkstätten und Fabriken, vereinigen; wir wollen recht viele, nach Möglichkeit alle unsere Bedürfnisse selbst herstellen.“<sup>115</sup>

In und durch die Siedlung wird eine Einheit geschaffen, in der Handwerker und Arbeiter zusammenarbeiten und Landwirtschaft betreiben. Ziel

---

<sup>108</sup> Vgl. Erich Mühsam: *Ich bin ein Pilger ...*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 10.

<sup>109</sup> Ders.: *Im Bruch*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 13.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Ders.: *Boheme*, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 31.

<sup>112</sup> Sozialistischer Bund: *Das dritte Flugblatt: Die Siedlung*, in: *Der Sozialist*, 2. Jg., Nr. 9 / 1.5.1910, S. 65-67.

<sup>113</sup> Sozialistischer Bund: *Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes*, in: *Der Sozialist*, 2. Jg., Nr. 14 / 15.7.1910, S. 105.

<sup>114</sup> Vgl. Wolf: *„Eine Welt der Freiheit ist zu gewinnen“*, a. a. O. (vgl. Anm. 52), S. 24.

<sup>115</sup> Sozialistischer Bund: *Das dritte Flugblatt*, a. a. O. (vgl. Anm. 112), S. 65.

soll die wirtschaftlich unabhängige Siedlung sein. Erst viel später werden die Intellektuellen erwähnt, deren Rolle und Funktion etwas unklar bleibt: „Schaffe dir wieder das Wissen, du deutsches Volk, dass ihr zusammengehört: Bauern, arbeitsame Bürger, Stadtproletarier und geistige Arbeiter!“<sup>116</sup> Diese geistigen Arbeiter sind „[...] die Künstler, die Gelehrten, die Stubenhocker, die Tagelöhner und Prostituierten des Geistes.“<sup>117</sup> Diese sollen ihre Lebensführung durchaus beibehalten dürfen, allerdings abends und in der Nacht, tagsüber aber sollen sie „[...] ihr Wissen, ihre Technik, ihre Arbeit mit ihren Menschenbrüdern in der Gemeinde vereinigen [...]“<sup>118</sup>

Das Entscheidende ist der appellierende Charakter des Textes bzw. die Klage über den Mangel an Tatendrang für den Sozialismus, an anarchistischem Begehren<sup>119</sup>, den er damit erklärt, dass „[...] Ungläubige und Tatenlose immer nur ans Vollendete, ans sogenannte Ganze, ans letzte Ende denken, statt an den allerersten Anfang, das Handanlegen und Durchsetzen.“<sup>120</sup>

Eine ähnliche Klage führt Mühsam bereits 1905 in seiner *Ascona*-Broschüre:

„Die psychologische Ursache der Schlappeit der Deutschen, wo immer es sich um einen Bruch mit dem Bestehenden, wenn auch für schlecht Erkannten, handelt, scheint mir in ihrer bodenlosen Gewissenhaftigkeit zu liegen.“<sup>121</sup>

„Die Wirklichkeit ist in der Bewegung, und der wirkliche Sozialismus ist immer nur beginnender, ist immer nur ein solcher, der unterwegs ist.“<sup>122</sup> Es

---

<sup>116</sup> Ebd., S. 67.

<sup>117</sup> Ebd., S. 66.

<sup>118</sup> Ebd.

<sup>119</sup> Dies ist eine Abwandlung des kommunistischen Begehrens, zu dessen Abwesenheit Oliver Schupp arbeitete: „Besonders dasjenige, was Trägerin einer umfassenden emanzipatorischen Erwartung war und in meiner Terminologie ‚kommunistisches Begehren‘ heißt, ist praktisch vollständig absent“ (Oliver Schupp: *Der Verlust kommunistischen Begehrens. Entwurf einer geschichtsphilosophisch informierten und gedächtnistheoretisch begründeten Deutung der Brucherfahrung von ehemaligen Kommunist:innen in der Weimarer Republik*, in: *Work in progress. Work on progress. Beiträge kritischer Wissenschaft. Doktorand\_innen-Jahrbuch 2011 der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, hrsg. v. Marcus Hawel, Berlin: Dietz, 2011, S. 136).

<sup>120</sup> Sozialistischer Bund: *Das dritte Flugblatt*, a. a. O. (vgl. Anm. 112), S. 66.

<sup>121</sup> Erich Mühsam: *Ascona. Alternatives Leben 1905 auf dem Monte Verita*, Berlin: Verlag Klaus Guhl, 1982, S. 13.

<sup>122</sup> Sozialistischer Bund: *Das dritte Flugblatt*, a. a. O. (vgl. Anm. 112), S. 66.

gilt einen neuen Zustand im Alten zu schaffen, der sich wiederum verfestigt. „Die Utopie ist also die zu ihrer Reinheit destillierte Gesamtheit von Bestrebungen, die in keinem Fall zu ihrem Ziele führen, sondern immer zu einer neuen Topie“<sup>123</sup>, einem neuen „[...] Zustand relativer Stabilität.“<sup>124</sup>

„Sind solche Siedlungen erst aus der gewaltigen Macht vereinigter Bedürfnisse geschaffen worden, ist das Freudeleben des Wirtschaftens in neu vom Geiste belebten Gemeinden erst da, dann wird es nicht mehr die Hoffnung in die Ferne sein, was die Massen erfüllt, sondern der Neid auf das, was sie greifbar um sich sehen: an allen Enden, in allen Gegenden sozialistische Anfänge, Vorbilder der Kultur.“<sup>125</sup>

In den *Zwölf Artikeln des Sozialistischen Bundes* heißt es entsprechend:

„Diese Siedlungen sollen nur Vorbilder der Gerechtigkeit und der freudigen Arbeit sein: nicht Mittel zur Erreichung des Ziels. Das Ziel ist nur zu erreichen, wenn der Grund und Boden durch andere Mittel als Kauf in die Hände der Sozialisten kommt.“<sup>126</sup>

Damit dies erreicht werden kann, strebt der Bund daher an, „[...] im Zeitpunkt des Übergangs durch große, grundlegende Maßnahmen das Privateigentum an Grund und Boden aufzuheben [...]“.<sup>127</sup>

Chris Hirte schreibt abgeklärt:

„Mühsam ist ein Heimatloser, die Boheme ist sein Asyl, die Anarchie seine Vision einer Heimstatt, die greifbar scheint, wenn er sie sich als sozialistische Siedlung, als blühende Insel der Zukunft im tristen Meer kapitalistischer Gegenwärtigkeit ausmalt.“<sup>128</sup>

Auch wenn ein spöttischer Unterton durchtönt, entspricht dieses anarchistische Begehren genau dem Konzept Landauers.

---

<sup>123</sup> Gustav Landauer, zit. in: Andreas Heyer: *Ursprung und Gehalt des Utopiebegriffs von Karl Mannheim*, in: *UTOPIEKreativ*, hrsg. v. der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Heft 197 / März 2007 ([online](#) | [PDF](#)), S. 243.

<sup>124</sup> Gustav Landauer, zit. in: Ebd., S. 242.

<sup>125</sup> Sozialistischer Bund: *Das dritte Flugblatt*, a. a. O. (vgl. Anm. 112), S. 67

<sup>126</sup> Sozialistischer Bund: *Die Zwölf Artikel*, a. a. O. (vgl. Anm. 113), S. 105.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Hirte: *Erich Mühsam*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 186.

„Im Hintergrund steht die *utopische* Möglichkeit einer selbstorganisierten, libertär-sozialistischen Gesellschaftsform, in welcher ein egalitäres, freiheitliches und solidarisches Zusammenleben nach einer sozialistischen *Ethik* realisiert werden kann.“<sup>129</sup>

Diese Vision ist nicht nur für Mühsam typisch, „[v]ielmehr kann diese *Freiraumstrategie* als genuin anarchistisch bezeichnet werden, wie Erik Olin Wright plausibel herausarbeitet [...].“<sup>130</sup>

Ab Januar 1909 erscheint in Berlin die Zeitschrift *Der Sozialist. Organ des Sozialistischen Bundes*. Zur ersten Ausgabe steuert Mühsam ein Gedicht bei, mit dem er zum gewünschten Aufbruch poetisch ausruft: „Eine Welt der Freiheit ist zu gewinnen, – und der erste Schritt zum Glück heißt: Beginnen!“<sup>131</sup>

## 5. Wanderjahre

Allgemein wird die Zeit zwischen 1904 bis 1909 Mühsams Wanderjahre genannt, aber Mühsam war auch nach seiner Haft ständig unterwegs. Daher stammen zwei der drei Beispiele aus der Weimarer Republik. Während seiner frühen Wanderjahre tingelte er innerhalb Deutschlands, Österreichs und der Schweiz umher und war auch in Frankreich und Italien. Aber Mühsams Biografie hat, was die Wanderjahre betrifft, einige blinde Flecken.

„Erinnere ich mich dieses oder jenes Vorganges, der sich nur zu einer ganz bestimmten Zeit etwa in München zugetragen haben kann, so muss ich plötzlich feststellen, dass ich doch damals gerade in Wien oder in Zürich oder Ascona war, und ich sehe schon, dass ich endgültig darauf verzichten muss, Widersprüche zu vermeiden oder aufzuklären [...].“<sup>132</sup>,

weil er damit rechnen musste, dass sein Publikum seine Stationen möglicherweise besser kennt als er selbst. „Ein Zweck der vielen Reisen ist es,

---

<sup>129</sup> Eibisch: *Politische Theorie des Anarchismus*, a. a. O. (vgl. Anm. 82), S. 33.

<sup>130</sup> Ebd., S. 85.

<sup>131</sup> Erich Mühsam: *Zum Beginn*, in: *Der Sozialist*, 1. Jg., Nr. 1 / 15.1.1909, S. 1.

<sup>132</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 545.

die anarchistischen Zentren und ihre führenden Köpfe kennenzulernen sowie die Provinz-anarchisten ein wenig auf Vordermann zu bringen [...].<sup>133</sup>

Zu Mühsam gehören neben seiner politischen, dichterischen oder journalistischen Arbeit aber auch das Schlenderhafte, Unstete und Draufgängerische. Bei seiner ersten Wandertour mit Johannes Nohl kommt diese Seite deutlich zum Vorschein. Mühsam begann diese Zeit recht extravagant.

„Ich machte erst sozialer Studien halber eine mehrwöchige Fußwanderung durch die Handwerksburschenherbergen beider Mecklenburg und holte mir dann von Leo von König mein Reisegeld ab.“<sup>134</sup>

Danach fuhr er in die Schweiz und traf dort Johannes Nohl. Von dort ging es zum Lago Maggiore und nach Italien. Immer wieder geht den beiden das Geld aus, sie schreiben Freund:innen und Bekannte um Geld an, bekommen mal eine Summe geschickt, und bleiben zu anderen Zeiten hungrig. Sie borgen sich auch vor Ort Geld, prellen die Zeche, zahlen ihre Schulden zurück, und verprassen ihre kleinen Vermögen, sobald sie kurzzeitig wieder flüssig sind. Mal fahren sie, mal wandern sie.<sup>135</sup>

Liest man Mühsams Eulenspiegeleien aus der heutigen Warte, schwankt man zwischen Neid und Fremdschämen. Aber es waren andere Zeiten und Mühsam war 26, als er seine Wanderschaft antrat. Der „Malervagabund“ Hans Tombrock hat Mühsam in den späten 1920ern kennengelernt<sup>136</sup>, damals war Mühsam Anfang seiner 50er-Jahre.

„Denn er war kein Heiliger, der Erich Mühsam, der Mühsame. Aber er war ein sauberer, reiner, hilfbereiter und sehr kluger Mensch. Ein Dichter, der die Gesinnung über den Reim, den lebendigen Inhalt über das Versmaß stellte. Und der über alles die Menschen, die unglücklichen gebrochenen, die seelisch und körperlich gebrochenen Kreaturen stellte. Er ging in die Gefängnisse und Zuchthäuser, er besuchte die Obdachlosenasyile und Herbergen und neigte sich den Verzweifelten zu.“<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> Hirte: *Erich Mühsam*, a. a. O. (vgl. Anm. 18), S. 125.

<sup>134</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 547.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., S. 547-553.

<sup>136</sup> Vgl. Ders.: *Notizbücher*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 100), S. 22.

<sup>137</sup> Tombrock: *Zwei lebende Bücherschreiber und ein toter Dichter*, a. a. O. (vgl. Anm. 64), S. 380.

## 5.1. Ascona

Die Stiftung Monte Verità, die heute unter anderem ein Konferenzzentrum – das „Centro Stefano Franscini“ – betreibt, gibt die Anfänge der Kolonie wie folgt wieder:

„Die Gründer kommen aus allen Himmelsrichtungen: Henri Oedenkoven aus Antwerpen, die Pianistin Ida Hofmann aus Montenegro, der Künstler Gusto und der Ex-Offizier Karl Gräser aus Transsilvanien. Gemeinsam gehen sie auf dem in ‚Berg der Wahrheit‘ umbenannten Hügel ans Werk. In Reformkleidern und mit langen Haaren verrichten sie harte Garten- und Feldarbeit, errichten schlichte Hütten, entspannen sich mit Eurythmie und Nacktbaden, leben nahe den Elementen Licht, Luft, Wasser, Sonne, ernähren sich unter Vermeidung aller tierischen Nahrung nur von Pflanzen, Gemüsen und Früchten. Sie verehren die Natur, predigen ihre Reinheit und interpretieren sie symbolisch im Sinne des romantischen Gesamtkunstwerks: Parsifalwiese, Walkürefelsen, Harrassprung sind wie ‚Monte Verità‘ Bezeichnungen, die mit der Zeit auch von den zuerst den Experimenten eher ablehnend gegenüberstehenden Asconesern übernommen werden.“<sup>138</sup>

Die oben skizzierte Wanderschaft vom Mühsam und Nohl führte weiter nach Ascona, „[...] und der erste Aufenthalt dort hatte zur Folge, dass Nohl und ich, bald einzeln, bald gemeinsam, Jahr für Jahr dort ein paar Monate zubrachten.“<sup>139</sup> Im Sommer darauf, 1905, war Mühsam erneut vor Ort. Die Idee, eine Alternative hautnah erleben zu können, lockte ihn.

„Die ersten Ansiedler also bauten dort eine oder mehrere Holzhütten, und anfangs soll sich ein recht hübsches kommunistisches Leben entwickelt haben, hübsch besonders für alle diejenigen, die mit leeren Taschen sich zu den Kommunisten hinzufanden“,<sup>140</sup> schreibt der chronisch blanke Mühsam. „Der Dilettantismus eines solchen Beginnens liegt auf der Hand. Kommunistische Siedlungen, die nicht auf der Basis einer revolutionär-sozialistischen Tendenz erwachsen sind, werden stets Fiasko machen müssen, zumal wenn das Band,

---

<sup>138</sup> *Geschichte*, monteverita.org (online).

<sup>139</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O (vgl. Anm. 1), (online); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 550.

<sup>140</sup> Mühsam: *Ascona*, a. a. O. (vgl. Anm. 121), S. 28 f.

das die Teilnehmer seelisch an einander bindet, ein so belangloses ist, wie das Prinzip des Vegetabilismus.“<sup>141</sup>

Liest man sich Mühsams im Jahr 1925 entstandene Broschüre *Ascona* durch, bemerkt man, dass er die Anzeichen eines sich auflösenden Projektes hervorhebt.

„Die Intensität der zwar nicht in der Gemeinschaft, aber von einzelnen [sic!] verwirklichten Ideale zieht rasch Außenseiter der Gesellschaft aus ganz Europa und aus Übersee auf den Monte Verità, der allerdings mit den Jahren immer mehr zum Sanatoriumsbetrieb wird [...].“<sup>142</sup>

Mühsam vergleicht *Ascona* mit

„[...] der Neuen Gemeinschaft der Brüder Hart in Berlin [...], die in ihren Ideen und Prinzipien Großes verhiß, dann aber in dem sozialen Angstprodukt von Schlachtensee, das schließlich zu einer Hotelpension mit ethischem Firmenschild wurde, elend verendete.“<sup>143</sup>

Am erstaunlichsten allerdings ist, dass die „großartige[n] Einzelgänger“<sup>144</sup> von Mühsam in der Mehrzahl keineswegs als eigenständige Individuen beschrieben werden. Diese seien vom Experiment angezogene „[...] Elemente, die mit äußerlichem Aufputz Innenleben zu markieren trachten [...]“<sup>145</sup> und „Schablonen-Vegetarier“<sup>146</sup>, von denen er eine Handvoll Personen positiv abgrenzt.

Schon aus diesen kurzen Zitaten wird deutlich, wie wenig er vom Vegetarismus hielt. Bekannt ist sein Spottgedicht *Der Gesang der Vegetarier. Ein alkoholfreies Trinklied*, „[...] das mir jüngst in einer verbrecherischen Stunde entfuhr [...]“<sup>147</sup> und das zentral in seiner *Ascona*-Broschüre abgedruckt war. Mühsam rechnete beim Schreiben schon mit Kritik, die er vorausseilend bisig kommentierte. Wer sich von diesem Gesang getroffen fühle, „[...] und

---

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> *Geschichte*, a. a. O. (vgl. Anm. 138).

<sup>143</sup> Mühsam: *Ascona*, a. a. O. (vgl. Anm. 121), S. 31.

<sup>144</sup> *Geschichte*, a. a. O. (vgl. Anm. 138).

<sup>145</sup> Mühsam: *Ascona*, a. a. O. (vgl. Anm. 121), S. 36.

<sup>146</sup> Ebd., S. 42.

<sup>147</sup> Ebd., S. 37.

wer ihn mir am schwersten übel nimmt, der mag versichert sein, dass er am porträtähnlichsten darin fotografiert ist.“<sup>148</sup>

Bei seinem ersten Besuch 1904 war ihm von seinem Bekannten Dr. Friedberg nahegelegt worden, dass ihm „[...] eine konsequente Kur auf dem Monte Verità sehr nützlich sein werde [...]“.<sup>149</sup> Er wurde „[...] zu den Rohköstlern gesteckt und [ihm wurde] eine ‚Lufthütte‘ als Behausung zugewiesen.“<sup>150</sup> Mühsam hielt die vegetarische Ernährung – „Von früh bis spät kaute ich nun Äpfel, Pflaumen, Bananen, Feigen, Wal-, Erd- und Kokosnüsse – es war schauderhaft, und ich fühlte meine Kräfte schwinden“<sup>151</sup> – nur zwei Wochen aus, bevor er in „eine solide Osteria“<sup>152</sup> lief und sich Beefsteak, Wein und eine Zigarre gönnte. In der Comichbiografie Gregor Gogs *Der König der Vagabunden* von Bea Davies und Patrick Spät schaut Mühsam bei der Erinnerung daran erst verstört und grinst dann.<sup>153</sup>

Dabei war Mühsam 1905 mit der Idee nach Ascona gekommen, an die Wurzeln des Monte Verità-Projekts anzuknüpfen und das Terrain zu sondieren.

„Ich glaubte einmal, Ascona sei der geeignete Ort, um hier eine kommunistische Siedlungsgenossenschaft in großem Maßstabe zu versuchen. Aber so wünschenswert das Experiment auch wäre, [...] (die Idee hierzu stammt von Gustav Landauer, der sie zuerst in einer Berliner Zionisten-Versammlung aussprach und entwickelte) – so ist doch Ascona nicht der rechte Fleck dazu.“<sup>154</sup>

Aber eine andere Vision drängt sich Mühsam auf. Dies könnte ein Ort sein, an dem sich Mitglieder des Fünften Standes ansiedeln könnten:

„Aber wenn ich nach Jahren wieder einmal nach Ascona komme und finde es bewohnt von Menschen, die durch Zuchthäuser geschleift, zerschunden von den Chikanen der Besitzenden und ihren Executionsorganen, dem Staat, der

---

<sup>148</sup> Ebd., S. 38.

<sup>149</sup> Mühsam: *Unpolitische Erinnerungen*, a. a. O (vgl. Anm. 1), ([online](#)); ebenfalls in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 15), S. 551.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd., S. 551 f.

<sup>152</sup> Ebd., S. 552.

<sup>153</sup> Vgl. Patrick Spät / Bea Davies: *Der König der Vagabunden. Gregor Gog und seine Bruderschaft*, Berlin: avant-verlag, 2019, S. 37-39.

<sup>154</sup> Mühsam: *Ascona*, a. a. O. (vgl. Anm. 121), S. 75 f.

Polizei und der Justiz, endlich doch hier eine Heimat und eine Ahnung von Glück erlangt haben, dann will ich mich von ganzem Herzen freuen.“<sup>155</sup>

## 5.2. Das Haus am Grünen Weg

Der aus Oettingen/Teck stammende Karl Raichle legte 1919 gemeinsam mit seiner Ehefrau Elisabeth und den beiden roten Matrosen Theodor Plievier und Gregor Gog den Grundstein zum Uracher Kreis.<sup>156</sup> „Der Hausbau für ihre Kommune am Grünen Weg war 1921 beendet. Vom Uracher Kreis spricht man offiziell ab 1923, weil da Karl Raichle seine Zinnschmiede eröffnet hat“, erklärte Patrick Spät am 18.11.2019 Claudia Reicherter im *Dienstagsinterview* der *Südwest Presse*.<sup>157</sup> Dennoch ist der Bad Uracher Kreis, obgleich einige „Mitglieder“ bekannt waren oder später noch bekannt wurden, wenig untersucht. Die zeitweise Anwesenheit des späteren DDR-Ministers für Kultur, Johannes R. Becher, ist dagegen belegt, hat er seinen Freund Karl Raichle doch erkennbar als „[...] Vorbild für den ‚Wanderer aus Schwaben‘ [...]“<sup>158</sup> genommen.

„Denn es ist ein am Kieler Matrosenaufstand beteiligter Seemann, in dessen Haus am Grünen Weg sich die Lebensreformer und Anthroposophen tummeln, die auch den ‚Uracher Kreis‘ ausgemacht haben [...]“<sup>159</sup>

Auch Erich Mühsam gehört in die Riege der Persönlichkeiten, die als Gäste am „Roten Verschwörerwinkel“ häufig erwähnt werden. Bea Davies und Patrick Spät zeigen in ihrer Comichbiografie Gregor Gogs *Der König der Vagabunden*<sup>160</sup> in einem Bild, „[...] wie Gog mit Mühsam und anderen Män-

---

<sup>155</sup> Ebd., S. 83.

<sup>156</sup> Vgl. Kyrosch Alidusti: *Berlin – Teil 2 – Die Toten der Novemberrevolution* [2024], roter-demokrat.alidusti.de ([online](#)); Gregor Gog. *1891-1945 Generalstreik das Leben lang*, Stuttgart: Stiftung Geissestrasse Sieben, 2004 ([online](#) | [PDF](#)). Die Angaben zum Haus am Grünen Weg stammen aus dem Blogbeitrag von Kyrosch Alidusti: *Das Haus am Grünen Weg* [2024], roter-demokrat.alidusti.de ([online](#)).

<sup>157</sup> Claudia Reicherter: *Dienstagsinterview zum „Roten Winkel“ Urach*. „Das war wie eine frühe Hippie-Kommune“ [18.11.2019], swp.de ([online](#)).

<sup>158</sup> Kristin Eichhorn: *Johannes R. Becher und die literarische Moderne. Eine Neubestimmung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2020 ([online](#) | [PDF](#)), S. 120.

<sup>159</sup> Ebd.

<sup>160</sup> Vgl. Spät / Davies: *Der König der Vagabunden*, a. a. O. (vgl. Anm. 153).

nern und Frauen nackt im Fluss badet und damit zum Bürgerschreck wird“, ist in der Besprechung von Andrea Heinze auf *Comic.de* zu lesen.<sup>161</sup> Ein ruhigeres Bild zeichnet der häufige Gast Alfred Daniel laut einem Beitrag des *Reutlinger General-Anzeigers*: „Am Abend wurden Gedichte rezitiert, Lieder gesungen und atonale Musik auf dem Harmonium gemacht. ‚Da war ein Hauch von Boheme zu verspüren‘.“<sup>162</sup> Das Ziel von Karl Raichle war es, ein nördliches Monte Verità zu gründen.

Anhand der Notizbücher Mühsams kann bestätigt werden, dass Mühsam vom 5. bis 7. März 1926 „Gast bei Raichles“ war.<sup>163</sup> Der Besuch scheint eher privaten Charakter gehabt zu haben.<sup>164</sup> Für den 6. März trägt Mühsam ein: „Spaziergang etc. Schachspiel etc. m[it] Elisab[eth] R[aichle].“<sup>165</sup> Für Montag, den 8. März 1926, schreibt er in sein Büchlein: „Mit Elizab[eth] zu Fuß z. *Rabach*, Urach. Mit beiden Raichles Urach – Stuttgart.“<sup>166</sup>

Auch später hält Mühsam Kontakt zu Raichles in Bad Urach, zu Elisabeth, die ihn besucht<sup>167</sup>, mal notiert er nur „Karl Raichle“<sup>168</sup>, aber auch: „Raichles“<sup>169</sup>.

An der Stelle muss die Frage gestellt werden, wie genau die Notizbücher sind und wie sehr der Publizist auch seine Einträge für eine Leserschaft *mitverfasst* hat. Aus den Fundstellen lässt sich nicht erkennen, ob Mühsam sich an den Aktivitäten der Uracher:innen, z. B. am Nacktbaden, beteiligt hat.

Allerdings decken die Notizbücher nicht das Jahr 1925 ab, weshalb unklar bleibt, wann und wie die Bekanntschaft Mühsams zum Uracher Kreis zustande kam. Eine Recherche im Gregor-Gog-Archiv der Akademie der Künste, wo auch der Autor des Comics *Der König der Vagabunden*<sup>170</sup>, Patrick Spät, recherchierte, könnte die Lücke eventuell schließen. Unabhän-

---

<sup>161</sup> Andrea Heinze: *Die erste Biografie über Gregor Gog – „König der Vagabunden“* [2019], *comic.de* ([online](#)).

<sup>162</sup> *Der Traum von einer besseren Welt – geträumt in Bad Urach* [2.11.2022], *gea.de* ([online](#)).

<sup>163</sup> Vgl. Mühsam: *Notizbücher*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 100), S. 34.

<sup>164</sup> Vgl. Alidusti: *Das Haus am Grünen Weg*, a. a. O. (vgl. Anm. 156).

<sup>165</sup> Mühsam: *Notizbücher*, Bd. 1, a. a. O. (vgl. Anm. 100), S. 34.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Vgl. Mühsam: *Notizbücher*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 100), S. 9.

<sup>168</sup> Ebd., S. 28.

<sup>169</sup> Ebd., S. 16.

<sup>170</sup> Vgl. Spät / Davies: *Der König der Vagabunden*, a. a. O. (vgl. Anm. 153).

gig davon kann die Badeszene im Comic aber auch ein Ausdruck künstlerischer Freiheit sein, denn Gregor Gog wohnte 1925 schon nicht mehr am Grünen Weg.

„Nach Stationen in Thüringen und Brasilien kam Gog mit seiner zweiten Ehefrau Anni Geiger-Gog, einer erfolgreichen Kinderbuchautorin, im September 1924 nach Stuttgart zurück und ließ sich in einem selbst gebauten Holzhaus in Sonnenberg nieder.“<sup>171</sup>

Und der ebenfalls abgebildete Theodor Plievier lebte bereits seit 1920 nicht mehr an der Erms.

### 5.3. Die Bakuninhütte<sup>172</sup>

Bevor die Bakuninschutzhütte 1926 erbaut wurde, wurden auf dem erworbenen Grundstück bis 1925 „[...] Kartoffeln und Getreide angebaut [...]“.<sup>173</sup> „Dem Namensgeber, Michail Bakunin, gedachte diese Gemeinschaft auch in steinerner Form. Zu seinem 50. Todestag – im Juli 1926 – wurde ein großer Gedenkstein mit seinen Lebensdaten angefertigt.“<sup>174</sup> Als der Wunsch nach einem abschließbaren Raum für die Werkzeuge aufkam, wurde der „[...] erste Erweiterungsbau [...] in Angriff genommen. Das erste Gebäude mit Küche, Aufenthalts- sowie Schlafräum und Keller entstand.“<sup>175</sup> Als politisches und symbolisches Bekenntnis gestaltete die Gruppe auch das Gelände entsprechend.

„Gedenksteine für den spanischen, libertären Pädagogen Francisco Ferrer, sowie für die in den USA trotz weltweiter Proteste hingerichteten Arbeiter Sacco & Vanzetti wurden errichtet.“<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> Ulrich Gohl: *Vagabundenkongress 21.-23. Mai 1929*, stadtdlexikon-stuttgart.de ([online](#)).

<sup>172</sup> Zur Geschichte der Bakuninhütte sei auf folgenden Tagungsband verwiesen: Andreas Hohmann (Hrsg.): *Erich Mühsam in Meiningen. Ein historischer Überblick zum Anarchosyndikalismus in Thüringen. Die Bakuninhütte und ihr soziokultureller Hintergrund. Tagungsband / Wanderverein Bakuninhütte e. V. & Erich-Mühsam-Gesellschaft e. V.*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2015 (= *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*; 41).

<sup>173</sup> Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Epoche ab 1920*, bakuninhuetten.de ([online](#)).

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Ebd.

Neben dem Eingang der Hütte stand zudem ursprünglich der Gedenkstein für Michael Bakunin.

Zwar gibt es unterschiedliche Berichte über die genaue Gestaltung der Außenanlage, aber laut eines Berichts war das Gartentor „[...] mit einem steinernen Bogen überbaut. Auf dieser bogenförmigen Überbauung wurde, in Form eines Halbreiefs, dargestellt, wie zwei Hände ein Gewehr zerbrechen.“<sup>177</sup>

An der Außenwand wurde eine Tafel mit dem Hüttenspruch befestigt. Die Hütte wird darauf als Ort praktizierter Freiheit besungen. Der Spruch preist den Ort, die Bedingungen und die Anziehungskraft der Freiheit. Bezieht man die gestalterischen Elemente der Außenanlage mit ein, die an die Personen und Inhalte der anarchistischen Bewegung erinnerten, weisen die vom Meininger Max Baewert erdichteten Verse über die Hütte hinaus auf das politische Ideal hin, die Anarchie:

„Freies Land und freie Hütte,  
Freier Geist und freies Wort,  
Freie Menschen, freie Sitte,  
Zieht mich stets zu diesem Ort“<sup>178</sup>

Der Wanderverein beschreibt die Tafel so:

„Für den Spruch selbst wählte er [Heinrich Walz, Gestalter und Fertiger] eine geradlinige, klare, schnörkellose Schrift. Darunter verzierte er die Tafel mit zwei Symbolen der Arbeiterbewegung: Stern mit fünf Zacken und in seiner Mitte: Hammer und Sichel mit goldenem Rand.“<sup>179</sup>

Im Mailwechsel erklärt der Historiker Kai Richarz das Weglassen von Hammer und Sichel auf der rekonstruierten Tafel mit der Befürchtung, dass dadurch ein falscher Eindruck entstünde:

---

<sup>177</sup> Kai Richarz: *Vom Acker zum Ferien- und Schulungsheim. Ein Einblick in die Geschichte der Bakuninhütte und ihren soziokulturellen Hintergrund*, in: Hohmann (Hrsg.): *Erich Mühsam in Meiningen*, a. a. O. (vgl. Anm. 172), S. 53, Fußnote 3.

<sup>178</sup> Max Baewert, zit. in: *Die Bakunin-Hütte. Bericht von Fritz Scherer*, in: Wanderverein Bakuninhütte e. V. (Hrsg.): *„Rebellen-Heil“*. Fritz Scherer. *Vagabund. Wanderer. Hüttenwart. Anarchist*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2010, S. 45.

<sup>179</sup> Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Tag des offenen Denkmals 2015*, bakuninhuette.de (online).

„Die damalige Argumentation gegen dieses Symbol bezog sich auf die heutig gängige Assoziation dieser Symbole mit dem autoritären Flügel der Arbeiter:innenbewegung, dem Bolschewismus, von dem sich insbesondere im Postanarchismus viele Personen distanzieren.“<sup>180</sup>

Möglicherweise waren Hammer und Sichel ein Hinweis auf die eigene Vergangenheit (1920-1925), auf die Landwirtschaft betreibenden Arbeiter:innen, galten Hammer und Sichel in der Arbeiterbewegung doch als Hinweis auf das Bündnis von Arbeiter:innen und Bäuer:innen und deren Aufgehen in eine klassenlose Gesellschaft. Die Symbolik könnte aber auch auf die „[...] Siedlungsprojekte im Sinne Landauers sogenannten Verwirklichungs-Sozialismus“<sup>181</sup> verweisen, immerhin hieß der 1927 neu gegründete Verein „Siedlungsverein für gegenseitige Hilfe“.<sup>182</sup>

„Zwar gibt es keine direkten Nachweise, es ist jedoch davon auszugehen, dass die Mitglieder der Meininger FAUD-Ortsgruppe genau jene Gedanken von Landauer aufgriffen und umzusetzen versuchten, als sie von 1920 bis 1925 Selbstversorgung praktizierten.“<sup>183</sup>

Der Wanderverein Bakuninhütte e. V. hat zwei Aufenthalte Mühsams rekonstruiert. Vom ersten, der vom 8.-10. Februar 1930 stattfand, gibt es die Postkarten<sup>184</sup> und die Einträge in sein Notizbuch<sup>185</sup>. Der Hinweis auf Mühsams Anwesenheit beim Reichsferienlager der Syndikalistisch-Anarchistischen Jugend Deutschlands vom 8.-16. Juni 1930 auf der Bakuninhütte<sup>186</sup> ist

---

<sup>180</sup> Mail-Austausch mit Kai Richarz für die AG Geschichte der Bakuninhütte vom 2. und 3. Oktober 2023, in: Kyrosch Alidusti: *Freizeit- und Schulungsheim der deutschen Anarchosyndikalist:innen* [2023], [roter-demokrat.alidusti.de](http://roter-demokrat.alidusti.de) ([online](#)).

<sup>181</sup> Richarz: *Vom Acker zum Ferien- und Schulungsheim*, a. a. O. (vgl. Anm. 177), S. 60; vgl. hierzu auch: Gustav Landauer: *Sozialismus und Genossenschaft* [1910], [anarchismus.at](http://anarchismus.at) ([online](#)).

<sup>182</sup> Vgl. Richarz: *Vom Acker zum Ferien- und Schulungsheim*, a. a. O. (vgl. Anm. 177), S. 60.

<sup>183</sup> Ebd.

<sup>184</sup> Vgl. Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Erich Mühsam*, [bakuninhuetten.de](http://bakuninhuetten.de) ([online](#)); Richarz: *Vom Acker zum Ferien- und Schulungsheim*, a. a. O. (vgl. Anm. 177), S. 62 und Fußnote 56.

<sup>185</sup> Vgl. Mühsam: *Notizbücher*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 100), S. 25.

<sup>186</sup> Vgl. Helge Döhring (Hrsg.): *Die Reichsferienlager der Syndikalistisch-Anarchistischen Jugend Deutschlands in Thüringen und die Bakuninhütte. Zeugnisse und Dokumente (1928-1933)*, Bremen: Institut für Syndikalismusforschung, 2014 (= *Edition Syfo*; 5), ([online](#) | [PDF](#)), S. 28-38.

zwar durch Karl Gültig auf Video bezeugt<sup>187</sup>, widerspricht aber den Notizbüchern. Für alle Tage zwischen dem 8.-16.6.1930 sind dort Termine eingetragen. Unter anderem war Mühsam laut eigenen Eintragungen am 14.6. zu Besuch bei Ernst Toller und am 15. Juni mit „Zenzl b[ei] Emma Goldmann“<sup>188</sup>. Auch gibt Döhring in seinem Überblick *Die Reichsferienlager der Syndikalistisch-Anarchistischen Jugend Deutschlands in Thüringen und die Bakuninhütte* keinen Hinweis auf Mühsam.<sup>189</sup> Laut eingangs erwähnten taz-Artikel über Liesel Albrecht<sup>190</sup> war Mühsam auch gemeinsam mit ihr in Meiningen. „Gemeinsam fuhr man in den Thüringer Wald, dort gab es die Bakunin-Hütte. Gemeinsam agitierte man gegen NSDAP, KPD, Kapital und Kirche.“<sup>191</sup> Eine weitere stützende Quelle gilt es allerdings erst noch zu finden.

Gemeinsam für alle drei besuchten Orte und „Gemeinschaften“, auf die in diesem Abschnitt hingewiesen wurde, ist, dass dort entweder der Lebensreformgedanke oder Landauers Siedlungskonzept am Anfang des Projekts standen. Wird die Motivation für den Aufenthalt in Ascona deutlich von Mühsam benannt, so gibt Mühsam bis auf kurze Notizbucheinträge keine Informationen zu seinen Besuchen in Bad Urach und Meiningen. Trotzdem liegt es nahe, eine ähnliche Motivation anzunehmen. Auch in seinen „späten“ Jahren war der Anarchobohemien noch auf der Suche nach *der Gemeinschaft, der Siedlung*. Allerdings hatten sich seine Prioritäten in der Weimarer Republik geändert, lange Aufenthalte vor Ort kommen nicht mehr in Frage, nun steht der politische Journalismus und der Abwehrkampf gegen die Nationalsozialisten im Vordergrund.

## 6. Diskussion

Die Aufnahme der Texte aus Mühsams Bohemezeit in die Dokumentensammlung der „[...] Kultur der Vagabunden in Deutschland“<sup>192</sup> macht Mühsam dann wohl zum anarchistischen Bohemevagabunden. Oder nehmen

<sup>187</sup> Vgl. Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Wanderausstellung über die Geschichte der Bakuninhütte. „Sich fügen heißt lügen!“ – Erich Mühsam und die Bakuninhütte*, bakuninhuetten.de (online).

<sup>188</sup> Mühsam: *Notizbücher*, Bd. 2, a. a. O. (vgl. Anm. 100), S. 31.

<sup>189</sup> Vgl. Döhring (Hrsg.): *Die Reichsferienlager*, a. a. O. (vgl. Anm. 186).

<sup>190</sup> Vgl. Halter: *Ein Leben lang war sie der schwarzen Fahne treu*, a. a. O. (vgl. Anm. 13).

<sup>191</sup> Ebd.

<sup>192</sup> Schmück: *DadA-Buchempfehlung zu Die Epoche der Vagabunden*, a. a. O. (vgl. Anm. 107).

wir ihn einfach als den Anarchisten, dessen Profil ohne den Lebensstil, den er gepflegt hat, ohne die intimen Kenntnisse der Existenzen am gesellschaftlichen und kulturellen Rand, nie so markant geworden wäre.

Wir haben es bei Mühsam mit einer Persönlichkeit zu tun, dessen Handeln als Autor und als politischer Mensch seit seiner Schulzeit auf die Öffentlichkeit hin ausgerichtet ist. Damit ist nicht gemeint, dass er sich in seinem Handeln an der Öffentlichkeit orientiert hat, sondern dass er sein öffentliches Bild aktiv mitgestaltet hat. Er hat sich oft erklärt und seine „Entwicklung“ dargestellt (ich war schon immer Anarchist<sup>193</sup>), oder ein öffentliches Bild korrigiert, wie in dem Artikel im *Neuen Wiener Journal*<sup>194</sup>, weshalb wir auch die Möglichkeit besitzen, ihn so ausführlich zu diskutieren. Vergessen wir aber auch nicht, dass das Schreiben seine Erwerbsquelle war, auf die er angewiesen war.

Der politische Mensch Mühsam, der eine andere Welt anstrebt, war aber weniger textgläubig, als er seine Leser:innen bittet zu sein. So war Landauers *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*<sup>195</sup> für ihn sicherlich prägend, aber zugleich ist der oder die Einzelne sein Maßstab, solange er/sie kein „Schablonen“-Dasein führt. Der Ursprung dieser neuen „revolutionären“ Zielgruppe ist, wie für Bakunin vor ihm, der mangelnde Zugang zu der Gruppe der Proletarier:innen.

„Die Sehnsucht nach einer etwas erhöhten Bequemlichkeit, die sie [die Proletarier:innen; K. A.] bereit sind, mit unvermindert harter Söldnerarbeit zu bezahlen, hat die Sehnsucht nach Befreiung in ihnen verdrängt. [...] Die Menschen aus den Herbergen, in den Kundenkneipen, in den Verbrecherkellern und Kaschemmen [...] lachen über den heillosen Respekt der proletarischen Philister vor allem Hergebrachten, über ihre Sittenstrenge und ihre moralische Entrüstung [...]. Ist hier nicht jungfräulicher Boden, den wir Menschen vom Sozialistischen Bund bestellen könnten?“<sup>196</sup>

Die Herkunft und die aktuelle gesellschaftliche Position ist für Mühsam bei seiner Wahl der Kampfgenoss:innen nicht so wichtig, solange er ein

---

<sup>193</sup> Vgl. z. B. Mühsam: *Eintrag vom 23.3.1920*, a. a. O. (vgl. Anm. 62).

<sup>194</sup> Ders.: *Mein Geheimbund*, a. a. O. (vgl. Anm. 83).

<sup>195</sup> Landauer: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, a. a. O. (vgl. Anm. 29).

<sup>196</sup> Mühsam: *Neue Freunde*, a. a. O. (vgl. Anm. 65), S. 90.

Begehren nach einer systemischen Veränderung erkennt. Dies war auch der Grund für die kurze Annäherung an die KPD.

Noch deutlicher wird seine Hinwendung zu:r Einzelnen, als er über den Erfolg seiner Vorträge schreibt. Hier kommt deutlicher noch als beim obigen Beispiel heraus, dass ihm jede:r Einzelne wichtig ist. Andererseits ist es Landauer, der Mühsam den Vorwurf macht, hart gegenüber seinen Mitmenschen zu sein, „[...] so hart wie Du fortwährend gegen Männer bist, die du als Typen und nicht mehr als Individuen nimmst, um einer großen Sache willen.“<sup>197</sup> Auch hier tut Mühsam uns also nicht den Gefallen, in seinem Handeln fortlaufend widerspruchslos zu sein. Entscheidend ist allerdings, dass alles Menschliche anderen und sich selbst gegenüber für Mühsam, ganz anarchistisch, verzeihbar war.

Mühsam verfolgt bis in die späten 1920er weiterhin die Idee der „[...] freiheitlichen Siedlung innerhalb der kapitalistischen Welt [...]“<sup>198</sup>, die Zusammensetzung der Mitglieder der Gemeinschaft unterscheidet sich allerdings von der Vorstellung Landauers. Der Wunsch für die Gemeinschaft vom Monte Verità, dass sich dort in der Zukunft Menschen ansiedeln, die Opfer staatlicher Strukturen wurden, ist eindeutig. Das Begehren nach einer anderen Welt zur Basis der eigenen Bündnispolitik zu machen, erscheint sehr vertraut. Mit *Eine ganz andere Welt ist möglich* warb einst Attac um Unterstützung und Bündnispartner.<sup>199</sup> Dies könnte auch das Motto Mühsams gewesen sein.

Das Suchen nach Mitstreiter:innen mit diesem anarchistischen Begehren und der richtigen Form des Kollektivs war die Konstante in Mühsams Leben.

\* \* \*

---

<sup>197</sup> Gustav Landauer, zit. in: Raimund Dehmlow: *Alte Freunde, neue Freunde und das revolutionäre Subjekt: Otto Gross, Erich Mühsam und Eduard Schiemann*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 40: *Erich Mühsam und die Gruppe TAT*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 2015, S. 172.

<sup>198</sup> Hug: *Erich Mühsam*, a. a. O. (vgl. Anm. 35), S. 7.

<sup>199</sup> Attac: *Eine ganz andere Welt ist möglich* [2017], [attac.de](http://attac.de) (online).

## Literatur

- Alidusti, Kyrosch: *Freizeit- und Schulungsheim der deutschen Anarcho-syndikalist:innen* [2023], [roter-demokrat.alidusti.de](http://roter-demokrat.alidusti.de) (online).
- Alidusti, Kyrosch: *Berlin – Teil 2 – Die Toten der Novemberrevolution* [2024], [roter-demokrat.alidusti.de](http://roter-demokrat.alidusti.de) (online).
- Alidusti, Kyrosch: *Das Haus am Grünen Weg* [2024], [roter-demokrat.alidusti.de](http://roter-demokrat.alidusti.de) (online).
- Bab, Julius: *Die Berliner Boheme*, in: Hans Ostwald (Hrsg.): *Großstadt-Dokumente*, Bd. 2, 5. Aufl., Berlin / Leipzig: Verlag Hermann Seemann Nachfolger, 1904.
- Berg, Hubert van den: *Mühsam als Mahnmal. Anmerkungen zum Mühsam-Verständnis im deutschen Exil 1934-1935*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 5: *Der „späte“ Mühsam*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 1994, S. 27-58.
- Beutin, Wolfgang: *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 8. Aufl., Stuttgart / Weimar: Metzler, 2013, eBook.
- Dehmlow, Raimund: *Alte Freunde, neue Freunde und das revolutionäre Subjekt: Otto Gross, Erich Mühsam und Eduard Schiemann*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 40: *Erich Mühsam und die Gruppe TAT*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 2015, S. 164-182.
- *Der Traum von einer besseren Welt – geträumt in Bad Urach* [2.11.2022], [gea.de](http://gea.de) (online).
- *Die Bakunin-Hütte. Bericht von Fritz Scherer*, in: Wanderverein Bakunin-hütte e. V. (Hrsg.): *„Rebellen-Heil“: Fritz Scherer. Vagabund. Wanderer. Hüttenwart. Anarchist*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2010, S. 42-48.
- *Die Lebensdaten Erich Mühsams*, [erich-muehsam.de](http://erich-muehsam.de) (online).
- Döhring, Helge (Hrsg.): *Die Reichsferienlager der Syndikalistisch-Anarchistischen Jugend Deutschlands in Thüringen und die Bakuninhütte. Zeugnisse und Dokumente (1928-1933)*, Bremen: Institut für Syndikalismusforschung, 2014 (= *Edition Syfo*; 5), (online | PDF).
- Eibisch, Jonathan: *Politische Theorie des Anarchismus. Zum paradoxen Streben nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstorganisation*, Bielefeld: transcript Verlag, 2024 (= *Edition Politik*; 168).

- Eichhorn, Kristin: *Johannes R. Becher und die literarische Moderne. Eine Neubestimmung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2020 ([online](#) | [PDF](#)).
- *Erich Mühsam und die Politisierung der ‚Kunden‘. Dokumente eines Scheiterns. Zusammengestellt von Ulrich Linse*, in: *Wohnsitz: Nirgendwo. Bilder, Fotos, Dokumente vom Leben und Überleben auf der Straße*, hrsg. v. Künstlerhaus Bethanien, Berlin: Verlag Frölich u. Kaufmann, 1982, S. 179-190.
- Fähnders, Walter: *Anarchismus und Literatur. Ein vergessenes Kapital deutscher Literaturgeschichte zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart: Metzler, 1987.
- Fähnders, Walter / Zimpel, Henning (Hrsg.): *Die Epoche der Vagabunden. Texte und Bilder 1900-1945*, Essen: Klartext, 2009 (= *Schriften des Fritz-Hüser-Instituts für Literatur und Kultur der Arbeitswelt*; 19).
- Fromm, Waldemar: *Schwabinger Boheme* [2021], [historisches-lexikon-bayerns.de](http://historisches-lexikon-bayerns.de) ([online](#)).
- *Geschichte*, [monteverita.org](http://monteverita.org) ([online](#)).
- Gohl, Ulrich: *Vagabundenkongress 21.-23. Mai 1929*, [stadtdlexikon-stuttgart.de](http://stadtdlexikon-stuttgart.de) ([online](#)).
- *Gregor Gog. 1891-1945 Generalstreik das Leben lang*, Stuttgart: Stiftung-GeissestrasseSieben, 2004 ([online](#) | [PDF](#)).
- Griese, Volker: *Erich Mühsam Chronik. Leben, Werk, Wirkung*, Norderstedt: Books on Demand, 2019, Kindle-Version.
- Halter, Hans: *Ein Leben lang war sie der schwarzen Fahne treu. 1990 starb Liesel Albrecht (1903-1990), Vorsitzende des Anarchistischen Frauenbundes Deutschlands und letzte Freundin von Erich Mühsam*, in: *taz-Berlin*, 04.04.1991 ([online](#)).
- Haug, Wolfgang: *Erich Mühsams KAIN. Ein Spagat zwischen Literatur, Theater und Politik*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 15: *Literatur und Politik. Erich Mühsam und die Bohème*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 1999, 49-72.
- Heinze, Andrea: *Die erste Biografie über Gregor Gog – „König der Vagabunden“* [2019], [comic.de](http://comic.de) ([online](#)).
- Heyer, Andreas: *Ursprung und Gehalt des Utopiebegriffs von Karl Mannheim*, in: *UTOPIEKreativ*, hrsg. v. der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Heft 197 / März 2007, S. 241-251 ([online](#) | [PDF](#)).

- Hirte, Chris: *Erich Mühsam. „Ihr seht mich nicht feige.“ Biografie*, Berlin: Verlag Neues Lebens, 1985.
- Hirte, Chris: *Mühsam, Erich* [1997], in: [deutsche-biographie.de](http://deutsche-biographie.de) ([online](#)).
- Hohmann, Andreas (Hrsg.): *Erich Mühsam in Meiningen. Ein historischer Überblick zum Anarchosyndikalismus in Thüringen. Die Bakuninhütte und ihr soziokultureller Hintergrund. Tagungsband / Wanderverein Bakuninhütte e. V. & Erich-Mühsam-Gesellschaft e. V.*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2015 (= *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*; 41).
- Hug, Heinz: *Erich Mühsam. Untersuchungen zu Leben und Werk*, Glashütten (im Taunus): Auvermann, 1974.
- Hug, Heinz: „*Er war in erster Linie Literat.*“ *Erich Mühsam in Berlin (1925-1934)*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 5: *Der „späte“ Mühsam*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 1994.
- Kastner, Jens: *Die Linke und die Kunst. Ein Überblick*, eBook, Münster: Unrast Verlag, 2020.
- Kauffeldt, Rolf: *Erich Mühsam. Literatur und Anarchie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1983.
- Kisch, Egon Erwin: *Zwischen Bettlern und Bohème*, hrsg. u. mit einem Nachwort v. Gabi Wuttke, Kindle-Version, be.bra Verlag, 2018.
- Kreuzer, Helmut: *Die Boheme. Beiträge zu ihrer Beschreibung*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1968.
- Landauer, Gustav: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900)*, [anarchismus.at](http://anarchismus.at) ([online](#)).
- Landauer, Gustav: *Sozialismus und Genossenschaft* [1910], [anarchismus.at](http://anarchismus.at) ([online](#)).
- Magerski, Christine: *Anarchismus – Bohème – Avantgarde. Zum Konnex dreier Denkfiguren der Moderne*, in: Dies. / David Roberts (Hrsg.): *Kulturrebellen – Studien zur anarchistischen Moderne*, Wiesbaden: Springer, 2019.
- Mühsam, Erich: *An Julius Bab, Lausanne, 18/VIII. 1904*, [projekt-gutenberg.org](http://projekt-gutenberg.org) ([online](#)).
- Mühsam, Erich: *Bohème*, in: *Die Fackel*, Jg. 8, Nr. 202 / 30. April 1906, S. 4-10.

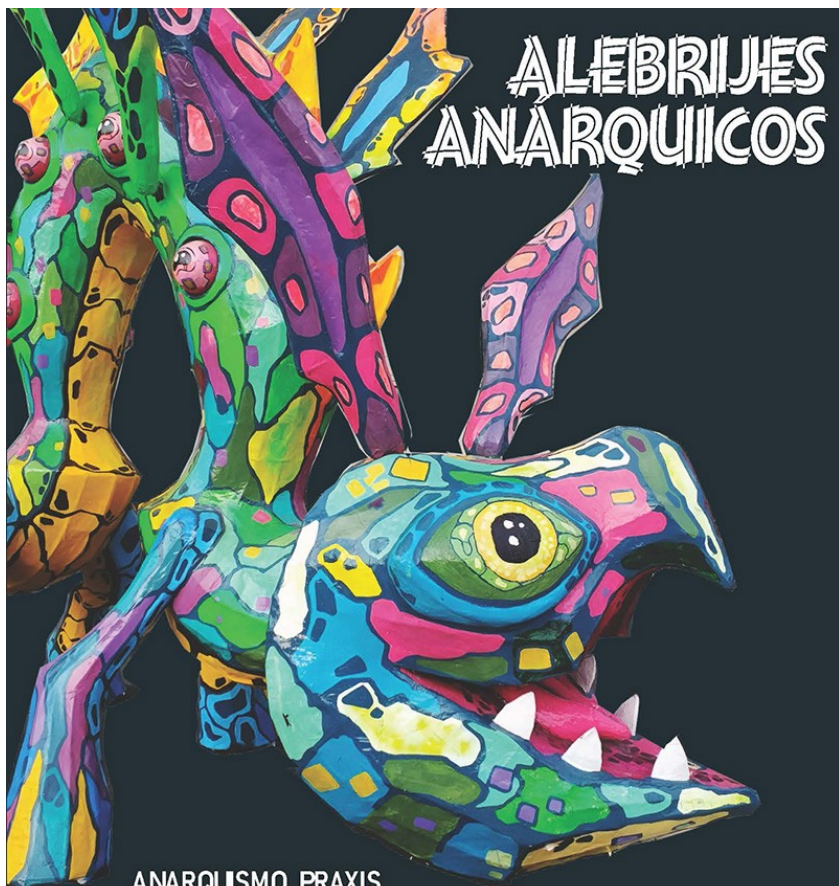
- Mühsam, Erich: *Zum Beginn*, in: *Der Sozialist*, 1. Jg., Nr. 1 / 15.1.1909, S. 1.
- Mühsam, Erich: *Neue Freunde*, in: *Der Sozialist*, 1. Jg., Nr. 12 / 1.8.1909, S. 89-91.
- Mühsam, Erich: *Der fünfte Stand*, in: *Der Sozialist*, 2. Jg., Nr. 13 / 1.7.1910, S. 97 f.
- Mühsam, Erich: *Mein Geheimbund*, in: *Neues Wiener Journal*, 19. Jg., Nr. 6183 / 8.1.1911, S. 3 f.
- Mühsam, Erich: *Tagebuch aus dem Gefängnis*, in: *Kain. Zeitschrift für Menschlichkeit*, 1. Jg., Nr. 1 / April 1911.
- Mühsam, Erich: *Tagebücher [1910-1924]*, hrsg. v. Chris Hirte u. Conrad Piens, mühsam-tagebuch.de ([online](#)).
- Mühsam, Erich: *Reparaturwerkstätten für Menschen*, in: *Fanal. Anarchistische Monatsschrift*, hrsg. v. Erich Mühsam, Bd. 3, Jg. 3 (1928/29), Reprint, Bremen: Impuls Verlag, o. J., S. 130-135.
- Mühsam, Erich: *Unpolitische Erinnerungen [1931]*, projekt-gutenberg.org ([online](#)).
- Mühsam, Erich: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Christlieb Hirte unter Mitarbeit v. Roland Links u. Dieter Schiller, mit einem Nachwort von Dieter Schiller, Bd. 1: *Gedichte. Prosa. Stücke*, Bd. 2: *Publizistik. Unpolitische Erinnerungen*, Berlin: Verlag Volk und Welt, 1978.
- Mühsam, Erich: *Ascona. Alternatives Leben 1905 auf dem Monte Verita*, Berlin: Verlag Klaus Guhl, 1982.
- Mühsam, Erich: *Notizbücher*, Bd. 1: 1926-1928, Bd. 2: 1929-1933, hrsg. v. der Gustav Landauer Initiative, Berlin: Eigenverlag, 2023.
- Mühsam, Kreszentia: *Der Leidensweg Erich Mühsams*, Zürich / Paris: Mopr-Verlag, 1935.
- Reicherter, Claudia: *Dienstagsinterview zum „Roten Winkel“ Urach. „Das war wie eine frühe Hippie-Kommune“ [18.11.2019]*, swp.de ([online](#)).
- Richarz, Kai: *Vom Acker zum Ferien- und Schulungsheim. Ein Einblick in die Geschichte der Bakuninhütte und ihren soziokulturellen Hintergrund*, in: Andreas Hohmann (Hrsg.): *Erich Mühsam in Meiningen. Ein historischer Überblick zum Anarchosyndikalismus in Thüringen. Die Bakunin-*

*hütte und ihr soziokultureller Hintergrund. Tagungsband / Wanderverein Bakuninhütte e. V. & Erich-Mühsam-Gesellschaft e. V., Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2015 (= Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft; 41), S. 55-78.*

- Schmück, Jochen: *Die Epoche der Vagabunden. Die DadA-Buchempfehlung*, dadaweb.de ([online](#)).
- Schupp, Oliver: *Der Verlust kommunistischen Begehrens. Entwurf einer geschichtsphilosophisch informierten und gedächtnistheoretisch begründeten Deutung der Brucherfahrung von ehemaligen Kommunist:innen in der Weimarer Republik*, in: *Work in progress. Work on progress. Beiträge kritischer Wissenschaft. Doktorand\_innen-Jahrbuch 2011 der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, hrsg. v. Marcus Hawel, Berlin: Dietz, 2011, S. 135-146.
- Sozialistischer Bund: *Das dritte Flugblatt: Die Siedlung*, in: *Der Sozialist*, 2. Jg., Nr. 9 / 1.5.1910, S. 65-67.
- Sozialistischer Bund: *Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes*, in: *Der Sozialist*, 2. Jg., Nr. 14 / 15.7.1910, S. 105.
- Spät, Patrick / Davies, Bea: *Der König der Vagabunden. Gregor Gog und seine Bruderschaft*, Berlin: avant-verlag, 2019.
- Trappmann, Klaus: *Heimweh nach der Ferne – Ein deutsches Vagabundenleben*, in: Ders. (Hrsg.): *Landstraße, Kunden, Vagabunden. Gregor Gogs Liga der Heimatlosen*, Berlin: Gerhardt, 1980, S. 11-36.
- Hans Tombrock: *Zwei lebende Bücherschreiber und ein toter Dichter. Hauptmann, Lersch, Mühsam, 1936*, in: *Wohnsitz: Nirgendwo. Bilder, Fotos, Dokumente vom Leben und Überleben auf der Straße*, hrsg. v. Künstlerhaus Bethanien, Berlin: Verlag Frölich u. Kaufmann, 1982, S. 379 f.
- Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Epoche ab 1920*, bakuninhuetten.de ([online](#)).
- Wanderverein Bakuninhütte e. V. (Hrsg.): *„Rebellen-Heil“. Fritz Scherer. Vagabund. Wanderer. Hüttenwart. Anarchist*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2010, S. 42-48.
- Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Tag des offenen Denkmals 2015*, bakuninhuetten.de ([online](#)).
- Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Erich Mühsam*, bakuninhuetten.de ([online](#)).

- Wanderverein Bakuninhütte e. V.: *Wanderausstellung über die Geschichte der Bakuninhütte. „Sich fügen heißt lügen!“ – Erich Mühsam und die Bakuninhütte*, bakuninhuetten.de ([online](#)).
- Wimmer, Christopher: *Die Trennlinie der Würde. Zur historischen Kontinuität der Klasse der Ausgeschlossenen*, in: *Work in Progress. Work on Progress. Beiträge kritischer Wissenschaft. Doktorand\*innen-Jahrbuch 2020 der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, hrsg. v. Marcus Hawel & Herausgeber\*innenkollektiv, Hamburg: VSA Verlag, 2020, S. 151-165.
- Wimmer, Christopher: *Lumpenproletariat. Die Unterklassen zwischen Diffamierung und revolutionärer Handlungsmacht*, Stuttgart: Schmetterling-Verlag, 2021.
- Wolf, Siegbert: *„Eine Welt der Freiheit ist zu gewinnen, und der erste Schritt zum Glück heißt: Beginnen!“ Erich Mühsam, der „Sozialistische Bund“ und die Münchner Gruppe „Tat“*, in: *Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft*, Heft 40: *Erich Mühsam und die Gruppe TAT*, Lübeck: Erich-Mühsam-Gesellschaft, 2015.

# ALEBRIJES ANARQUICOS



ANARQUISMO, PRAXIS  
ANTICOLONIAL Y AUTONOMÍA  
EN AMÉRICA LATINA

Gaya Makaran y Cassio Brancaloneo



Das Buch *Alebrijes anárquicos* von Gaya Makaran und Cassio Brancaloneo, dem der folgende Beitrag in überarbeiteter Form entnommen wurde.

# Anarchismus, antikoloniale Praxis und die Debatte über die Dekolonialisierung

Von Gaya Makaran und Cassio Brancaleone

„Schwarz, wild und anarchistisch – das sind die Begriffe, mit denen die Angst des Westens vor dem Kontrollverlust, vor dem Verlust der Herrschaft beschrieben wird. Lasst uns seine verkorkste Metapher, seine Ängste, seine Albträume zur Realität machen. Heute mehr denn je sollten wir uns an die ‚Anarchie‘ von Dessalines erinnern, auch wenn es keine war, ebenso wie an die Schwarzheit von Durruti.“

Aitor Jiménez und Pedro José Mariblanca<sup>1</sup>

## Einleitung

Das einleitende Zitat stammt aus dem anregenden Essay *Negros, Salvajes y Anarquistas* (Schwarze, Wilde und Anarchist:innen) von Aitor Jiménez und Pedro José Mariblanca. Darin zeigen die Autoren auf, wie der antikoloniale Widerstand derjenigen, die von den Eliten stigmatisiert werden, weil sie nicht dem Ideal von „Modernität und Weißsein“ entsprechen, mit dem Anarchismus verbunden ist, der mit ihrer Rebellion und ihren gemeinschaftlichen Praktiken identifiziert wird. Beide teilen eine ähnliche Stigmatisierung, indem sie als „barbarisch“, „wild“ und kriminell bezeichnet werden: „ohne Gott, ohne König und ohne Gesetz“.<sup>2</sup>

Die Anarchie, die für die Quilombos, Palenques, Ayllus, Slums<sup>3</sup> usw. typisch ist und von den Vätern der entstehenden lateinamerikanischen

---

<sup>1</sup> Aitor Jiménez y Pedro José Mariblanca: *Negros, Salvajes y Anarquistas*, in: *Diagonal*, 25 de febrero de 2016 ([online](#)).

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría: *Modernidad y blanquitud*, Ciudad de México: Ediciones Era, 2010.

<sup>3</sup> Die aus Lateinamerika bekannten Quilombos, Palenques und Ayllus sind, ebenso wie Slums, soziale oder räumliche Gemeinschaftsformen. Sie entstanden in unterschiedlichen historischen Kontexten und sind Ausdruck kollektiven Überlebens, Widerstands oder der Selbstorganisation unter prekären Bedingungen. (*Anm. d. Übers.*)

Nationen als schmutzige Kraft verabscheut wurde, die ihre hygienistischen und rassistischen Pläne zum Projekt des Aufbaus der Nation bedrohte, wurde von dem Anarchismus „aus Übersee“<sup>4</sup> erkannt und übernommen, der mit den rassifizierten Menschen, die nicht in die Kategorie des industriellen Proletariats passten, sowohl die Lebens-, Arbeits- und Widerstandsräume, als auch die Entbehrungen, die Unterdrückung und das Gefängnis teilte.

Wenn wir die Entwicklung und globale Verbreitung des Anarchismus seit seinen Anfängen betrachten, sehen wir nicht nur den zutiefst internationalistischen und wandernden Charakter der libertären Organisationen und Kämpfe, sondern auch ein komplexes Geflecht multidirektionaler Strömungen des anarchistischen Ideals, in dem der globale Süden eine wichtige, wenn nicht bisweilen sogar entscheidende Rolle bei der Entstehung des sogenannten „klassischen“ Anarchismus spielt.<sup>5</sup> So hat sich einerseits die einzigartige Allianz zwischen Anarchisten, Indigenen, Schwarzen und der Bevölkerung gegen ihre gemeinsamen Feinde gestellt: den Staat und das Kapital, die stark kolonialistisch, rassistisch und patriarchalisch geprägt sind. Andererseits hat sie alternative Formen der Gemeinschaftlichkeit wiederbelebt, die einem gemeinsamen, nicht heteronomen<sup>6</sup> Horizont entsprachen.

Im Folgenden werden wir einige libertäre Überlegungen zur Kolonialfrage, zu ethnisch-rassistischen Spaltungen, Identität und Dekolonialisierung aufgreifen. Unser Ziel ist es, aus anarchistischer Perspektive über die notwendige Entkolonialisierung als alltägliche Praxis nachzudenken, ohne in die Fallen bestimmter akademischer Diskurse zu tappen, die darauf abzielen, die authentischen Bestrebungen antikolonialer Subjekte zu befrieden und zu entpolitisieren.

---

<sup>4</sup> Carlos Taibo: *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Madrid: Catarata, 2018.

<sup>5</sup> Siehe Steven J. Hirsch and Lucien van der Walt (Eds.): *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940: The praxis of national liberation, internationalism, and social revolution*, Leiden / Boston: Brill, 2010 ([online](#)); Jason Adams: *Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global*, Madrid: La Neurosis / Las Barricadas, 2015 ([online](#) | [PDF](#)); Benedict Anderson: *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid: Akal, 2008 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>6</sup> Als *heteronom* bezeichnet man ein von äußeren Gesetzen, Regeln oder Mächten (wie Staat oder Kapital) bestimmtes Handeln, das das Gegenteil eines autonomen, selbstbestimmten Handelns ist. (*Anm. d. Übers.*)

## Anarcho-Indianismus, subalterne Nationen und die antikoniale Praxis gegen den Staat

Es gibt eine lange und reiche Tradition des Widerstandes und von Kämpfen der sogenannten indigenen Völker gegen die koloniale Unterdrückung, zunächst durch die europäischen Mächte und später durch die neuen kreolischen Republiken. Diese Völker haben im Anarchismus ihren Verbündeten gefunden und ihre Spuren in der anarchistischen Bewegung hinterlassen, indem sie deren Prinzipien „indianisierten“ und zu einem Bezugspunkt und einer Inspiration machten. In diesen Erfahrungen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts reichlich vorhanden waren, verbanden sich die antikoniale Kritik und die Bemühungen um die Autonomie der indigenen Gemeinschaften mit den Prinzipien des anarchistischen Kommunismus, der individuellen und kollektiven Freiheit und der sozialen Emanzipation.<sup>7</sup>

Heute setzt sich diese Tradition der Annäherung zwischen Anarchismus und indigenen Völkern in verschiedenen Dimensionen fort, von der Begleitung und Allianz in Kämpfen, die als gemeinsame angesehen werden, bis hin zur Entwicklung theoretischer Ansätze wie der libertären Anthropologie<sup>8</sup>, und Aufrufen zur „Dekolonialisierung“ oder „Indianisierung“ des (latein-)amerikanischen Anarchismus. Diese Tendenz hat verschiedene Bezeichnungen: „kommunaler Anarchismus“ oder „Anarchokommunismus“, die sich auf die Tradition des anarchistischen Kommunismus (Anarchokommunismus) und die „traditionelle“ Gemeinschaft als Quelle der Inspiration und des Handelns beziehen; auch „Raizal-Anarchismus“<sup>9</sup>, der auf die Notwen-

---

<sup>7</sup> Vgl. Gaya Makaran y Cassio Brancaloneo: *Alebrijes anárquicos: anarquía, praxis anticolonial y autonomía en América Latina*, Mexiko Bajo Tierra y Santiago de Chile: El Eleuterio y Editora UFFS, 2024 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>8</sup> Siehe David Graeber: *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona: Virus, 2011 ([online](#) | [PDF](#)) sowie Gaya Makaran y Cassio Brancaloneo: *Anarquías empíricas, anarquismo y antropología frente a los fenómenos de autoorganización social y autonomía indígena y popular en América Latina*, in: *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Universidad de Caldas, vol. 24 (2022), no. 2, pp. 38-60 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>9</sup> Der Begriff *Raizal-Anarchismus* (*anarquismo raizal*) bezeichnet eine Strömung innerhalb des lateinamerikanischen Anarchismus, die lokale, indigene und afrokaribische kulturelle Wurzeln mit anarchistischen Ideen der Selbstverwaltung, Autonomie und antikonialen Befreiung verbindet (*Anm. d. Übers.*). Siehe Camilo Restrepo Otavo: *Anarquismo como práctica descolonizadora en América Latina y propuesta transgresora de la modernidad*, in: Javier Ruiz

digkeit einer tiefen Verwurzelung in der lateinamerikanischen Realität und ihren Völkern verweist; und „Anarcho-Indianismus“<sup>10</sup>. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Arbeiten von Francis Dupuis-Déri und Benjamin Pillet<sup>11</sup> sowie von Jacqueline Lasky<sup>12</sup> aus Nordamerika, und auf das von Javier Ruiz<sup>13</sup> herausgegebene Buch über den Anarchismus in Lateinamerika hingewiesen. Sie alle regen dazu an, den Anarchismus im Hinblick auf die aktuellen indigenen Kämpfe neu zu überdenken – inspiriert vom Kampf der Zapatisten in Chiapas, Mexiko, dem Widerstand der Mapuche in Chile und

---

(Coord.): *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Olympia WA, USA: 115 Legion, 2021, pp. 132-146 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>10</sup> Ursprünglich hatten Francis Dupuis-Déri und Benjamin Pillet (*L'anarcho-indigenisme*, Montreal-Quebec: Lux Editeur, 2019) den Begriff „l'anarcho-indigenisme“ (im Quebecer Französisch) verwendet, den man mit „Anarcho-Indigenismus“ übersetzen könnte. Aber wie die Autoren selbst erklären, geht es im lateinamerikanischen Kontext eher um einen „Anarcho-Indianismus“, der nichts mit dem staatlichen, paternalistischen und integrationistischen Indigenismus zu tun hat. Laut dem inzwischen zum „Klassiker“ gewordenem Buch *Indianismo e indigenismo en América* (Madrid: Alianza Universidad, 1990) von José Alcina Franch besteht der Hauptunterschied zwischen Indianismus und Indigenismus in den Akteuren hinter diesen beiden Strömungen und folglich auch in den damit verbundenen politischen Projekten. Wenn wir dazu noch den konkreten Kontext ihrer historischen Ausprägungen in Ländern wie Mexiko, Peru oder Bolivien berücksichtigen, sehen wir, dass sich der Indianismus auf die „Indios“ als Subjekte bezieht, die in ihrem emanzipatorischen und antikolonialen Bestreben über sich selbst reflektieren, sich ausdrücken und für ihre Selbstbestimmung als Völker gegen oder trotz des Nationalstaates und seiner ethnoziden Politik kämpfen. Der Indigenismus hingegen wäre ein Ansatz der „Nicht-Indios“, wie man mit der indigenen Problematik umgehen soll, in dem sich zwar anfangs ein rebellischer Charakter gegenüber der aus der Kolonialzeit geerbten Unterdrückung zeigte, der aber bald als staatliche Politik mit assimilatorischen, paternalistischen und entwicklungsorientierten Zielen an Bedeutung gewann, mit dem Ziel, „die Indios“ in die nationale Gesellschaft zu integrieren. Wir wissen jedoch, dass es andere Verwendungen und Traditionen im Zusammenhang mit dem Begriff „Indigenismus“ gibt, die für bestimmte Regionen des Kontinents und einige Sprachvarianten typisch sind. So kann der Begriff „Indigenismus“ [wie z. B. im deutschen Sprachraum; d. Übers.] die oben dargestellte negative Konnotation nicht haben und sich vielmehr auf das echte Engagement von Aktivist:innen, Anthropolog:innen, Wissenschaftler:innen usw. der nationalen Gesellschaft für die sogenannten indigenen Völker beziehen.

<sup>11</sup> Vgl. Dupuis-Déri et Pillet: *L'anarcho-indigenisme*, a. a. O. (vgl. Anm. 10).

<sup>12</sup> Vgl. Jacqueline Lasky: *Indigenism, Anarchism, Feminism: An Emerging Framework for Exploring Post-Imperial Futures*, in: Glen Coulthard, Jacqueline Lasky, Adam Lewis, and Vanessa Watts (Eds.): *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, vol. 5 (2011), no. 1 (Special Issue on *Anarch@Indigenism*), pp. 3-36 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>13</sup> Vgl. Ruiz: *Repensar el anarquismo en América Latina*, a. a. O. (vgl. Anm. 9).

Argentinien, den Aufständen der indigenen Völker in Bolivien und Ecuador oder dem Kampf um Land und Autonomie in Brasilien und Kolumbien, um nur einige zu nennen. Dabei sind Anti-Extraktivismus<sup>14</sup>, Autonomie, Gemeinschaft, Versammlungswesen und ökosoziale Alternativen nur einige der Themen, die sie interessieren.

Wie Dupuis-Déri und Pillet sagen: „Der *Anarcho-Indigenismus* ist weniger eine Bewegung oder eine politische Strömung, als vielmehr ein Projekt der Begegnung, ein Blick der Solidarität und Verbundenheit zwischen Anarchist:innen und indigenen Völkern im Kampf für die Entkolonialisierung“<sup>15</sup>.

Daher geht es, wie Kehuaulani Kauanui, Mitglied der indigenen Diaspora Hawaiis, erklärt, um ein „Engagement für die Selbstbestimmung der indigenen Völker mit einem anarchistischen ‚Touch‘, also um den aktiven Widerstand gegen koloniale Herrschaft und um eine Politik, die Kritik am Nationalismus des Staates, an ungerechtfertigter Autorität und an Herrschaft in all ihren Formen beinhaltet“<sup>16</sup>.

Sergio Reynaga, der mit der indigenen Bewegung von Cauca in Kolumbien verbunden ist und zu den Autor:innen des Sammelbands *Repensar el anarquismo en América Latina*<sup>17</sup> gehört, beschreibt als zentrales Element des „kommunalen Anarchismus“ die Parallele zwischen den „libertären Autonomien“, die sich in gegenseitiger Unterstützung entfalten und vom Anarchismus als Gegenentwurf zur Macht von Staat und Kapital gedacht sind, und den „organisatorischen Formen der indigenen Völker“ wie dem *Tequio* und der *Minga*, „die ähnliche Funktionen erfüllen, indem sie die Gemeinschaft zur gemeinsamen Arbeit und zur Pflege sozialer Beziehungen aufrufen“<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Der Anti-Extraktivismus steht für die Kritik und den aktiven Widerstand gegen eine intensive Form der Ressourcenausbeutung, wie sie insbesondere im Globalen Süden und meist für den Export stattfindet. Im Mittelpunkt stehen die ökologischen, sozialen und ökonomischen Folgen, insbesondere die Zerstörung von Lebensräumen, die Enteignung indigener Gemeinschaften und die Ausbeutung unter neokolonialen und neoliberalen Bedingungen. Das Konzept ist daher eng mit Umweltbewegungen, indigenen Rechten und postkolonialer Kritik verbunden. (Anm. d. Übers.)

<sup>15</sup> Dupuis-Déri et Pillet: *L'anarcho-indigenisme*, a. a. O. (vgl. Anm. 10), p. 7.

<sup>16</sup> Zit. nach ebd., p. 170.

<sup>17</sup> Siehe Sergio Reynaga: *Apuntes para el inicio / notas para la confrontación*, in: Ruiz: *Repensar el anarquismo en América Latina*, a. a. O. (vgl. Anm. 9), pp. 50-62.

<sup>18</sup> Sergio Reynaga: *Apuntes para el inicio*, a. a. O. (vgl. Anm. 17), pp. 53-54.

Was die antikolonialen Kämpfe der Völker im Kontext des internen Kolonialismus<sup>19</sup> der lateinamerikanischen Republiken betrifft, halten wir es für wichtig, die Beiträge der Linguistin und Intellektuellen Yásnaya Aguilar<sup>20</sup> aus Oaxaca, Mexiko, wieder aufzugreifen, die sich, ohne sich als Anarchistin zu bezeichnen, dem Vorschlag des Anarcho-Indianismus annähert, da sie uns eine antistaatliche und antiautoritäre Sichtweise bietet, die vom Anarchismus geschätzt wird und aus ihrer Erfahrung als Mitglied des Volkes der Ayuujk ja'ay (Mixe)<sup>21</sup> resultiert. So erklärt sie, dass der moderne Staat als eine bestimmte Form der politischen Organisation eine koloniale Zumutung gegenüber den eigenen soziopolitischen Formen der indigenen Völker ist. Aguilar bringt uns das Konzept der Nation in seinem nichtstaatlichen Sinne näher, indem sie sagt, „dass Mexiko keine einzelne Nation ist, sondern ein Staat, in dem viele unterdrückte Nationen existieren“<sup>22</sup>.

Ihre Idee eines „Wir ohne Mexiko“ steht in deutlichem Kontrast zu dem zapatistischen Leitsatz „Nie wieder ein Mexiko ohne uns“. Nach Aguilar bedeutet dies: „Ein *Wir ohne Staat*, ohne den mexikanischen Staat – aber

---

<sup>19</sup> Siehe Pablo González Casanova: *Sociología de la explotación* (1969), Buenos Aires: Editorial de CLACSO, 2006 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>20</sup> Die Linguistin und Aktivistin Yásnaya Aguilar Gil, die aus der indigenen Gemeinschaft der Ayuujk ja'ay (Mixe) in Oaxaca stammt, setzt sich nicht nur für den Erhalt indigener Sprachen ein, sondern führt zugleich einen grundlegenden Kampf gegen koloniale Strukturen und staatliche Vorherrschaft. Dabei macht sie deutlich, dass der Schutz einer Sprache untrennbar mit der Autonomie von Lebensräumen und Denkweisen verbunden ist – also mit der Freiheit, selbst zu entscheiden, wie man lebt, spricht und denkt –, ein Verständnis, das sich mit den anarchistischen Vorstellungen von Selbstorganisation und dezentraler Macht deckt. Aguilar kritisiert die staatliche Instrumentalisierung von Multikulturalismus als Mittel der Kontrolle und spricht von „Validierung als Aneignung“, eine Perspektive, die mit der libertären Kritik an institutionalisierter Macht korreliert. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>21</sup> Das Volk der Ayuujk ja'ay (span. *Mixe*) ist ein indigenes Volk, das in der gebirgigen Sierra Norte im Osten des mexikanischen Bundesstaates Oaxaca lebt und seine Sprache Ayuujk, eine Variante der Mixe-Zoque-Sprachfamilie, bis heute bewahrt hat. Ihre Selbstbezeichnung Ayuujk ja'ay bedeutet „Volk, das die Gebirgssprache spricht“. Die Ayuujk ja'ay gelten als kulturell eigenständig, und ihr traditionsbewusstes Gemeinschaftsleben, wie die Einrichtung des *Tequio*, zeigen, dass eine komplexe und stabile soziale Ordnung auch ohne Staat oder Kapitalismus, auf Basis von gemeinschaftlicher Verantwortung und kollektiver Arbeit, möglich ist. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>22</sup> Yásnaya Elena Aguilar Gil: *Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía*, in: *Nexos*, sección *Cultura y vida cotidiana*, 18.05.2018 ([online](#)).

ebenso, ohne neue Staaten zu schaffen. Im Gegensatz zum integrativen Modell versucht das Modell ‚Wir ohne Mexiko‘ nicht, indigene Völker und Individuen in die staatlichen Mechanismen zu integrieren, sondern diese Mechanismen zu bekämpfen und so weit wie möglich auf sie zu verzichten“<sup>23</sup>. Der antikonkoloniale Kampf der indigenen Völker bzw. Nationen, so Aguilar, bestehe darin, die Staatsform als solche abzulehnen und sich eine Welt ohne Staaten als Negation des nationalstaatlichen Projekts vorzustellen. Als Alternative schlägt sie vor, „eine Konföderation autonomer Gemeinschaften zu schaffen, die in der Lage sind, das Zusammenleben ohne die Einmischung staatlicher Institutionen zu gestalten“<sup>24</sup>. Dazu müsste man „die selbstverwalteten Räume der indigenen Gemeinschaften stärken“ und „die Existenz autonomer indigener Territorien proklamieren“<sup>25</sup>, die über eigene Systeme der Selbstregierung sowie eigenständige Formen der ökonomischen, bildungsbezogenen, gesundheitlichen und rechtlichen Organisation verfügen. Eine Perspektive also, die in bemerkenswerter Weise mit den anarchistischen Vorstellungen einer akkratischen, also herrschaftsfreien, sozialen Organisation übereinstimmt.

Was die mögliche Forderung nach einem eigenen Staat angeht, betont Yásnaya Aguilar, dass indigene Völker als „staatenlose Nationen“ nicht nur den Nationalstaat ablehnen, der sie unterdrückt, sondern dass sie auch keinen eigenen Staat anstreben sollten:

„Der Weg zur Autonomie durch die Gründung eines unabhängigen Staates bringt, abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten, einige beunruhigende Widersprüche mit sich. *Das Modell, gegen das sich die indigenen Völker gewehrt haben, ist genau das Modell des Staates: Warum sollten wir es also nachahmen? Würde die Schaffung eines unabhängigen Staates nicht paradoxerweise bedeuten, dass wir genau jener Ideologie verfallen, gegen die wir uns eigentlich wehren wollen?* (...) Wir müssen uns andere Formen der politischen und sozialen Organisation vorstellen, eine Welt nach den Nationalstaaten, eine Welt, die nicht in Länder geteilt ist.“<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd. (Hervorhebung durch die Verf.).

Für Aguilar wäre die Abkehr vom Staatsfetisch eine Chance für eine tiefgreifende Entkolonialisierung, ein Keim für eine neue, brüderlichere Welt: „Vielleicht können wir so Mixes, Rarámuris oder Purépechas sein und nicht mehr Indigene. Nationen der Welt ohne Staat, allesamt“<sup>27</sup>.

Wir erkennen, dass die Überlegungen der Autorin mit Bakunins Vorschlag übereinstimmen, die Nation als „eine Föderation autonomer Provinzen in freier Vereinigung“<sup>28</sup> zu betrachten, in der das Recht auf Selbstbestimmung nicht die Schaffung von Staaten voraussetzt.<sup>29</sup> In diesem Sinne lassen sich auch der Kampf der Kurden in Rojava oder der Widerstand der Mapuche in Chile und Argentinien verstehen: als Ausdruck eines Konzepts der nichtstaatlichen, ja antistaatlichen Nation, das in einen fruchtbaren Dia-

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Nach Michail Bakunin: *Revolutionärer Katechismus*, in: Sam Dolgoff: *La anarquía según Bakunin*, Barcelona: Editorial Ariel, 2017, p. 92. [Deutsch: Michael Bakunin: *Prinzipien und Organisation der Internationalen Revolutionären Gesellschaft* (1866), in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1924, S. 7-29 [online], (Anm. d. Übers.)]

<sup>29</sup> Michail Bakunin zeigte – geprägt durch seine Herkunft und sein politisches Umfeld – eine besondere Sensibilität für die Befreiungskämpfe der Völker. Er erkannte, dass neben dem Antagonismus zwischen Bourgeoisie und Proletariat auch andere Macht- und Widerstandsverhältnisse existieren, die aus unterschiedlichen sozialen Erfahrungen entstehen und sich einem rein materialistischen, klassenbezogenen Reduktionismus entziehen. Mit der von ihm eingeführten Figur des „Unterdrückten“ eröffnete Bakunin die Möglichkeit, auch andere Gruppen als die industrialisierten europäischen Arbeiter:innen als revolutionäre Subjekte zu verstehen, etwa kolonialisierte Bauern oder rassifizierte und versklavte Menschen, die doppelter Unterdrückung ausgesetzt waren. Nach Bakunin litten Arbeiter nicht nur unter staatlicher Herrschaft und kapitalistischer Ausbeutung, sondern viele gehörten zugleich zu kolonialisierten Völkern, die der imperialen Herrschaft und Ausbeutung unterworfen waren – dem extremsten Ausdruck dessen, was der Anarchismus überwinden wollte. In seinem *Revolutionären Katechismus* von 1866 betont Bakunin das absolute Recht jeder Nation auf „Selbstbestimmung in freier Vereinigung“, ein klar nicht-etatistischer Vorschlag, bei dem Nationen als „Föderation autonomer Provinzen“ verstanden werden: „Jedes Land, jede Nation, jedes Volk, klein oder groß, schwach oder stark, jede Region, Provinz oder Gemeinde besitzen das absolute Recht, über ihr Schicksal zu verfügen, ihre eigene Existenz zu bestimmen, ihre Bündnisse zu wählen, sich zu vereinigen und zu trennen, nach ihrem Willen und Bedürfnis, ohne Rücksicht auf die sogenannten historischen Rechte und auf die politischen, kommerziellen oder strategierten Notwendigkeiten der Staaten“ (dt. Ausgabe, in: Bakunin: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, a. a. O. [vgl. Anm. 28], S. 17). Zusammenfassend verteidigte Bakunin das unveräußerliche Recht jedes Volkes auf freie Existenz und Entwicklung – also auf Selbstbestimmung – und lehnte zugleich jede Form von Nationalität oder Ethnizität als ausschließendes Prinzip ab, das die Menschheit spaltet und hierarchisiert.

log mit dem anarchistischen Denken tritt. Diese „subalternen Projekte der Nation“ oder „subalternen Nationen“, wie Cynthia Salazar sie nennt<sup>30</sup>, sind inspiriert vom kurdischen Entwurf einer „demokratischen Nation“, ebenso wie von den Beiträgen der Mixe und Zapatisten, und sie entsprechen dem libertären Verständnis von Selbstbestimmung und kollektiver Autonomie der Völker als gesellschaftlicher Alternative zur staatlichen und kapitalistischen Hegemonie.

So entwickelte Abdullah Öcalan, einer der bedeutendsten Theoretiker der Rojava-Revolution, inspiriert von den Schriften des Anarchisten Murray Bookchin<sup>31</sup>, als Alternative zur kurdischen nationalen Befreiung den „demokratischen Konföderalismus“<sup>32</sup>, bei dem die „demokratische Nation“ (im Gegensatz zu einem möglichen kurdischen Nationalchauvinismus) eine multiethnische Konföderation ist, die auf der autonomen Tradition der Völker basiert, und, wie Ana Paula Morel betont, den Staat als eine von Grund auf koloniale politische Form ersetzt:

„Die Kurden glauben, dass die Schaffung eines neuen Staates die Unterdrückung nur verewigen würde, vor allem, wenn man bedenkt, wie viele verschiedene Völker im Gebiet der Region Kurdistan leben. Deshalb kann Konföderalismus nicht als eine monolithische homogene Einheit verstanden werden, sondern er sollte offen für andere Gruppen, flexibel, interkulturell, gegen Monopole und auf Konsens ausgerichtet sein. (...) Es gibt keine einheitliche Form, die für alle angemessen wäre. Entscheidend ist vielmehr, die historischen Erfahrungen der Gesellschaften und ihr kollektives Erbe anzuerkennen, ein Erbe, das auf Clans und Stämmen basiert und im Gegensatz zu zentralistischen Strukturen des Nationalstaates steht“<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Cynthia Salazar: *Del Estado-nación a 'naciones sin Estado': la propuesta kurda de naciones democráticas para América Latina*, in: Hernández Maldonado, Luz Elena; Parra García, Héctor y Badillo Cuevas, Donatto Daniel: *Horizontes emancipatorios en América Latina. Luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital*, Ciudad de México: CIALC-UNAM, Bajo Tierra, 2022, pp. 101-128 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>31</sup> Vgl. Murray Bookchin: *La Ecología de la Libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Madrid: Madre Tierra, 1999 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>32</sup> Siehe Abdullah Öcalan: *Confederalismo Democrático*, Köln: Internationale Initiative Edition, 2012.

<sup>33</sup> Ana Paula Morel: *Jineología y educación libertaria: una lucha anticolonial de las mujeres kurdas*, in: Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coords.): *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de*

Deshalb macht der „Anarcho-Indianismus“ deutlich, dass sich die anti-koloniale Praxis der indigenen Völker – dieser *subalternen Nationen* – nicht nur gegen den konkreten Nationalstaat richtet, der sie beherrscht, sondern auch gegen den Staat als Form der politischen und sozialen Organisation, der andere gemeinschaftliche, föderative Formen der Versammlungsdemokratie usw. kolonisiert, so, wie der Kapitalismus alternative Formen materieller und ökosozialer Reproduktion vereinnahmt.

Wie Andrey Cordeiro Ferreira in seinem Buch *Anarquismo anticolonial* (Antikolonialer Anarchismus) betont, können wir die Kritik am modernen Kolonialismus nicht von der Kritik am Staat und am Kapital trennen. Denn der Kapitalismus ist aus der Verbindung zweier Tendenzen hervorgegangen: „der expansionistischen Tendenz des Etatismus, d. h. des Staates, der dazu neigt, sich auszudehnen und andere Staaten und Territorien zu unterwerfen, und der Tendenz des Kapitalismus, sich über Produktionsverhältnisse und durch Handelsbeziehungen auszubreiten“<sup>34</sup>. Ein dekoloniales politisches und soziales Denken müsste daher „die zentrale Komponente der eurozentrischen Kultur – die Vorstellung einer historischen Entwicklung und die vermeintliche Zentralität des Nationalstaates – entnaturalisieren und verwerfen“<sup>35</sup>. Im folgenden Abschnitt werden wir aufzeigen, welches Potenzial der Anarchismus in diesem Sinne entfaltet, als eine Theorie und Praxis mit einer zutiefst dekolonisierenden Kraft.

## Radikale Dekolonialisierung und die Ablehnung des Wesensprinzips

Lässt sich der Anarchismus, mit all seinen unterschiedlichen internen Debatten, als ein nützliches Werkzeug begreifen, um über die Dekolonisierung nachzudenken und sie praktisch umzusetzen, oder muss er selbst

---

*la razón decolonial*, México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 251-269 [hier nach: pp. 254-255], ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>34</sup> Andrey Cordeiro Ferreira: *Nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial*, in: VV.AA.: *Anarquismo anticolonial*, Feira de Santana, Bahia: Editorial Anandé, 2018, pp. 34-93 [hier nach: pp. 79-80] ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>35</sup> Ebd., p. 90.

dekolonisiert werden, wie Daniel Montañez Pico in seinem Text *Descolonizar el anarquismo*<sup>36</sup> vorschlägt, der in dem Sammelband *Repensar el anarquismo en América Latina*<sup>37</sup> enthalten ist?

Der Ansatz des Autors, der auch in einigen anderen Beiträgen des Sammelbandes geteilt wird, legt nahe, dass der Anarchismus zwar „aufgrund seiner Beharrlichkeit auf direkter Aktion und seiner Kritik am Staat vielleicht die aus Europa stammende Ideologie mit dem größten Potenzial für eine Annäherung an die Kämpfe der lateinamerikanischen Völker ist“<sup>38</sup>. Gleichzeitig sei er jedoch „kolonialistisch und rassistisch“ geprägt und dazu auch noch „eurozentristisch, paternalistisch und exotistisch“. Deshalb, so Montañez, sollten wir uns der Aufgabe der Dekolonialisierung des Anarchismus widmen, gestützt auf die seit den 2000er-Jahren in Lateinamerika erstarkenden dekolonialen Theorien der Strömung *Kolonialität/Modernität*<sup>39</sup>, wie sie etwa von Dussel, Mignolo oder Grosfoguel vertreten werden.

---

<sup>36</sup> Daniel Montañez Pico: *Descolonizar el anarquismo*, in: Javier Ruiz (coord.): *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Olympia WA, USA: 115 Legion, 2021, pp. 64-80 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>37</sup> Um die Debatte über Dekolonialisierung und Anarchismus zu vertiefen, seien die zwei herausragenden Arbeiten von Laura Galián Hernández und Maia Ramnath hervorgehoben. Galián Hernández untersucht in ihrer Dissertation *El Anarquismo descolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016)* (Madrid: Universidad Autónoma, 2017 ([online](#) | [PDF](#))) die antiautoritären Erfahrungen in Ägypten aus einer dekolonialisierten anarchistischen Perspektive. Ramnath wiederum widmet sich in *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle* (Oakland: AK Press, 2011 ([online](#))) der antiautoritären Geschichte der indischen Befreiungsbewegung.

<sup>38</sup> Montañez Pico: *Descolonizar el anarquismo*, a. a. O. (vgl. Anm. 36), p. 70.

<sup>39</sup> Die Strömung *Kolonialität/Modernität* ist ein zentraler theoretischer Ansatz innerhalb der *Dekolonialen Theorien*, der primär in Lateinamerika seit den späten 1990er-Jahren entwickelt wurde. Sie entstand aus der Kritik an eurozentrischen Geschichts- und Gesellschaftsmodellen, insbesondere durch die Arbeiten des peruanischen Soziologen Anibal Quijano, und wurde maßgeblich von der lateinamerikanischen Forschungsgruppe „Modernidad/Colonialidad“ weiterentwickelt, zu der auch Enrique Dussel, Walter Mignolo und Ramón Grosfoguel gehören. Siehe hierzu besonders Enrique Dussel: *1492: El encubrimiento del Otro* (1992); Walter Mignolo: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (2011), ([online](#) | [PDF](#)); Ramón Grosfoguel: *Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality* (2011), ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

Sowohl die Diagnose, als auch das Gegenmittel, die der Genosse – zweifellos aus ehrlicher Besorgnis heraus – vorschlägt, erscheinen uns gänzlich verfehlt. Erstens halten wir es für absurd, die Entkolonialisierung des Anarchismus ausgerechnet einer Strömung zu überlassen, die nicht nur gravierende theoretische Mängel aufweist, die von **Essentialismus**, ventriloquistischem Kulturalismus<sup>40</sup> und einem gewissen „philosophischen Populismus“ geprägt sind (letzterer ist, wie Edward Said bemerkte, dem Orientalismus verwandt), sondern die zudem in ihrer Praxis dem anarchistischen Ideal doppelt zuwiderläuft. Denn sie unterstützt „fortschrittliche“ Regime (regimen „progresistas“), welche Staatsverehrung, kapitalistischen Reformismus und die Ausbeutung von Völkern durch Rohstoffabbau fördern und ihnen zugleich ihre Autonomie als kollektive Subjekte verweigern.<sup>41</sup> Zweitens wollen wir – im Gegensatz zu Montañez’ These – den zutiefst antikolonialen und antirassistischen Charakter des Anarchismus betonen, der ihn zu einer Waffe mit großem dekolonisierenden Potenzial macht. Aber schauen wir einmal.

Grundsätzlich enthält der anarchistische Vorschlag – wenn man seine gesamte innere Vielfalt, historische Dynamik und regionale Ausprägung berücksichtigt – keine Position, die als kolonialistisch oder rassistisch bezeichnet werden könnte. Betrachtet man den Anarchismus jedoch als konkrete soziopolitische Bewegung, so lassen sich selbstverständlich individuelle wie kollektive Haltungen und Praktiken finden, die mit dem anarchistischen Ideal unvereinbar waren, den herrschenden Zeitgeist nicht zu überwinden vermochten und die Laster kolonialistischer, rassistischer und patriarchaler Systeme reproduzierten. Zugleich existieren jedoch zahlreiche

---

<sup>40</sup> „Ventriloquistischer Kulturalismus“, was man frei als „kulturelle Bauchrednerei“ übersetzen könnte, bezeichnet eine Haltung, bei der Vertreter einer dominanten Kultur scheinbar im Namen anderer Kulturen oder Minderheiten sprechen, ohne diesen tatsächlich eine eigene Stimme zu geben. Der Begriff kritisiert, dass kulturelle „Andersartigkeit“ dadurch oftmals nur als Projektionsfläche genutzt wird, um eigene gesellschaftliche Vorstellungen und Machtverhältnisse zu bestätigen. Dadurch entsteht ein Scheinpluralismus, der den Anschein hat, als würden verschiedene Kulturen zu Wort kommen, während tatsächlich aber nur die dominante Position für sie spricht – eben wie ein Bauchredner für seine Puppe. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>41</sup> Vgl. Makaran y Gaussens (coords.): *Piel blanca, máscaras negras*, a. a. O. (vgl. Anm. 33), ([online](#) | [PDF](#)).

Beispiele, in denen Anarchist:innen ihr kompromissloses Engagement im Kampf gegen jede Form von Herrschaft – einschließlich Kolonialismus und Rassismus – eindrucksvoll unter Beweis gestellt haben. Daher geht es, unserer Ansicht nach, weniger darum, den Anarchismus selbst zu dekolonisieren, sondern vielmehr unsere Lesart desselben – also die Weise, wie wir ihn verstehen, vermitteln und in unseren jeweiligen Kontexten praktisch umsetzen. Dekolonisieren wir also unsere Perspektiven auf Anarchie und Anarchismus und stärken wir ihre antikolonialen und antirassistischen Traditionen und Beiträge!

Wenn wir der dekolonialen Strömung eine Tendenz zum Essentialismus<sup>42</sup> vorwerfen, so geschieht dies, um auf die anarchistische Reflexion über die Frage der Identität aufmerksam zu machen, die uns in unseren Debatten über Dekolonialisierung als besonders fruchtbar erscheint. Welche Folgen könnte also die anarchistische Ablehnung eines festen Wesensprinzips des *arché*<sup>43</sup> – verstanden als Prinzip und Urgrund – haben? Wie wir gesehen haben, hat sich der Anarchismus in die Kämpfe subalternen Subjekte eingebracht und von ihnen gelernt. In unserem Kontext, den antikolonialen und antirassistischen Kämpfen, hat er sich entschieden gegen jede Form ethnisch-rassistischen, nationalen oder identitären Essentialismus gestellt, der Brüderlichkeit und Solidarität unter den Unterdrückten untergräbt – ebenso wie gegen jene Nationalismen, die den Staat zu legitimieren suchen, indem sie sich auf das quasi heilige Prinzip der Nationalität berufen.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Der Begriff *Essentialismus* bezeichnet in diesem Kontext die Vorstellung, dass eine Gruppe („ethnisch“, „rassisch“, „national“ oder „identitär“) über bestimmte unveränderliche, tief verwurzelte Eigenschaften (eine *Essenz*) verfügt, die ihre wahre Natur ausmacht. Solch ein Denken wird von Anarchist:innen abgelehnt, da es die Brüderlichkeit und Solidarität unter den Unterdrückten untergräbt, indem es starre, trennende Kategorien schafft, anstatt gemeinsame antikoloniale und antirassistische Kämpfe zu fördern. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>43</sup> Das griechische Wort *arché* (ἀρχή) besitzt eine doppelte Bedeutung: Zum einen bezeichnet es den *Anfang* oder *Urgrund* von etwas, also das Prinzip, aus dem sich alles Weitere ableitet. Zum anderen kann es im politischen Sinn *Herrschaft* oder *Macht* bedeuten, da jede Autorität auf einem *ersten Prinzip* gegründet ist. Anarchist:innen lehnen fundamentale Prinzipien oder letzte Wahrheiten ab, die eine unveränderliche Ordnung oder Hierarchie begründen könnten. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>44</sup> Der libertäre Antikolonialismus ist eine politische Idee, die zwar in Konflikt mit pro-staatlichen Unabhängigkeitsprojekten steht, zugleich jedoch Alternativen zum nationalistischen

Laut dem bereits erwähnten Andrey Cordeiro Ferreira erzeugt und vertieft der Kolonialismus die Segmentierungen und Konfrontationen zwischen den Menschen, indem er ihre vermeintlichen rassistischen, ethnischen, kulturellen, religiösen und anderen Unterschiede betont: „Die kolonial-imperialistische Ordnung funktioniert nach einer Logik, die Segmentierungen (ethnisch-rassistisch, national, religiös) und Marginalisierungen (Zentrum-Peripherie, Subjekt-Objekt) erzeugt, die ihrem Wissen bzw. ihrer Macht innewohnen“<sup>45</sup>. Auf diese Weise, so der Autor, hierarchisieren die kolonialen Klassifizierungssysteme die menschliche Vielfalt, anstatt die strukturellen Widersprüche des Kolonialismus aufzudecken, die aus der imperialistischen – etatistischen und kapitalistischen – Expansion hervorgehen. Stattdessen dienten sie der Ausbeutung und Unterdrückung, indem sie diese als „natürlich“ legitimierten und die Trennung zwischen den unterdrückten Subjekten verstärkten.

Deshalb muss die anarchistische Alternative diese Spaltungen bekämpfen, anstatt sie zu verstärken. Wie bereits Frantz Fanon<sup>46</sup> betonte, gilt es, aus der kolonialen Falle der rassistischen und binären Fixierung des Subjekts auszubrechen und zugleich seine Besonderheit anzuerkennen und es für Brüderlichkeit sowie internationalistische Solidarität unter den Unterdrückten zu öffnen. Dies bedeutet, jeden identitären Essentialismus abzulehnen, der, sobald er zum „Grundprinzip und Hauptgrund“ erhoben wird, dazu neigt, „die da Unten“ zu spalten und gegeneinander auszuspielen, wodurch in Wirklichkeit der Kolonialismus reproduziert und verstärkt wird. Folglich sollten anarchistische Entkolonialisierung und Antikolonialismus die schrittweise Befreiung von kolonialen Kategorien anstreben,

---

Konzept aufzeigt, indem sie die Selbstbestimmung der Völker sowie die soziale Emanzipation von Staat und Kapital in den Mittelpunkt stellt. Der Kern der Debatte manifestiert sich in der Frage, die Maia Ramnath aufwirft: „Ist es also möglich, die Befreiung der Nation vom Staat zusammen mit der Befreiung des Volkes von Besatzung und Ausbeutung zu denken?“ (Ramnath: *Decolonizing Anarchism*, a. a. O. [vgl. Anm. 37], p. 23).

<sup>45</sup> Cordeiro Ferreira: *Nacionalismo e internacionalismo na teoria e política*, a. a. O. (vgl. Anm. 34), p. 33.

<sup>46</sup> Frantz Fanon (1925-1961) war ein bedeutender antikolonialer Denker und Psychiater, dessen Werk zentrale Impulse für Befreiungs- und antikoloniale Bewegungen weltweit lieferte. Siehe auch Alice Cherki: *Frantz Fanon. Ein Porträt*, Hamburg: Edition Nautilus, 2024 (Anm. d. Übers.).

anstatt sie, wie es bestimmte Kulturalismen tun, zu reproduzieren, zu vertiefen oder zu sakralisieren.

Cordeiro weist auch darauf hin, dass das politische Projekt hinter den kulturellen Dekolonialisierungsvorschlägen eine nur teilweise Dekolonialisierung bedeutet, die nicht die moderne Durchsetzung des kapitalistischen Nationalstaates als Paradigma kritisiert, sondern dessen Entstehungsprozess in Lateinamerika ergänzen will – ähnlich den „antikolonialen“ und „antiimperialistischen“ Nationalismen. In diesem Sinne wäre es kein revolutionäres Projekt im libertären Sinne, sondern „eine Ergänzung des Demokratisierungsprozesses und der Bildung des Nationalstaates, die unvollkommen verliefen“<sup>47</sup>. Der Anarchismus hilft uns somit zu erkennen, dass sich hinter bestimmten dekolonialen Ansätzen ein populistischer, peripherer Nationalismus verbergen kann. Dieser reproduziert in Wirklichkeit das, was er angeblich kritisiert, indem er die Fetischkategorien der Moderne wie Staat, Nation oder Rasse nicht hinterfragt, sondern sie verherrlicht – und so zu einer Art Spiegelbild des Kolonialismus wird.

Eine ähnliche Kritik am ethnischen bzw. nationalen Essentialismus, einschließlich des berühmten „strategischen Essentialismus“ von Gayatri Spivak<sup>48</sup>, führt Philippe Corcuff in seiner „kritischen und libertären Hommage an das dekolonisierende Hinterfragen“<sup>49</sup> aus. Er erkennt zwar die Bedeutung der Kritik an post- und dekolonialen Strömungen an, weist aber auch auf deren Grenzen hin, die seiner Meinung nach durch die libertäre Theorie sichtbar werden:

---

<sup>47</sup> Cordeiro Ferreira: *Nacionalismo e internacionalismo na teoria e política*, a. a. O. (vgl. Anm. 34), p. 45.

<sup>48</sup> Spivak schlägt den „strategischen Einsatz eines positiven Essentialismus“ vor, der von einem „politischen Interesse“ in bestimmten Momenten sozialer Kämpfe bestimmt wird. In diesem Sinne werden Identitäten von einzelnen und kollektiven Subjekten aufgrund ihrer praktischen Auswirkungen angenommen, die Formen der Solidarität und Identifikation ermöglichen, die nützlich sind, um soziales Handeln anzuregen. Siehe Gayatri Chakravorty Spivak: *Subaltern Studies: Deconstruction Historiography*, in: R. Guha and G. C. Spivak (Eds.): *Selected Subaltern Studies*, New York and Oxford: OUP, 1988, pp. 3-32.

<sup>49</sup> Philippe Corcuff: *De ciertas desventajas de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador*, in: Makaran y Gaussens (coords.): *Piel blanca, máscaras negras*, a. a. O. (vgl. Anm. 33), pp. 205-224 ([online](#) | [PDF](#)).

„Das Risiko zeigt sich demnach in zweierlei Hinsicht: Erstens darin, dass kritisches und emanzipatorisches Denken sich wieder auf einen zentralen Punkt fokussiert – nun den postkolonialen oder dekolonialen –, anstatt sich der Herausforderung der Pluralität zu stellen. Zweitens darin, dass Identitäten auf paradoxe Weise erneut essentialisiert werden, nachdem der koloniale Essentialismus dekonstruiert wurde. Auf diese Weise wird die aktuelle Bedeutung von Identitarismen auf der internationalen Bühne gestärkt. Identitarismen sind dabei als Tendenzen zu verstehen, eine geschlossene Hauptidentität in der Annäherung an Personen und Gruppen zu bevorzugen“<sup>50</sup>.

So hebt der Autor als besorgniserregend hervor, dass einem „Hauptwiderspruch“ Vorrang eingeräumt wird, über die Intersektionalität der Unterdrückung hinaus und zugunsten eines identitären oder gemeinschaftlichen Essentialismus, in dem die Individualität der Menschen unter einem einheitlichen Modell ethnischen, rassischen oder nationalen Seins verschwindet. Dabei wird die Loyalität gegenüber der eigenen Gruppe einer vermeintlich feindlichen Außenwelt entgegengesetzt, was Solidarität mit anderen unmöglich macht.

Geschlossene Identitäten, die einen Anspruch auf Totalität erheben, verbergen innere Widersprüche, homogenisieren die Pluralität zulasten der Autonomie ihrer Teile und verschleiern – genau wie im Fall der Nationalstaaten – die hierarchischen Beziehungen innerhalb der Gruppe und müssen stets durch eine Avantgarde-Gruppe vertreten werden, die sich als alleinige Vertreterin und Verteidigerin des „Wesensprinzips [des *arché*]“ versteht.

Deshalb schlägt Philippe Corcuff die Verwendung eines „emanzipatorischen Kompasses“ im libertären Sinne vor, der es uns ermöglicht, diese Fallen zu vermeiden: „In einem globalen Kontext der Verschärfung und Isolierung aufgrund unterschiedlicher Identitäten (ultrakonservative Christen, Fundamentalisten, Nationalisten und Fremdenfeinde, Islamisten und Dschihadisten usw.) müsste der emanzipatorische Kompass auch eine Öffnung des Selbst gegenüber dem Anderen beinhalten“, und er fordert „eine mehrdimensionale soziale Emanzipation eines doppelten Pluralismus von autonomen Herrschaftsverhältnissen und parallel dazu von autonomen

---

<sup>50</sup> Ebd., pp. 205-206.

Emanzipationsbewegungen, ohne dass es eine vorrangige Hierarchie gibt<sup>51</sup>, die diese miteinander konvergieren könnte, bei Respektierung ihrer jeweiligen Autonomie. Aus anarchistischer Sicht, so der Autor, „bedeutet die Kritik an Identitarismen jedoch nicht, dass es in der Politik keinen Platz für individuelle und kollektive Identitäten geben sollte, sondern dass jede politische Fokussierung auf eine einzige oder vorherrschende, homogene und geschlossene Identität in ihrer Annäherung an ein Individuum oder eine Gruppe in Frage gestellt wird“<sup>52</sup>. Um auf Bakunin zurückzukommen: Individuelle und kollektive Besonderheiten können sich nur im Rahmen von Solidarität und menschlicher Brüderlichkeit voll entfalten und gedeihen, ohne egoistisch, chauvinistisch und letztendlich kolonialistisch zu werden.

Zweifellos ist Silvia Rivera Cusicanqui eine der anarchistischen Autor:innen, die am meisten zur Debatte über Identität und Dekolonialisierung beigetragen haben. Die bolivianische Soziologin zählt zu den schärfsten Kritiker:innen der dekolonialen Strömung und ihrer kulturistischen, essentialistischen und „antimodernen“ Tendenzen, denen sie zudem akademischen Imperialismus sowie eine befriedende und entpolitisierende Folklorisierung der subalternen Sektoren vorwarf.<sup>53</sup> Ausgehend von ihrer Konzept-Metapher „*ch'ixi*“<sup>54</sup> versteht die Autorin Identität eher als „ein Netzwerk des Austausches“, von komplexen und sich überschneidenden Wegen und Territorialitäten, und nicht als eine Einheit, die innerhalb der Grenzen staatlicher Kartografien oder multikultureller Agenden für „Minderheiten“ eingeschlossen ist. Auf diese Weise lehnt sie „eine umzäunte, in

---

<sup>51</sup> Ebd., p. 211.

<sup>52</sup> Ebd., p. 218.

<sup>53</sup> Siehe Silvia Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2010 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>54</sup> Silvia Rivera Cusicanqui bietet folgende Definition dieses metaphorischen Begriffs an: „Das Wort *ch'ixi* bezeichnet im Aymara einfach eine Art Grauton. Es handelt sich um eine Farbe, die aus der Ferne grau erscheint, doch wenn wir näherkommen, erkennen wir, dass sie aus Punkten in reinen und gegensätzlichen Farben besteht – aus vermischten weißen und schwarzen Flecken. (. . .) Die *ch'ixis*-Wesen sind mächtig, weil sie unbestimmt sind, weil sie weder weiß noch schwarz, sondern beides zugleich sind.“ (Silvia Rivera Cusicanqui: *Un mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2018 [[online](#) | [PDF](#)], p. 98). Die Autorin schlägt vor, den Begriff *ch'ixi* zu verwenden, um eine Vielfarbigkeit zu bezeichnen, deren Elemente sich zwar vermischen, aber nie verschmelzen oder verschwinden, sondern sich oft auf widersprüchliche Weise überlagern oder nebeneinander bestehen.

ethnischen Karten eingeschlossene Ethnizität ab, deren Spitze sich der Macht annähert und sich dem Anderen als Außenwelt präsentiert<sup>55</sup>. Ihre Ablehnung der Synthese des Einen, des Wesens und des einzigen Prinzips [der *arché*], die sowohl der akkratischen Tradition der Proudhon'schen Dialektik<sup>56</sup>, als auch den andinen Weltanschauungen<sup>57</sup> zu eigen ist, ermöglicht ihr, die anarchische Komplexität unserer identitären Konstitution zu erkennen, die stets plural und widersprüchlich ist und sich immer in einem Prozess des instabilen Gleichgewichts befindet.

Einerseits ermöglicht ihr Konzept, die Ideologie der ethnisierenden Vermischung (Mestizaje<sup>58</sup>) zu kritisieren. Diese ist den populistischen Nationalismen und staatlichen Indigenismen Lateinamerikas gemeinsam und zielt darauf ab, die „Indio“-Komponente zu verwässern und die antikoniale Tradition ihrer Kämpfe zu verschleiern. Andererseits erlaubt es, ethnizistische Positionen zu hinterfragen, die die Reinheit eines essentialisierten „Indigenen“ fordern, der mit dem „Westen“ und der „Moderne“ grundsätzlich unvereinbar ist.

So entziehen sich die subalternisierten Subjekte, die gleichzeitig moderne Subjekte im Stil von *ch'ixi* sind<sup>59</sup>, der Rolle einfacher Opfer der Kolonialisierung, da sie sich dieser stellen, sie transformieren und sie aus ihrer „Kunst des Widerstands“<sup>60</sup> heraus hinterfragen. Cusicanqui erklärt:

---

<sup>55</sup> Ebd., p. 126.

<sup>56</sup> Siehe Pierre-Joseph Proudhon: *Do princípio de autoridade*, São Paulo: Intermezzo, 2017.

<sup>57</sup> Siehe Mikko Makimartti y Gaya Makaran: *Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara*, in: *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Universidad de Caldas, Vol. 27 (2024), núm. 2 (Julio-Diciembre), pp. 64-95 ([online](#) | [PDF](#)).

<sup>58</sup> Der Begriff „Mestizaje“ bezeichnet den Prozess und das Konzept der ethnisch-kulturellen Vermischung, wie sie in Lateinamerika nach der Kolonialzeit als Identitätsmerkmal verstanden und politisch genutzt wird. Ursprünglich diente Mestizaje dazu, die Nachfahren europäischer und indigener Elternteile zu klassifizieren, wobei das kastische Kolonialsystem genaue Abstufungen vornahm. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>59</sup> Ein Beispiel für das, was die Autorin als „Ch'ixi-Anarchismus“ bezeichnet, sind die Organisationen libertärer Aymara-Handwerker:innen, deren Zeugnisse Silvia Rivera Cusicanqui und Zulema Lehm in dem Band *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (La Paz, Bolivien: Editorial e Imprenta „Gramma“, 1988 [[online](#) | [PDF](#)]) zusammengetragen haben.

<sup>60</sup> James Scott: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Ciudad de México: Era, 2016 ([online](#)).

„Auch wenn die historische Moderne für die indigenen Völker Amerikas Sklaverei bedeutete, war sie gleichzeitig ein Schauplatz des Widerstands und der Konflikte, eine Bühne für die Entwicklung umfassender, gegenhegemonialer, präfigurativer Strategien und neuer indigener Sprachen und Projekte der Moderne“<sup>61</sup>. Sie betont, dass indigene Subjekte insofern modern sind, als sie zeitgenössisch sind (sie befinden sich nicht in einer archaischen oder reinen vormodernen Außenwelt), zugleich aber befinden sie sich in ständiger Spannung mit der hegemonialen Moderne. Wie der Anarchismus sind sie „befleckte“ (*ch'ixi*) Subjekte, die ihre eigenen Varianten der Moderne hervorbringen, die in der Lage sind, deren koloniale Facetten zu unterlaufen.

In Anlehnung an das Konzept der sozialen Vielfalt des bolivianischen Soziologen Zavaleta Mercado<sup>62</sup> betont sie die Gleichzeitigkeit heterogener historischer Epochen, eine „scheinbar chaotische Gemengelage von Spuren oder Überresten verschiedener Vergangenheiten, die sich im Habitus und in alltäglichen Gesten widerspiegeln, ohne dass wir uns der negierten und kritischen Aspekte dieser multitemporalen Konstellationen voll bewusst sind“<sup>63</sup>.

Was die Dekolonialisierung angeht, versteht Silvia Rivera sie als eine Praxis: „Es kann keinen Diskurs über Dekolonisierung, keine Theorie der Dekolonisierung ohne eine dekolonisierende Praxis geben“<sup>64</sup>. Mehr als eine Theorie oder ein einfacher Diskurs ist es das direkte Handeln, die konkrete und alltägliche Arbeit, die in der Gemeinschaft (jeglicher Art) verwurzelt und in das zwischengemeinschaftliche Gefüge eingebettet ist:

„Ich bin der Ansicht, dass wir vielfältige Diskussions- und Aktionsgemeinschaften bilden müssen, die gemeinsam fühlen und denken, um den bevorstehenden Herausforderungen begegnen zu können. (...) Ich glaube, dass dies nur durch Gemeinschaften möglich ist – ob traditionell oder modern, durch Verwandtschaft oder Affinität verbunden –, die fähig sind, zugleich zu handeln und zu sprechen, sowohl mit den Händen als auch mit dem Kopf zu arbeiten, aber auch nur durch Gemeinschaften, die abweichende Stimmen, weibliche und

---

<sup>61</sup> Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa*, a. a. O. (vgl. Anm. 53), p. 53

<sup>62</sup> Siehe Zavaleta Mercado: *Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*, La Habana: Casa de las Américas, 1967.

<sup>63</sup> Rivera Cusicanqui: *Un mundo Ch'ixi es Posible*, a. a. O. (vgl. Anm. 54), pp. 76-77.

<sup>64</sup> Dies.: *Ch'ixinakax utxiwa*, a. a. O. (vgl. Anm. 53), p. 62.

angestammte Formen der Politikgestaltung und der Förderung des Gemeinwohls weder auslöschen noch zum Schweigen bringen.“<sup>65</sup>

Entkolonialisierung wäre also die Entprivatisierung und Kommunalisierung unserer Beziehungen, einerseits gegen den Kapitalismus und andererseits gegen den Staat als eine kolonialistisch auferlegte Form der politischen Organisation, die den Bestrebungen der Dekolonialisierung entgegensteht. Rivera Cusicanqui bezeichnet das als „Mikropolitik der Gemeinschaftskerne“:

„Die Mikropolitik ist eine permanente Flucht vor den Mechanismen der Politik. Sie besteht darin, Räume außerhalb des Staates zu schaffen, in denen eine alternative Lebensweise praktiziert wird, ohne teleologische Projektionen oder Bestrebungen nach einem ‚Strukturwandel‘. In diesem Sinne ist sie nichts anderes als eine Politik des Überlebens. Zugleich ist sie eine ständige und verdeckte Übung, um Lücken zu öffnen und die molaren Sphären<sup>66</sup> von Kapital und Staat aufzubrechen. Sie bildet eine erweiterte Reproduktion, die sich vom Mikro- zum Makrobereich erstreckt, ohne die molekulare Autonomie dieser Netzwerke von Räumen zu verraten, und dennoch in der Lage ist, größere Strukturen zu beeinflussen und zu transformieren, ohne sich deren Logik zu unterwerfen.“<sup>67</sup>

Die Autorin verankert die Dekolonisierung in der alltäglichen Praxis der „Commons“ [des Gemeinsamen], verbunden mit den Körpern, mit der reproduktiven Arbeit und mit dem kreativen Ausprobieren von *ch'ixi*-Alternativen, wobei der anarchistische Beitrag eine der wichtigen Komponenten wäre.

---

<sup>65</sup> Dies.: *Un mundo Ch'ixi es Posible*, a. a. O. (vgl. Anm. 54), pp. 92.

<sup>66</sup> Der von den französischen Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari geprägte Begriff der „molaren Sphäre“ beschreibt die großen, starren Strukturen wie Staat und Kapital. Diese funktionieren als „Staats-Maschine“, deren Ziel es ist, alle „Flüsse“ (worunter die Energien, Wünsche, Informationen und Warenströme verstanden werden) zu ordnen und zu kontrollieren. Dazu werden die Flüsse kodiert (in Kategorien gefasst) und territorialisiert (in feste Strukturen gezwungen), um klare Identitäten zu schaffen. Demgegenüber stehen die flexiblen, widerständigen „molekularen“ Prozesse. Diese agieren auf der Ebene kleiner Netzwerke als „Fluchtlinien“ (*lignes de fuite*), die die Flüsse aus den starren molaren Bahnen befreien und so Wandel und Subversion ermöglichen. (*Anm. d. Übers.*)

<sup>67</sup> Rivera Cusicanqui: *Un mundo Ch'ixi es Posible*, a. a. O. (vgl. Anm. 54), pp. 135-136 (Hervorhebung durch die Verf.).

Wenn Dekolonisierung also eine radikale Alltagspraxis sein soll, erinnert uns Maia Ramnath daran, dass sie zwangsläufig auch eine multidimensionale Aufgabe ist, ebenso wie der Kolonialismus selbst, der die wirtschaftlichen, politischen, ideologischen und kulturellen Bereiche durchdringt: „Wirtschaftlich gesehen war [der Kolonialismus] Akkumulation durch Enteignung, politisch gesehen war er autoritäre staatliche Kontrolle, militärisch war er Besatzung und Aufstandsbekämpfung; ideologisch war er kulturelle Hegemonie, die durch sprachliche Umerziehung und epistemische Gewalt ihre Spuren hinterlassen hat“<sup>68</sup>. Die libertäre Idee der Dekolonialisierung muss also unter Berücksichtigung all dieser Dimensionen gedacht werden, ohne ihren Kampf auf rein symbolische und diskursive Aspekte, oder umgekehrt nur auf wirtschaftliche und politische Aspekte zu reduzieren: „Der Kampf für eine vollständige Dekolonialisierung würde bedeuten, auf all diesen Ebenen zu arbeiten und zusätzlich (aber nicht anstelle davon) den Kapitalismus und den Staat anzugehen, ohne den Kampf auf die materielle oder ideologische diskursive Ebene zu reduzieren“<sup>69</sup>.

## Schlussbetrachtung

Der Anarchismus zeigt seine antikoloniale Dimension, indem er anerkennt, dass der Kolonialismus eine der brutalsten Formen von Hierarchie und Machtkonzentration ist, die bis auf die ontologische Ebene reicht, wenn das Kriterium der „Rasse“ einbezogen wird. Zudem zielt er auf extreme Herrschaft und Entmenschlichung ab. Gleichzeitig bildet der Kolonialismus eine Grundlage des Kapitalismus, sowohl in der ursprünglichen Akkumulation als auch in der globalen Expansion des Kapitals. So betrachtet sind Kolonialismus und Imperialismus somit untrennbar mit Staat und Kapitalismus verbunden und müssen als solche mit aller Kraft bekämpft werden.

Die internationalistische und anti-essentialistische Tradition des Anarchismus erkennt zwar die vielfältigen Achsen der Unterdrückung und die zahlreichen Fronten des Kampfes an, bemüht sich jedoch zugleich, diese zu einem gemeinsamen emanzipatorischen Kampf zu verbinden, damit die

---

<sup>68</sup> Ramnath: *Decolonizing Anarchism*, a. a. O. (vgl. Anm. 37), p. 7.

<sup>69</sup> Ebd.

Vielfalt der identitären Segmentierungen nicht zu unüberwindbaren Trennungen und Konflikten zwischen den subalternen Subjekten führt. Sie erkennt die Unterschiede und Besonderheiten jeder einzelnen Form der Unterdrückung an, die sich oft überschneiden oder vermischen, und betont die Notwendigkeit einer nicht-hierarchischen Verbindung der Kämpfe und Subjekte, ähnlich wie sich autonome Einheiten zu einem konföderativen Gebilde zusammenschließen. Dabei muss einmal mehr klargestellt werden, dass es nicht darum geht, die Bedeutung ethnisch-„rassischer“ Identität für den Widerstand kolonialisierter Subjekte zu ignorieren, auszulöschen oder zu leugnen, sondern deren Essenzialisierung und separatistische Fetischisierung zu verhindern – oder, wie es Ramnath formuliert:

„Im kolonialen Kontext ist die Verteidigung der ethnischen Identität und der kulturellen Divergenz gegenüber der dominanten Kultur der zentrale Bestandteil des Widerstands. (...) Ebenso entscheidend ist es jedoch, den Blick darauf zu richten, wer über die ‚korrekte‘ Ausprägung von Ethnizität und Kultur bestimmt“<sup>70</sup>.

Wir sollten jedoch nicht den Fehler begehen, der bei bestimmten Linken verbreitet ist, jede ethnische oder nationale Identität im Namen einer abstrakten Menschlichkeit blind als „essentialistisch“ abzulehnen. Eine solche Haltung verbirgt häufig einen aus privilegierter Position heraus operierenden Ethnozentrismus, der die koloniale Besonderheit der Herrschaft außer Acht lässt. Diese Besonderheit prägt jedoch den Widerstand kolonialisierter Subjekte, die angesichts von Völkermord, Ethnozid, Sklaverei, Rassismus und ständiger kultureller Unterdrückung auf kulturelle, ethnische, „rassische“ und religiöse Selbstbehauptung als Mittel des antikolonialen Kampfes zurückgreifen, um Widerstand zu leisten und sich als autonome politische Subjekte zu behaupten.

Andererseits lehrt uns die anarchistische Reflexion, dass das Problem der ethnisch-„rassischen“ Vielfalt in der *Hierarchisierung der Differenz* liegt, die durch das derzeitige kapitalistische Staatssystem aufrechterhalten wird. Die strategische Mobilisierung dieser Unterschiede, ohne sie zu essentialisieren, kann ausgehend von einem Internationalismus der Unterdrückten – der das Lokale mit dem Globalen von unten verbindet, wie etwa im Zapatismus oder im kurdischen Konföderalismus – eine besonders starke antikolo-

---

<sup>70</sup> Ebd., p. 21.

niale politische Bedeutung entfalten. Ziel des anarchistischen Anspruchs ist eine pluralistische, nicht-hierarchische Menschheit, in der Unterschiede nicht zu Ungleichheit und Unterdrückung führen, ohne zu vergessen, dass wir dies noch nicht sind und dass unsere Körper und „Herkunft“ unterschiedliche Formen von Unterdrückung mit sich bringen; angesichts dieser Unterdrückung sind pluralistische Antworten nötig, die zugleich auf Solidarität und internationalistischer Brüderlichkeit basieren.

\* \* \*

Quelle: Der vorstehende Text ist eine Adaption des Unterkapitels *Negros, Salvajes y Anarquistas – Reflexiones sobre la descolonización* aus dem Buch *Alebrijes anárquicos: anarquía, praxis anticolonial y autonomía en América Latina* von Gaya Makaran und Cassio Brancaleone (Mexiko Bajo Tierra y Santiago de Chile: El Eleuterio y Editora UFFS, 2024 [\[online | PDF\]](#)). Die Übersetzung aus dem Spanischen besorgte Jochen Schmück, der den Beitrag zum besseren Verständnis mit eigenen Anmerkungen versehen hat, die im Haupttext durch eckige Klammern oder in den Fußnoten durch den Hinweis „(Anm. d. Übers.)“ gekennzeichnet sind.

## Literatur

- Adams, Jason: *Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global*, Madrid: La Neurosis/Las Barricadas, 2015 ([online](#) | [PDF](#)).
- Aguilar Gil, Yásnaya Elena: *Nosotros sin México: Naciones indígenas y autonomía*, in: *Nexos*, sección *Cultura y vida cotidiana*, 18.05.2018 ([online](#)).
- Alcina Franch, José: *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- Anderson, Benedict: *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid: Akal, 2008 ([online](#) | [PDF](#)).
- Bookchin, Murray: *La Ecología de la Libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Madrid: Madre Tierra, 1999 ([online](#) | [PDF](#)).
- Corcuff, Philippe: *De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador*, in: Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coords.): *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 205-224 ([online](#) | [PDF](#)).
- Cordeiro Ferreira, Andrey: *Nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial*, in: VV.AA.: *Anarquismo anticolonial*, Feira de Santana, Bahia: Editorial Anandé, 2018, pp. 34-93 ([online](#) | [PDF](#)).
- Dolgoff, Sam: *La anarquía según Bakunin*, Barcelona: Editorial Ariel, 2017.
- Dupuis-Déri, Francis et Pillet, Benjamin (coords.): *L'anarcho-indigenisme*, Montreal-Quebec: Lux Editeur, 2019.
- Echeverría, Bolívar: *Modernidad y blanquitud*, México: Ediciones Era, 2010.
- Galián Hernández, Laura: *El Anarquismo descolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016)*, Tesis doctoral, Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, 2017 ([online](#) | [PDF](#)).
- González Casanova, Pablo: *Sociología de la explotación* (1969), Buenos Aires: Editorial de CLACSO, 2006 ([online](#) | [PDF](#)).

- Graeber, David: *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona: Virus, 2011 ([online](#) | [PDF](#)).
- Hirsch, Steven J. and Van der Walt, Lucien (Eds.): *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940: the praxis of national liberation, internationalism, and social revolution*, Leiden / Boston: Brill, 2010 ([online](#)).
- Jiménez, Aitor y Mariblanca, Pedro José: *Negros, Salvajes y Anarquistas*, in: *Diagonal*, 25 de febrero de 2016 ([online](#)).
- Lasky, Jacqueline: *Indigenism, Anarchism, Feminism: An Emerging Framework for Exploring Post-Imperial Futures*, in: Glen Coulthard, Jacqueline Lasky, Adam Lewis and Vanessa Watts (Eds.): *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, vol. 5 (2011), no. 1 (Special Issue on *Anarch@Indigenism*), pp. 3-36 ([online](#) | [PDF](#)).
- Makaran, Gaya y Brancaleone, Cassio: *Anarquías empíricas, anarquismo y antropología frente a los fenómenos de autoorganización social y autonomía indígena y popular en América Latina*, in: *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Universidad de Caldas, vol. 24 (2022), no. 2, pp. 38-60 ([online](#) | [PDF](#)).
- Makaran, Gaya y Brancaleone, Cassio: *Alebrijes anárquicos: anarquía, praxis anticolonial y autonomía en América Latina*, Mexiko Bajo Tierra y Santiago de Chile: El Eleuterio y Editora UFFS, 2024 ([online](#) | [PDF](#)).
- Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre (coords.): *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 ([online](#) | [PDF](#)).
- Makimartti, Mikko y Makaran, Gaya: *Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara*, in: *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Universidad de Caldas, Vol. 27 (2024), núm. 2 (Julio-Diciembre), pp. 64-95 ([online](#) | [PDF](#)).
- Montañez Pico, Daniel: *Descolonizar el anarquismo*, in: Javier Ruiz (coord.): *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Olympia WA, USA: 115 Legion, 2021, pp. 64-80 ([online](#) | [PDF](#)).

- Morel, Ana Paula: *Jineología y educación libertaria: una lucha anticolonial de las mujeres kurdas*, in: Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coords.): *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 251-269 ([online](#) | [PDF](#)).
- Öcalan, Abdullah: *Confederalismo Democrático*, Köln: Internationale Initiative Edition, 2012.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Do princípio de autoridade*, São Paulo: Intermezzo, 2017.
- Ramnath, Maia: *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle*, Oakland: AK Press, 2011 ([online](#)).
- Restrepo Otavo, Camilo: *Anarquismo como práctica descolonizadora en América Latina y propuesta transgresora de la modernidad*, in: Javier Ruiz (coord.): *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Olympia WA, USA: 115 Legion, 2021, pp. 132-146 ([online](#) | [PDF](#)).
- Reynaga, Sergio: *Apuntes para el inicio / notas para la confrontación*, in: Javier Ruiz (coord.): *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Olympia WA, USA: 115 Legion, 2021, pp. 50-62.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Lehm Ardaya, Zulema: *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz, Bolivia: Editorial E Imprenta "Gamma", 1988 ([online](#) | [PDF](#)).
- Rivera Cusicanqui, Silvia: *Ch'ixinakax utxiwa: Una Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2010 ([online](#) | [PDF](#)).
- Rivera Cusicanqui, Silvia: *Un mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2018 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ruiz, Javier (Coord.): *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Olympia WA, USA: 115 Legion, 2021 ([online](#) | [PDF](#)).
- Salazar Nieves, Cynthia: *Del Estado-nación a 'naciones sin Estado': la propuesta kurda de naciones democráticas para América Latina*, in: Hernández Maldonado, Luz Elena, Parra García, Héctor y Badillo

Cuevas, Donatto Daniel: *Horizontes emancipatorios en América Latina. Luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital*, México: CIALC-UNAM, Bajo Tierra, 2022, pp. 101-128 ([online | PDF](#)).

- Scott, James: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México: Ediciones Era, 2016 ([online](#)).
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Subaltern Studies: Deconstruction Historiography*, in: R. Guha and G. C. Spivak (Eds.): *Selected Subaltern Studies*, New York and Oxford: OUP, 1988, pp. 3-32.
- Taibo, Carlos: *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Madrid: Catarata, 2018.
- VV.AA.: *Anarquismo anticolonial*, Feira de Santana, Bahia: Editorial Anandé, 2018.
- Zavaleta Mercado, René: *Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*, La Habana: Casa de las Américas, 1967.

[LEERSEITE]

# Buchempfehlungen und ein Filmtipp

# Nicht töten und nicht sterben! – Deserteure und ihre Geschichte

Von Siegbert Wolf

„Du. Mann auf dem Dorf und Mann in der Stadt.  
Wenn sie morgen kommen und dir den Gestellungs-  
befehl bringen, dann gibt es nur eins:  
Sag *NEIN!*“

Wolfgang Borchert<sup>1</sup>

In seinem neuesten Buch widmet sich Rolf Cantzen der Geschichte der Deserteure. Hervorgegangen aus einer *Langen Nacht* beim Deutschlandfunk/Deutschlandradio handelt es von Menschen,

„[...] die sich dem Krieg und Militär entziehen. Ihre Motive sind vielfältig. Sie wollen nicht töten, sie wollen nicht sterben, sie haben Angst, sie müssen ihre Familien versorgen, sie wollen nicht gehorchen und sich nicht schikanieren lassen, ihnen sind Manneszucht und Männerbünde zuwider, sie wollen ihre Verantwortung und Selbstbestimmung nicht aufgeben, sie wollen nicht für ein Regime und ein Ziel kämpfen, das sie ablehnen. Meistens gibt es mehr als einen Grund, ‚von der Fahne zu gehen‘ und zu desertieren“ (S. 9).



---

<sup>1</sup> Wolfgang Borchert: *Dann gibt es nur eins!*, in: Ders.: *Das Gesamtwerk*, hrsg. von Michael Töteberg unter Mitarbeit von Irmgard Schindler, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2007, S. 527-530, hier: S. 528.

Hierbei spannt der Autor den historischen Bogen von der Römerzeit über das Wilhelminische Kaiserreich und den Nationalsozialismus, lenkt die Aufmerksamkeit auch auf Desertion in der DDR und den seit 2022 andauernden ukrainisch-russischen Krieg.

Der seit der Neuzeit gängige Begriff ‚Desertion‘, der im deutschsprachigen Raum häufig auch synonym für ‚Fahnenflucht‘ verwendet wird, meint „[...] das eigenmächtige und mit Sanktionen belegte Verlassen der Truppe mit der Absicht, nicht mehr zurückzukehren“ (S. 13). Cantzen definiert Desertion als eine „[...] moralisch gerechtfertigte, aber rechtlich sanktionierte Kündigung einer Zwangsmitgliedschaft“ (S. 179), einer staatlichen, entindividualisierenden Zwangsmitgliedschaft, „[...] die auch die Teilnahme an staatlichen Veranstaltungen wie Kriegen – Töten und Getötet-Werden – miteinschließt“ (S. 180). Zugleich betont er, dass sich Deserteure mitnichten obligatorisch als Pazifisten oder Befürworter gewaltfreier Optionen verstanden.

Stets galt Desertion als ‚Vaterlandsverrat‘, der drakonische Bestrafungen nach sich zog. So galt das 18. Jahrhundert mit seinen feudalen Fürstenarmeen und brutalen Zwangsrekrutierungen als Zeit der Deserteure. Waren bis dato in der deutschen Militärsprache die Begriffe ‚Fahnenflucht‘ und ‚Ausreißen‘ gebräuchlich, rückte nun der Begriff ‚Desertion‘ an deren Stelle. Im 19. Jahrhundert dann sollten sich Soldaten gegenüber ihrem Vaterland als loyal erweisen: „Alle Soldaten bildeten eine nationale Familie. [...] Der Dienst an der Nation musste dem Soldaten eine Ehre sein“ (S. 25). Im Rahmen nationalistischer Mobilmachung, die stets mit einem äußeren Feindbild (Frankreich, Russland usw.) verknüpft war, wurde die „Ehre des Vaterlandes, [...] die Ehre der Soldaten und [...] die Ehre des Mannes als Krieger“ (S. 26) beschworen:

„Bis heute tradieren sich diese rassistischen Bilder. Wer zu einem derart markierten Feind überlief, beging schwersten Verrat an Volk, Vaterland und Nation. Der Feind war damit der Andere, der Fremde, der Minderwertige. Die Konstruktion des überlegenen Eigenen – des eigenen Volks, des eigenen Blutes, der eigenen ‚Rasse‘ – erfolgte im Gegensatz zum abgewerteten Anderen“ (S. 27).

Realiter sind, wie Cantzen plausibel beschreibt, Nationen mitnichten natürlich, sondern „[...] ideologisch aufgeladene, politisch motivierte Kon-

struktionen zur Begründung und Festigung von staatlicher Herrschaft“ (S. 27 f.). Dies gelte auch für ein „[...] ethnisch definiertes Staatsvolk mit einer Nationalsprache“ (S. 28).

Im Zuge einer massiven Militarisierung des 1871 begründeten autoritären Wilhelminischen Kaiserreiches, legte das ein Jahr später in Kraft getretene Reichsmilitärstrafgesetz detailliert Maßregelungen für Desertion fest, die im Falle einer Fahnenflucht Gefängnisstrafen bis zu fünf Jahren, im Wiederholungsfall sogar bis zu zehn Jahren und im Kriegsfall sogar die Todesstrafe vorsahen:

„Die Militarisierung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert und der damit verbundene völkische Nationalismus mit seinem latenten Rassismus, Antisemitismus und Autoritarismus blieben in Deutschland, doch nicht nur hier, dominant“ (S. 31).

Gegenstimmen rührten sich damals u. a. seitens von AnarchistInnen/Anarcho-SyndikalistInnen (Gustav Landauer<sup>2</sup>, Arnold Roller, und nach dem Ersten Weltkrieg vor allem Ernst Friedrich, Rudolf Rocker u. a.), die die Verweigerung jeglichen Kriegsdienstes, die Vorbereitung von Massenstreiks zur Vermeidung katastrophaler kriegerischer Konflikte und zur Verhinderung des Massentötens favorisierten, mit dem Ziel einer endgültigen Abschaffung aller Armeen, sowie von bürgerlichen PazifistInnen, etwa der Schriftstellerin und Friedensnobelpreisträgerin (1905) Bertha von Suttner (1843-1914).

Während des Ersten Weltkriegs desertierten anfangs vor allem Soldaten, die nationalen Minderheiten aus dem Elsass, aus Luxemburg und den polnisch- und dänischsprachigen Gebieten angehörten. Über die soziale Herkunft der Deserteure, lassen sich, so Cantzen, nur vage Erkenntnisse ergründen. Auffällig sei, dass zahlreiche Deserteure der Arbeiterschaft oder, etwa in Bayern, der Handwerkerschaft und Landbevölkerung entstammten (vgl. S. 48). Als bevorzugte Fluchtziele boten sich damals die neutrale Schweiz, die Niederlande, Dänemark, Schweden und Norwegen, auch Frank-

---

<sup>2</sup> Vgl. Siegbert Wolf: *Der antimilitaristische Ansatz Gustav Landauers*, in: Gustav Landauer: *Die Abschaffung des Kriegs durch die Selbstbestimmung des Volks* / Rudolf Rocker: *Die Waffen nieder – die Hämmer nieder!*, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin: IDK-Verlag, 2023 (= *IDK-Texte zur Gewaltfreiheit*, hrsg. von Wolfram Beyer; 7), S. 5-17.

reich und Belgien an. Genaue Zahlen über den Umfang der Desertion zwischen 1914 und 1918 sind ebenfalls nur mühsam zu ermitteln. Bei Kriegsende betrug die Zahl der gegen Deserteure anhängigen Verfahren 1,1 Millionen (vgl. S. 49). Verurteilte Fahnenflüchtige verbüßten zumeist mehrjährige Haftstrafen oder wurden psychiatrisiert:

„Interessant ist hier, dass ein Mensch, der nicht kompatibel ist mit den militärischen Erfordernissen, pathologisiert wird. Das Militär und seine Ordnung selbst stehen nicht zur Disposition“ (S. 57).

Ab Sommer 1918 beteiligten sich etwa eine Million deutsche Soldaten an den bis Kriegsende andauernden Militärstreiks, wobei, wie der Autor betont, unterschieden werden muss zwischen Desertion – also unerlaubter Entfernung – und Meuterei – also der Weigerung, auf Befehl zu kämpfen (vgl. S. 49).

Ein weiteres Kapitel widmet sich der literarischen Verarbeitung des Ersten Weltkriegs und seiner Folgen. Zu den kriegsverherrlichenden Veröffentlichungen zählen etwa Ernst Jüngers Roman *In Stahlgewittern* (1920) oder die Offiziersmemoiren Manfred von Richthofens *Der rote Kampfflieger* (1917). Die erfolgreichsten Publikationen der kriegsverneinenden Literatur betreffen Erich Maria Remarques *Im Westen nichts Neues* (1929), Joachim Edlef Köppens *Heeresbericht* (1930), Wilhelm Lehmanns *Der Überläufer*, ein Mitte der 1920er-Jahre verfasster Roman, der erst 1962 erschien, Ernst Friedrichs antimilitaristischen Foto-Textband *Krieg dem Kriege* (1924; Neuauflage 2015) und Jaroslav Hašeks *Die Abenteuer des braven Soldaten Schwejk* (1921-1923).<sup>3</sup>

Während des Nationalsozialismus verschärfte sich das Militärstrafrecht nachdrücklich. Mit Hilfe des ideologischen Konstrukts der sog. ‚Dolchstoßlegende‘, wonach der Erste Weltkrieg nicht auf dem Schlachtfeld, sondern im Innern durch die sog. ‚Heimatfront‘ aufgrund von Desertion, Meuterei und ‚Drückebergerei‘ verloren gegangen sei, reagierte die Militärjustiz des NS-Regimes mit massenhaften, gegen Ende des Zweiten Weltkrieges noch zunehmenden Todesurteilen gegen Fahnenflüchtige. Die Zahl erfolgreicher Desertionen wird auf etwa 400.000 Wehrmachtssoldaten geschätzt (vgl. S. 72):

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu: Rolf Cantzen / Bodo Dringenberg: *Biere, Tiere, Anarchie. Jaroslav Hašek – mehr als Schwejk*, Köln: Launenweber, 2018, S. 117 ff.

„Mehr als drei Viertel der Todesurteile und von der Militärjustiz angeordneten Hinrichtungen traf Deserteure“ (S. 70). Geschätzt wird, dass mindestens 35.000 deutsche Soldaten wegen Fahnenflucht verurteilt wurden. Von annähernd 23.000 verhängten Todesurteilen wurden 65 Prozent tatsächlich vollstreckt. Im Gegensatz dazu wurden im Ersten Weltkrieg ‚nur‘ 48 Deserteure hingerichtet:

„Auch wegen anderer Delikte wie Hochverrat, Befehlsverweigerung, diverser Verstöße gegen die ‚Manneszucht‘, wegen Wehrkraftzersetzung, Diebstählen usw. wurden während des Zweiten Weltkriegs mehrere Tausend Todesurteile verhängt. Doch der Anteil der zum Tode verurteilten und hingerichteten Deserteure ist am höchsten“ (S. 71).

Aktiv beteiligt an den Verurteilungen und Hinrichtungen als Todesschützen, Unteroffiziere, Offiziere, Ankläger, Richter, Verteidiger und Beisitzer waren über 200.000 Menschen, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nach der Befreiung vom Nationalsozialismus ungeschoren davonkamen und sich in Schweigen hüllten.

Bekanntermaßen tat sich die Bundesrepublik Deutschland mit der Aufarbeitung der NS-Militärgerichtsbarkeit, die erst mit der Filbinger-Affäre Ende der 1970er-Jahre einsetzte, außerordentlich schwer (vgl. S. 69). Bis den Opfern dieser NS-Militärjustiz Gerechtigkeit widerfuhr, sollte es Jahrzehnte dauern. Für die bundesdeutsche Friedensbewegung dagegen galten Deserteure als „ehrbare Pazifisten und Antimilitaristen“ und als Kämpfer gegen „alles Destruktive der patriarchalen Kultur“ (S. 102), denen es nachzueifern galt, was wiederum den Widerstand Konservativer und der Militärkreise hervorrief.

Ausführlich beschäftigt sich Cantzen mit den Motiven von Deserteuren, speziell von Wehrmatsangehörigen (vgl. S. 102 ff.). Er betont, dass bei Fahnenflüchtigen zwischen ethischen und politischen Motiven sowie eigennützigen und egoistischen Motiven zu unterscheiden ist:

„Desertionen werden über die Motive der Desertierenden bewertet. Nicht thematisiert wird, dass dem Staat – egal welcher – ein Recht zu militärischen Zwangsverpflichtungen zukommt. Nicht thematisiert wird, dass der Staat – egal welcher – das Recht hat, Menschen gegen ihren Willen zum Töten zu zwingen und dazu, sich dem Risiko auszusetzen, getötet zu werden“ (S. 103).

Die wahren Motive von Desertierenden der Wehrmacht zu ermitteln, erscheint schwierig, weil vielfach nur auf Gerichtsdokumente, also Verhörprotokolle und Urteilsbegründungen, Herrschaftsdokumente, Bezug genommen werden kann. Diese Quellen sind kaum aussagekräftig, weil angeklagte Fahnenflüchtige nur dann einer Todesstrafe entgehen konnten, wenn sie nicht politische Gründe oder eine Ablehnung des Tötens bekundeten, sondern etwa „[...] auf Eheprobleme, Angst um die ausgebombten Eltern, Ärger mit den Vorgesetzten oder Angst vor Strafen wegen Urlaubsüberschreitungen etc.“ (S. 105) verwiesen.

Als gesicherte Fluchtmotive lassen sich politische und antimilitaristische Motive, der Wunsch zu überleben, Zwangsrekrutierung, Desertion aus Strafbataillonen, Schlüsselerlebnisse wie die Ermordung von Zivilisten sowie situative Gründe, etwa um einer Bestrafung wegen Vergehen zu entgehen, sowie Erschöpfung, Kriegsmüdigkeit und Desillusionierung benennen (vgl. S. 107 f.). Insgesamt, so Cantzen, lassen sich Deserteure nicht automatisch „[...] als Widerständler gegen das Nazi-Regime vereinnahmen. Ihre Motive sind vielfältiger, komplexer und situationsbezogen“ (S. 108). Desertionen erfolgten häufig, wie autobiografische Zeugnisse zeigen, im Urlaub, während Lazarettaufenthalten oder in besetzten Ländern ohne Kampfgebiet, „[...] also dann, wenn die Desertion niemanden in direkte Gefahr brachte“ (S. 111). Doch Fahnenflucht fand auch in Kampfgebieten statt.

Auch nach der Kapitulation am 8. Mai 1945 exekutierte die deutsche Militärjustiz im Bereich der Westalliierten weiter: „Selbst in Kriegsgefangenenlagern ließen Offiziere nach Kriegsende Deserteure aburteilen und umbringen. [...] Die Militärjustiz der Wehrmacht ließ sich von der Kapitulation nicht stoppen“ (S. 131 f.). Ernsthafte Bemühungen, Militärjuristen nach 1945 gerichtlich zu belangen, blieben unzureichend. Nur wenige ‚Mörder in Robe‘, die in NS-Zivilgerichten (Todes-)Urteile gesprochen hatten, wurden verurteilt; keiner der etwa 3.000 Wehrmachtsrichter und -ankläger. Viele dieser Täter erklimmen nach 1945 höchste Justizämter als Bundesrichter, Landgerichtspräsidenten, Staatsanwälte und Senats- und Gerichtspräsidenten, während ehemalige Deserteure weiterhin als vorbestraft galten. Die ‚Henker‘ versammelten sich zudem seit den 1950er-Jahren zu regelmäßigen Kameradschaftstreffen: „Man feierte zusammen, netzwerkte,

bastelte an einem ihnen genehmen Geschichtsbild der Militärjustiz“ (S. 144). Nicht zuletzt aufgrund dieser gezielten Lobbyarbeit dominierte das Geschichtsbild ehemaliger NS-Militärjuristen in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik.

Auch linke Historiographie und Publizistik tat sich lange mit der Erforschung von Desertion und Fahnenflucht schwer, unterstellte man dieser Gruppe doch fälschlicherweise egoistische und unsolidarische Motive. Viel zu unbekannt blieben in der Friedensbewegung, auch in den 1980er-Jahren, anarchistische und syndikalistische antimilitaristische Ansätze: „Das Thema Desertion konnte von einzelnen Ausnahmen abgesehen keine nachhaltige Breitenwirkung entfalten, obwohl es wissenschaftliche und politische Diskussionen um Wehrmachtsdeserteure und ihre Militärrichter gab“ (S. 182) – etwa im Falle des baden-württembergischen Ministerpräsidenten und ehemaligen NS-Militärrichters Hans Georg Filbinger, der schließlich zurücktrat, weil er an Todesurteilen an Deserteuren beteiligt war.

Hielt die Stigmatisierung in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland an, so vollzog sich seit den 1970er-Jahren, etwa im Zuge der Geschichtswerkstätten, ein gewisser Perspektivenwechsel, der schließlich auch den Deserteuren Gerechtigkeit widerfahren ließ. Jedoch erst 2002 konnte sich der Bundestag dazu durchringen, alle Deserteure uneingeschränkt zu rehabilitieren; für sog. ‚Kriegsverräter‘, denen während des Nationalsozialismus die Todesstrafe drohte, sollte es sogar noch bis zum Jahr 2009 dauern, bis ihre Urteile vollständig aufgehoben wurden. In der heutigen NS-Widerstandsforschung wird Widerstand nicht länger nur als aktiver Widerstand etwa der Attentäter des 20. Juli 1944 gesehen. Dazu zählen heute, völlig zu Recht, auch „Dissidenz, Nonkonformität, Regelverstöße, Ungehorsam, Zivilcourage und anderes“ (S. 185) und damit – endlich – auch die Gruppe der Deserteure.

Das gut lesbare und informative Buch bricht eine Lanze für die Deserteure. Ihm sind zahlreiche LeserInnen zu wünschen.

---

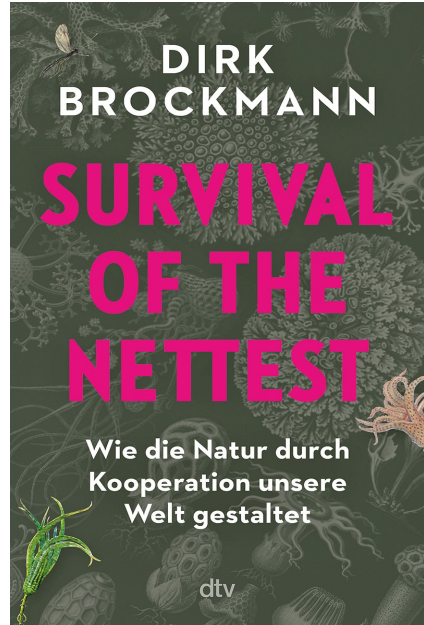
Rolf Cantzen: *Deserteure. Die Geschichte von Gewissen, Widerstand und Flucht*, Springer: zu Klampen Verlag, 2025, Hardcover, ISBN 978-3-98737-030-4, 204 S., 24,00 €.

# Amöben und Anarchismus

Von Stephan Krall

Was haben Amöben mit Anarchismus zu tun? Nichts, würden wohl die meisten Libertären antworten. Aber ganz so ist es nicht. Sehr viele Libertäre werden Peter Kropotkin (1842-1921) kennen, einen der bekanntesten und einflussreichsten Anarchisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Und bekannt sein wird auch sein Buch über die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, in dem er die These vertritt, dass nicht der Kampf aller gegen alle, sondern die Kooperation ein bestimmendes Merkmal der Evolution ist. Es erschien 1902 auf Englisch, vorher aber bereits als Artikelserie von 1890-96 in der Zeitschrift *The Nineteenth Century*. Auf Deutsch wurde es 1904 in einer Übersetzung von Gustav Landauer publiziert.<sup>1</sup> Ein alter Schmöker? Mitnichten!

Dass nicht der Kampf aller gegen alle die einzig treibende Kraft in der Evolution ist, sondern auch die Kooperation, hatte schon Darwin erkannt, aber nicht deutlich genug herausgestellt, wie Kropotkin meint. Darwin übernahm stattdessen auf Vorschlag von Herbert Spencer dessen Begriff *Survival of the Fittest*, das Überleben des Tüchtigsten, der dann schnell bei den Sozialdarwinisten zum Kampf ums Dasein wurde. Dirk Brockmann<sup>2</sup> hat



<sup>1</sup> Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Verlag von Theod. Thomas, 1904.

<sup>2</sup> Prof. Dirk Brockmann, Jahrgang 1969, ist Gründungsdirektor des Zentrums *Synergy of Systems* der Technischen Universität Dresden. Davor lehrte er in den USA und war Professor am Institut für Biologie der Berliner Humboldt Universität. Er hat theoretische Physik und Mathematik

für sein Buch in Anlehnung an Spencers Begriff den Titel *Survival of the Nettest* gewählt. Aber was hat das jetzt genau mit Kropotkin zu tun?

Kropotkin beschrieb in seinem Buch über die gegenseitige Hilfe in den ersten beiden Kapiteln vor allem die Kooperation von sozialen Insekten (Termiten, Ameisen, Bienen), einer Käferart (dem Totengräber), einem Krebs, Vögeln und ausführlich von Säugetieren. Die Tierwelt ist aber viel umfangreicher und die Welt des Lebens insgesamt noch viel größer. Das wusste Kropotkin als Naturwissenschaftler natürlich, und schrieb deshalb:

„In sehr weiten Gebieten des Tierreichs ist gegenseitige Hilfe die Regel. Gegenseitige Hilfe wird selbst bei den niedersten Tieren angetroffen, und wir müssen darauf gefasst sein, eines Tages von Mikroskopikern Tatsachen von unbewusster gegenseitiger Unterstützung selbst aus dem Leben der Mikroorganismen mitgeteilt zu bekommen.“<sup>3</sup>

Dieser Satz hat mir, der ich selbst mikroskopiere, schon immer gut gefallen. Aber jetzt ist dieser Tag, den Kropotkin – pathetisch gesprochen – prophezeite mit dem Erscheinen des Buches *Survival of the Nettest* gekommen. Brockmann beschreibt wissenschaftlich genau, aber immer humorvoll die Forschungsergebnisse der letzten 10 bis 15 Jahre auf dem Gebiet der Kooperation und Symbiose. Das wird dem Untertitel *Wie die Natur durch Kooperation unsere Welt gestaltet* voll gerecht. Aber im Gegensatz zu Kropotkins Buch geht es um Bakterien/Archaeen (Einzeller ohne echten Zellkern), Viren<sup>4</sup>, Protisten (Einzeller mit echtem Zellkern), Pilze, Flechten, aber auch um einige soziale Insekten, wie sie Kropotkin ebenfalls beschrieben hat.

Brockmann schreibt, dass Evolution an den Schnittstellen zwischen Konkurrenz und Kooperation entsteht und die Wissenschaft immer mehr Evidenz liefert, dass neben den klassischen Mechanismen der Darwin'schen Evolutionslehre – Konkurrenz und Survival of the Fittest – enge Symbiosen unter den Lebewesen die Biosphäre dominieren. Interessant ist an dieser Aussage, und das wird im Buch ausführlich belegt, dass es nicht nur um die

---

studiert, sich aber immer für Prozesse in komplexen biologischen und sozialen Systemen interessiert.

<sup>3</sup> Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe*, a. a. O. (vgl. Anm. 1), S. 10.

<sup>4</sup> Viren gelten in der Biologie nicht als Lebewesen, aber da sie viele Eigenschaften von Leben haben, kann man sie als „lebensnah“ bezeichnen.

gegenseitige Hilfe innerhalb einer Art geht, sondern um das Zusammenwirken verschiedener Arten von Organismen, weit über die Grenzen der Reiche des Lebens hinweg.<sup>5</sup> Kooperative Symbiosen sind die Regel, so Brockmann, nicht die Ausnahme in biologischen und ökologischen Systemen.

### *Beispiel Bakterien:*

Die meisten Menschen halten sie für Krankheitserreger. Erst in den letzten Jahren taucht häufiger das Wort Mikrobiom auf, sogar in der Fernsehwerbung, wo man aufgefordert wird, zur Förderung des Mikrobioms bestimmte Pillen oder Flüssigkeiten zu sich zu nehmen. Gemeint ist das Mikrobiom, die Mikroorganismen in und auf uns. Aber man sollte den Begriff erweitern und bei Menschen und anderen Tieren von Holobionten sprechen, der Gemeinschaft mit den Bakterien und Einzellern. Wichtig ist dabei, dass wir ohne sie überhaupt nicht leben könnten!<sup>6</sup> Und sie auch nicht mehr ohne uns. Wir haben Mechanismen entwickelt, dieses Mikrobiom auf unseren Nachwuchs zu übertragen, und das erfolgt nicht über die Gene, sondern z. B. auch schon bei der Geburt in der Vagina. Bei einigen Tieren gibt es auch die Koprophagie, das Essen von Kot. Brockmann hat in seinem Buch die Zeichnung eines Pferdes mit seinem Fohlen und dem Titel: „Pferd überredet sein Fohlen zu Koprophagie“. Man sieht dann im Bild beim erwachsenen Pferd eine von kleinen Herzen umgebene Sprechblase mit den zwei Wörtern „FRISS SCHEISSE!“ Ich sprach weiter oben schon von Brockmanns Humor. Dies ist ein – wenn auch drastisches – Beispiel. Das Fohlen bekommt mit dem Fressen des Kots der Mutter das Mikrobiom in seinen eigenen Magen-Darmtrakt.

### *Beispiel Mikroalgen:*

Einzeller, aber auch größere Tiere, nehmen einzellige Mikroalgen auf, die sie nicht verdauen. Diese leben dann gemeinsam mit dem Wirt. Der profitiert

---

<sup>5</sup> Früher teilte man die Lebewesen in fünf Reiche ein: Bakterien, Pilze, Protisten, Pflanzen und Tiere. Das stimmt so zwar nicht mehr, denn die Bakterien muss man in Eubakterien und Archaeen unterteilen, und die Protisten bestehen aus einer ganzen Reihe von Reichen, aber der Begriff als solcher besteht weiter.

<sup>6</sup> Natürlich gibt es da Ausnahmen. Flöhe und Läuse braucht niemand und auch verschiedene Krankheitserreger nicht.

von der Fotosynthese und ihren Produkten, die ihm die Algen liefern. Die Algen profitieren u. a. davon, dass sie im weit größeren Organismus besser geschützt sind. So gibt es nicht nur das „Grüne Pantoffeltier“, einen Einzeller, der im Inneren Algen hat, sondern auch ein Wirbeltier, den Flecken-Querszahnmolch, der es noch geschickter macht. Die aufgenommenen Algen finden sich in seinem Laich wieder und versorgen dort die Embryonen in den Eiern mit den Produkten der Fotosynthese. Aber diese Art der Symbiose ist auch bei vielen anderen Organismen weit verbreitet, wie z. B. bei Plattwürmern und Korallen.

### *Beispiel Flechten:*

Jeder kennt sie, meist sind diese flächigen, etwas erhabenen grünen, orange-rötlichen oder gelblichen Organismen ein Zeichen für saubere Luft in Wäldern, dem Gebirge und an vielen anderen Orten. Aber den meisten Menschen ist nicht bekannt, was das eigentlich ist, eine Flechte. Es ist das Standardbeispiel für eine Symbiose. Es handelt sich um die Kooperation einer Alge, seltener einer Cyanobakterie, mit einem Pilz. Wo liegt für wen der Vorteil? Der Pilz kann auch noch an den unwirtlichsten Orten gedeihen und Nährstoffe aus seiner Umgebung gewinnen, benötigt dafür aber Energie in Form von Zucker oder anderen Kohlenhydraten. Genau diese liefern die Algen oder Cyanobakterien mit ihrer Fotosynthese. Andererseits könnten die Algen und Cyanobakterien an vielen Orten, wo Flechten gedeihen, nicht leben. Der Pilz bietet den Algen darüber hinaus auch Schutz in seinem Geflecht.

Und noch eine Besonderheit gibt es bei den Flechten. Dreieinhalb Milliarden Jahre spielte sich das Leben nur im Wasser, vor allem in den Meeren ab. An Land kam das Leben vor max. 450 Millionen Jahren durch die Flechten. Bis dato gab es vielleicht einige Bakterien auf den Steinen. Fruchtbaren Boden gab es noch nicht, denn der entsteht ja erst durch Zersetzung aus Lebewesen. Die Pilze begannen mit Hilfe der durch ihre Symbionten bereit gestellten Energie, an Land die Mineralien zu zersetzen, und bildeten so nach und nach fruchtbaren Boden, auf dem sich Moose und einfach strukturierte Vielzeller ansiedeln konnten.

### *Beispiel Mykorrhiza:*

Den Begriff Mykorrhiza haben bestimmt viele schon einmal gehört. Es ist die Kooperation von Pilzen und deren Geflecht im Boden, dem Mycel, mit Pflanzen, die sie mit Nährstoffen versorgen (Stickstoff, Phosphor, Mineralien), die diese nicht selbst bereitstellen können. Dafür wird der Pilz von den Pflanzen mit Zucker aus der Fotosynthese versorgt. Bei 70-80% aller bekannten Landpflanzen ist das der Fall. Aber das ist noch nicht die ganze Geschichte. Die Pilzhyphen verbinden die Wurzeln der Pflanzen im Boden über weite Strecken und fungieren damit als Transport- und Kommunikationssystem zwischen den Pflanzen, sie sorgen für die Verteilung von Nährstoffen zwischen den Arten, helfen Bäumen bei der Aufzucht ihres Nachwuchses und übermitteln bei Angriffen Alarmsignale.

### *Beispiel Faultier:*

Als letztes eines von vielen Beispielen aus dem Buch, eine ganz besondere Dreier-Kooperation. Faultiere sind Säugetiere und leben auf Bäumen in den Regenwäldern Süd- und Mittelamerikas. Sie bewegen sich sehr langsam, daher der Name. Auf den Boden kommen sie nur, um ihr Geschäft zu verrichten. Das Braunkehl-Faultier, auch wenn der Name das nicht gleich verrät, ist eher grünlich. In seinem Fell leben Algen, die durch das Fell mit der nötigen Feuchtigkeit versorgt werden, daher die grünliche Färbung des Fells. Aber die Algen benötigen auch Stickstoff. Den bekommen sie von speziellen Motten, die auch im Fell leben und deshalb Faultiermotten genannt werden. Diese Motten legen ihre Eier in den Kot der Faultiere. Dort gedeihen die Larven. Wenn die Motten geschlüpft sind, fliegen sie in das Fell der Faultiere auf den Bäumen. Aber was haben die Faultiere davon? Einerseits sind sie durch die grüne Färbung in den Bäumen gegen Fressfeinde besser geschützt, andererseits nehmen sie mit den Algen, wenn sie ihr Fell putzen, Nährstoffe auf, die in ihrer normalen Blattkost nicht enthalten sind.

Natürlich drängt sich bei all den Beispielen auf, zu sagen, das hätte sich so in der Evolution entwickelt, da ist nichts Gewolltes dabei. Aber das hat es sich auch bei den von Kropotkin ausführlich beschriebenen Beispielen bei Insekten, Vögeln und Säugetieren. Nur dort, wo es höheres Bewusstsein

gibt, könnte man von einer bewussten Kooperation sprechen. Aber das ist nur bei sehr wenigen Arten der Fall. Die Kooperation und Symbiose entwickelte sich in der Evolution, weil es in sehr vielen Fällen besser war, miteinander als gegeneinander zu arbeiten. Wenn Bakterien nur Krankheitserreger wären und Menschen und andere Tiere töteten, dann hätten sie bald nichts mehr zu tun und würden selbst eingehen. Nur in der Kooperation überleben auch sie. Kropotkin schreibt deshalb in dem eingangs angeführten Zitat auch, dass es „unbewusste gegenseitige Unterstützung“ gäbe.

Brockmanns Buch ist wertvoll, weil es darauf hinweist, was Kooperation in Bezug auf die Gesamtheit des Lebens bedeutet. Es sind eben nicht nur soziale Insekten, viele Vögel und einige Säugetierarten. Brockmann zeigt, dass Kooperation ein allgemeines Prinzip ist und die Evolution vorangetrieben hat und weiter vorantreibt. Die Evolution des Lebens hätte es ohne Kooperation nicht gegeben. Er stellt seinem Buch deshalb auch ein Zitat von Bertrand Russell (1872-1970) in Bezug auf unsere Spezies voran: „Das Einzige, das die Menschheit retten wird, ist Kooperation.“

Interessant ist, dass der Autor gleich zu Beginn seines Buches unter dem Titel *Rebellion* auf die aktuelle Diskussion zur Evolutionstheorie eingeht. Es handelt sich dabei unter anderem darum, dass Umwelteinflüsse modulieren, welche Gene aktiv und welche inaktiv sind. Auch Kropotkin hat sich mit acht langen Beiträgen in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* von 1910 bis 1917 ausführlich mit dem Einfluss der Umwelt auf die Organismen beschäftigt. Vor allem mit der vom deutschen Biologen und Evolutionstheoretiker August Weismann (1834-1914) damals aufgestellten Hypothese, dass umweltbedingte Änderungen in den Körperzellen nicht in die Keimbahn (Keimzellen) übergehen und somit nicht vererbt werden können.<sup>7</sup> Das wurde später die „Weismann-Barriere“ genannt. Es sind nach neuerer Forschung nicht nur die Gene, die den Organismus steuern, sondern der Organismus steuert auch die Gene, wie Brockmann schreibt. Er nimmt dabei Bezug auf einige Protagonisten dieser „Erweiterten Evolutionstheorie“, wie Mary Jane West-Eberhard und Denis Noble. Und ob die „Weismann-Barriere“ so unüberbrückbar ist, wird heute auch angezweifelt.

---

<sup>7</sup> Siehe dazu Stephan Krall: *Peter Kropotkin – Anarchist und streitbarer Evolutionstheoretiker*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge), Potsdam: Libertad Verlag, Nr. 9/10, Dezember 2024, S. 381-425 ([online](#) | [PDF](#)).

Eine Besonderheit hat dieses Buch noch zu bieten, die mich erst etwas irritierte, dann aber schmunzeln ließ. Die Abbildungen, von denen es zahlreiche im Buch gibt, sind wie von Kinderhand gezeichnet, bisweilen sehr primitiv. Aber dann stellt sich heraus, dass bis auf eine alle vom Autor selbst gezeichnet wurden. Der Autor weiß, dass er eigentlich nicht gut zeichnen kann, wenn er z. B. unter der Abbildung einer Termiten schreibt: „Der Autor hat versucht, eine Darwin-Termiten zu zeichnen“. Seinen Humor zeigt Brockmann bei diesen Zeichnungen auch immer wieder, wie oben in dem Beispiel mit dem Pferd. Bei einer Abbildung über die Vielfalt der Protisten (Einzeller) steht: „Protisten – diverser noch als Friedrichshain“.

Übrigens umgeht Brockmann mit seinen Zeichnungen ein Problem, das viele Autoren haben. Er muss keinerlei Genehmigungen für die Verwendung von Abbildungen einholen, da sie von ihm sind. Der Verlag wird sich gefreut haben und hat wohl deshalb diesen Spaß mitgemacht. Und auch ich hatte nach der anfänglichen Irritation meine Freude daran.

Bemerkenswert ist auch Brockmanns *Persönliche Endnotiz* im letzten Kapitel des Buches. Daraus einige Zitate:

„Fortschritt in biologischen Systemen bedeutet nicht exponentielles Wachstum, unbegrenzte Ausdehnung und unendliche Ausbeutung von Rohstoffen. Fortschritt in der Natur bedeutet [...] zu evolvieren bei konstanter Ressourcenlage“ (S. 261).

„Dass wir gesellschaftlich und politisch immer noch Fortschritt mit Wachstum gleichsetzen, scheint besonders absurd, wenn man bedenkt, dass andauerndes wirtschaftliches Wachstum Menschen nicht zwangsläufig glücklicher macht“ (S. 265 f.).

„Ganz persönlich habe ich auch nicht den Eindruck, dass Multimilliardäre wie Elon Musk, Mark Zuckerberg, Donald Trump, Jeff Bezos glücklicher sind als andere Menschen. Ganz im Gegenteil“ (S. 266).

„Wir müssen endlich erkennen, dass ein radikaler Wandel unserer Wirtschaftssysteme nicht nur notwendig ist, sondern auch keinen materiellen Verzicht bedeuten muss“ (S. 268).

Und abschließend äußert Brockmann einen Wunsch, der sich sicherlich mit denen, die sein Buch gelesen haben, erfüllen wird.

„Dass unsere Natur von Symbiosen dominiert wird und sie die Hauptursache für biologische Innovation sind, gehört nicht zum Allgemeinwissen. Wenn *Survival of the Nettest* in dieser Hinsicht ihre Perspektive auf die Natur nachhaltig verändert hat, dann hat sich der Aufwand, all diese Beispiele natürlicher Kooperation zusammenzutragen, gelohnt“ (S. 260).

Ich bin überzeugt, dass Kropotkin nicht nur über den Inhalt dieses Buches hocheifrig gewesen wäre, sondern auch über die abschließenden Aussagen des Autors. Ich kann dieses Buch nur allen empfehlen, die erfahren möchten, wie wichtig Kooperation von Anbeginn des Lebens vor vier Milliarden Jahren bis heute gewesen ist, auf allen Ebenen. Erfreulich ist, dass die Diskussion über Kooperation als wichtigen Faktor in der Welt des Lebens nicht nur mit diesem Buch Fahrt aufnimmt, sondern es seit rund 15 Jahren vermehrt Veröffentlichungen darüber gibt. Und erfreulicherweise wird an der einen oder anderen Stelle auch Kropotkin mit seinem wegweisenden Buch erwähnt.<sup>8</sup>

---

Dirk Brockmann: *Survival of the Nettest. Wie die Natur durch Kooperation unsere Welt gestaltet*, München: dtv, 2025, Hardcover, ISBN 978-3-423-28465-3, 287 S., 24,00 €.

---

<sup>8</sup> Martin A. Nowak schreibt in seinem, mit Roger Highfield veröffentlichten Buch *Kooperative Intelligenz. Das Erfolgsgeheimnis der Evolution* (München: C. H. Beck, 2013, S. 14): „Ich bin davon überzeugt, dass unsere Fähigkeit zur Zusammenarbeit im Überlebenskampf [...] 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.“

# Nicht mit uns und schon gar nicht mit mir! – Karin Kramer Verlag: Archiv des Neoanarchismus

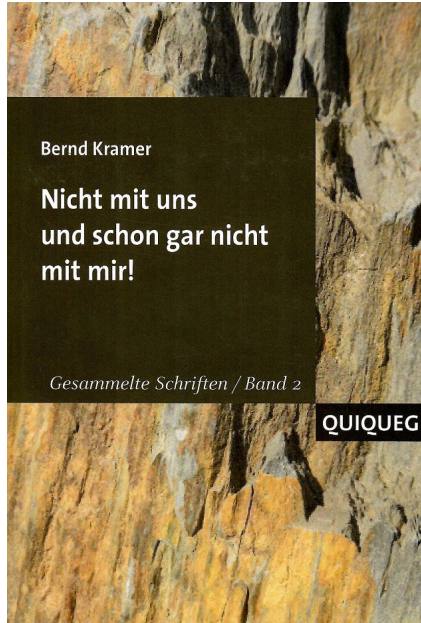
Von Rolf Raasch

Wer über den neueren deutschsprachigen Anarchismus forscht, wird an den beiden Bänden der *Gesammelten Schriften* von Bernd Kramer und an den Persönlichkeiten Karin und Bernd Kramer mit ihrem Karin Kramer Verlag nicht vorbeikommen.

„Das, was den Verlag so einzigartig machte (und auch die Persönlichkeit Bernd Kramers verdammt gut widerspiegelt), war, die Vielfalt anarchistischen Denkens aufzuzeigen und sich dabei keiner Strömung gemein zu machen, sondern diese Vielfalt auch als einen Schatz zu leben [...]“<sup>1</sup>

Dies bedeutete und ist nichts weniger als ein Aufruf zur inneranarchistischen Toleranz. Denn im Anarchismus gibt es keine korrekte politische Linie wie in einer kommunistischen Kaderpartei.

Das Erscheinen des zweiten Bandes der *Gesammelten Schriften* Bernd Kramers<sup>2</sup> wurde schon sehnsüchtig erwartet, nachdem dies schon für Ende 2024 angekündigt worden war. Der nahezu unüberschaubare schriftliche



<sup>1</sup> Hermann Jan Ooster: *Ein Zwischenruf statt eines Vorwortes*, in: Bernd Kramer: *Nicht mit uns und schon gar nicht mit mir!* (= Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2), hrsg. v. Jochen Knoblauch, Berlin: QUIQUEG Verlag, 2025, S. 7 f., hier: S. 8.

<sup>2</sup> Zum Vorgängerband siehe auch die Rezension von Rolf Raasch: *Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos – Der erste Band der Gesammelten Schriften von Bernd Kramer*, in *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge), Potsdam: Libertad Verlag, Nr. 9 / 10, Dezember 2024, S. 495-505 ([online](#) | [PDF](#)).

Nachlass, verbunden mit einer teilweise recht unklaren Quellenlage, erforderte ein hohes Maß an Personen- und Sachkenntnis sowie eine an detektivische Kreativität erinnernde Hartnäckigkeit. Eine Aufgabe, die der Herausgeber Jochen Knoblauch mit Bravour gelöst hat! Ein herzlicher Dank gilt ihm dafür!

Bernd Kramer war einer der für die anarchistische Szene nicht seltenen Autodidakten. Begonnen damit, dass Bernd das erste proletarische SDS-Mitglied werden wollte. Der hatte den Sozialismus als Bewegung der Arbeiterklasse seinerzeit so ernst genommen, dass seine Aufnahme in diesen akademischen Klüngel (Sozialistischer Deutscher Studentenbund – SDS) nicht abgelehnt werden konnte! Auch waren seine Statements im Laufe seines politischen Lebens oft nicht gerade politisch korrekt. Er ist dafür von moralinsauren Polit- und Szenespießern oft genug angefeindet worden. Dabei haben Karin und Bernd (mit ihrem Sohn) zeitlebens durch ihr Engagement für den Verlag in sozial prekären Verhältnissen leben müssen, wohingegen von den „Kritiker:innen“ viele auf Dauer in die Pantoffelbequemlichkeit bürgerlichen Familien-Biedermeiers abgetaucht sind.

Dieser zweite Band, eine Sammlung von literarischen und politischen Texten, Erinnerungen und Zwischenrufen, u. a. erschienen in Zeitschriften wie *Sklaven*, *Abwärts!*, *DreckSack* und *Gegner*, rundet das Bild eines authentischen politischen Zeitgenossen und wichtigen libertären Verlegers ab. Verbunden mit seiner ihn und den Verlag tragenden Partnerin Karin, wird es solch eine, die libertäre Bewegung tragende Institution wohl nie wieder geben. Zusätzlich enthält der Band die vorläufige Bibliographie von Bernd Kramer, inklusive seiner Pseudonyme „Robert Halbach“ und „F. Amilié“.

Beide Bände: Eine unbedingte Leseempfehlung!

---

Bernd Kramer: *Nicht mit uns und schon gar nicht mit mir!* (= Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2), hrsg. v. Jochen Knoblauch, Berlin: QUIQUEG Verlag, 2025, Paperback, ISBN: 978-3945874-21-9, 240 Seiten, 20,00 €.

# Buchkritik zu Sophia Fritz: *Toxische Weiblichkeit*

Von Lena Rothwinkler

Männer\*, die Frauen\* die Welt erklären; Männer\*, die sich in der Tram breit machen; Männer\*, die Frauen\* sexistische Sprüche hinterherrufen; Männer\*, die Frauen\* unter den Rock filmen; die objektivierende, auf eine männlich-heterosexuelle Zuschauerschaft ausgerichtete Darstellung von Frauen\* z. B. in Filmen<sup>1</sup> – all das ist patriarchal oder auch *toxisch* männliches Verhalten, für das es Sprache gibt: Mansplaining, Manspreading, Catcalling, Upskirting, der Male Gaze.

Von misogynen Abwehrreaktionen abgesehen – wie: ‚Frauen\* würden doch auch ungefragt Dinge erklären‘ –, die die sozialen und patriarchalen Strukturen dahinter verleugnen, fehlt ein solches Wortrepertoire allerdings für Frauen\* bzw. weiblich geprägte Menschen, die durch ihr



<sup>1</sup>Plakativ verwende ich hier die Bezeichnungen Frau und Mann, das \* soll auf die soziale Konstruiertheit dieser Zuschreibungen hinweisen und diese nicht etwa als ‚natürliche‘ Kategorien betrachten; vgl. *Sternchen hinter Frau\* oder Mann\**, rise-jugendkultur.de (online). Wie auch die Autorin anmerkt, ist jedoch weniger entscheidend, ob sich Menschen als Frau oder Mann bzw. als queer identifizieren, als viel mehr, ob sie im Laufe ihrer Sozialisation weiblich oder männlich geprägt wurden und werden (ein Prozess, der zudem nicht immer eindimensional verläuft, wie z. B. die Erfahrung von Trans\*-Menschen zeigt). ‚Wenn ich von toxischer Männlichkeit oder toxischer Weiblichkeit spreche, dann meine ich mit Männlichkeit oder Weiblichkeit nicht Männer oder Frauen. Sowohl Männer als auch Frauen als auch nicht-binäre Menschen können toxisch männliche und toxisch weibliche Anteile in sich tragen‘ (Sophia Fritz: *Toxische Weiblichkeit*, 1. Aufl., München: Hanser Berlin im Carl Hanser Verlag, 2024, S. 20).

gesellschaftlich erlerntes Verhalten auch dazu beitragen, das patriarchale System aufrechtzuerhalten.

In ihrem Buch *Toxische Weiblichkeit* versucht Sophia Fritz genau solch eine Sprache zu finden, indem sie sich die misogynen Fremdbezeichnungen des *guten Mädchens*, der *Powerfrau*, der *Mutti*, des *Opfers* und der *Bitch* aneignet und diese in je einem Kapitel erklärt, kritisiert und dekonstruiert.

Dabei betont sie gleich zu Beginn ihres Buches, dass *toxisch* weibliches Verhalten nicht auf dieselbe Ebene mit *toxisch* männlichem Verhalten zu stellen sei, sondern durch letzteres überhaupt erst bedingt ist. *Toxische Weiblichkeit* stellt ein Coping-Mechanismus dar, eine notwendige Anpassung, um im patriarchalen System zu überleben (vgl. S. 15). Gleichzeitig verhelfen die erlernten, stereotyp weiblichen Strategien diesem aber auch dabei, bestehen zu bleiben:

Wenn ich einen *Manspreader* nicht für sein raum-einnehmendes Verhalten kritisiere, dann tue ich das nicht bloß aus Feigheit, sondern weil ich gelernt habe, gut und nett zu sein, nicht aufzufallen und (Männern\*) gefallen zu sollen (und weil ich mir denke, er könnte das doch selbst merken. Nur wie denn, wenn ihm das nie gesagt wird? Im Schwimmbad letztens, hat ein älterer Mensch, den ich als männlich gelesen habe, beim Rückenschwimmen kein einziges Mal vor der nächsten Bahn innegehalten, um zu überprüfen, ob sie auch wirklich frei ist, stattdessen musste immer ich ihm ausweichen. Doch es hat erst einen anderen Mann\* gebraucht, der mit ihm zusammengestoßen ist, um ihn auf sein Verhalten aufmerksam zu machen).

Wenn ich mich selbst klein und zum Opfer mache, dann tue ich das, weil ich gelernt habe, Dinge zu bekommen, wenn ich mich nur hilfsbedürftig verhalte (wie ich, auch letztens erst, als sich eine Person auf ‚meinen‘ Platz gesetzt hat, mit bemitleidenswerter Stimme, sie für ihr Versehen beschämte, anstatt einfach selbstsicher zu sagen, dass ich hier gern sitzen will).

Und wenn ich meinen Partner bemuttere, weil ich so sozialisiert wurde, dass es meine Aufgabe ist, für die lohnarbeitenden Männer\* zu sorgen, dann tue ich das (unbewusst), um das patriarchale System zu stützen.

In Bezug auf *das gute Mädchen* schreibt Sophia Fritz beispielsweise:

„Ich brauche die Niedlichkeit als Camouflage, die Höflichkeit als Schild, die Dankbarkeit als Bürde. Meine Konditionierung als gutes Mädchen verbietet mir

laut oder wütend zu werden, verspielt, frech, stolz oder bestimmend. Sie verbietet mir, die Scheiße beim Namen zu nennen, ohne sie mit vollstem Verständnis und ganz ohne Umstände in wohlriechende Watte zu packen“ (S. 26), und über emotionale Übergriffigkeit: „So wie ein Mann mir ungefragt die Tür aufhält, will ich ihm ungefragt dabei helfen, sich besser zu verstehen“ (S. 62).

In Bezug auf *das Opfer* schreibt Sophia Fritz, anstatt sich wütend oder ehrlich verletzlich zu zeigen, davon,

„Unterwürfigkeit [zu] instrumentalisieren’. Ob Heilige oder selbstloses Opfer: In beiden Rollen verfolgen Frauen stereotypisch weibliche Strategien, um Konfliktsituationen für sich zu entscheiden. Die darunterliegenden Emotionen, Grenzverletzungen und Traumata werden dabei nicht zutage gefördert“ (S. 116).

Und in Bezug auf *die Mutti* setzt Sophia Fritz dem *Male Gaze* den *Mom’s Gaze* gegenüber.

„Ich glaube, dass Frauen Männer genauso zum Objekt machen, aber dass sie dabei die genau gegenteilige Strategie anwenden: Sie sprechen ihrem männlichen Gegenüber seine Sexualität ab, machen ihn ‚ungefährlich‘, zeigen ihm seine Unzulänglichkeiten auf, begegnen ihm mit Mitleid, wissen, was das Beste für ihn ist, bemuttern ihn. Er ist das Objekt, das von ihnen gerettet werden muss: I can fix him“ (S. 109 f.).

In den nach diesen Bezeichnungen gegliederten Kapiteln vermischt Sophia Fritz meiner Meinung nach aber leider stark unterschiedliche, gleichermaßen wichtige Aspekte, um über *toxische Weiblichkeit* sprechen zu können, die es als Leser\*in erst selbst zu entzerren bedarf:

- Erstens eigenes *toxisch* weibliches Verhalten zu reflektieren, zu kritisieren und dafür Verantwortung zu übernehmen,
- zweitens dieses nicht als individuelles Verhalten zu betrachten, sondern als Teil weiblicher Prägung und als ein gesamtgesellschaftliches Problem,
- drittens andere Frauen\* für deren toxische Weiblichkeit nicht abzuwerten (um sich selbst dadurch aufzuwerten), sondern sich mit ihnen zu solidarisieren,
- und viertens für die positiven Aspekte weiblicher Prägung zu empowern und sie von den negativen Mustern *toxischer Weiblichkeit* abzulösen. D. h. bestimmte Verhaltensweisen, wenn nicht sich selbst oder anderen Frauen\*

damit schadend, auch als „Ressource“ (S. 16) zu betrachten (wie z. B. Empathie zu üben, ohne damit lediglich [erneut insbesondere Männern\*] gefallen zu wollen [als *das gute Mädchen*], sich ohne Schamgefühl sexuell auszuleben [als *die Bitch*]) oder mithilfe der Opferrolle Täterschaft klar aufzuzeigen).

Darüber hinaus fehlt eine übergreifende Interpretation *toxischer Weiblichkeit*, stattdessen bleibt Sophia Fritz an den misogynen Fremdbezeichnungen haften und verliert sich in für mich häufig leeren Unterkapitel-Titeln (wie zum Beispiel im Kapitel *die Mutti* in den Unterkapiteln *einsame Mütter, geben und geben, sweet revenge* und *satte Mütter*).

Damit hängt zusammen, dass das Buch nur die Lebensrealität einer bestimmten Gruppe, Schicht bzw. Klasse von Frau\* behandelt, nämlich jener, der die Autorin selbst angehört ist – westeuropäisch, privilegiert und weiß –, wenn diese hauptsächlich über persönliche Erfahrungen in (intimen) Beziehungen schreibt. Das ist okay und auch gut, weil nahbar und selbstkritisch (etwas, für das das Buch ja auch appelliert), aber nicht genug transparent gemacht für ein Buch, das gerade durch seinen Titel eine umfassendere und sachlichere Analyse *toxischer Weiblichkeit* ausstrahlt.

Insgesamt betrachtet, schafft es Sophia Fritz in ihrem Buch nicht, *Toxische Weiblichkeit* vollumfänglich zu erklären, aber sie hat Aufmerksamkeit geschaffen für ein, selbst im feministischen Diskurs noch unterbelichtetes Phänomen.

Und vielleicht ist es sogar gut, dass sie nicht mehr tut, als erste Impulse zu setzen. Denn letztlich liegt es in unserer Verantwortung, als Männer\*, als queere Menschen, vor allem aber als Frauen\* und weiblich geprägte Menschen ihre Impulse weiterzudenken, weiterzutragen und in den Diskurs zu bringen.

---

Sophia Fritz: *Toxische Weiblichkeit*, 1. Aufl., München: Hanser Berlin im Carl Hanser Verlag, 2024, Hardcover, ISBN 978-3-446-27915-5, 189 S., 22,00 €.

# Monte Verità: Der Rausch der Freiheit – Eine Filmkritik

Von Stephan Krall

Es ist das Jahr 1906. Die 29-jährige fiktive Hanna Leitner lebt gehoben-bürgerlich mit ihrem Mann, einem bekannten Porträtfotografen, in Wien. Sie hat bereits zwei kleine Mädchen, wird aber von ihrem Mann sexuell genötigt, der unbedingt noch einen Sohn zeugen möchte. Da sie unter Ohnmachtsanfällen leidet, ist sie bei dem Arzt und Psychoanalytiker Otto Gross in Behandlung. Als dieser, um von seiner Drogensucht loszukommen, in die Aussteiger-Kolonie des Monte Verità in Ascona fährt, folgt sie ihm heimlich dorthin nach einer weiteren brutalen sexuellen Entgleisung ihres Mannes.



Hanna wird von Ida Hofmann, einer der Gründerinnen der Kolonie, freundlich aufgenommen, wehrt sich trotzdem anfangs gegen die Freiheit auf dem Berg und die alternative Lebensweise. Sie ist aber auch angezogen davon und beginnt, eine eigenständige Identität als emanzipierte Frau zu entwickeln. Dabei hilft ihr auch Otto Gross, der sie weiter therapiert.

Sie war bereits in Wien von der Fotografie fasziniert, die sie durch ihren Mann kennengelernt hatte, ihr wurde sie aber verboten. Auf dem Monte Verità kann sie dieser Leidenschaft nachgehen und macht zahlreiche Fotos von der Kolonie, vor allem von ihren Bewohnerinnen und Bewohnern. Ihre Beziehung zu Otto Gross wird immer intimer und endet im Bett, wo sie offenbar erstmals lustvollen Sex erfährt. Tief enttäuscht ist sie, als Gross ihr

klarmacht, dass er keine Beziehung will und die Sexualität eher als Teil der Therapie sieht. Aus heutiger Sicht ist Gross' Verhalten nicht mehr nachvollziehbar und ein Tabu für Therapeut/innen. Damals gab es nicht wenige solcher Beziehungen. Vermutlich gibt es sie aber auch noch heutzutage.

Parallel entwickelt Hanna eine enge Bindung zu der skurrilen Lotte Hattemer, einer weiteren Gründerin der Kolonie auf dem Monte Verità, die am Ende des Films mit Gift, das ihr Otto Gross gegeben hat, Selbstmord begeht. Hanna trifft auch noch auf den jungen Hermann Hesse, der offenbar erste Gedanken zu seinem Buch *Siddhartha* entwickelt. Er war um 1907 auf dem Berg und hat darüber auch einen kleinen autobiografischen Text geschrieben. Er lief sehr gerne nackt herum, was Hanna zunehmend weniger irritierte, weil Nudismus zu der Kolonie gehörte.

Die Haupthandlung des Films mit Hanna Leitner ist rein fiktiv. Der Hintergrund ist, dass man bis heute nicht weiß, wer die zahlreichen Fotos gemacht hat, die vom Monte Verità existieren, und deshalb diese Figur als die Schöpferin der Fotos erfunden hat. Nicht fiktiv sind die weiteren Personen und ihr Schicksal.

Am Ende des Films kommt Hannas Mann mit den Töchtern nach Ascona, um sie zurückzuholen. Es sieht erst danach aus, dass sie darauf eingeht, aber dann sieht man sie kurz vor der geplanten gemeinsamen Abreise auf ein Schiff auf dem Lago Maggiore steigen, das nach Italien ablegt (Ascona und der Monte Verità liegen in der Schweiz). Im Gepäck eine Kamera. Ihr Mann fährt enttäuscht mit den beiden Töchtern ohne sie zurück.

Auch wenn der Film von der Kritik eher mittelmäßig bewertet wird, war er für mich interessant und spannend. Einer der Gründe ist, dass ich selbst kürzlich den Monte Verità besucht und vorher schon einiges über die Aussteigerkolonie gelesen habe. Das machte den Film und seine handelnden Personen für mich sehr lebendig, da diese nah der Realität dargestellt wurden, zumindest war das mein Eindruck.

Der geschichtliche Hintergrund ist, dass im Jahr 1900 die Kolonie auf dem Berg bei Ascona, eher ein Hügel von 322 Metern Höhe, von Henri Oedenkoven (1875-1935), seiner Frau Ida Hofmann (1864-1926), mit der er in freier Ehe lebte, Lotte Hattemer (1876-1906) und den Brüdern Karl (1875-1916) und Gusto Gräser (1879-1958) gegründet wurde. Henri Oedenkoven,

der das Geld hatte, um Grundstücke auf dem Hügel zu kaufen, taucht nur am Ende des Films auf, er war auf Reisen zur Geldakquise. Die Brüder Karl und Gusto Gräser tauchen nicht auf.

Otto Gross (1877-1920) war 1906 zum Drogenentzug im Sanatorium auf dem Monte Verità, dessen Haupthaus 1904 fertiggestellt wurde. Dieses existiert heute nicht mehr, an seiner Stelle steht ein Hotel. Aber das alte Gebäude wurde auf einer Wiese für den Film originalgetreu nachgebaut. Der Film spielt in Teilen an den Originalschauplätzen. Neben dem Haupthaus bestand das Sanatorium aus Licht-Luft-Hütten, von denen heute noch zwei stehen, die auch im Film vorkommen und von einigen der handelnden Personen bewohnt werden.

Erich Mühsam (1878-1934), der mehrfach auf dem Monte Verità war, wohnte nicht dort, sondern in einem gemieteten Zimmer in Ascona. Seine Erfahrungen hat er in der ironischen Broschüre *Ascona* 1906 festgehalten. Er taucht im Film nur indirekt auf, indem sein spöttisches Gedicht über die Vegetarier auf dem Berg, das aus dieser Broschüre stammt, im Speisesaal des Sanatoriums zur Erheiterung der Gäste vorgetragen wird. Daraus entsteht die Idee einer Fotoausstellung, um zu zeigen, wie es dort oben wirklich ist. Diese Ausstellung wird später mit den realen Bildern der fiktiven Hanna realisiert. Der Monte Verità war tatsächlich eine streng vegetarische Kolonie, zu Beginn sogar vegan. Das war nichts für Mühsam, und auch einige andere Besucher und Gäste hatten wohl auf Dauer damit Probleme, was im Film kurz anklingt.

Für mich interessant war vor allem die Figur von Otto Gross. Er war ein österreichischer Mediziner, Psychiater, Psychoanalytiker und Revolutionär, der immer wieder Kontakt mit Anarchisten hatte, vor allem in München und Berlin, und sich auch publizistisch betätigte. Vermutlich hat er sich selbst als Anarchisten gesehen, zumindest wird er von anderen so bezeichnet. Er war einer der frühen und zu der Zeit wenigen Psychiater, der sich für die Lehre von Sigmund Freud einsetzte, dann aber in Misskredit fiel. Auf dem 1. Psychoanalytischen Kongress 1908 in Salzburg wollte er über die gesellschaftlichen Konsequenzen aus Freuds Lehre sprechen, wurde aber von Freud gemaßregelt, weil dieser meinte und ihm sagte, dass dies nicht die Aufgabe von Ärzten sei. Otto Gross wurde aus der Psychoanalyse gedrängt und aus den Annalen getilgt. Einen ähnlich gelagerten Fall gab es

in der Psychoanalyse nur noch einmal: den Ausschluss Wilhelm Reichs 1934.

Zu Lebzeiten hatte Gross in deutschsprachigen Ländern eine intensive Rezeption, die sich auf seine medizinischen und psychiatrischen Schriften und sein gesellschaftspolitisches Engagement bezog. Freud erkannte zwar an, dass Otto Gross neben C. G. Jung (1875-1961) einer der wenigen innovativen Denker war, allerdings störte ihn das, da er neben sich ungern weitere innovative Menschen auf seinem Gebiet duldete. Nach seinem Tode geriet Gross jedoch in Vergessenheit, nicht zuletzt durch die Verdammung durch Sigmund Freud. Erst ein halbes Jahrhundert später traf man per Zufall wieder auf ihn als genialen Arzt und Anarchisten. Im Mainstream ist er allerdings bis heute nicht angekommen.

Im Film wird Gross als sensibler, einfühlsamer Arzt und Analytiker von Max Hubacher dargestellt, der maßgeblich dazu beiträgt, dass sich Hanna als selbstbewusste Frau entwickelt und am Ende des Films ihr eigenständiges Leben als Fotografin beginnt. Die andere Seite von Gross ist, dass er Lotte Hattemer auf ihren Wunsch Gift gab, mit dem sie sich umbrachte, was im Film dargestellt wird. In der Realität geschieht dies aber nicht in der Kolonie auf dem Monte Verità, sondern in ihrem Haus südlich von Ascona. Sie hatte sich schon früh von der Kolonie getrennt. Erich Mühsam beschreibt sie in seiner Broschüre *Ascona* als die „originellste Persönlichkeit von den Asconeser Ansiedlern“. Bei ihrem Tod war wohl nicht, wie im Film, Hanna dabei, sondern Johannes Nohl (1882-1963), der Freund und zeitweilige Lebenspartner von Erich Mühsam, der mit ihm in Ascona war. Lotte wird von Hannah Herzsprung in dem Film in einer Weise verkörpert, die den Beschreibungen von Mühsam sehr nahekommt.

Otto Gross bekam wegen des Selbstmords von Lotte und weiterer späterer Selbstmorde oder Selbstmordversuche in Berlin, mit denen er in Verbindung gebracht wurde, große Probleme. Unter anderem deshalb wurde er, veranlasst durch seinen Vater, einem namhaften Kriminologen, in die Psychiatrie, die damals noch Irrenhaus hieß, eingewiesen. Durch eine große Medienkampagne und sein eigenes Engagement kam er aber wieder frei.

Auf mich hat die Darstellung des Sanatoriums mit dem Haupthaus und seinen Bewohnern und Gästen im Film sehr realistisch gewirkt und mir eine gute Vorstellung gegeben, wie es damals gewesen sein könnte. Aber

klar wird in dem Film auch, dass es sich nicht, wie manche vielleicht annehmen, um eine anarchistische Lebensgemeinschaft oder Kolonie handelte, auch wenn sich im Laufe der Jahre viele Anarchisten auf dem Berg einfanden. Es war eine streng vegetarische Kolonie von vorwiegend Einzelgängerinnen und Einzelgängern, was sich auch darin zeigt, dass sich viele, wie Lotte, eigene Grundstücke suchten oder sogar von der Kolonie ausgeschlossen wurden oder diese verließen, wie Gusto Gräser. Auch sein Bruder Karl hatte sich schon 1901 mit den anderen zerstritten und suchte seinen eigenen Weg und ein Grundstück, allerdings ganz in der Nähe der Kolonie.

Auch wenn das freiheitliche Experiment Anarchisten anzog, hielten Mühsam und auch Gustav Landauer (1870-1919), die ähnliche Gedanken von Gemeinschaften hatten, dieses Experiment für nicht zielführend und ungeeignet, da es ihnen zu individualistisch war.

Ich fand den Film spannend, besonders die Person von Otto Gross. Ich bin nach dem Film seiner Biografie intensiv nachgegangen und habe herausgefunden, dass es sogar einen Spielfilm über ihn gibt, den ich mir noch anschauen werde.

Kann ich diesen Film empfehlen? Auf jeden Fall für diejenigen, denen der Monte Verità bereits ein Begriff ist, aber im Grunde auch für diejenigen, die noch nichts davon gehört haben. Vielleicht lädt er dazu ein, sich mit dieser frühen Aussteigerkolonie zu beschäftigen, z. B. durch das noch erhältliche, 2017 bei DVA in München erschienene Buch von Stefan Bollmann: *Monte Verità – 1900. Der Traum vom alternativen Leben beginnt*, das ich seinerzeit sehr spannend fand. Den Film wird man vermutlich nur mit Glück in den Kinos finden, aber man kann ihn im Internet ausleihen, z. B. über Magenta TV, oder kaufen. Die Ausleihe kostet, je nachdem, wo man ihn ausleiht, 2,99 oder 3,99 Euro.

---

*Monte Verità – Der Rausch der Freiheit*, Spielfilm, Schweiz / Deutschland / Österreich 2021, 116 Min., Regie: Stefan Jäger, Hauptdarsteller/innen: Maresi Riegner (die fiktive Hanna Leitner), Max Hubacher (Otto Gross), Hannah Herzsprung (Lotte Hattemer), Julia Jentsch (Ida Hofmann), Joel Basman (Hermann Hesse). Trailer, z. B. unter: [dailymotion.com](https://www.dailymotion.com) (online).

## Die Autor:innen dieser Ausgabe

*Kyrosch Alidusti*, geb. 1974, studierte 1994-2001 in Bonn u. a. Politikwissenschaft, Soziologie und Islamwissenschaft und machte dort hochschulpolitische Erfahrungen und seinen Magister-Abschluss. Nach einer Fortbildung zum Online-Redakteur schrieb er einige Zeit als freier Journalist für verschiedene Medien. Nach einem halben Jahr im Call-Center studierte er in Siegen die Fächer Deutsch und Sozialwissenschaften (2007-2012) für das Lehramt und promovierte zusätzlich in Germanistik (2008-2012). Er ist seit 10 Jahren in der Flüchtlingssozialarbeit tätig und wohnt in Nürtingen. Er ist sowohl von marxistischen als auch von anarchistischen Autor\*innen beeinflusst, Mühsam-Fan und leidenschaftlich politisch. Er schreibt gern und betreibt deshalb seinen Blog *Der rote Demokrat* ([online](#)).

*Kees Boeke* (1884-1966) war ein niederländischer Pädagoge, Pazifist und christlicher Anarchist, der Anarchismus nicht als Theorie, sondern als gelebte Praxis verstand. Aus einem vom Quäkertum und von Leo Tolstoi geprägten Christentum entwickelte er eine radikal gewaltfreie, staatskritische Haltung und engagierte sich international in pazifistischen und anarchistischen Netzwerken. Mit der Gründung der *Werkplaats Kindergemeenschap* schuf er 1926 eine freiheitliche Lern- und Lebensgemeinschaft, in der Selbstbestimmung, Konsensentscheidungen und ein hierarchiefreies Zusammenleben den tragenden Kern des gemeinsamen Alltags bildeten. Dort erprobte Boeke anarchistische Ideen im pädagogischen Alltag und entwickelte daraus die Grundlagen des später als *Soziokratie* bekannt gewordenen libertären Organisationsmodells.

*Cassio Brancaleone* ist Dozent und Forscher an der Universidad Federal de la Frontera Sur (UFFS) in Brasilien und er ist Mitglied der Arbeitsgruppe „Antikapitalismus und aufkommende Sozialitäten“ (ACySE) des Lateinamerikanischen Rates für Sozialwissenschaften (CLACSO). Er promovierte in Soziologie an der Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ), Brasilien. Seine Interessengebiete sind Soziale Bewegungen in Lateinamerika, Phänomene der Selbstorganisation in der sozialen Welt, Selbstverwaltung und Anarchismus.

*Roy Noah Danovitch* ist ein amerikanischer Bildungsexperte, der sich darauf spezialisiert hat, Schulgemeinschaften aufzubauen, in denen Schüler zu engagierten Bürger:innen heranwachsen. Er ist in Los Angeles aufgewachsen, wo er zunächst Englisch unterrichtete und später Direktor einer Just Community High School

wurde. Dieses Modell integriert demokratische Praktiken wie Bürgerversammlungen, gemeinsame Verwaltung und Diskussionen über moralische Dilemmata. Danach war Roy Schulleiter in Oakland und hatte viele andere Leitungspositionen in K-12-Schulen inne, die in den USA den gesamten Bildungsbereich vom Kindergarten (K) bis zur 12. Klasse der High School abdecken. Im Jahr 2020 reichte er seine Doktorarbeit *Powerful Voicings: The Exercise of Voice at an Anarchist-Inspired Alternative School* ([online](#)) am Teachers College der Columbia University ein. Darin befasst er sich mit organisatorischen Praktiken, die die Stimme der Jugend, politisches Handeln und bürgerschaftliches Engagement fördern. Derzeit ist er als Gastdozent für Pädagogik im Programm „Education Leadership“ am Teachers College der Columbia University tätig und arbeitet als Lehrplanberater für das BERC (Black Education Research Center) in New York. Er schreibt regelmäßig über Themen wie Ethik, soziale Gerechtigkeit und interkulturell achtsame Führung in Schulen.

*Hans-Ulrich Grunder*, geb. 1954. Sekundarlehrerstudium und Unterrichtstätigkeit; Gründung der Freien Volksschule Bern, einer alternativen Schule (1978); Zweitstudium (Pädagogik, Ethnologie, Journalismus); Assistent am Pädagogischen Institut der Universität Bern, dort Promotion und Habilitation; Vizedirektor der Sekundarlehrerausbildung an der Universität Bern (1993-1995); Ordinarius für Schulpädagogik an der Universität Tübingen (1995-2005); Professor für Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule FHNW und der Universität Basel (2005-2014); Direktor des Instituts für Bildungswissenschaften (IBW) der Universität Basel (ab 1.1.2015); Emeritierung als Lehrstuhlinhaber für Bildungswissenschaften der Universität Basel (31.1.2019). Gegenwärtig: Stiftungsrat der Stiftung Schulmuseum Bern.

*Ulrich Klemm*, geb. 1955, ist seit vierzig Jahren in der Erwachsenenbildung und Weiterbildung in Forschung, Lehre und Praxis in verschiedenen Funktionen vom Praktikanten bis zum Geschäftsführer tätig. Er promovierte zum Dr. phil. mit einer Arbeit über den Freiheitsbegriff in der libertären Pädagogik, ist seit vielen Jahren Lehrbeauftragter an verschiedenen Universitäten, vertrat Professuren für Erwachsenenbildung/Weiterbildung in Leipzig und Chemnitz und lehrt als Honorarprofessor für Erwachsenenbildung/Weiterbildung an der Universität Augsburg. Er ist als Verleger sowie Autor unterwegs und forscht zu den Themen Reformpädagogik, Bildungsgeschichte, Anarchismus, politische Bildung, Erwachsenenbildung, Regionalentwicklung, Grundbindung und Globales Lernen.

*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. Siehe auch seine Webseite *GrenzWissen* ([online](#)).

*Gaya Makaran* ist Forscherin am Forschungszentrum für Lateinamerika und die Karibik (CIALC) der Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sie promovierte in Geisteswissenschaften und besitzt einen Masterabschluss in Lateinamerikastudien von der Universität Warschau, Polen. Zudem ist sie Mitglied der Arbeitsgruppe „Antikapitalismus und aufkommende Sozialitäten“ (ACySE) des Lateinamerikanischen Rates für Sozialwissenschaften (CLACSO) sowie der Anarchistischen Föderation Mexikos (FAM). Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen lateinamerikanische Staaten, indigene Kämpfe und soziale Autonomie, autonome Feminismen und Anarchismen in Lateinamerika – mit besonderem Fokus auf Bolivien und Paraguay.

*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. Seit 2020 Mitglied im *espero*-Team.

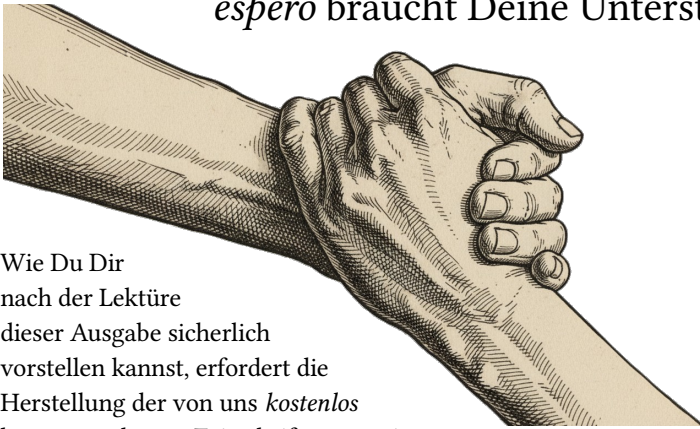
*Lena Rothwinkler*, geb. 1998, studierte Soziologie in Salzburg und lebt und wirkt in einem anarchistischen Projekthaus nahe Leipzig. Interessiert sich für und kritisiert insbesondere die Themen Gender und Macht (getrennt wie zusammen) und schreibt gern Sachtexte und Gedichte über Beziehungen und Traumata. Seit Frühling 2025 Teil des *espero*-Teams.

*Jochen Schmück*, geb. 1953 in Frankfurt an der Oder, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker arbeitete er in verschiedenen Berufen, u. a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Über den zweiten Bildungsweg erwarb er das Abitur und studierte anschließend Publizistik und Kommunikationswissen-

schaften, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. 1976 Mitbegründer des **Libertad Verlages**, den er bis heute leitet und in dem zahlreiche von ihm herausgegebene Werke zur Sozial- und Kulturgeschichte des Anarchismus erschienen sind. 1986 gründete er zusammen mit Günter Hoerig das Forschungs- und Dokumentationsprojekt „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)“ mit seinem **DadAWeb**, das bis 2021 als Online-Plattform für die deutschsprachige Anarchie- und Anarchismusforschung diente. Er ist Mitherausgeber und Verleger der undogmatisch-libertären Zeitschrift *espero*, die seit 2020 als Open-Access-Publikation im Libertad Verlag erscheint. Für seine verlegerische Arbeit wurde Jochen Schmück 2013 gemeinsam mit Andreas W. Hohmann von der Edition AV mit dem Erich-Mühsam-Preis der Erich-Mühsam-Gesellschaft ausgezeichnet.

*Siegbert Wolf*, geb. 1954, Dr. phil., Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Gründungs- und Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft. Mitinitiator des 2017 neu eingeweihten Gustav Landauer-Denkmal auf dem Waldfriedhof in München. Zahlreiche Bücher u. a. über Judentum, Antisemitismus, Gustav Landauer, Martin Buber, Hannah Arendt, Jean Améry sowie zur Frankfurter Stadtgeschichte: Hrsg.: *Jüdisches Städtebild Frankfurt am Main* (1996); Samuel Lewin: *Dämonen des Blutes. Eine Vision. Roman*, neu herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Siegbert Wolf, Lich / Hessen: Edition AV, 2013; Siegbert Wolf / Jürgen Mümken (Hrsg.): *Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, 2 Bde., Lich / Hessen: Edition AV, 2013 f.; Siegbert Wolf: *Open de Poorten van de Vrijheid. Milly Witkop (1877-1955), anarchiste en feministe*, Utrecht: Kelderuitgeverij, 2016. Seit 2008 Herausgeber der *Ausgewählten Schriften Gustav Landauers* im Verlag Edition AV (Bodenburg / Nds.). Zuletzt Bd. 15: *Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer – Textkritische Ausgabe* (2019). Vgl. auch den Wikipedia-Eintrag zu Siegbert Wolf ([online](#)).

Last but not least:  
*espero* braucht Deine Unterstützung!



Wie Du Dir nach der Lektüre dieser Ausgabe sicherlich vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Zeitschrift *espero* einen nicht unerheblichen Aufwand, den wir auf Dauer sicher nicht alleine ehrenamtlich 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. *Über unsere Spendenseite* auf dem gemeinnützigen Spendenportal [goodcrowd.org](http://goodcrowd.org). Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie zum Beispiel die Web-Providergebühren) 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 **Webentwicklung**.

Wir freuen uns über jede Art der Unterstützung!

Das *espero*-Redaktionskollektiv

Im Web: [www.edition-espero.de](http://www.edition-espero.de) | Per E-Mail: [kontakt@edition-espero.de](mailto:kontakt@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 • Brupbacher, 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 • 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 • 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 • Nettel, Max • Oberländer, Erwin • Oppenheimer, Franz • Orwell, George • P. M. • Paz, Abel • Portmann, Werner • Proudhon, Pierre-Joseph • Raasch, Rolf • Ramm, Thilo • Ramus, Pierre • Rättsch, Christian • Read, Herbert • Reclus, Élisée • Rocker, Rudolf • Roemheld, Lutz • Rübner, Hartmut • Rüdtenklau, 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 • Szittyta, 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](http://www.alibro.de).

# contrast<sup>e</sup>

zeitung für selbstorganisation

**495**

43. JAHRGANG

DEZEMBER 2025

5,20 EUR

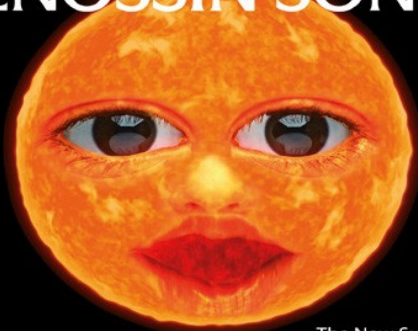
PROJEKTE

GENOSSENSCHAFTEN

BIOTONNE

KUNST & KULTUR

## GENOSSIN SONNE



The New Sun, 2017  
Agnieszka Polska

## SCHWERPUNKT

**KlimaCoops:**

**Genossenschaften  
klimaverantwortlich  
gestalten**

**[www.contraste.org](http://www.contraste.org)**

# 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: 45 € (10 Ausgaben)

Schnupperabo: 9 € (12 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)

Auslandsabo: 55 € / Förderabo: 68 €

PROBEEEMPLAR: **GRATIS**

Bestellen unter: [graswurzel.net](http://graswurzel.net) / [abo@graswurzel.net](mailto: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.

[LEERSEITE]



*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.

**Jetzt spenden!**

Über die *espero*-Spendenseite  
auf [goodcrowd.org](https://www.goodcrowd.org)