

espero

Libertäre Zeitschrift | Neue Folge – Nr. 7 | Juli 2023
Im Web: www.edition-espero.de | ISSN (Online): 2700-1598

Editorial

Aufsätze und Artikel:

Jochen Schmück: ¡Baila la Cumbia – Tanze die Anarchie! Eine multimediale Entdeckungsreise | **Tomás Ibáñez:** Der Anarchismus hat die ganze Schönheit der Unvollkommenheit | Ders.: Der Anarchismus als Katapult (Interview) | **Amedeo Bertolo:** Wie ich zum Anarchismus gekommen bin und warum wir den spanischen Vizekonsul entführt haben (Interview) | **Stephan Krall:** Thomas Malthus vs. William Godwin | **Siegbert Wolf:** Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus | **Ferdinand Stenglein:** Die anarchistische Raumwende. Chronotopoi der Revolution | **Jule Ehms:** Der Inter- und Antinationalismus der FAUD im Zuge der Ruhrbesetzung 1923 | **Rolf Raasch:** Soziale Revolution oder Rätedemokratie? Stellungnahmen zur Diskussion | **Eleanor Finley:** Die neuen kommunalen Bewegungen.

Rezensionen

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam

espero

Libertäre Zeitschrift

www.edition-espero.de

Neue Folge

Nr. 7

Juli 2023

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 Mausklick entweder zu einem internen Querverweis (wie z.B. dem **Editorial**) innerhalb der vorliegenden Ausgabe oder auch zu externen Webseiten (wie z.B. unserer **Homepage**) führen. Weitere Tipps zur optimalen Nutzung der digitalen Ausgabe der *espero* finden sich auf **dieser Seite unserer Homepage**.

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

Jetzt spenden!

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

IMPRESSUM

espero, Neue Folge, Nr. 7 – Version: 1.1 (Juli 2023)

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
Jochen Schmück: ¡Baila la Cumbia – Tanze die Anarchie! Eine multimediale Entdeckungsreise auf den Spuren eines anarchischen Kulturphänomens	11
Vorbemerkung	11
Prolog	13
1. Die Entstehung der Cumbia-Kultur in Kolumbien	20
2. Die Cumbia in Mexiko	28
3. ¡Baila la Cumbia – tanze die Anarchie!	44
4. Die Cumbia in Südamerika	59
5. Die Cumbia – der Soundtrack der Rebellion	79
Epilog	92
Literatur	95
Tomás Ibañez: Der Anarchismus hat die ganze Schönheit der Unvollkommenheit	101
1. Der Anarchismus ist unter anderem eine Theorie des Rechtes auf Andersartigkeit, die aber paradoxerweise auf einem Prinzip der Gleichgültigkeit beruht	102
2. Der Anarchismus ist eine Theorie der Freiheit, die auf einem totalitären Prinzip beruht	105
3. Der Anarchismus ist eine Kritik an der Macht, die bestimmten Machtverhältnissen den Nährboden bereitet	107
4. Der Anarchismus ist eine Philosophie der Nicht-Transzendenz, die sich selbst als Transzendenz etabliert	109
Amador Fernández-Savater: Der Anarchismus als Katapult – Interview mit Tomás Ibañez über den aktuellen Stand des Anarchismus	113
Der Anarcho-Virus	115
Das „A“ im Kreis: Der unbekannte Ursprung eines Symbols	116
Mai '68: Technologien, Führungspositionen und Erfolge	118
Die Aktualität des Anarchismus: die Gesellschaft verändern, ohne die Macht zu übernehmen	123

Mimmo Pucciarelli: Wie ich zum Anarchismus gekommen bin und warum wir den spanischen Vizekonsul entführt haben – Ein Interview mit Amedeo Bertolo	127
Stephan Krall: Thomas Malthus versus William Godwin. Bevölkerungswachstum, Evolutionstheorie und Anarchie	153
Literatur	169
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)	173
Quellen	196
Ferdinand Stenglein: Die anarchistische Raumwende. Chronotopoi der Revolution um die Jahrhundertwende	201
Einleitung	201
Chronotopoi der Revolution	204
Der chiliastische Kommunismus	207
Die Defuturisierung und Einebnung der Revolution	211
Die chronische Revolution und der Anarchismus des Übergangs	218
Impulse dieser anarchistischen Raumwende	225
Literatur	228
Jule Ehms: Der Inter- und Antinationalismus der syndikalistischen Freien Arbeiter-Union Deutschlands während der Besetzung des Ruhrgebiets 1923	235
„Wir erkennen keine nationalen Grenzen und keine nationalen Unterschiede an, wir sind als Weltbürger antinational.“ – Die Deutung des Ruhrkampfes durch die FAUD	238
„Die deutsche Bourgeoisie ist euer unmittelbarer Feind.“ Die gewerkschaftliche Politik der FAUD während der Ruhrbesetzung ...	243
Schlusswort	251
Quellen- und Literaturverzeichnis	253
Rolf Raasch: Soziale Revolution oder Rätedemokratie? Stellungnahmen zur Diskussion gestellt	257
Literatur	271

Eleanor Finley: Die neuen kommunalen Bewegungen	273
Die kommunalistische Alternative	274
Die Rolle der Städte	277
Organisieren für die kommunale Macht	279
Das revolutionäre Potential des Kommunalismus	282

REZENSIONEN

Stephan Krall: Liebeserklärung an Anarchistinnen und Anarchisten	286
Markus Henning: Die Revolte als inhärentes Prinzip: Dada, München und der Anarchismus	290
Die Autor:innen dieser Ausgabe	297



Freude / Happiness von [Boris Thaser](#), flickr.com, CC BY 2.0.

Editorial

Sommerzeit ist Reisezeit, und das Reisen erweitert den Blick über die begrenzte Sicht des eigenen Horizonts hinaus. Auch uns hat das Reisefieber ergriffen, und wir möchten mit der aktuellen *espero*-Sommerausgabe unsere Leser:innen zu einer virtuellen Reise durch die Kultur der gelebten bzw. angestrebten Anarchie einladen.

Unsere Reise beginnt mit einem multimedialen Beitrag von **Jochen Schmück** über das anarchische Kulturphänomen der Cumbia, einem aus Lateinamerika stammenden Musik- und Tanzgenre, das als Produkt des kulturellen Widerstandes unterdrückten Gesellschaftsgruppen eine Stimme und Identität verleiht. Ihre Botschaft der gelebten Anarchie ermutigt uns, die in der Cumbia-Kultur gemachten Erfahrungen von Freiheit und Solidarität auch auf andere Lebensbereiche zu übertragen.

Gemessen am Ideal gesamtgesellschaftlicher Entwürfe werden solche Übertragungen immer bruchstückhaft und provisorisch bleiben. Das spricht aber nicht gegen libertäre Alltagspraxis. Vielmehr – so führt **Tomás Ibáñez** aus – verweist es den Anarchismus auf eine selbstkritische Überprüfung seiner theoretischen Grundannahmen. Dem folgt ein **Interview von Amador Fernández-Savater**, in dem Ibáñez seine eigenen anarchistischen Wurzeln aufzeigt und mit seinem Interviewer über die subversiven Lehren des Pariser Mai 1968 diskutiert.

Einige Jahre zuvor hatte eine Gruppe italienischer Antifaschisten den spanischen Vizekonsul des Franco-Regimes entführt. **Mimmo Pucciarelli und Amedeo Bertolo** lassen die spektakuläre Aktion Revue passieren, sprechen über ihre Hintergründe und ihren späteren Stellenwert für die Verbreitung anarchistischer Ideen.

Als politische Theorie musste sich der Anarchismus schon immer im öffentlichen Widerstreit behaupten. **Stephan Krall** führt uns zurück bis ins ausgehende 18. Jahrhundert und rekonstruiert die Auseinandersetzung zwischen William Godwin und Thomas Malthus.

Dem experimentellen Verwirklichungssozialismus von Gustav Landauer und dessen sozial-ökologisch immer noch aktuellen Botschaften spürt **Siebert Wolf** nach. Seine Untersuchung ist ein weiteres Beispiel für die weg-

weisende Kraft, die aus einem libertären Schweifen durch Raum und Zeit erwachsen kann.

Aber auch auf einer ganz grundsätzlichen Ebene sind spezifische Raum- und Zeitverständnisse prägend für anarchistische (Anti-)Politik. Dies arbeitet **Ferdinand Stenglein** heraus, wobei er ebenfalls auf Gustav Landauer, aber auch auf Protagonist:innen wie Peter Kropotkin oder Charlotte Wilson rekurriert.

Auf der nächsten Etappe unserer virtuellen Reise gelangen wir zu einem Ereignis, das in diesen Monaten sein 100-jähriges Jubiläum verzeichnet: Die Besetzung des Ruhrgebietes durch französische und belgische Truppen im Jahr 1923 infolge nicht geleisteter deutscher Reparationszahlungen. **Julie Ehms** zeichnet die Positionierung der anarchosyndikalistischen Freien Arbeiter-Union Deutschlands nach. Als nahezu einzige Gruppierung innerhalb der deutschen Arbeiter:innenbewegung unterlag die FAUD nicht der auffallenden Volks- und Gemeinschaftsideologie und hielt auch im sog. „Ruhrkampf“ an einer konsequenten Klassenperspektive mit inter- und antinationalistischer Ausrichtung fest.

Rolf Raasch legt den Schwerpunkt seines Beitrages auf die politische Theoretikerin Hannah Arendt. Deren Rehabilitierung des Rätessystems als soziale Organisationsform basisdemokratischen Aufbruchs entfaltet eine analytische Kraft, wie sie selbst in anarchistischen Revolutionstheorien nicht häufig zu finden ist.

Als vorläufige Endstation – wie sollte es unter libertären Vorzeichen anders sein? – gelangen wir wieder in unsere unmittelbare Gegenwart zu den sich in ihr stellenden Aufgaben. **Eleanor Finley** inspiriert uns mit einem Bericht über neue kommunale Bewegungen in den USA, die anarchistische Ideen in pragmatischen Politikformen artikulieren, um Menschen vor Ort eine Selbstorganisation ihrer Bedürfnisse zu ermöglichen.

Am Anfang selbst der größten Reise steht immer ein erster Schritt. Um ihn und alle weiteren gehen zu können, brauchen wir die Kraft der Zuversicht. Das gilt nicht zuletzt für unseren Aufbruch in eine neue Kultur der Freiheit, Solidarität und Anarchie.

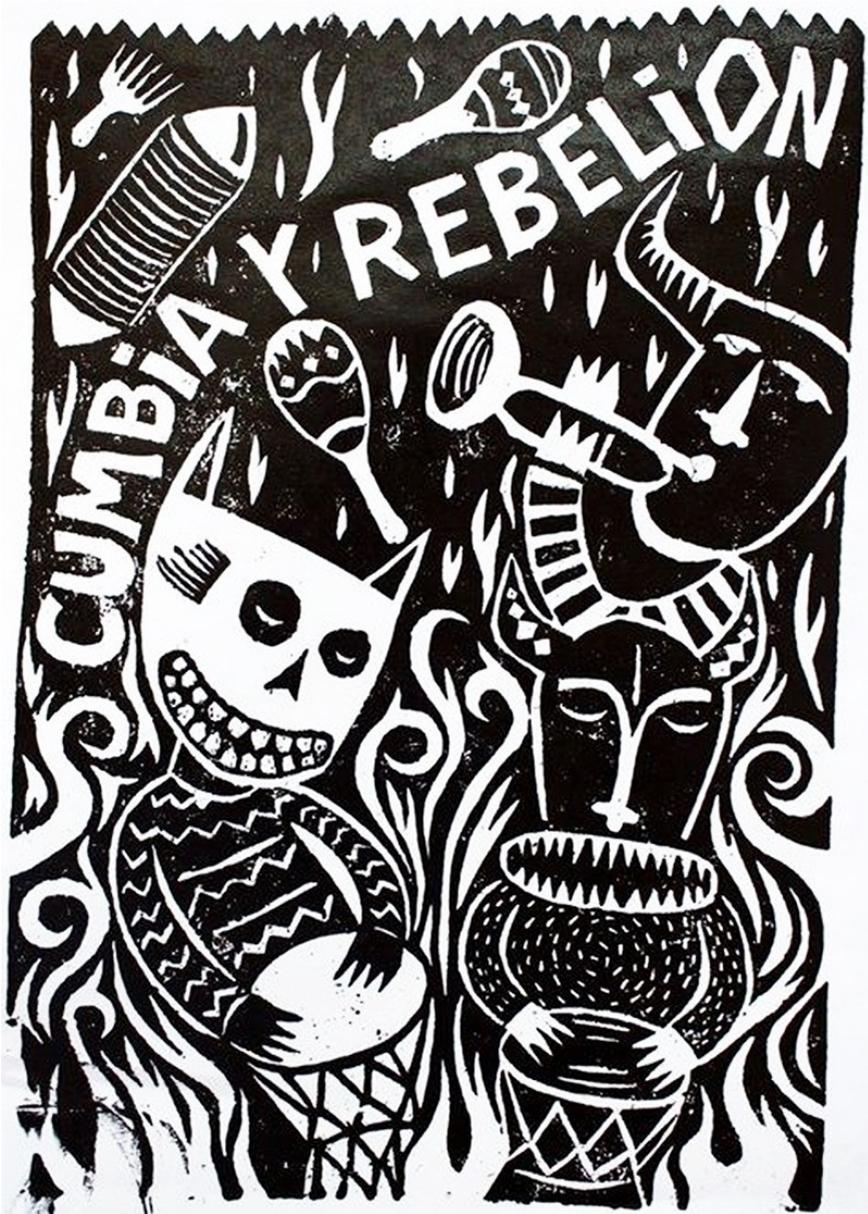
Auch die beiden **Buchrezensionen**, mit denen wir diese *espero*-Sommerausgabe beschließen, stehen jede auf ihre Art für die Einsicht, dass eine humane und selbstbestimmte Zukunft nur durch den mentalen Gehalt

der Hoffnung und durch unser gemeinsames Handeln in der Welt entstehen kann.

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

Das *espero*-Redaktionskollektiv:

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



La cumbia es fiesta, la rebelión también

(d. h. „Die Cumbia ist eine Party, die Rebellion ebenso“) von *chilambalam*, Laura Totolita.

¡Baila la Cumbia – Tanze die Anarchie! Eine multimediale Entdeckungsreise auf den Spuren eines anarchischen Kulturphänomens

Von Jochen Schmück

Lasst uns lesen und lasst uns tanzen, diese beiden
Vergnügungen werden der Welt niemals Schaden
zufügen.

Voltaire

Eines wissen wir mit Sicherheit: Musik hinterlässt
nur wenige Spuren – außer in den Köpfen derer,
die sich mit ihr beschäftigen. Es ist sehr wahr-
scheinlich, dass die Spuren, die sie in den Köpfen
unserer Vorfahren hinterlassen hat, immer noch
in unserer zeitgenössischen, alltäglichen Welt, in
der Agilität unseres Denkens und in der Kom-
plexität unserer sozialen Interaktionen nachhal-
len. Ohne Musik wären wir möglicherweise nie
Menschen geworden.

Ian Cross (2001)¹

Vorbemerkung

Mein lieber Herr Gesangsverein: Das war wirklich eine erstaunliche Erfahrung! Ich meine die Arbeit an diesem Beitrag hier. Denn zum einen ist dieser Aufsatz ein ganz normaler Textbeitrag, so wie all die anderen Beiträge, die in dieser Ausgabe der *espero* veröffentlicht wurden. Aber gleichzeitig ist mein Beitrag auch ein Experiment, ein Versuch, die multimedialen Möglichkeiten dieser als E-Zine erscheinenden Zeitschrift mal ein wenig auszureizen. Und welches Thema wäre dafür geeigneter als die Cumbia-Kultur?

Über Musik und Tanz zu schreiben, ist ja genau genommen ein ziemlich meschugges Unterfangen, von dem einige sogar behaupten, dass es so sinn-

¹ Ian Cross: *Music, Mind and Evolution*, in: *Psychology of Music*, Vol. 29 (2001), pp. 95-102 [hier nach p. 101] (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

los wäre wie Architektur zu tanzen oder Wirtschaft zu singen. Musik muss man hören, und Tanz sollte man sehen. Denn sowohl die Musik als auch der Tanz lassen sich nur schwer in Worte übersetzen. Zudem lassen sie sich auch nur individuell, also ganz persönlich, wahrnehmen.

Zur visuellen und akustischen Veranschaulichung meiner Beschreibung wurden neben regulären Links zu Webseiten oder PDF-Dateien mit digitalen Publikationen auch zahlreiche Videos und Audiodateien per Weblink² im Text dieses Beitrages integriert. Natürlich erwartet der Autor nicht, dass die Leser:innen seines Beitrages auch allen Links zu den einzelnen darin eingebundenen Audio- oder Videodateien folgen. Würde er selbst wohl auch nicht machen. Nein, alle in diesem Beitrag integrierten multimedialen Inhalte sind ausschließlich als *ergänzende Angebote* zu verstehen. Diese sollen der audiovisuellen Veranschaulichung des Geschriebenen, aber auch als ein Sprungbrett für eigene Entdeckungsreisen in die anarchische Welt der Cumbia-Kultur dienen. Hierzu möchte mein Beitrag anregen, und die in ihm integrierten multimedialen Inhalte können ebenso beliebig genutzt werden, wie man in den Metropolen der Welt diese für Touristen eingerichteten Buslinien nutzt, die Dich von einer interessanten Location der Stadt zur nächsten fahren. Du steigst aus dem Bus aus, wenn Dich die Location interessiert, Du bleibst im Bus sitzen, wenn sie Dich nicht interessiert.

Ein im Text integriertes Video ist durch ein grünes Symbol ● hinter dem rot markierten **Weblink** erkennbar. Eine Audiodatei erkennt man an diesem blauen Symbol ●. Die Angabe der jeweiligen Spielzeit des Videos oder der Audiodatei findet sich in der Fußnote in der jeweiligen Quellenangabe. Und um das auch gleich einmal vorzuführen und dabei eine erste audiovisuelle Vorstellung davon zu vermitteln, worum es in diesem Beitrag geht, hier jeweils ein Beispiel für einen Link zu einer:

²Die Links zu den in diesem Beitrag integrierten Video- und Audiodateien verweisen überwiegend auf das werbefinanzierte YouTube-Videoportal. Leider ließen sich keine gemeinfreien thematisch vergleichbaren Video- oder Audiodateien im Internet finden. Vielleicht macht es die lästigen Werbeeinspielungen von YouTube ein wenig erträglicher, dass viele der im folgenden vorgestellten Cumbia-Gruppen die Videos selbst bei YouTube eingestellt haben und dadurch zumindest als sog. „Content Creator“ an den darüber eingespielten Werbeeinnahmen partizipieren. Im **Servicebereich der *espero*-Homepage** finden sich Tipps zur optimalen Nutzung der in *espero* integrierten Multimedia-Inhalte und darunter auch Hinweise, wie sich die Werbeeinblendungen in YouTube vermeiden lassen.

- Audiodatei: *Cumbia sobre el Rio*³, von *Celso Piña*, dem „Rebellen des Akkordeons“, und seiner Band *Ronda Bogotá* aus Monterrey in Mexiko.
- Videodatei: *Cumbia Algarrobera*⁴, Videoclip der mexikanischen Cumbia-Punk-Band *Son Rompe Pera* im wundervollen Marimba-Sound.

Doch damit genug der Vorrede und Erklärungen. Los geht's mit unserer Entdeckungsreise durch die anarchische Welt der Cumbia-Kultur. ¡Vamos!

Prolog

Wir beginnen unsere Reise in die anarchische Welt der Cumbia-Kultur mit einem großen Zeitsprung, der uns über eineinhalb Jahrhunderte zurück in die Vergangenheit bringt. Wir folgen den Spuren des französischen Geografen und Anarchisten *Élisée Reclus*⁵, die uns in das Jahr 1856 nach Cartagena

³ *Cumbia sobre el Rio* (2001) von *Celso Piña y su Ronda Bogotá* [YouTube, 5:43 min.: <https://youtu.be/k0jy2sUjQ0>].

⁴ *Cumbia Algarrobera* (2021) von *Son Rompe Pera* [YouTube, 4:58 min.: <https://youtu.be/LhIKftW0XYQ>].

⁵ *Élisée Reclus* (1830-1905) war ein französischer Anarchist, Geograf und Schriftsteller. Er gilt als einer der bedeutendsten anarchistischen Theoretiker und Geografen seiner Zeit. Reclus wurde in Sainte-Foy-la-Grande im Südwesten Frankreichs als zweiter Sohn von 14 Kindern eines calvinistischen Pfarrers geboren und studierte von 1848 bis 1849 in Montauban Theologie und ab 1851 in Berlin Geografie. Wegen ihrer republikanischen Einstellung mussten er und sein Bruder *Éli Reclus* nach dem Staatsstreich von Charles Louis Napoléon Bonaparte im Dezember 1851 ins Exil gehen. *Élisée Reclus* bereiste in der Folgezeit bis 1857 Großbritannien, die USA, Mittelamerika und Kolumbien. Nach seiner Rückkehr schloss er sich 1864 der I. Internationale an und freundete sich mit dem russischen Exilanarchisten *Michail Bakunin* an. 1871 wurde Reclus aufgrund seiner Beteiligung an der Pariser Kommune erneut ins Exil gezwungen. Gemeinsam mit dem russischen Exilanarchisten *Pjotr Kropotkin* und dem französischen Anarchisten *Jean Grave* gab er ab 1879 die in Genf erscheinende Zeitung *Le Révolté* heraus. Als Geograf beschäftigte sich Reclus vor allem mit der Beziehung zwischen Mensch und Natur, und er betonte die Bedeutung ökologischer Zusammenhänge, weshalb er heute als einer der Vorläufer des Ökoanarchismus gilt. Zu Leben und Werk von *Élisée Reclus* siehe *Max Nettlau: Élisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830–1905)*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, Fritz Kater, 1928 (= *Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus*; Bd. 4).

in Kolumbien führen. Dort, in der Hafenstadt an der Karibikküste, erlebte Reclus eines Abends im alten kolonialen Stadtzentrum Erstaunliches, wovon er nach seiner Rückkehr nach Europa wie folgt berichtete:

„ . . . Es war Nacht, als ich auf dem Hauptplatz von Cartagena ankam. Der Gouverneurspalast war hell erleuchtet; Musiker auf einem Podest spielten in ausgelassener Stimmung Trompeten, Posaunen, Querflöten, Geigen und Kontrabässe; der ganze Platz hatte sich in einen riesigen Ballsaal zum Tanzen und Spielen verwandelt. Männer und Frauen tanzten eng miteinander und bewegten sich in einem riesigen Kreis, mitgerissen von dem in Spanisch-Amerika so verbreiteten Tanz, der darin besteht, unmerklich auf dem Boden zu gleiten und die Hüften zu schwingen. Die Bewegung der Füße ist dabei nicht sichtbar, sondern nur das fieberhafte Drehen der aneinander geschmiegteten Körper; es scheint, als würde sich die Erde selbst unter den zuckenden Gruppen drehen, die sich lautlos vorwärtsbewegen, bewegt von einer unsichtbaren Kraft. Ich empfand eine Art von Schrecken, als ich diese keuchenden, nach hinten gebeugten Körper unter den flackernden Lichtern, die an den Säulen angebracht waren, langsam vorbeiziehen sah, diese animierten schwarzen, gelben oder bemalten Gestalten, die alle ihr wirres Haar aus der Stirn schüttelten, alle illuminiert mit funkelnden und starren Augen: es war ein dämonischer Tanz, ein höllischer Sabbat . . .“⁶

Das, was der junge Élisée Reclus an jenem Abend auf dem Hauptplatz in Cartagena erlebte, war sehr wahrscheinlich ein **Mapalé**⁷, ein kolumbianischer Tanz, der als eine der traditionellen Wurzeln betrachtet werden kann, aus der sich die heute als Tanz- und Musikstil bekannte Cumbia entwickelt hat. Dass dieser Tanz mit seiner wild zum Ausdruck gebrachten Erotik dem

⁶ Élisée Reclus: *Voyage a la Sierra-Nevada. De Sainte-Marthe paysages de la nature tropicale*, Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1861, p. 50-51 (Übers. aus d. Frz. v. Verf.).

⁷ *Mapalé – Afro Colombian Dance in Cartagena* (2017) [YouTube, 1:54 min.: <https://youtu.be/YTrLkOK5loI>]. Der Mapalé ist wie der verwandte Bullerengue ein afro-kolumbianischer Tanz, der aufgrund des kulturellen Einflusses afrikanischer Sklaven, die während der Kolonialisierung nach Amerika gebracht wurden, an der kolumbianischen Karibikküste entstanden ist. Der Mapalé wurde auch als „Rhythmus der Raserei“ beschrieben, und in der Literatur ist von einer Art „Hexerei“ die Rede, die bewirkt, dass sich die Tänzer von etwas Unerklärlichem angezogen fühlen, das von den Schlägen der Trommel oder dem scharfen Klang eines Rohrs zu kommen scheint. Die Choreographie des Mapalé ist als ein lockerer Paar- und Gruppentanz mit einem hohen Anteil an Erotik gestaltet, bei der mit kurzen Schritten in einem sich beschleunigendem Rhythmus getanzt wird.

aus einem calvinistischen Pastorenhaushalt in Frankreich stammenden ehemaligen Theologiestudenten Reclus einen gehörigen Schock versetzte⁸, das ist vielleicht verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass zu seiner Zeit in Frankreich die **Quadrille Francais**⁹ der „letzte Schrei“ in den zeitgenössischen Ballsälen gewesen ist, also ein Tanz, wie man ihn auch heute noch jedes Jahr auf dem Wiener Opernball bestaunen kann.

Doch wie halten es die Anarchistinnen und Anarchisten generell mit Musik und Tanz? Musik und Tanz sind ebenso wie Literatur, Theater und Sport Ausdrucksformen der menschlichen Kultur, wobei in einem erweiterten Sinne die Kultur auch für die Summe sämtlicher menschlicher sozialer Aktivitäten steht, angefangen vom Gebrauch von Werkzeugen über die Sprache bis hin zur Art und Weise, wie sich die Gesellschaften organisieren. Und in diesem erweiterten Sinne wird der Begriff der Kultur zumeist auch von den Anarchist:innen verstanden und verwendet. Für den deutschen Anarchisten Rudolf Rocker¹⁰ steht die Kultur über allen Staatsgebilden und Herrschaftseinrichtungen, und sie ist „in ihrem innersten Wesen nach anar-

⁸ In seiner Ablehnung der lateinamerikanischen Folklore ähnelte Élisée Reclus übrigens Alexander von Humboldt, der sich im Jahr 1800 in seinem Reisetagebuch über die iberokreolische Volksmusik der venezolanischen Llaneros wie folgt abfällig äußerte: „Kein Pöbel schreit zur Gitarre so rabenartig durchdringend [das bezieht sich auf die Falsett-Kopfstimmen – M. Z.] und kläglich als [der] span[ische] und creol[ische] Pöbel, und doch zieht eine Schar Menschen, dieser Töne lüstern, den Singenden nach.“ (Zit. nach Michael Zeuske: *Von Bolívar zu Chávez. Die Geschichte Venezuelas*, Prag [Pre-Print-Version], 2006, S. 254, Anm. 627 [online]).

⁹ *Quadrille français (Les 4 chemins)* (2022), aufgeführt von der französischen Trachtentanzgruppe Bourges XIXe [YouTube, 1:07 min.: <https://youtu.be/3BCGF63RsMI>].

¹⁰ Rudolf Rocker (1873-1958) war eine der herausragenden Gestalten nicht nur des deutschen, sondern auch des internationalen Anarchismus und Anarchosyndikalismus. Seit den 1890er Jahren trat Rocker während seines erzwungenen politischen Exils in Paris und London der libertären jüdischen Bewegung bei und wurde – trotz seiner nichtjüdischen Herkunft – Autor, Herausgeber und Verleger in jiddischer Sprache erscheinender Zeitungen und Zeitschriften. Nach dem Ersten Weltkrieg kehrte Rocker nach Deutschland zurück, wo er sich zu einem der bedeutendsten Theoretiker der anarchosyndikalistischen Bewegung entwickelte. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 flohen Rocker und seine Lebensgefährtin Milly Wittkop (1877-1955) in die USA. Hier stellte Rocker 1937 mit *Nationalismus und Kultur* eines seiner wichtigsten Werke fertig. Nach dem Zweiten Weltkrieg warb Rocker in der deutschen und internationalen anarchistischen Bewegung für eine pragmatisch-antitotalitäre, an den gesellschaftspolitischen Möglichkeiten orientierte Ausrichtung des Anarchismus und blieb bis zu seinem Tode als libertärer Autor und Aktivist aktiv.

chisch“¹¹. Nach Rockers Verständnis entwickelt sich Kultur von unten nach oben, d.h. aus dem Volk heraus. Natürlich stammt diese Sicht der Kultur, wie sie Rocker vertritt, aus einer Zeit, als die dominierende Massen- oder Mainstream-Kultur, wie wir sie heute kennen, gerade erst im Entstehen war.

Die meisten Libertären sind sich heute der unterdrückerischen Erscheinungsformen der dominierenden Massen- und Mainstreamkultur bewusst. Doch wie der libertäre Anthropologe Harold Barclay¹² zurecht betont, manifestiert sich eine Kultur „. . . nur durch das individuelle Verhalten ihrer Teilnehmer, und in keiner Kultur sind diese Teilnehmer völlig gleichgeschaltet. In jedem System gibt es Variationen in Bezug auf das Verhalten und die Interpretation des Verhaltens. Und diese Situation bietet dann auch den Nährboden für Konflikte.“¹³

Einen solchen kulturellen Konflikt unter anarchistischen Genossen und Genossinnen hat die amerikanische Anarchistin Emma Goldman¹⁴ in ihren

¹¹ Rudolf Rocker: *Nationalismus und Kultur*, Münster: Bibliothek Thélème, 1999, S. 349.

¹² Harold B. Barclay (1924-2017) war Professor der Anthropologie an der University of Alberta in Edmonton, Alberta/Canada. Seine sozialanthropologischen Studien konzentrierten sich anfänglich auf das Dorfleben in Ägypten und im arabischen Sudan. Ab den 1980er Jahren konzentrierte er sich auf die Erforschung anarchistischer Gemeinwesen und des Verhältnisses von Gesellschaft, Kultur und Staat. Zu seinen bekanntesten Werken in diesem Themenbereich gehören die Schriften *People without Government: An Anthropology of Anarchy*, London: Kahn & Averill & Cienfuegos Press, 1982 (deutsch: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag, 1985); *Culture: The human way*, Calgary: Western Publishers, 1986; *Culture and Anarchism*, London: Freedom Press, 1997; *The State*, London: Freedom Press, 2003; *Longing for Arcadia: Memoirs of an anarcho-cynicalist Anthropologist*, Victoria, B.C.: Trafford, 2005.

¹³ Harold Barclay: *Culture and Anarchism*, London: Freedom Press, 1997, p. 36 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

¹⁴ Emma Goldman (1869-1940) war eine der prominentesten US-amerikanischen Anarchistinnen, und sie gilt als Wegbereiterin des Anarchafeminismus. 1919 wurde Emma Goldman zusammen mit ihrem Lebensgefährten Alexander Berkman und anderen Linksradikalen aus den USA deportiert. Beide gingen ins Exil in das revolutionäre Russland. Doch schon zwei Jahre später verließen sie die Sowjetunion, bitter enttäuscht von den nicht-revolutionären Zuständen und der immer repressiver werdenden Diktatur der Bolschewiki. Die beiden bereisten in der Folgezeit Europa, wo sie in Vorträgen über ihre Erfahrungen in Russland berichteten und Hilfskampagnen für die inhaftierten Anarchisten in Sowjetrußland organisierten. Zu Goldman siehe auch: Hans Ulrich Grunder: *Emma Goldman*, in: *Lexikon der Anarchie* ([online](#)).

Memoiren beschrieben. Wir bleiben also auf unserer virtuellen Reise auf dem amerikanischen Kontinent, machen aber einen beachtlichen Sprung durch Raum und Zeit und zwar nach New York in die Zeit um 1890. Goldman, die sich zu dieser Zeit in Amerika und international einen Namen als anarchistische Agitatorin gemacht hatte, organisierte damals die Unterstützung eines Streiks der Mantelmacher:innen in New York. Ihre Leidenschaft, die sie als Streik-Organisatorin dabei an den Tag legte, übertrug sich auch auf ihre Freizeitaktivitäten und zeigte sich auf einer Tanzveranstaltung, was einige ihrer Genossen irritierte. Den Konflikt, den sie deshalb dort mit einem ihrer Genossen erlebte, schildert sie wie folgt:

„Bei den Tänzen war ich eine der unermüdlichsten und fröhlichsten. Eines Abends ... nahm mich ein Cousin von Sascha [Alexander Berkman], ein junger Bursche, beiseite. Mit ernster Miene, als wolle er den Tod eines lieben Kameraden verkünden, flüsterte er mir zu, dass es sich für eine Agitatorin nicht gehöre zu tanzen. Jedenfalls nicht mit einer solchen Hemmungslosigkeit. Das sei würdelos für jemanden, der auf dem Weg sei, eine Kraft in der anarchistischen Bewegung zu werden. Mein Leichtsinn würde der Sache nur schaden.

Ich wurde wütend über die unverschämte Einmischung des Jungen. Ich sagte ihm, er solle sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern . . . Ich glaubte nicht, dass eine Sache, die für ein wunderschönes Ideal stand, für den Anarchismus, für die Befreiung von Konventionen und Vorurteilen, die Verweigerung des Lebens und der Freude verlangen sollte . . . Wenn es das bedeutete, dann wollte ich es nicht. Ich will Freiheit, das Recht auf Selbstentfaltung, das Recht eines jeden auf schöne, strahlende Dinge . . . Das bedeutete der Anarchismus für mich, und das würde ich leben, der ganzen Welt zum Trotz – trotz Gefängnisse, Verfolgung, und all dem. Ja, sogar trotz der Verurteilung durch meine eigenen Genossen würde ich mein schönes Ideal leben.“¹⁵

¹⁵ Emma Goldman: *Living My Life*, New York: New American Library, 1977, p. 56 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.). Bereits in ihrer Jugend hatte sich Emma Goldman für Tanz und Musik begeistert, wie auch die folgende Episode in ihren Memoiren deutlich macht, in der sie sich an ihre erste Ballnacht erinnert, die sie als 15-jährige gemeinsam mit ihrer älteren Schwester Helena gegen das ausdrückliche Verbot ihres Vaters in Sankt Petersburg in Russland besucht hatte: „Im deutschen Club war alles hell und fröhlich . . . Ich wurde zu jedem Tanz aufgefordert, und ich tanzte in rasender Erregung und Hingabe. Es war schon spät und viele Leute gingen schon, als Kadison [der Arbeitgeber ihrer Schwester Helena] mich zu einem weiteren Tanz aufforderte. Helena bestand darauf, dass ich zu erschöpft sei, aber das wollte ich nicht

Später wurde diese Episode in Goldmans Leben eingedampft in den bekannten T-Shirt-kompatiblen Slogan: *Wenn ich nicht tanzen kann, ist es nicht meine Revolution!*¹⁶. Zwar hat Goldman selber dies nie so formuliert, aber die Häufigkeit, mit der sich dieser ihr zugeschriebene Aphorismus in der Literatur wiederfindet, macht deutlich, wie sehr auch heute noch in der anarchistischen Bewegung Spannungen und Konflikte in kulturellen Fragen existieren.

Welch hohe Bedeutung die Kultur als Vehikel der Gesellschaftstransformation besitzt, darüber war sich die anarchistische Bewegung immer bewusst gewesen. Für den deutschen Anarchisten, Schriftsteller und Philosophen Gustav Landauer¹⁷ sollte die angestrebte sozialrevolutionäre Transformation der Gesellschaft selbstverständlich den gesamten Bereich des menschlichen Zusammenlebens – privat und öffentlich – einbeziehen, und so definierte er seinen Anarchismus als eine Form des Kultursozialismus, in dem die Kultur in all ihren Erscheinungsformen die für die Verwirklichung der Anarchie notwendigen Werte und Haltungen fördert.

Auch der libertär-marxistische austro-amerikanische Psychologe und Soziologe Wilhelm Reich¹⁸ wies in den 1930er Jahren auf das gesellschafts-

zulassen. ‚Ich werde tanzen!‘ erklärte ich; ‚Ich werde mich zu Tode tanzen!‘ Mein Fleisch fühlte sich heiß an, mein Herz schlug heftig, als mein Kavalier mich durch den Ballsaal schwang und mich festhielt. Sich zu Tode tanzen – was könnte es für ein glorreicheres Ende geben!“ (Ebd., p. 19; Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

¹⁶Die libertäre amerikanische Historikerin und Goldman-Forscherin Alix Kates Shulman hat 1991 die kuriose Geschichte beschrieben, wie dieser Emma Goldman zugeschriebene Aphorismus entstanden ist; siehe: Dies.: *Dances with the Feminists*, in: *Women’s Review of Books*, Vol. IX, no. 3, December 1991, p. 13.

¹⁷Der Philosoph und Schriftsteller Gustav Landauer (1870-1919) zählt zu den bekanntesten Repräsentanten des freiheitlichen Sozialismus und Anarchismus in Deutschland. Als Kriegsgegner stand Landauer von Anfang an in Opposition zum Ersten Weltkrieg (1914-1918). Während der revolutionären Ereignisse zum Ende des Krieges und unmittelbar danach war er an einflussreicher Stelle an der Münchner Räterepublik im April 1919 beteiligt. Nach deren gewaltsamer Niederschlagung wurde er von antirepublikanischen Freikorps-Soldaten in der Haft ermordet. Zu Gustav Landauer und seinem kommunitären Anarchismusverständnis siehe den [Aufsatz von 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* (N.F.), Nr. 7 (Juli 2023), S. 173-200.

¹⁸Wilhelm Reich (1897-1957) war ein österreichischer Psychoanalytiker und Psychiater, der von Sigmund Freud ausgebildet wurde. Später brach er mit Freud und versuchte ab Ende der

politische Potenzial hin, das die Kultur, speziell die Volksmusik [Folkmusic] und der Tanz „als Ansporn für revolutionäre Gefühle“ besitzt. Ja, er war sogar überzeugt, dass sich die emotionale Kraft der Musik und des Tanzes für revolutionäre Zwecke instrumentalisieren ließe:

„Überall dort, wo die Träger der kommenden Revolution leben, können sie durch gute Volksmusik, durch einen Volkstanz, durch für die Revolution brauchbare Volkslieder, die in sich schon antikapitalistisch sind und den Gefühlen der Unterdrückten entsprechen, jene Atmosphäre schaffen, verbreiten und in die Gefühle der Menschen verpflanzen, die wir bitter nötig haben, um die breitesten Massen für die Revolution zu begeistern.“¹⁹

Wenn Reich von Volksmusik spricht, dann meint er natürlich nicht jene pervertierte Art von kommerzialisierter „Volksmusik“, die dem deutschen Fernsehpublikum von TV-Moderator:innen wie Carmen Nebel oder Florian Silbereisen am Wochenende präsentiert wird. Vielmehr versteht Reich unter Volksmusik eine populäre Musik, die von gewöhnlichen Menschen wie Dir und mir auf einer Peer-to-Peer-Ebene²⁰ komponiert, aufgeführt und

1920er Jahre, eine Synthese von Marxismus und Psychoanalyse zu entwickeln. Nachdem er 1930 von Wien nach Berlin umgezogen war, trat Reich dort der KPD bei, in deren Umfeld er 1931 den Deutschen Reichsverband für Proletarische Sexualpolitik (kurz: Sexpol) gründete. Wegen seines 1933 erschienenen Buches *Die Massenpsychologie des Faschismus* wurde er jedoch aus der Partei ausgeschlossen, und am 10. Mai desselben Jahres wurden bei den von den Nazis inszenierten Bücherverbrennungen auch seine Werke verbrannt. Von den Nazis verfolgt und von den Kommunisten geächtet, emigrierte Reich in die USA, wo er seine Arbeit als Psychologe und Psychoanalytiker fortsetzte. Seine Ideen, speziell jene aus seiner Sexpol-Phase, sollten nach dem Zweiten Weltkrieg eine Renaissance in der antiautoritären Linken und Gegenkultur-Bewegung der 1960er und 1970er Jahre erleben. Siehe auch Bernd A. Laska: *Wilhelm Reich*, Reinbek: Rowohlt 1981 (= *rororo-Bildmonographie*; Bd. 298).

¹⁹ Wilhelm Reich: *What is Class Consciousness* [1934], London: Socialist Reproduction, 1973, p. 58 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

²⁰ Unter einer *Peer-to-Peer-Ebene* versteht man ein Netzwerk, dessen Teilnehmer direkt miteinander verknüpft sind und über die gleichen Rechte verfügen. In der Informationstechnologie bedeutet dies beispielsweise, dass die Kommunikation in einem Computernetzwerk nicht über einen zentralen Server erfolgt, sondern dezentral direkt von einem Computer zu einem anderen. Das Peer-to-Peer-Prinzip (kurz: P2P) hat Ähnlichkeiten mit den traditionellen anarchistischen Prinzipien. Und in diesem erweiterten libertären Sinne kann das P2P-Prinzip auch in den Bereichen der Ökonomie, Politik und Kultur in einem emanzipatorischen Sinne zur Anwendung gebracht werden. Vgl. Michel Bauwens / Vasilis Kostakis / Alex Pazaitis: *Peer to Peer: The Commons Manifesto*, London: University of Westminster Press, 2019, bes. pp. 4-5.

erlebt wird. Ähnliche Peer-to-Peer-Ideen entwickelte später auch der englische anarchistische Architekt und Publizist Colin Ward²¹, der einen pragmatischen Do-it-Yourself-Anarchismus propagierte, der sich auf der kommunalen Ebene, im Stadtteil, Kiez oder Barrio²², z.B. in Gestalt von Nachbarschafts-Workshops entfalten sollte. Eine vergleichbare Einrichtung schufen die spanischen Anarchist:innen mit dem im Stadtteil angesiedelten Atheneo, das als selbstorganisiertes kulturelles und soziales Nachbarschaftszentrum fungierte, welches eine große Auswahl an Freizeitaktivitäten, wie Theater, Chor- und Musikgruppen, organisierte und deren Werke aufführte. Wir werden später auf unserer Reise sehen, wie die Cumbia-Bewegung diese Art des im Barrio angesiedelten Peer-to-Peer-Anarchismus praktiziert, der auf eine Aufhebung des Gegensatzes von Produzenten und Konsumenten abhebt – und das unterscheidet sie gravierend von der vorherrschenden Mainstream-Kultur.

Im folgenden ersten Kapitel werden wir die Ursprünge und die frühe Entwicklung der Cumbia-Kultur kennenlernen. Wir verlassen also New York und machen wieder einen mächtigen Sprung durch Raum und Zeit in Richtung Süden, zurück in die Vergangenheit.

1. Die Entstehung der Cumbia-Kultur in Kolumbien

Wir landen nach unserem Sprung durch Raum und Zeit erneut an der Karibikküste von Kolumbien. Denn dort entstand höchstwahrscheinlich schon während der spanischen Kolonialzeit in Cartagena die Cumbia anlässlich

²¹ Colin Ward (1924-2010) war ein britischer Anarchist, Architekt und Schriftsteller. Seine Schriften beschäftigen sich mit den Themenbereichen der Soziologie, Anthropologie, Kybernetik, Pädagogik, Architektur, Kultur und Stadtplanung. Er gilt als einer der einflussreichsten Wegbereiter eines neuen, pragmatisch verstandenen Anarchismus. Siehe auch Václav Tomek: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“. *Colin Ward zum 10. Todestag: Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in *espero* (N.F.), Nr. 1 (Juni 2020), S. 59-92 ([online](#) | [PDF](#)).

²² Unter dem Begriff *Barrio* versteht man in Lateinamerika die vor allem von der überwiegend ärmeren Bevölkerungsschicht bewohnten Stadtviertel der großen Metropolen, wobei der Begriff auch für das besondere nachbarschaftliche Lebensgefühl und Sozialgefüge dieser Viertel steht, in denen sich – wie wir später am Beispiel der Barrios von Mexiko-Stadt, Monterrey, Buenos Aires, Lima und Iquitos sehen werden – auch eine eigenständige nachbarschaftliche Kultur herausbilden kann.

des Festes La Candelaria (Maria Lichtmess), das von den spanischen Sklavenhändlern am 2. Februar jeden Jahres in der Nähe des Hügels La Popa gefeiert wurde. Die kulturellen Wurzeln der Cumbia liegen in einer Mischung der Kulturen Afrikas, Amerikas und Europas. Die versklavten Afrikaner:innen legten mit dem Rhythmus ihrer Trommeln das musikalische Fundament der Cumbia, dem noch die Blasinstrumente der indigenen Ureinwohner Amerikas hinzugefügt wurden. Die Europäer wiederum haben zur traditionellen kolumbianischen Cumbia die Mode beigesteuert, die Männer ganz in Weiß, die Frauen in langen, weiten weißen oder bunten Röcken, die von den Tänzerinnen hin- und hergeschwenkt ihrem Tanz etwas Schmetterlingshaftes verleihen.

Die Etymologie des Begriffes *Cumbia* ist in der Forschung umstritten.²³ Am häufigsten findet sich in der Literatur die These, dass sich der Begriff von dem westafrikanischen Wort *cumbé*²⁴ ableitet, das einen populären Tanz aus der Region von Batá in Äquatorial-Guinea bezeichnet. Unabhängig von den unterschiedlichen etymologischen Zuordnungen des Begriffes lässt sich festhalten, dass die Cumbia primär afrikanischer Abstammung ist. In ihren frühen Erscheinungsformen lassen sich – wie der im Prolog bereits erwähnte *Mapalé* deutlich macht – Attribute einer erotischen Zeremonie erkennen, was sie als einen ursprünglich rituellen Tanz ausweist. Im Laufe der Zeit und durch die ständige Interaktion mit der einheimischen multiethnischen Bevölkerung Kolumbiens wurde dieser vormals heilige Tanz an den profanen Raum angepasst und als solcher in alle Festlichkeiten der Region integriert.

Die ersten schriftlichen Erwähnungen der Cumbia stammen vom Ende des 19. Jahrhunderts. Am 2. März 1879 wurde in der in Cartagena erscheinenden Zeitung *El Porvenir* wie folgt eine *Cumbiamba*²⁵ erwähnt, die während des Festes zu Ehren der Jungfrau von Candelaria veranstaltet wurde:

²³ Vgl. Leonardo D'Amico: *Cumbia Music in Colombia. Origins, Transformations and Evolution of a Coastal Music Genre*, in: *Cumbia! Scenes of a migrant Latin American music genre*, ed. by Héctor Fernández L'Hoeste and Pablo Vila, Durham: Duke University Press, 2013, pp. 31-32.

²⁴ Vgl. Ebd., p. 32.

²⁵ Das Wort *Cumbiamba* bezeichnet nicht die Cumbia als musikalisches Genre, sondern den Ort und den sozialen Kontext, in dem die Cumbia getanzt wird. Vgl. Delia Zapata Olivella: *La Cumbia: Síntesis Musical de la Nación Colombiana: Reseña Histórica y Coreográfica*, in: *Revista Colombiana de Folclor*, vol. III (1962), pp. 187-204 [hier bes. pp. 189-190].

„Nachts hört man die *Cumbiamba*, einen Volkstanz, dessen Musik aus einer *Flauta de Millo*²⁶ und einer Trommel besteht, die einen monotonen, aber rhythmischen Klang erzeugt. Er wird im Kreis getanzt, und der Mann macht zum Klang der Trommel bizarre und anmutige Bewegungen, während die Frau ein Bündel brennender Kerzen auf dem Kopf hält, bedeckt von einem hübschen Taschentuch, das am Ende, wenn die Kerzen erlöschen, in Flammen aufgeht; das ist die Krönung des Tanzes.“²⁷

Die traditionelle Cumbia ist ein lockerer Paartanz mit freier Bewegung, der in offenen Räumen wie Straßen, Plätzen oder Stränden getanzt wird. Die Schritte des Cumbia-Tanzes sind weich und sinnlich und variieren je nach der Fließfähigkeit des Rhythmus, wobei die Bewegungen der Frau anders als die des Mannes sind. Der Grundschrift der Cumbia entsteht durch die sanfte Verschiebung des rechten Fußes in seine flache Position auf dem Boden, die nach vorne vordringt und eine Führung für den linken Fuß darstellt. Anschließend führt der linke Fuß seine Bewegung nach vorne aus und folgt dem rechten in der schleppenden Art und Weise, wie es früher die versklavten Afrikaner:innen²⁸ taten, um sich mit der Kette, mit der sie am linken Fuß angekettet waren, fortzubewegen. Im Laufe der Zeit fielen nicht nur die Ketten der Sklaverei, sondern es lockerten sich auch die Regeln des Tanzes und es gab mehr Freiheit in den Bewegungen der Tänzer und Tänzerinnen.

Als Musikinstrumente werden in der herkömmlichen kolumbianischen Cumbia neben indigenen Blasinstrumenten, wie der bereits erwähnten

²⁶ Die Flauta de Millo ist ein querflötenähnliches Blasinstrument aus Schilfrohr oder Bambus indigenen Ursprungs, das in der Cumbia-Musik an der kolumbianischen Karibikküste verwendet wird.

²⁷ Zit. nach: D'Amico: *Cumbia Music in Colombia* (vgl. Anm. 23), p. 33 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

²⁸ Von den 1,5 Millionen Sklaven, die von den Kolonialmächten nach Lateinamerika verschleppt wurden, landeten etwa 800.000 in Kolumbien. In Cartagena machten Sklaven um 1600 bis zu 15 Prozent der Bevölkerung aus. Sie verrichteten nicht nur harte Arbeit in der Landwirtschaft und im Bergbau, sondern Schwarze Frauen, die in den wohlhabenden Familien als Sklavinnen im Haushalt und als Köchinnen eingesetzt wurden, galten sogar als Statussymbol. Erst 1851 wurde die Sklaverei in Kolumbien offiziell abgeschafft, vier Jahrzehnte nachdem Kolumbien seine Unabhängigkeit von Spanien erlangt und sich als Republik konstituiert hatte.

Flauta de Millo und der Gaita²⁹, verschiedene Schlaginstrumente afro-amerikanischen Ursprungs eingesetzt, die den Rhythmus der Cumbia erzeugen. So gibt es verschiedene, in Größe und Klang sich unterscheidende Trommeln wie die große Tambora, die Llamador (die rufende Trommel), die Tambor alegre (die glückliche Trommel) sowie die Percussion-Instrumente Maracas³⁰, Gouache und Guacharaca³¹. Diese Art der traditionellen Cumbia wird heute noch von zumeist aus ländlichen Umgebungen stammenden Musik-Ensembles in Kolumbien gespielt, wobei je nachdem, ob die Flauta de Millo oder die Gaita eingesetzt werden, diese sich entweder als Grupos de Millo oder als Gaiteros bezeichnen. Die älteste noch bestehende Cumbia-Gruppe, die diese traditionelle Cumbia in Kolumbien spielt, sind *Los Gaiteros de San Jacinto*³², die neben der Gaita als Blasinstrument in ihren Auführungen auch die übrigen der eben genannten Percussions-Instrumente verwenden.

Im Zuge seiner Ausbreitung in und über Kolumbien hinaus gesellten sich noch weitere Musikinstrumente zur Cumbia hinzu wie das Akkordeon³³ oder der Güiro³⁴, die Marimba³⁵, die Klarinette, die Trompete, das

²⁹ Die kolumbianische Gaita ist ein flötenähnliches Blasinstrument, das aus dem Cardón-Kaktus hergestellt wird und in seinem oberen Teil ein schnabelförmiges Mundstück aus Bienenwachs und Holzkohle besitzt, weshalb sie auch als Schnabelflöte bezeichnet wird.

³⁰ Maracas werden im Deutschen umgangssprachlich als „Rasseln“ bezeichnet, für die ursprünglich getrocknete Kürbisse als Instrumentenkörper und als Füllung getrocknete Pflanzensamen, Schrot oder kleine Kieselsteine verwendet wurden.

³¹ Die Gouache und die Guacharaca sind beides Percussions-Instrumente indigenen Ursprungs, mit denen scharf kratzende Geräusche erzeugt werden.

³² *Campo Alegre* von *Los Gaiteros de San Jacinto*, 2012 [YouTube, 6:12 min.: <https://youtu.be/seP2NFCxHhY>].

³³ In der Forschung ist die Frage, wer das Akkordeon nach Kolumbien gebracht hat und wann das geschehen ist, höchst umstritten. Es wird vermutet, dass das Akkordeon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von deutschen Einwanderern in die Karibikküstenregion von Kolumbien eingeführt wurde. Im Laufe der Zeit wurde es dort immer beliebter und zu einem integralen Bestandteil der kolumbianischen Volksmusik, insbesondere der Cumbia im *Vallenato-Stil*.

³⁴ Der Güiro ist ein ursprünglich aus dem Flaschenkürbis – heute jedoch meist aus Holz oder Fiberglas – hergestelltes geriffeltes Rhythmus- und Perkussionsinstrument in Fischform, über dessen Rillen mit einem Holzstab geratscht wird.

³⁵ Die Marimba ist ein dem Xylophon ähnliches Musikinstrument mit Holzklangstäben, meist aus Honduras-Palisander, das mit ein oder zwei Holzschlägeln in jeder Hand gespielt wird.

Saxophon, der Bass, das Klavier, die Violine, die Harfe, die akustische und die E-Gitarre, der Synthesizer, ja selbst das 1920 von dem Russen Lew Theremin erfundene und in seiner Spielweise und in seinem Klang immer noch sehr futuristisch wirkende **Theremin**³⁶ wurde in jüngerer Zeit schon zum Spielen der Cumbia benutzt.

Aber um die Cumbia zu spielen, braucht man keine teuren Musikinstrumente. Es reichen ein Stück PVC-Schlauch und ein Kamm als Guacharaca sowie ein umgedrehter Blecheimer als Trommel. Schon kann sich die Cumbia entfalten als Produkt eines gelebten Do-it-Yourself-Anarchismus zur Wiederaneignung einer selbstbestimmten nachbarschaftlichen Kultur.

Als der „Godfather“ des heute in ganz Lateinamerika und auch darüber hinaus weltweit populären Musikgenres der Cumbia gilt der aus bäuerlichen Verhältnissen stammende kolumbianische Musiker und Komponist Andrés Landero (1931-2000). Man kann durchaus sagen, dass er für die Cumbia eine ähnliche Rolle spielte wie sie Bob Marley für den Reggae gespielt hat. Landero spielte die Cumbia im Vallenato-Stil der Küstenbewohner der Atlantikküste, bei der die Cumbia gewöhnlich mit einem Akkordeon, einer Caja (doppelköpfigen Trommel) und einer Güira³⁷ gespielt wird. Durch Titel wie z. B. *La pava congona*³⁸ oder *Mi Machete*³⁹

Entwickelt wurde die Marimba in Guatemala, und sie ist vor allem in diesem und anderen Ländern Mittelamerikas sowie in Südmexiko (dort besonders in Chiapas) verbreitet. Die wohl zur Zeit bekannteste Cumbia-Band, die die Marimba für ihr Spiel der Cumbia verwendet, ist die aus Mexiko stammende Gruppe **Son Rompe Pera**, die wir bereits eingangs mit ihrem Videoclip *Cumbia Algarrobera*⁴⁰ (2021) kennengelernt haben. [YouTube, 4:58 min.: <https://youtu.be/LhIKftW0XYQ>].

³⁶ Hier demonstriert am Beispiel der mexikanischen Nueva-Cumbia-Band *Sonido Gallo Negro*, die gelegentlich – wie man in ihrem Videoclip *Santa Barbara* (2019) ab Minute: 2:00 sehen kann – in ihren Konzerten das Theremin benutzt. [YouTube, 3:45 min.: <https://youtu.be/pWM8751DmcU?t=120>].

³⁷ Die Güira ist ein sog. Schrapinstrument, das in der lateinamerikanischen Musik verwendet wird. Sie ähnelt dem aus einem Kürbis gefertigten Güiro, besteht jedoch aus einem Metallzylinder, der eine raue Oberfläche mit vielen kleinen Ausbuchtungen besitzt, über die mit einem kleinen Eisenbesen (Scraper) gestrichen wird.

³⁸ *La pava congona* (1972) von Andrés Landero [YouTube, 3:09 min.: <https://youtu.be/3zpfYG5j5jw>].

³⁹ *Mi machete* (1972) von Andrés Landero [YouTube, 2:37 min.: <https://youtu.be/KGiHlpdaHCw>].

gelang es ihm, die Cumbia Vallenato nicht nur im Inland, sondern auch im Ausland bekannt und populär zu machen. Auch heute noch, über zwei Jahrzehnte nach seinem Tod, hat er noch immer unzählige Bewunderer in Kolumbien und auch im Ausland, insbesondere in den USA, Mexiko und Südamerika.⁴⁰

Einen großen Einfluss auf spätere Cumbia-Bands hatte auch der Sänger und Akkordeonspieler Lisandro Meza (geb. 1937), der ab Ende der 1960er Jahre mit zumeist ein wenig melancholischen Titeln wie *El Siete*⁴¹ zu den populärsten Cumbia-Interpreten des Landes gehörte. Meza schuf einen neuen Stil der Cumbia Vallenato, indem er sie mit Elementen der karibischen Fandango- und Porro-Musik⁴² verschmolz und den Sabanero-Klang⁴³ stärker betonte.

Nicht unerwähnt soll auch der kolumbianische Akkordeonspieler und Singer-Songwriter Aniceto Molina (1939-2015) bleiben, der neben Andrés Landero und Lisandro Meza zu den großen Pionieren der Cumbia aus Kolumbien gehört, die dieses Musikgenre international bekannt und speziell in Lateinamerika populär gemacht haben. Seinen größten Erfolg erzielte er mit der von ihm interpretierten Version des Titels *Cumbia Sampuesana*⁴⁴, die ihrerseits später von unzähligen anderen Cumbia-Interpreten aus ganz Lateinamerika gecovert wurde. Molina brachte einen neuen Klang in die Cumbia, indem er sie mit einem besonderen Rhythmus und einer Mischung aus Blas-, Blech- und Holzinstrumenten mit dem Akkordeon spielte.

⁴⁰Die bis heute anhaltende Popularität von Andrés Landero wird besonders deutlich durch die Vielzahl von Cover-Versionen, die moderne Cumbia-Gruppen von seinen Titeln angefertigt haben. Ein großer Fan von Andrés Landero war auch Joe Strummer, der Gründer der Londoner Punkband *The Clash*, ohne dass dies allerdings in seiner eigenen Musik irgendwie erkennbar wird; vgl. Albina Cabrera: *Strummer Meets Landero: A Musical Bridge Between Colombian Cumbia and London Punk*, in: *KEXP*, 2. Februar 2021 ([online](#)).

⁴¹*El Siete*, Live, von Lisandro Meza (1989) [YouTube, 3:38 min.: <https://youtu.be/pDx1S0999CM>].

⁴²*Porro und Fandango* sind zwei folkloristische traditionelle Musik- und Tanz-Genres von der kolumbianischen Karibikküste.

⁴³Die Cumbia Sabanera ist ein Musikgenre, das in der Llanos-Region Kolumbiens entstanden ist und sich durch seine langsamen und melancholischen Rhythmen auszeichnet.

⁴⁴*Cumbia Sampuesana* von Aniceto Molina (2015) [YouTube, 3:51 min.: <https://youtu.be/aNvgd2uIO4E>].

CARNAVAL RÍO GRANDE DE LA MAGDALENA



LOS GAITEROS DE SAN JACINTO

17, 18 Y 19 DE FEBRERO
DE 2023



PUERTO WILCHES SANTANDER

Yeison Landero und *Los Gaiteros de San Jacinto*. Veranstaltungsplakat Februar 2023.

Die traditionelle **Cumbia Vallenato**, so wie sie Andrés Landero gespielt hat, wird auch heute noch in Kolumbien gespielt, wie das eben erwähnte Beispiel der Gruppe *Los Gaiteros de San Jacinto* deutlich macht.

Aber es hat sich in den 1960er Jahren in Kolumbien auch eine neue orchestrale Spielart der Cumbia herausgebildet, die nicht nur im Land selbst, sondern auch in anderen lateinamerikanischen Ländern zunehmend populär wurde. Diese neue Art der aus ihrem ursprünglichen sozialen und ethnischen Kontext herausgelösten Cumbia wurde so zu einem massentauglichen Kulturprodukt der Unterhaltungs- und Musikindustrie. Die Folgen dieser „Konvertierung“ der traditionellen Musik der kolumbianischen Küstenbewohner in eine „weichgespülte“ Cumbia für den Export beschreibt die US-amerikanische Anthropologin Deborah Pacini Hernández wie folgt:

„Andere kolumbianische Musiker und Bands – die das wirtschaftliche Potenzial der Cumbia außerhalb des Landes erkannt haben – haben auch weiterhin Cumbia aufgenommen, die ausschließlich für den Export nach Mittelamerika und in die Andenländer bestimmt war. Dennoch wurden diese Cumbias zunehmend an den Geschmack von Bevölkerungen angepasst, die ganz andere ästhetische Traditionen haben als die der stark afrikanisch geprägten Küstenkultur, aus der die Cumbia ursprünglich hervorging. Am auffälligsten ist, dass diese für den Export bestimmten Cumbias die rhythmische Komplexität ihres Vorgängers, der Cumbia *Costeña* [Küsten-Cumbia], verloren haben . . . Infolgedessen werden diese Cumbias von den *Costeños* [Küstenbewohnern] kategorisch abgelehnt, die sie höflich als *cumbias del interior* [Cumbias aus dem Inneren des Hochlandes] oder verächtlicher als *cumbias gallegas* [galizische Cumbias] bezeichnen. . .“⁴⁵

Aber es gibt auch eine moderne kolumbianische Cumbia, die sich zwar musikalisch noch deutlich erkennbar am Vorbild der traditionellen Cumbia orientiert, in der aber auch neue belebende Elemente der Cumbia, wie der im Nordwesten Kolumbiens populäre Vallenato mit seinem Akkordeon, oder auch Elemente aus den neuen Cumbia-Kulturen anderer Länder, wie Mexiko oder Chile, aufgenommen wurden. Ein herausragender Vertreter der modernen kolumbianischen Cumbia ist Yeison Landero, der in die Fuß-

⁴⁵ Zit. nach: D’Amico: *Cumbia Music in Colombia* (vgl. Anm. 23), p. 41 f. (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

stapfen seines Großvaters Andrés Landero getreten ist und mit Titeln, die diesen schon populär gemacht hatten, wie z.B. dem Titel *Cuando lo Negro Sea Bello*⁴⁶, der kolumbianischen Cumbia viele neue Fans zugeführt hat.

Aber Cumbia heißt Klang und Bewegung. Cumbia ist wie ein ansteckender Virus, der sich pandemisch verbreitet und sich flexibel an neue Umgebungen anpasst. Und auch wir wollen uns bewegen und unsere Reise auf den Spuren der Cumbia weiter fortsetzen, um in den Norden, nach Mexiko aufzubrechen.

2. Die Cumbia in Mexiko

Unsere virtuelle Entdeckungsreise auf den Spuren der Cumbia hat uns von Kolumbien nach Mexiko in die Industriemetropole Monterrey, und zwar in das Jahr 2015 geführt. Dort veranstaltete der zu dieser Zeit bereits international populäre mexikanische Cumbia-Interpret Celso Piña gemeinsam mit seiner Band *Ronda Bogotá* ein Konzert zu Ehren des von ihm verehrten kolumbianischen Cumbia-Pioniers **Andrés Landero**. Zu diesem Konzert hatte Piña auch **Yeison Landero**, den Enkel von Andrés Landero, als Mitspieler eingeladen. Gemeinsam spielten sie den von Andrés Landero populär gemachten Cumbia-Titel *La Pava Congona*⁴⁷, was die enge Beziehung verdeutlicht, die zwischen der traditionellen kolumbianischen Cumbia und der sich seit den 1980er Jahren in Monterrey herausbildenden neuen *Cumbia à la mexicana* besteht.

Doch genau genommen gibt es *die* mexikanische Cumbia gar nicht. Vielmehr gibt es mindestens zwölf verschiedene Spielarten der Cumbia, die in Mexiko gespielt werden. Sicherlich werden wir nicht alle auf unserer Rund-

⁴⁶ *Cuando lo Negro Sea Bello* von Yeison Landero, 10. Juni 2020 [YouTube, 3:45 min.: <https://youtu.be/3KnH3xPhVrc>]. Der von Yeison Landero vorgetragene Cumbia-Song ist den beiden Pionieren der kolumbianischen Folklore, nämlich seinem Großvater Andrés Landero und Adolfo Pacheco, dem Komponisten des Songs, gewidmet. Zugleich will Yeison Landero mit diesem Titel die (auch im Videoclip gezeigten) Cumbiamberos (Cumbia-Fans) von Monterrey in Mexiko grüßen und seine Stimme gegen soziale Ungleichheit und Rassismus erheben.

⁴⁷ *La Pava Congona* von Celso Piña y su *Ronda Bogotá* y Yeison Landero. Live auf dem Internationalen Festival von Santa Lucía in Monterrey, Nuevo León, am 21. September 2021 [YouTube, 6:35 min.: <https://youtu.be/AEMOt4FeGxw>].

reise durch die mexikanische Cumbia-Kultur näher kennenlernen können. Aber so ist das eben mit organisierten Rundreisen: Die führen Dich von einem touristischen Hotspot zum nächsten, je nachdem, welche Locations der Reiseleiter für wichtig bzw. für sehenswert hält. Und in meinem Fall fokussiere ich mich meinem persönlichen Gusto entsprechend auf jene Cumbia-Spielarten, welche die größte Affinität zu einer Kultur der gelebten Anarchie aufweisen.

In der populären Tanz- und Unterhaltungsmusik dominierten in Mexiko noch bis Ende der 1950er Jahre die kubanischen Orchester. Aber zu dieser Zeit hatte auch die Cumbia mit den kolumbianischen Orchestern von Lucho Bermúdez⁴⁸ und Pacho Galán⁴⁹ den Sprung nach Mexiko geschafft. Ab Anfang der 1960er Jahre setzte sich die Cumbia zunehmend auch in der populären Unterhaltungsmusik Mexikos durch und eroberte schon bald mit Titeln wie *La Pollera Colorá*⁵⁰ die Diskotheken in Mexiko-Stadt. Der erste Musiker, der 1965 mit dem Titel *Cumbia buena*⁵¹ eine mexikanische Version der Cumbia schuf, war Mike Laure⁵², der der Cumbia einen Hauch von

⁴⁸ Lucho Bermúdez (1912-1994) gilt als einer der bedeutendsten Komponisten und Interpreten der kolumbianischen Volksmusik im 20. Jahrhundert. Mit dem von ihm gegründeten Orchester bereiste er ab den 1950er Jahren Mexiko, Argentinien und Kuba und machte dort die Cumbia als Musikgenre bekannt. Dass das Interesse an der Cumbia auch in diesen Ländern gewachsen war, das zeigt allein die Tatsache, dass Bermúdez 1950 in Mexiko mehr als 50 Platten aufnahm, in der die volkstümlichen karibischen Rhythmen von Porros, Cumbias, Gaitas, Fandangos, Mapalés, Paseos und Merengues mit der Sprache der zeitgenössischen urbanen Musik Lateinamerikas verschmolzen.

⁴⁹ Pacho Galán (1906-1988) war ein kolumbianischer Komponist und Interpret, der mit seinem Orchester die kolumbianische Volksmusik international bekannt machte. Zu seinen populären Songs gehören u. a. auch das Orchesterstück *Fiesta de Cumbia*⁵⁰ (1956), das die Cumbia bereits im Titel trägt [YouTube, 2:56 min.: <https://youtu.be/jvMA2phpYc4>].

⁵⁰ *La Pollera Colorá* von Lucho Bermúdez, TV-Aufnahme aus den 1960er Jahren [YouTube, 3:39 min.: <https://youtu.be/ePsvyjinsJg>].

⁵¹ *Cumbia buena* (1965) von Mike Laure [YouTube, 2:23 min.: <https://youtu.be/RWNA8WYKMQ>]. Dieser Titel ist ein echter Cumbia-Klassiker, der von einer Vielzahl von Cumbia-Bands jeder Stilrichtung immer wieder gerne gecovered wird, so auch von der mexikanischen Cumbia-Punk-Band *Son Rompe Pera*⁵¹ (2021) im Marimba-Sound [YouTube, 5:26 min.: <https://youtu.be/fumP0eQLvoU>].

⁵² Mike Laure (d. i. Miguel Laure Rubio; 1937-2000), der auch als *El Rey Trópico* (Der König des Trópico) bekannt war, war ein mexikanischer Sänger und Interpret, der in seinem Orchester mehrere der für afro-karibische und kolumbianische Orchester typischen Instrumente

Rock 'n' Roll beimischte. So etablierte sich in den 1970er Jahren die kolumbianisch-karibische Musik in Mexiko, und zwar anfänglich als ein ausgesprochen kommerzielles Genre, das sich vom kolumbianischen Original gravierend entfernte, um ein erweitertes mittelständisches und zahlungskräftiges Publikum anzusprechen. Diese Veränderung wurde als *Cumbia Tropical* bezeichnet, bei der sowohl der Rhythmus als auch die Instrumente verändert wurden. So wurde das Akkordeon durch die Orgel ersetzt, an Stelle der traditionellen Trommeln wurden Tumbas und Trommeln verwendet, und der Güiro wurde durch die Guacharaca ersetzt.

Doch so, wie die Cumbia in Kolumbien die traditionelle Volksmusik der armen Landbevölkerung gewesen war und im Zuge der Binnenmigration dieser Bevölkerungsgruppe in die Städte gelangte, so folgte die Cumbia auch in Mexiko den ländlichen Binnenmigranten aus den armen Bundesstaaten in die nordmexikanische Industriemetropole Monterrey, die mit rund vier Millionen Einwohnern die drittgrößte Stadt Mexikos ist. Dort in Monterrey wurden die Neuankömmlinge vom Lande mit der Tradition der nordmexikanischen Ranchera-Musik und der Musik der oberen Gesellschaftsschichten konfrontiert, die jedoch nicht die Gefühle der Zugewanderten ansprachen.

Und nun geschah etwas Erstaunliches: Denn statt sich mit der in ihrer neuen urbanen Heimat vorherrschenden Musik zu assimilieren, griffen die Neuankömmlinge mit der Cumbia eine Musik auf, die ihre Wurzeln Tausende von Kilometern entfernt in der traditionellen Volksmusik Kolumbiens hatte. Es bildete sich sogar in Monterrey eine spezifisch „kolumbianische“ Subkultur, die der „**Cholombianos**“ heraus, deren wohl bekanntester Repräsentant der bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnte Celso Piña ist.

Celso Piña – Der Rebell mit dem Akkordeon

Celso Piña wurde 1953 als ältester Sohn von fünf Geschwistern geboren und wuchs in bescheidenen Verhältnissen in der Colonia de la Campaña,

benutzte und diese mit Elementen des Rock 'n' Roll vermischte. Seine Verehrung für Bill Haley und dessen Band *The Comets* hatten ihn dazu inspiriert, seiner Begleitband den Namen *Los Cometas* zu geben.

einem an einem Hügel gelegenen Armenviertel, in Monterrey auf. Bereits im Alter von sieben Jahren trug er zum Unterhalt seiner Familie mit bei, indem er gemeinsam mit einem älteren Mann mit einem Karren durch die wohlhabenden Viertel von San Pedro Garza García zog, um aus den Mülltonnen von Villen und Supermärkten die noch gut erhaltenen Früchte zu sammeln und diese dann in der Nachbarschaft zu verkaufen. Später arbeitete er als Tortilla-Lieferant, Stahlschmelzer, Maismüller und Polsterer.

Obwohl die Beatles seine Lieblingsband waren, hörte der junge Celso Piña vor allem die tropische Musik, die in den Straßen seines Barrios erklang. Und das war vor allem die Musik, die auf den nachbarschaftlichen Tanzveranstaltungen, den Sonidos, gespielt wurde, darunter die Musik von solch bekannten mexikanischen Interpreten wie z. B. Rigo Tovar⁵³ und **Mike Laure**, aber auch von anderen, in Mexiko weniger bekannten kolumbianischen Künstlern wie z. B. **Andrés Landero**, **Aniceto Molina** und **Lisandro Meza**.

Um die enge Verbindung zur traditionell kolumbianischen Spielart der Cumbia auszudrücken, hatte Piña 1982 seine in Monterrey gegründete Band *Ronda Bogotá* benannt. Denn in der Zwischenzeit hatte sich aufgrund der Verschmelzung mit den lokal existierenden Musikstilen eine eigenständige Spielart der Cumbia in Monterrey herausgebildet. Mit dieser konnte und wollte sich aber Piña, der eher auf die traditionelle Spielart der kolumbianischen Cumbia fixiert war, überhaupt nicht anfreunden. In einem 1996 geführten Interview beschrieb er die damalige Situation wie folgt:

„Es gab tropische Gruppen, wie *Vilma y su Perla del Mar*, *el Caribe* oder *el Santo Domingo*, die zwar kolumbianisch spielten, aber mit Orgel, eben in ihrem eigenen Stil . . . Dann überschlugen sich meine Gedanken und ich sagte mir: ‚Verdammt

⁵³ Rigo Tovar (d.i. Rigoberto Tovar García; 1946-2005) war ein aus Matamoros im Bundesstaat Tamaulipas stammender mexikanischer Musiker, Sänger und Schauspieler, der vor allem für seine Cumbia berühmt war, die er mit populären zeitgenössischen Musikgenres wie Rock und Soul verknüpfte und mit modernen Instrumenten wie der E-Gitarre und dem Synthesizer spielte. Nachdem er in den frühen 1970er Jahren in die USA nach Houston in Texas gezogen war, begann seine musikalische Karriere, die ihm auf seinen Tourneen durch Lateinamerika Besucherrekorde bescherte. Insgesamt verkaufte Rigo Tovar über 30 Millionen Alben, und er hat unzählige Künstler der verschiedensten Genres beeinflusst.

Scheiße, diese Musik ist wirklich schlecht, ich weiß nicht, warum sie nicht so gespielt wird, wie sie gespielt werden sollte'. (. . .) Ich spielte in mehreren Bands, aber ich langweilte mich zu Tode und suchte eine Gelegenheit, etwas Eigenes zu schaffen. Die Gelegenheit kam, und ich sagte mir: ‚Nun, das ist gut. Jetzt müssen wir es nur noch spielen, aber rein kolumbianisch‘.⁵⁴

In späteren Jahren gehörte jedoch Celso Piña zu den Interpreten, die die traditionelle kolumbianische Cumbia im **Vallenato-Stil**⁵⁵ durch andere populäre Musikgenres wie Reggae oder Rock 'n' Roll erweiterten und dadurch eine neue Spielart der Cumbia schufen.

Piña war Autodidakt auf dem Akkordeon, wodurch er seinen eigenen Stil des Akkordeonspiels entwickelte. Mit seiner Band *Ronda Bogotá* trat er anfänglich nur in der Nachbarschaft auf Familienfesten und auf den Sonidos, den öffentlichen Tanzveranstaltungen im Barrio, auf, wodurch er zumindest im Kreise seiner Nachbarn mit seinem eigenen Cumbia-Stil populär wurde. Doch dieser erste Erfolg, den er mit seiner Spielart der kolumbianischen Cumbia im Barrio erzielen konnte, provozierte auch die lokalen Eliten. Einige Bürgermeister gingen sogar so weit, jegliche Art von Konzerten dieser Musikrichtung offiziell zu verbieten mit dem absurden Argument, die Musik rufe zu Gewalt auf. In öffentlichen Schulen und Kulturräumen wurden die zumeist jugendlichen Fans dieses neuen Musikgenres wegen der Art, wie sie sich frisierten und kleideten, als „Cholos“ oder „**Cholombianos**“ stigmatisiert, und Celso wurde als einer der „diensthabenden Dämonen der Stadt“⁵⁶ verteufelt.

Doch ungeachtet dieser Repression, mit denen die „Cholombianos“ und Celos Piña konfrontiert wurden, wuchs die Cumbia-Kultur der Barrios in

⁵⁴ Zit. nach dem 1996 mit Celso Piña geführten Interview von José Juan Olvera Gudiño, in: Ders.: *Colombianos en Monterrey. Origen de un gusto musical y su papel en la construcción de una identidad social*, Mexico: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 2005, p. 78 (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

⁵⁵ In der traditionellen kolumbianischen Volksmusik wird zwischen der Cumbia und Vallenato differenziert. Im Vallenato wird das Akkordeon verwendet, während die Cumbia einen ausgeprägteren Rhythmus besitzt, der auf den Tambores Lamadores, den Gaitas und der Tambora basiert. Im Laufe der Zeit sind beide Stile zu einer neuen Cumbia verschmolzen, die offen für eine Vielfalt von instrumentalen Spielarten und Variationen in den Rhythmen ist.

⁵⁶ Siehe und zit. nach Diego Enrique Osorno: ‚Déjame ser, compa‘. *La vida de Celso Piña*, in: *The New York Times* (español), 22.08.2019 ([online](#)).

Monterrey weiter als eine Gegenkulturbewegung, rein über die Mundpropaganda, ohne jemals die Unterstützung der Medien zu haben, die über die Cumbia-Shows nur berichteten, wenn es Skandalöses zu berichten gab. Auf diese Weise wurde die kolumbianische Cumbia trotz ihres enormen Erfolgs auf den Straßen von Monterrey aus dem Radio verbannt und lokale Zeitungen brauchten Jahre, um die ersten Notizen über die Existenz von Celso Piña zu veröffentlichen, obwohl er bereits ein Idol am Rande der Gesellschaft geworden war.

Den eigentlichen Durchbruch, der ihn international bekannt und populär machte, erlangte Celso Piña erst im Jahre 2003, als er eingeladen wurde, für den kolumbianischen Schriftsteller Gabriel García Márquez zu spielen, der zu seiner Musik sogar getanzt haben soll. In der Folgezeit haben ihm seine populärsten Titel wie *Cumbia para Bailadores*⁵⁷, *La Reina de Cumbias* und *Cumbia Sobre el Río* eine große Fangemeinde nicht nur in ganz Mexiko, sondern auch in Nord- und Südamerika als auch in Europa verschafft.

In späteren Jahren suchte Celso Piña vermehrt auch den musikalischen Anschluss an andere in der Jugend populäre Musikgenres wie Ska, Reggae, Rap und Hip-Hop, und er trat immer wieder auch zusammen mit anderen Bands auf, die diese Genres vertreten haben, wie z.B. 2013 in einem gemeinsam veranstalteten Konzert mit der ebenfalls aus Monterrey stammenden Hip-Hop-Band *Control Machete*⁵⁸. Diese Offenheit gegenüber den neuen populären Musikgenres bescherte Celso Piña und der Cumbia als Genre selbst nun auch in der Jugend eine große Fangemeinde und führten dazu, dass sich in ganz Lateinamerika immer mehr Cumbia-Bands gründeten. So gründete beispielsweise der junge Perkussionist von Piñas Band *Ronda Bogotá*, Hernan Cortés, die Band *Kumbia Boruka*, die neben der aus Mexiko-Stadt stammenden Punk-Cumbia-Band *Son Rompe Pera* als eine der „heißesten“ neuen Cumbia-Bands Mexikos gilt.

⁵⁷ *Cumbia para Bailadores* von Celso Piña y su *Ronda Bogotá*, Live: Monterrey 2015 [YouTube, 3:42 min: <https://youtu.be/HSxjUGp73k4>].

⁵⁸ *Cumbia sobre el río*, Celso Piña y su *Ronda Bogotá* Ft. Pato Machete, Rockódromo 2013 [YouTube, 5:18 min.: <https://youtu.be/Fp0Z1PFvbk>]. Die 1995 in Monterrey gegründete und inzwischen auch international bekannte Band *Control Machete* war eine der ersten Hip-Hop-Bands Mexikos, die die Cumbia in ihr Repertoire aufgenommen hat.



Celso Piña auf einem Open-Air-Konzert in Mexiko-Stadt am 9. Juni 2017,
flickr.com, [Secretaría de Cultura CDMX](#), Lizenz: [CC BY-SA 2.0](#).

Im Laufe seiner Karriere veröffentlichte Celso Piña über 20 Alben und wurde für zwei Latin Grammys nominiert. Welch große Popularität Celso Piña am Ende seines Lebens besonders in Mexiko erlangt hatte, das zeigte auch die **öffentliche Trauerfeier**⁵⁹ vor seiner Beerdigung, auf der zehntausende seiner Fans sich tanzend und mit Tränen in den Augen von dem „Rebellen mit dem Akkordeon“ verabschiedeten.

Die Sonideros – der Sound der Barrios

Auf unserer Reise durch die Welt der Cumbia ist bereits mehrmals von den Sonideros und den von ihnen veranstalteten Sonidos, den nachbarschaftlichen Tanz-Partys, die Rede gewesen, die aus den Barrios kommend inzwischen auch die Innenstädte der großen mexikanischen Metropolen erobert haben.

Um die Anfänge der Sonidero-Bewegung kennenzulernen, verlassen wir Monterrey und machen einen kleinen Abstecher nach Mexiko-Stadt. Denn dort, in der Hauptstadt des Landes, war die Cumbia als Tanz- und Unterhaltungsmusik seit Ende der 1950er Jahre dermaßen populär geworden, dass es schwer wurde, für Hochzeiten und andere Feiern noch ein Cumbia-Orchester zu bekommen. Und in den Armenvierteln der Stadt konnte man sich ein Liveorchester ohnehin nicht leisten. Aber natürlich wollte man auch in den Barrios feiern und zur Musik der Cumbia und anderer tropischer Rhythmen tanzen. Und dies war der Moment, in dem die für die Entstehung einer *Cumbia à la mexicana* so wichtigen Sonideros oder DJ's die Szene betraten, um mit ihren mobilen Diskos für die Musik zu sorgen und zum Tanz aufzuspielen. Wir lernen eine weitere Spielart der Cumbia kennen, die *Cumbia Sonidera*.

⁵⁹ *El último adiós a Celso Piña* [YouTube, 3:21 min.: <https://youtu.be/pGATDmUcNR4>]. Celso Piña ist am 21. August 2019 im Alter von 66 Jahren an einem Herzinfarkt in Monterrey verstorben. Die zahllosen Gedenkveranstaltungen, die seitdem zum Jahrestag seines Todes immer wieder in Mexiko stattgefunden haben, zeigen, dass er mit seiner Musik weiter im Leben seiner Fans lebendig ist. Deutlich wurde dies z. B. auf der **Celso-Piña-Gedenkveranstaltung**⁶⁰, die seine Nachbarschaft zu seinem dritten Todestag im August 2022 in der Colonia de la Campaña in Monterrey veranstaltet hat [YouTube, 4:32 min.: <https://youtu.be/IGcnPcZuPvI>].

Einer der ersten, der ab Ende der 1960er Jahre im Barrio Bravo von Tepito⁶⁰ in Mexiko-Stadt mit seiner Sonido *La Changa*⁶¹ die Feten der Nachbarschaft zu „beschallen“ begann, war Ramón Rojo, der sich 2011 in einem Interview wie folgt an die Anfänge der Sonidero-Kultur erinnerte:

„Die Geschichte der Cumbia in Mexiko ist Teil der sechziger Jahre, der Epoche der Beatles, der wunderschönen Epoche der Creedence, des Cha-Cha-Cha, des Mambo und Danzón. . . . An den Wochenenden, wenn es in der Nachbarschaft Geburtstage, Hochzeiten und anderes zu feiern gab, haben die Leute damals eine kleine Band engagiert. Alle Bands haben Musica Tropical gespielt, und wenn die Band nach jeweils einer dreiviertel Stunde eine Pause gemacht hat, ist der ‚tocabiscos‘ (wörtlich „der Plattenspieler“) auf den Plan getreten; der hieß damals noch nicht ‚sonidero‘ und sein Soundsystem nicht ‚sonido‘. Die ersten ‚tocabiscos‘ haben nicht ins Mikrofon gesprochen, sondern nur Platten aufgelegt. (. . .)

Die Sonidero-Kultur ist inzwischen Teil unseres Volkes, Teil der mexikanischen Kultur. Der Sonidero, anders als ein DJ, spielt ein Lied und das Einzige was er tut, ist die Melodie auszuschnücken. Wir spielen Cumbias, Guarachas, Son. Das Wichtigste aber ist, den Leuten die Musik so zu vermitteln, dass sie tanzen, und übers Mikrofon Grüße an die Leute zu schicken. Es gefällt ihnen, Teil des Soundsystems zu sein.

Was die soziale Herkunft betrifft, sind wir Sonideros aus den ärmeren Stadtteilen, aus der Kultur der ‚Barrios‘. Es gab Zeiten, und heute ist es mit der schlechten wirtschaftlichen Situation in Mexiko wieder ähnlich, als die Leute einfach kein Geld hatten, um Tanzen zu gehen. Es gab einfach kein Geld, um einen Abend im Salon ‚Los Angeles‘ oder ‚California‘ zu verbringen. Also gin-

⁶⁰ Tepito ist ein berühmt-berüchtigtes Barrio in Mexiko-Stadt, das zum Stadtteil Morelos gehört und ca. 120.000 Einwohner besitzt. Tepito gilt als ein Viertel von Produktpiraten, Schmugglern und Jugendbanden, von Taschendieben, Hehlern, Drogensüchtigen und Drogenhändlern. Aber Tepito war schon immer auch ein Ort des Handels, dessen Straßenmärkte ihren Besucher:innen den Eindruck vermitteln, dass es nichts auf der Welt gibt, was man nicht auf ihnen erwerben könnte.

⁶¹ Die Sonido *La Changa* besteht noch heute, und sie wird auch noch immer von ihrem einstigen Gründer, Ramón Rojo, betrieben. Er hatte seine Sonido so benannt, weil er ein großer Fan der über elf Jahre lang in Mexiko in mehr als 3.200 Folgen von einem Radiosender ausgestrahlten Radio-Novella *Chucho el Roto* war, in der eine der Hauptpersonen „La Changa“ hieß, der in der Novella zusammen mit zwei Kumpanen eine Bande bildet, die die Reichen bestiehlt, um es den Armen zu geben.

gen die Leute lieber zu den Sonidero-Veranstaltungen auf der Straße, was kein oder nur wenig Geld kostete.“⁶²

Bald gab es auch in anderen Barrios der Hauptstadt – wie in San Juan de Aragón, Peñón de los Baños und Tacubaya – weitere Sonideros, die auf den Festen der Nachbarschaft für Musik und Unterhaltung sorgten. Heute findet man die Sonideros überall in Mexiko, besonders jedoch in den großen Städten, aber es gibt sie inzwischen auch in den USA, wo zahlreiche mexikanische Einwanderer leben.

Die mexikanischen Sonidos sind mit den Soundsystemen vergleichbar⁶³, wie man sie aus Jamaica kennt, und sie ähneln auch dem Tecno-Brega oder dem Funk Carioca in Brasilien oder den Picos in Kolumbien. In anderer Hinsicht sind die mexikanischen Sonidos ziemlich einzigartig. So manipulieren die Sonideros zwar nicht die von ihnen abgespielten Schallplatten durch Scratchen, wie man das aus der Hip-Hop-Musik kennt. Sie manipulieren allerdings die Originalaufnahmen, indem sie Stimmen oder Soundlogos hinzufügen, die als ihr persönliches Markenzeichen dienen, oder indem sie futuristische oder traditionelle Klänge einspielen. Zudem verändern sie auch die Geschwindigkeit und die Lautstärke der Musik sowie die Tonhöhe ihrer eigenen Stimmen. Eine der wichtigsten Aktivitäten des Sonideros⁶⁴ sind die „Shoutouts“, d. h. seine per Mikrofon über die Musik ins

⁶² Zit. nach Mirjam Wirz: *Sonidero City: Sonideros und ihre Herkunft*, in: *Common. Journal für Kunst & Öffentlichkeit*, Nr. 3, Zürich, Febr. 2013 ([online](#)).

⁶³ Zur Verwurzelung der Sonidos in der Kultur der Soundsysteme siehe Moses Iten: *The Roots of Digital Cumbia in Sound System Culture: Sonideros, Villeros, and the Transformation of Colombian Cumbia*, in: *Journal of World Popular Music*, vol. 8 (2021), no. 1, pp. 77–101.

⁶⁴ Der Sozial- und Kulturanthropologe Darío Blanco Arboleda beschreibt die Anforderungen, die ein guter Sonidero mitbringen sollte, wie folgt: „Die Arbeit eines Sonideros ist in einer Hinsicht der eines guten Soziologen sehr ähnlich. Ein Sonidero muss die nötige Sensibilität besitzen, um seine Community zu verstehen. Wenn der Sonidero nicht in der Lage ist, sich auf die Erfahrungen seiner Community einzustellen, wird er es nicht schaffen, die für ihre Unterhaltung erforderliche stimmungsvolle Atmosphäre zu schaffen. Sogar innerhalb ein und derselben Sonido-Party muss er die Momente und Erwartungen seines Publikums erkennen können, um die richtigen Titel aufzulegen und die angemessenen rhythmischen Veränderungen im richtigen Moment vorzunehmen. Er muss wissen, wann er einen Dialog einleiten muss.“ (Darío Blanco Arboleda: *Mundos de frontera. Colombianos en la línea noreste de México y Estados Unidos*, in: *Trayectorias*, vol. IX, núm. 25, septiembre-diciembre, 2007, pp. 89-105 [hier nach p. 92, Anm. 10]. [Übers. aus d. Span. v. Verf.]).

Publikum gerufenen Botschaften, bei denen es sich entweder um Grüße an Familien, Freunde, Nachbarn und Kollegen, oder einfach nur um Ankündigungen handelt, dass jemand Bestimmtes auf der Sonido eingetroffen ist. Solch ein „Shoutout“ verleiht den Empfänger:innen der Botschaft soziales Prestige, aber er ist auch gleichzeitig Teil des Geschäftsmodells des Sonideros, denn die Sonido wird komplett live aufgezeichnet und noch vor Ende des Abends wird ein Video von der Veranstaltung auf CD oder DVD gebrannt, die dann käuflich erworben werden können.

Als die ersten Sonideros in den 1960er Jahren in Mexiko-City in ihren Barrios anfangen, Sonidos zu veranstalten, da verfügten sie noch über eine bescheidene Ton- und Lichttechnik, häufig der Marke Eigenbau. So startete beispielsweise Ramón Rojo seine Sonido *La Changa* 1968, im Jahr der Olympischen Spiele in Mexiko, mit einem Radson-Schallplattenspieler mit Röhrenverstärker, einer „Trompete“ (Trichter-Lautsprecher) und 20 Schallplatten.⁶⁵ Heute benötigt er dagegen für den Transport seiner inzwischen tonnenschweren Technik zwei LKW-Anhänger, einen für die Tontechnik und den anderen für die Lichttechnik.⁶⁶

Einen guten Eindruck von der Arbeit des Sonideros vermittelt die eben erwähnte Sonido *La Changa* von Ramón Rojo in Mexiko-City, der häufig Ausschnitte aus seinen Sonidos auf YouTube ins Internet stellt (so auch der folgende Videoclip mit einer neu gecoverten Version des kolumbianischen Cumbia-Titels *La Campanera*⁶⁷ von *Aniceto Molina*).

Die Sonidos finden zumeist im öffentlichen Raum statt, also auf der Straße oder auf Plätzen, aber es gibt sie auch als Inhouse-Veranstaltung. Die von den Sonideros veranstalteten Sonidos können von einigen Hundert bis zu mehreren tausend Besucher:innen umfassen. Wenn die Sonidos im Barrio auf der Straße stattfinden, wird der Verkehr mit oder auch ohne die Genehmigung der Behörden gesperrt. In den letzten Jahren war die Exis-

⁶⁵ Vgl. Darío Blanco Arboleda: *La cumbia como matriz sonora de Latinoamérica. Los colombianos de Monterrey – México (1960-2008). Interculturalidad, Identidad, Espacio y Cuerpo*, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con Especialidad en Sociología, El Colegio de México, Ciudad de México, 2008, p. 62.

⁶⁶ Vgl. Ebd., p. 63.

⁶⁷ *Aniceto Molina: La Campanera – Nueva Version*, Sonido La Changa (2017) [YouTube, 7:38 min.: <https://youtu.be/O6GxeQ3go4U>].

tenz der Sonidos zunehmend gefährdet, weil ihnen die örtlichen Behörden die Durchführung ihrer öffentlichen Veranstaltungen erschwerten oder die notwendigen Genehmigungen verweigerten, was zu Auseinandersetzungen mit der Polizei geführt hat, die die Verbote durchsetzen musste. Gelegentlich kam es auf den Sonidos auch zu Konflikten zwischen rivalisierenden Jugendbanden, die um die Vorherrschaft im Barrio kämpften, was nicht wenig zur Stigmatisierung der Sonidos als einem Hort der Kriminalität und Gewalt beigetragen hat.

Nach Ausbruch der Covid-19-Pandemie im Frühjahr 2020 wurden die Sonidos von der Regierung generell verboten, wodurch nicht wenige der Sonideros an den Rand des wirtschaftlichen Ruins getrieben wurden. Folglich gab es vermehrt Sonidos, die ohne behördliche Genehmigung veranstaltet wurden, wodurch jedoch auch die Konflikte mit den staatlichen oder kommunalen Behörden zunahmen. Andere Sonideros, wie die Sonido *La Changa*, übertrugen eine virtuelle Sonido per Livestream über Facebook. Landesweit bekannt wurde in der Coronazeit auch Roberto García mit seiner Sonido *Latino Conqueror* in der Colonia El Mirador, in Naucalpan, México, der für seine Nachbarn am Wochenende **Sonidos auf seiner Dachterrasse** ⁶⁸ veranstaltete. Dadurch konnten seine Nachbarn von ihren eigenen Dächern aus die Sonido inklusive einer imponierenden Lightshow verfolgen, dazu tanzen und sich sowohl mit dem Sonidero als auch mit anderen Teilnehmern der Sonido durch Kommentare auf seiner offiziellen Facebook-Seite austauschen, auf der die Veranstaltung ebenfalls im Livestream übertragen wurde.

Wir kehren nun aus Mexiko-Stadt und Umgebung zurück nach Monterrey, wo sich in den 1980er Jahren eine ganz besondere Art der Cumbia-Kultur herausgebildet hat, die wir uns näher anschauen und natürlich auch anhören wollen.

⁶⁸ *Vecinos de Buenavista, disfrutaron de un show sonidero desde la azotea* (2020) [YouTube, 2:58 min.: <https://youtu.be/jWRTj4KFZV8>].



Der Sonidero Gabriel Dueñez macht Werbung für seine am 15. Februar 2020 in Monterrey veranstaltete Sonido. Foto: PA Gabriel Dueñez.

„Klein-Kolumbien“ in Monterrey und die Geburt der Cumbia Rebajada

Die Sonideros in Monterrey sind ebenso wie die in Mexiko-City in den 1960er Jahren entstanden. Veranstalteten die Sonideros der Hauptstadt ihre ersten Sonidos in den Barrios von Tepito und El Peñón de los Baños⁶⁹, so war die Geburtsstätte der Sonidero-Kultur in Monterrey die Colonia Independencia. Das Viertel, das früher wegen der Herkunft seiner Bewohner:innen Barrio San Luisito⁷⁰ hieß, ist eine dichtbesiedelte Armensiedlung in Monterrey, die sich um den Hügel von Loma Larga windet. Wer ganz oben auf dem Hügel wohnte, musste wegen fehlender Straßen bis vor kurzem noch Lasten zu seinem Heim mit dem Esel transportieren. Independencia ist auch das Viertel, aus dem der populäre mexikanische Cumbia-Interpret Celso Piña stammt, den wir zu Beginn dieses Kapitels kennengelernt haben. Hier auf diesem Hügel konnte man in den 1980er Jahren die Geburt einer neuen Spielart der Cumbia miterleben, die sich deutlich von der mexikanisierten Cumbia unterscheiden sollte, welche sich inzwischen in Mexiko-City und anderen Großstädten des Landes als *Cumbia tropical* durchgesetzt hatte.

Auch in der Colonia Independencia hängten die Sonideros auf den von ihnen veranstalteten Sonidos ihre „Trompeten“ (Lautsprecher) an die Bäume und Dächer des Viertels. Bedingt durch die Ansiedlung auf dem Hügel führte dies dazu, dass ihre Musik noch viele Straßen darunter zu hören war. Wenn man die Lautsprecher auf dem Gipfel des Hügels installierte, dann

⁶⁹ El Peñón de los Baños ist ein weiteres der ursprünglichen Viertel von Mexiko-Stadt, das nur wenige Minuten vom Internationalen Flughafen von Mexiko-Stadt entfernt ist. Das Viertel ist nicht nur für sein Thermalwasser berühmt, sondern auch für seinen Karneval, der während der Karwoche veranstaltet wird und in dem auch die Sonidero-Kultur stark vertreten ist.

⁷⁰ Das Barrio San Luisito ist eine in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts angelegte Siedlung, die aufgrund der zunehmenden Industrialisierung der Stadt und wegen des dadurch entstandenen Bedarfs nach zugewanderten Arbeitskräften entstanden war. Bei diesen handelte es sich, wie der ursprüngliche Name des Barrios besagt, um eine Kolonie von Einwanderern, hauptsächlich aus San Luis Potosí, die auf der anderen Seite des Flusses Santa Catarina auf dem Hügel Loma Larga im Süden der Stadt liegt. 1910 änderte die Landesregierung aus Anlass der Feierlichkeiten zum 100. Jahrestag der Unabhängigkeit Mexikos den Namen des Barrios in Colonia Independencia. Die staatlichen und kommunalen Behörden haben diesem Viertel jahrzehntelang nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt, wodurch es zu einem Hotspot des organisierten Verbrechens in Monterrey wurde.

war die Musik der Sonido in fast der gesamten Colonia zu hören. Durch diese über Jahre hinweg betriebene musikalische Beschallung ihres Viertels mit der traditionellen kolumbianischen Volksmusik haben die Sonideros der Colonia Independencia die Cumbia unter ihren Nachbarn als Tanz- und Unterhaltungsmusik populär gemacht. Ja mehr noch, es ist eine eigenständige „kolumbianisierte“ Subkultur entstanden, die über die Musik hinaus auch andere Bereiche der Kultur, wie z. B. auch die Mode, beeinflusst hat.

Bevor Monterrey sich zu einem Industriezentrum entwickelte, beherrschte die Stadt eine Viehzüchtersgesellschaft. Dadurch wurde die Kultur nicht nur in Monterrey, sondern im gesamten Norden Mexikos durch das Cowboy-Image geprägt, was in der Mode z. B. durch das Tragen von Cowboy-Stiefeln und des Cowboy-Hutes zum Ausdruck kam. In der Populärmusik dominierte der Norteño- oder Ranchera-Stil. Von dieser ihnen fremden Kultur der Alteingesessenen wollten sich die neu in die Stadt gekommenen Arbeitsmigranten vom Lande, die sich auf dem Loma Larga in der Colonia Independencia angesiedelt hatten, distanzieren. Hier bot ihnen die aus dem ländlichen Kolumbien importierte Cumbia-Kultur ein ihnen vertrauterer kulturelles Ambiente, und so entstand die Gegenkultur der „Columbia Chiquita“, des „kleinen Kolumbiens“, deren Anhänger:innen „Cholombianos“, kurz Cholos genannt wurden. Statt dem Cowboyhut tragen die Cholombianos von Monterrey den traditionellen aus Rohrgras geflochtenen kolumbianischen Sombrero Vueltiao. Die Kinder der Zugewanderten gingen in ihrer Distanzierung von der in Nordmexiko vorherrschenden Cowboy-Kultur noch einen Schritt weiter und übernahmen Ende der 1990er Jahre die aus der US-amerikanischen Hip-Hop-Kultur bekannte Ästhetik wie Converse-Tennisschuhe, weite Dickies-Hosen, knallig-bunte Hemden in Übergröße, zu denen sie noch ausgefallene Frisuren trugen, die an traditionell indigene Haartrachten erinnern.⁷¹

⁷¹ Der für einen Oscar nominierte Dokumentarfilm *Ya no estoy aquí* (2019) von Fernando Frías gibt einen guten Einblick in die „Colombia Chiquita“ (Klein-Kolumbien) genannte Subkultur der mexikanischen „Cholombianos“ und ihre Beziehungen zur Cumbia-Musik, zur Migration sowie zum Drogenhandel und der steigenden Gewaltkriminalität, die zu ihrer Stigmatisierung und Anfang der 2010er Jahre letztlich zu ihrem endgültigen Verschwinden geführt haben. Siehe hierzu auch das „[Making of](#)“-Video , das zu diesem Film erstellt wurde, und das eine grobe Vorstellung von dieser eigentümlichen Gegenkultur vermittelt [YouTube, 16:03 min.: <https://youtu.be/v3pITfzyMqo>]. Zur Kultur der „Colombia Chiquita“ hat auch die BBC

Auch musikalisch war die „Colombia Chiquita“ von Monterrey innovativ und hat mit der hier entstandenen *Cumbia Rebajada* [d. h. sinngemäß: „tiefergelegte Cumbia“] zu einer ganz neuen Spielart der Cumbia beigetragen, wie man sie beispielsweise in dieser *Rebajada-Version*⁷² des ursprünglichen Cumbia-Klassikers *Bailanda la Cumbia*⁷³ von Andrés Landero sich anhören und dabei gleichzeitig einen Eindruck von der Subkultur der „Cholombianos“ bekommen kann.

Wie das Penicillin, das LSD oder der Blauschimmelkäse, so wurde auch die Cumbia Rebajada per Zufall erfunden. Wie es dazu kam, erklärte ihr Erfinder, Gabriel Dueñez⁷⁴, der eine der ältesten Sonidos in Monterrey betreibt, in einem 2019 geführten Interview wie folgt:

„Die Rebajada entstand auf einer Party, als der Radson [ein Plattenspieler mit Verstärker] anfang, langsamer zu klingen, weil sein Motor einen Defekt hatte. Wir waren erschrocken über das, was da passierte. Aber nach diesem Unfall begannen die Leute nach der Rebajada-Version zu fragen, also nahmen wir [auf Tonband-Kassetten] Volume eins, zwei, drei und hundert weitere auf. Gott sei Dank haben wir noch die Original-Kassetten. Die erste Kassette kam 1992 heraus und wir verkauften sie auf dem Markt von Puente del Papa am Fluss Santa Catarina.“⁷⁵

World einen sehenswerten (spanischsprachigen) Dokumentarfilm *La Colombia chiquita de Monterrey*⁷⁶ erstellt [YouTube, 07:19 min.: <https://youtu.be/LW8WQHf7jBo>].

⁷² *En Nuevo Leon se Baila la Cumbia (Rebajada-Version)* von *Super Grupo Colombia* (2022) [YouTube, 4:15 min.: <https://youtu.be/O8dcomqnUEY>]. Die Aufnahmen stammen aus dem Dokumentarfilm *Ya no estoy aquí* (2019), vgl. Anm. 71.

⁷³ *Bailando cumbia* (1979) von Andrés Landero (Original-Version) [YouTube, 3:10 min.: <https://youtu.be/oIqsjhb1igw>].

⁷⁴ Der Videoclip *La Vieja Escuela (Rebajada Sonido Dueñez)*⁷⁷ von *Kumbia Boruka* (2019) zeigt die Geschichte seiner Sonido und darin eingebettet die Entdeckung der Cumbia Rebajada [YouTube, 4:29 min.: <https://youtu.be/R5juBVIYTTE>]. Der Frontmann der Band *Kumbia Boruka*, Hernan Cortés, war Perkussionist in Celso Piñas Band *Ronda Bogotá* gewesen und hatte von ihm das Spiel auf dem Akkordeon gelernt. Mit seiner eigenen Formation griff er nicht nur die neo-kolumbianische Cumbia-Tradition auf, wie sie Celso Piña begründet hatte, sondern er ergänzte diese mit Elementen anderer Musikstile wie Dub, Reggae, Rock und Psychedelic, um einen energiegeladenen und elektrisierenden neuen Cumbia-Sound zu kreieren.

⁷⁵ Humberto Loopz: *What Is Cumbia Rebajada? Kumbia Boruka and Sonido Dueñez Reveal The Stories Behind Mexico's Unique Take on Cumbia*, in: *Sounds and Colors* (06.12.2019) (online), (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

Und auf die Frage des Reporters, warum die Cumbia Rebajada in Nordmexiko so populär geworden ist, antwortete ihr Erfinder:

„Das geschah, weil die Colombianitos gerne kolumbianische Musik hörten, und sie mochten die Rebajada, sie genossen sie, und dank ihnen habe ich viel Rebajada produziert, denn sie fragten mich immer wieder nach Rebajada-Versionen. Sie gaben mir eine Playlist mit Liedern, und jede Woche nahm ich Kassetten von Schallplatten auf, wobei ich die Geschwindigkeit des Plattenspielers herunterdrehte.“⁷⁶

Diese neue Spielart der Cumbia⁷⁷ kam bei den „Cholos“ von Monterrey so gut an, dass auch der mexikanische Cumbia-Veteran Celso Piña sie mit in sein Repertoire aufnahm. Heutzutage gibt es viele Gruppen, die die Cumbia im Rebajada-Stil spielen bzw. diese mit weiteren Elementen aus der elektronischen Musik wie Hip-Hop, Rap und Reggae mischen⁷⁸.

Die Cumbia Rebajada brachte auch einen neuen Cumbia-Tanzstil, den Wepa, hervor, wie man ihn sich beispielsweise in diesem Video mit Ausschnitten einer **Sonido in Monterrey**⁷⁹ anschauen kann. Und mit der Cumbia als einem Tanz, der stark in der Anarchie verwurzelt ist, werden wir uns im folgenden Kapitel näher beschäftigen.

3. Baila la Cumbia – tanze die Anarchie!

Musik und Tanz sind ein universelles menschliches Sozialverhalten. Für die Musik lassen sich bereits in der frühen Vorgeschichte unserer Spezies zahl-

⁷⁶ Zit. nach: Ebd. (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

⁷⁷ Der australische Cumbia- und Soundsystem-Forscher Moses Iten, der mit seinem eigenen Cumbia-Projekt, den *Cumbia Cosmonauts* (online), seit 2008 als Evangelist der digitalen Cumbia die Welt bereist, nennt als Grund, warum sich die Cumbia Rebajada bei den „Cholos“ in Monterrey durchgesetzt hat, den unter ihnen verbreiteten Drogenkonsum. Die Cumbia Rebajada ähnelt damit der jamaikanischen Dub-Musik, in der der Konsum von Marihuana für die langsamen Tempi, die dichten Texturen und die basslastige Spielart verantwortlich ist. Vgl. Moses Iten: *The Roots of Digital Cumbia in Sound System Culture* (vgl. Anm. 63), p. 89.

⁷⁸ So z.B. der Sänger McMendez aus Monterrey in seinem im Gangsta-Rap-Stil präsentierten Titel *Cumbia baila como juana*⁸⁰ (2020) [YouTube, 3:22 min.: https://youtu.be/r471Z4ZUr_0].

⁷⁹ *Asi bailan los cholos en la independencia, Monterrey* von Producciones Pegasso (2022) [YouTube, 2:58 min.: <https://youtu.be/hx4XXFJFsfY>].

reiche archäologische Nachweise finden⁸⁰. Und sehr wahrscheinlich haben unsere Ur-Ur-Urahnen auch schon immer zur Musik getanzt. Die anthropologische Forschung kennt keine Gesellschaft, in der Musik und Tanz nicht selbstverständlicher Teil der Alltagskultur der Menschen gewesen sind.

Allerdings gibt es in der modernen westlichen Kultur den markanten Unterschied zwischen den Wenigen, die die Musik „produzieren“, und den Vielen, die sie „konsumieren“. Das war in den vorstaatlichen anarchischen Gesellschaften unserer frühen Vorfahren noch ganz anders gewesen. In ihren Kulturen gab es keine scharfe Trennung in Produzenten und Konsumenten, eher waren alle Prosumenten⁸¹ der Musik. Und auch für die wenigen heute noch existierenden anarchischen Gesellschaften, wie die der Mbuti im Regenwald des Kongo, ist Musik ein selbstverständlicher Teil ihrer Alltagskultur, an dem *alle* Gesellschaftsmitglieder partizipieren. So wie sie ihr soziales und ökonomisches Leben egalitär organisieren, so kennt auch die Musik der Mbuti keine Hierarchien, wie sie für unsere westliche Musikkultur typisch sind.⁸² Erstaunlicherweise hat sich diese in der Musik

⁸⁰ Wie die Musikarchäologie nachgewiesen hat, verfügten schon unsere frühen Vorfahren über eine erstaunliche Vielfalt an unterschiedlichen Musikinstrumenten. So wurden in den Höhlen der Steinzeitmenschen Schwirrhölzer, Ratschen und Flöten aus Holz, Elfenbein, Geweih und Knochen gefunden. Ob jedoch unsere steinzeitlichen Vorfahren damit auch schon Melodien oder komplette Musikstücke gespielt haben, kann die Forschung nur vermuten und versuchen, durch Experimente mit Replikaten dieser Musikinstrumente herauszubekommen. So können auf steinzeitlichen Flöten aus perforierten Vogelknochen nach Aussage des deutschen Musikarchäologen Arnd Adje Both „wunderschöne Melodien gespielt werden, aber du könntest auch Free Jazz spielen“; zit. nach: Suzanna Randall: *Wie klang die Steinzeit?*, in: *BR Klassik*, v. 21.01.2022 ([online](#)).

⁸¹ Der von dem US-amerikanischen Futurologen Alvin Toffler (1928-2016) erfundene Begriff „Prosument“ setzt sich aus den Wörtern „Produzent“ und „Konsument“ zusammen und bezieht sich auf eine Person oder Einrichtung, die sowohl Waren oder Dienstleistungen *produziert* als auch *konsumiert*. Toffler vertrat die Ansicht, dass das aufkommende Informationszeitalter zu einer Abkehr von den traditionellen Rollen des Produzenten und des Konsumenten führen würde, wobei der Einzelne durch neue Technologien wie PCs und das Internet zunehmend in beiden Rollen tätig werden würde. Heute wird der Begriff „Prosument“ in verschiedenen Bereichen wie Marketing, Wirtschaft und Umweltstudien verwendet, um die sich verändernde Natur des Verbraucherverhaltens und die Rolle der Technologie zu beschreiben, die es dem Einzelnen ermöglicht, aktiv an der Produktion und dem Konsum von Waren und Dienstleistungen teilzunehmen.

⁸² Siehe Jochen Schmück: *Das Volk des Waldes. Die gelebte Anarchie der Mbuti in Zentralafrika*, in: *espero* (N.F.), Nr. 3 (Juli 2021), S. 11-74 [hier bes. S. 25-27] ([online](#) | [PDF](#)).

und im Tanz versteckte Anarchie unserer Vorfahren als erstaunlich resistent gegenüber allen Versuchen zur Domestizierung und Kontrolle erwiesen.

Musik und Tanz geben den Menschen die Möglichkeit, sich auf verschiedene nonverbale Arten auszudrücken und miteinander zu kommunizieren. Nach Auffassung der englischen Musikwissenschaftler Ian Cross und Ghofur Eliot Woodruff sind „Musik und Sprache komplementäre Aspekte des modernen menschlichen Kommunikationsinstrumentariums, die beide dazu dienen, Ziele zu erreichen, für die der jeweils andere weniger effizient ist“.⁸³ Dabei ist das Instrument des Tanzes und das der Sexualität ein und dasselbe, nämlich der menschliche Körper.⁸⁴ Dementsprechend groß ist die Attraktion, die der Tanz auf uns Menschen ausübt.

Der Tanz als Kommunikation entspringt unserem tiefen Wunsch, sich mit anderen zu verbinden. Das Medium des Tanzes kommt oft dort zum Einsatz, wo ein Mangel an verbalem Ausdruck besteht. Dadurch lassen sich Ideen oder Gefühle, die sich verbal (noch) nicht artikulieren lassen, individuell oder auch kollektiv im Tanz ausdrücken.

Erinnern wir uns noch an den jungen **Élisée Reclus**, der 1856 in der kolumbianischen Hafenstadt Cartagena einen kolumbianischen Volkstanz, vermutlich einen **Mapalé**, erlebt hatte und von seiner wilden dabei zum Ausdruck gebrachten Erotik geschockt gewesen ist? Ja, das war komisch. Seine Reaktion ähnelte in gewisser Weise der Einstellung der Sklavenhalter und „Kolonialverwalter“, denen es vielleicht egal war, welche Götter ihre Sklaven und Untertanen anbeteten, die jedoch vor der kollektiven Kraft schauderten, die diese in ihren Tanz-Ritualen zum Ausdruck brachten. Der Tanz wurde sowohl von den Untertanen als auch von ihren

⁸³ Ian Cross / Ghofur Eliot Woodruff: *Music as a communicative medium*, in: R. Botha & C. Knight (Eds.): *The prehistory of language*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 77-98 [hier nach p. 94] ([online](#) | [PDF](#)), (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

⁸⁴ In Anlehnung an den französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss könnte man sogar sagen, dass der Körper das erste Instrument für den Menschen ist (siehe Ders.: *Les techniques du corps*, in: Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, coll. *Quadrages*, 1950, pp. 365-386). Der Tanz spielt und experimentiert mit diesem Instrument und findet so immer wieder neue Kombinationsmöglichkeiten von Bewegungen als Bezugnahme zur Welt. Dabei spielt auch das Tempo eine Rolle, allerdings nicht so sehr als absolut messbare Geschwindigkeit, sondern als ein Verhältnis zwischen schnell und langsam.

Herren als körperliche Ausdrucksform des Protests verstanden. Daher war die Gefahr, die der Tanz der Unterdrückten für ihre Unterdrücker darstellte, aus deren Sicht durchaus real. Folglich unternahmen die Kolonialherren alle Anstrengungen, um die Tänze der indigenen Einwohner und der aus Afrika in die „Neue Welt“ gebrachten Sklavenbevölkerung unter ihre Kontrolle zu bringen. In Kolumbien führte dies beispielsweise dazu, dass der ursprünglich wild zwischen Individuen, Paaren und Gruppen wechselnde und erotisch aufgeladene Tanz der schwarzen Sklavenbevölkerung, wie er in dem eben erwähnten **Mapalé** zu sehen war, in ein nach spanischen Anstandsregeln angelegtes Korsett des europäisierten Paar-Tanzes gezwängt wurde. Statt aufreizende nackte Haut zu zeigen, bekamen die Frauen weite rauschende Röcke verpasst, die Männer trugen die schlichte weiße Arbeitskleidung der Fischer. Eine Vorstellung von diesem traditionellen Cumbia-Tanz, wie er in kolonialen Zeiten in Kolumbien entstanden ist, vermittelt der Videoclip einer **Cumbiamba** ●⁸⁵, wie sie von einer heutigen Folkloregruppe aus der kolumbianischen Hafenstadt Barranquilla aufgeführt wurde.

Die Kulturgeschichte der Menschheit zeigt jedoch, dass, selbst wenn bestimmte von den Herrschenden als zu rebellisch empfundene Tänze verboten wurden (wie etwa der Swing-Tanz⁸⁶ in der Nazizeit), sich diese „Kultur-

⁸⁵ *Cumbia*, Tanz einer lokalen Trachtengruppe, veröffentlicht von Alcaldía de Barranquilla, 2015 [YouTube, 3:42 min.: <https://youtu.be/HN1PHJE1ZFE>]. Eine modernisierte Version der traditionellen kolumbianischen Cumbia hat **Yeison Landero** gemeinsam mit einigen Mitgliedern der Gruppe *Los Gaiteros de San Jacinto* in ihrem folgenden Videoclip **La Tonga** ● aufgeführt [YouTube, 4:20 min.: <https://youtu.be/HN1PHJE1ZFE>].

⁸⁶ Zur Zeit des Nationalsozialismus galt der Swing wie generell der Jazz als „entartet“ und „dekadent“. Für den Jazz typische Implikationen wie Spontaneität, Individualität, (musikalische) Freiheit, Liberalismus und Internationalität standen im schärfsten Gegensatz zur NS-Ideologie und wurden von den Nazis als eine Form des kulturellen Imperialismus aus den USA bekämpft. Am 12. Oktober 1935, also einen Monat nach dem Erlass der sogenannten Nürnberger Rassegesetze, erfolgte das endgültige „Verbot des Nigger-Jazz für den gesamten deutschen Rundfunk“ durch den Reichssenderleiter Eugen Hadamovsky. Musiker in Deutschland, die es dennoch wagten, Jazz oder Swing zu spielen, konnten mit Gefängnis oder Schlimmerem bestraft werden. Nichtsdestotrotz erfreute sich ab Mitte der 1930er Jahre der Swing in der Jugend, speziell unter denen, die dem Nazi-Regime kritisch gegenüberstanden, einer großen Popularität. In Städten wie Berlin, Frankfurt, Hamburg oder Leipzig entstanden im Untergrund „Swing-Clubs“, in denen junge Menschen – die sog. „Swing-Jugend“ – zu Musik

botschafter“ der Anarchie doch immer wieder wie Phönix aus der Asche erhoben haben, oft in neuem Gewand.

Als die traditionelle kolumbianische Cumbia durch die Sonideros ab Ende der 1960er Jahre in Mexiko populär wurde, war die Musik das Einzige, was man durch die aus Kolumbien importierten Schallplatten kannte. Wie die Cumbia in Kolumbien getanzt wurde, war dagegen in Mexiko damals weitgehend unbekannt. Zu dieser Zeit gab es eben noch kein Internet und keine Online-Videos, mit deren Hilfe man – wie wir das heutzutage können – eine visuelle Vorstellung von der traditionellen Tanzweise der kolumbianischen Cumbia hätte bekommen können. So entdeckte die erste Generation der mexikanischen „Cholombianos“ einen Sound, der sie mit seinem tropischen Rhythmus kraftvoll ansprach, aber sie wusste nicht, wie man ihn tanzt. Also erfand jede Tänzerin und jeder Tänzer ihren oder seinen eigenen Tanzstil, wodurch der Tanz der Cumbia endgültig das enge sittenstrenge Korsett abschüttelte, das ihm die spanischen Kolonialherren verpasst hatten. Die eindrucksvollsten individuellen Tanzstile verbreiteten sich schnell in den Sonidos und Partys der Stadt. Mit jeder neuen Generation, aber auch von Ort zu Ort, haben sich die Tanzstile der Cumbia in Mexiko immer wieder verändert, wie wir sie uns im Folgenden näher anschauen wollen.

Zur Abwechslung bleiben wir auf unserer Reise auf den Spuren der Cumbia in der Gegenwart. Von Cartagena in Kolumbien führt uns unsere Reise nach Chihuahua im gleichnamigen Bundesstaat Mexikos, wo an den Wochenenden – wie in vielen anderen Städten des Landes – regelmäßig öffentliche Tanzveranstaltungen, die Sonidos, in der Innenstadt stattfinden, wenn das Wetter und die Behörden es erlauben.

des Swing tanzen und sich mit Gleichgesinnten treffen konnten. Diese Clubs wurden jedoch oft von der Gestapo überfallen, und viele Swing-Enthusiasten wurden verhaftet und in Konzentrationslager geschickt. Im Verlauf des Zweiten Weltkrieges bekam die Swing-Musik zunehmend eine politische Dimension. So begannen einige Swing-Musiker antifaschistische Botschaften in ihre Musik mit aufzunehmen und die subversive Kraft des Swings zu nutzen, um Botschaften des Widerstands zu verbreiten. Dies war insbesondere unter Swing-Musikern in besetzten Gebieten wie Frankreich und den Niederlanden der Fall, wo die Swing-Musik als eine Form des kulturellen Widerstands gegen die Nazi-Besatzer betrachtet wurde.



Eine öffentliche Sonido im Park Alameda Central in Mexiko-Stadt am 20. März 2022, flickr.com, Secretaría de Cultura CDMX, Lizenz: CC BY 2.0.

Eine Sonido auf der Plaza de Armas in Chihuahua (Chihuahua)

Mit einer knappen Million Einwohner ist Chihuahua eine der größten und bevölkerungsreichsten Städte des gleichnamigen mexikanischen Bundesstaates und des ganzen Landes. Die Bevölkerung der Stadt ist unterschiedlicher ethnischer und kultureller Herkunft, darunter Menschen aus indigenen Gemeinschaften, Mexikaner europäischer Abstammung und Einwanderer aus anderen Teilen Mexikos und dem Ausland. Die Stadt verfügt über eine sehr lebendige Kulturszene, und öffentliche Tanzveranstaltungen, die Sonidos, werden an vielen Orten der Stadt veranstaltet.

Wir wollen uns eine solche Sonido in Chihuahua, auf der die Cumbia im Stil Nordmexikos getanzt wird, im folgenden Videoclip *Fiesta y cumbia* ⁸⁷ einmal näher anschauen, um zu verstehen, was es mit dem anarchischen Wesen der Cumbia auf sich hat.

Die Sonido findet auf der zentralen Plaza de Armas in der Innenstadt von Chihuahua statt. Wie man im Video sieht, hat diese Sonido ein bunt gemischtes Publikum angelockt. Da sind alle Altersgruppen, vom Kleinkind bis zur Uroma vertreten. Ein Rollstuhlfahrer zieht zwischen den Tanzenden seine eigenen Tanzkreise. Man hat den Eindruck, dass die Sonido allen Einwohnern der Stadt offensteht, dass sie ein „Volkstanz“ im ursprünglichen Sinne des Wortes ist.

Es gibt jede Menge Zuschauer:innen, die die Tanzenden anfeuern oder über sie lästern, meistens sogar beides. Aber von einem Moment zum anderen werden aus passiven Zuschauer:innen aktive Tänzer:innen und umgekehrt. Die Kleidung der Besucher:innen dieser Sonido ist eher leger, wobei bei der Kleidung der Männer in Chihuahua – so wie in ganz Nordmexiko – der Ranchero- oder Cowboy-Look dominiert, angefangen von den blankge-wienerten Reiterstiefeln bis zum tief in die Stirn gezogenen Cowboy-Hut. Ganz wie im Kino in den alten Wild-West-Filmen, hier aber erfreulicherweise ohne Revolver, der ohnehin beim Tanzen nur stören würde.

Wenn man sich die Teilnehmer:innen dieser Sonido in Chihuahua anschaut, dann erkennt man schnell, dass die einzige Regel des modernen

⁸⁷ *Fiesta y cumbia*, veranstaltet von *Musical Milagro Official*, 2023 [YouTube, 11:00 min.: <https://youtu.be/y1iNOdazLuM>]. *Musical Milagro Official* wurde von einigen Familien in Chihuahua gegründet und organisiert in der Stadt öffentliche Tanzveranstaltungen.

Cumbia-Tanzes die ist, dass es keine festgeschriebenen Regeln gibt. Jede und jeder tanzt die Cumbia ganz nach eigenem Gusto. Die dabei überschwänglich zum Ausdruck kommende Lebensfreude der Tanzenden überträgt sich auch auf das Publikum, das die Tanzenden lautstark anfeuert, worauf diese noch ausgefalleneren Tanzfiguren auf das Parkett hinlegen. Aus Solist:innen werden Paare, aus Paaren werden Gruppen, man kommt zusammen, man trennt sich wieder, so wie es eben am besten passt und Freude macht. Hört sich das nicht nach einem typisch anarchischen Organisationsmodell an? Aber es ist eine intuitiv gelebte Anarchie, die sich hier im Rahmen des Cumbia-Tanzes entfaltet, den niemand beherrscht, in dem jeder und jede sich frei entfalten kann. Eine Alltagsanarchie, die mitreißend und auch utopisch ist, weil sie deutlich macht, dass das Leben in freier Vereinigung eine sehr vergnügliche Angelegenheit sein kann.

Eine öffentliche Sonido auf der Plaza de Armas in Torreón (Coahuila)

Die im Nordosten Mexikos liegende Stadt Torreón, die eine wichtige Rolle in der Mexikanischen Revolution (1910-1917) spielte⁸⁸, ist mit fast 680.000 Einwohnern die zweitgrößte Stadt im mexikanischen Bundesstaat Coahuila de Zaragoza. Zusammen mit ihren Nachbarstädten Ciudad Lerdo (in Durango), Matamoros und Francisco I. Madero (in Coahuila) bildet sie die Metropolregion Comarca Lagunera, die mit über 1,4 Millionen Einwohnern die zehntgrößte Metropolregion in Mexiko ist.

⁸⁸ Insbesondere in der Anfangsphase der Mexikanischen Revolution war Torreón als bedeutender Bahnknotenpunkt, den alle in den Norden und Süden Mexikos fahrenden Züge passieren mussten, sowohl für die Regierungstruppen als auch für die revolutionären Fraktionen von großer strategischer Bedeutung. Deshalb lieferten sich während der Mexikanischen Revolution die von der jeweiligen mexikanischen Regierung kontrollierten Bundestruppen mit den Revolutionsarmeen harte Kämpfe um den Besitz der Stadt. Dem legendären mexikanischen Revolutionsführer Pancho Villa gelang es, die Stadt dreimal (und zwar 1913, 1914 und 1916) einzunehmen, was es den revolutionären Kräften ermöglichte, im Norden Mexikos Fuß zu fassen und Zugriff auf die in Torreón gelagerten Ressourcen und Waffen zu bekommen. In der Revolutionszeit bildete sich in der Stadt auch eine starke Arbeiterbewegung heraus, und in der 1918 gegründeten Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) waren anfänglich auch Anarchisten und Syndikalisten stark vertreten.

Auch in Torreón pflegen die Einwohner die Tradition der Sonidos, die – wie man in dem Videoclip *Sábado de baile: Cumbia sobre el río*⁸⁹ sehen kann – auch als öffentliche Tanzveranstaltung an den Wochenenden auf der Plaza de Armas im historischen Zentrum von Torreón stattfinden. Ähnlich wie in Chihuahua pflegen einige der Männer, die auf der Sonido zu sehen sind, den Ranchero- oder Cowboy-Look, die meisten der Tanzenden und ihre Zuschauer:innen tragen jedoch ganz normale Straßenkleidung. Auch demografisch dürfte sich die Zusammensetzung der Bevölkerung nicht allzu sehr von der in Chihuahua unterscheiden, vielleicht ist der Altersdurchschnitt des Publikums in Torreón etwas höher als in Chihuahua, aber auch hier sind auf der Sonido Menschen aller Altersgruppen, vom Kleinkind bis zum Greis vertreten (wie jener rüstige Alte, den man im Video ab Minute 2:15 bewundern kann, der eine für sein Alter erstaunlich „flotte Sohle“ mit einer gekonnt getanzten Ménage-à-trois hinlegt).

In Torreón ist der Solotanz verbreiteter, als er es in Chihuahua ist. Auch Paare tanzen hier häufig ihren eigenen individuellen Stil, den sie jedoch immer harmonisch mit dem Stil des jeweiligen Tanzpartners in Einklang bringen. In Torreón ist zudem die Atmosphäre der Sonidos im Park der Plaza de Armas im Vergleich zu der auf dem gleichnamigen Platz in Chihuahua etwas familiärer und gemütlicher für die Zuschauer:innen, die hier auf Parkbänken sitzend den Tanzenden zuschauen, während sie in Chihuahua stehend einen großen Kreis um die Tanzenden bilden. Auch in Torreón wird – wie man sehen kann – sehr anarchisch getanzt, d. h. jeder und jede pflegt seinen oder ihren eigenen Tanzstil.

Danzas de la Calle – der „getanzte Bandenkrieg“ in Saltillo (Coahuila)

Saltillo liegt im Nordosten Mexikos und ist die Hauptstadt und bevölkerungsreichste Stadt des Bundesstaates Coahuila de Zaragoza. Die Stadt hat etwa 750.000 Einwohner, von denen die Mehrheit mestizischer Abstammung ist, d. h. sowohl europäische als auch indianische Vorfahren hat. Im

⁸⁹ *Sábado de baile. Cumbia sobre el río*, veranstaltet auf der Plaza de Armas Torreón (Coahuila) im Dezember 2022 [YouTube, 5:24 min.: <https://youtu.be/DalyGrdmEYM>].

Umland der Stadt gibt es eine große Anzahl indigener Völker, darunter die Huichol- und Tarahumara-Gruppen. In der Stadt selbst leben auch viele Einwanderer aus anderen Teilen Mexikos sowie aus anderen Ländern Lateinamerikas und den USA.

Die Bevölkerung der Stadt veranstaltet das ganze Jahr über zahlreiche Feste und Feiern, die viele Menschen zusammenbringen. Das kulturelle Leben in Saltillo ist dementsprechend reich und vielfältig, wobei der Schwerpunkt der kulturellen Aktivitäten auf Musik und Tanz liegt. Neben der in ganz Nordmexiko beliebten Música Norteña ist in Saltillo auch die Cumbia eines der beliebtesten Musikgenres.

Wie in allen Großstädten Mexikos gibt es in den ärmeren Barrios der Stadt, beispielsweise im Barrio Las Teresitas, zahlreiche sich untereinander bekämpfende Jugendbanden wie z.B. *Los Pelones*, *Guerillas*, *Pachucos*, *Las Lobas Sur* und *Ladies Omega*. Die Polizei von Saltillo schätzte 2018, dass es in der Stadt mehr als 300 Banden gibt, von denen sie mehr als 20 als hochgefährlich einstufte. In diesem gewalttätigen Umfeld, in dem die Jugendlichen ihre Freizeit mit Kiffen und dem Schnüffeln von Resistol⁹⁰ verbringen, entstand auf Initiative eines ehemaligen Bandenmitglieds das Projekt „Danzas en la Calle“ (d. h. Straßentänze)⁹¹, das – wie man in dem Videoclip *Cumbias Con Wepa*⁹² sehen kann – regelmäßig Tanzwettbewerbe mit Jugendlichen aus verfeindeten Banden veranstaltet, bei denen das Wichtigste nicht mehr ist, wer wen tötet, sondern wer am besten tanzt. Bei diesen getanzten „Bandenkriegen“ ist ein neuer Cumbia-Tanzstil, die *Salticumbia*, entstanden, der unverkennbar Anleihen beim Hip-Hop macht und damit

⁹⁰Resistol ist süßlich riechender Klebstoff auf Toluolbasis, der bei der Herstellung und Reparatur von Schuhen und Lederwaren verwendet wird. In Mexiko und anderen Ländern Lateinamerikas ist Resistol neben Marihuana die vorherrschende Droge, die von „Straßenkindern“ in den Großstätten konsumiert wird. Ähnlich wie der in Europa von Jugendlichen zum Schnüffeln verwendete Pattex-Verdünner erfolgt das „High“ durch das Einatmen des Toluol-Dampfes, und es hilft gegen den Hunger, die Einsamkeit, die Angst und die Verzweiflung, die das Leben auf der Straße mit sich bringen. Toluol ist jedoch ein gesundheitsschädliches Neurotoxin, das bei regelmäßigem Gebrauch zu irreversiblen Nervenschäden, Verlust der Gehirnfunktion, Nieren- und Leberfunktionsstörungen sowie der Seh- und Hörfähigkeit führt.

⁹¹Vgl. Francisco Rodríguez: *Usan cumbia colombiana contra pandillas*, in: *El Universal* (Mexiko-Stadt), 05.08.2018 (online).

⁹²*Cumbias con Wepa* von DenonDjay, veranstaltet von *Dj Antrax* in Saltillo (2016) [YouTube, 10:29 min.: <https://youtu.be/8RTGUNp8YQI>].

auch dem **Wepa** in Monterrey ähnelt, wobei die Salticumbia aber deutlich schneller getanzt wird und akrobatischer in ihrem Bewegungsablauf ist.

Erstaunlich am Tanzstil der Salticumbia, wie er in unserem eben gezeigten Vidoclip zu sehen ist, sind nicht nur die akrobatischen Bewegungen der jungen Tänzerinnen und Tänzer, sondern auch die einstudierte Choreografie der Tanzenden. Ähnlich wie wir das bereits am Beispiel der Open-Air-Sonidos in Chihuahua und Torreón kennengelernt haben, bilden auch hier die Zuschauer:innen einen Kreis um die Tanzenden. Die Tanzenden selbst nehmen jedoch als eine Gruppenformation Aufstellung und mit dem Einsetzen der Musik tritt jeweils ein Tänzer bzw. eine Tänzerin aus der Gruppe hervor, um seine bzw. ihre individuellen Tanzkünste zu demonstrieren. So wechseln sich die Tanzenden in kurzen Intervallen ab. Jeder und jede hat dabei einmal einen eigenen Auftritt und eine Chance, damit das Publikum zu beeindrucken. Nachdem die „Profis“ ihre Tanzkünste eine/r nach dem oder der anderen vorgeführt haben, wird (ab Minute 5:00) die Tanzfläche für das allgemeine jugendliche Publikum zum Tanzen freigegeben, das nun ebenfalls einzeln oder als Paar zeigt, was es an Tanzkunst zu bieten hat. Auch hier wirkt das anarchische Prinzip: Zuschauer:innen werden zu Tänzer:innen und umgekehrt, und jeder und jede tanzt nach seinem bzw. ihrem persönlichen Gusto.

Sonidos in Mexiko-Stadt

Mexiko-Stadt (Ciudad de México; kurz: CDMX) ist die Hauptstadt Mexikos, die mit einer Einwohnerzahl von etwa 8,9 Millionen nicht nur die bevölkerungsreichste Stadt des Landes, sondern auch eine der größten Städte der Welt ist. Gleichzeitig ist die Stadt auch das Zentrum der Valle de México (Tal von Mexiko) genannten Metropolregion, die mehrere Städte und Gemeinden umfasst und mit insgesamt 21 Millionen Einwohnern einen der größten städtischen Ballungsräume der Welt bildet. Was die ethnische Zugehörigkeit der Einwohner von Mexiko-Stadt betrifft, so ist die Mehrheit der Bevölkerung mestizisch und indigener Abstammung. Darüber hinaus machen indigene Völker wie Nahuas, Mazateken, Mixteken, Zapoteken und Otomis ebenfalls einen großen Teil der Stadtbevölkerung aus. Daneben gibt

es noch bedeutende Bevölkerungsgruppen europäischer, afrikanischer und asiatischer Abstammung. Wirtschaftlich ist Mexiko-Stadt einer der wichtigsten Knotenpunkte sowohl in Mexiko selbst als auch in Lateinamerika.

Die Kultur von Mexiko-Stadt, die von vorspanischen Traditionen, spanischen Kolonialeinflüssen und modernen Trends geprägt wird, zeigt sich auch in ihrem pulsierenden Straßenleben. So beherbergt die Stadt zahlreiche Märkte, Plätze und Parks, in denen sich die Einheimischen zum Feiern treffen. Die Kultur der Sonideros hat in den 1970er Jahren in den Barrios von Tepito, San Juan de Aragón, Peñón de los Baños und Tacubaya ihren Anfang genommen, und sie ist auch heute noch in der Stadt überaus lebendig. Hier in den Arbeitervierteln von Mexiko-Stadt hat sich ergänzend zu der Art von öffentlichen Sonidos, wie wir sie in Chihuahua, Torreón und Saltillo kennengelernt haben, eine weitere Form von Sonidos eingebürgert, bei denen nicht das gemeinsame Tanzen, sondern eher der Wettbewerb der Tanzenden im Vordergrund steht. In den engen Gassen der Barrios bilden kleinere Gruppen von Zuschauern jeweils einen engen Tanzkreis, in dem dann entweder ein Paar für ein paar Minuten seinen Tanz aufführt, um dann von einem anderen Paar abgelöst zu werden, oder in dem nur wenige Paare entweder miteinander oder auch im Wettbewerb um die Anerkennung durch das Publikum gegeneinander tanzen.

Die Sonidos und die Sonideros, die sie betreiben, sind bekannt für ihre Inklusivität und dafür, dass sie Menschen aus verschiedenen Gesellschaftsschichten durch Musik und Tanz zusammenbringen. Und so verwundert es nicht, dass man auf den Sonidos – wie der Videoclip einer **Sonido auf dem La Merced Markt**⁹³ zeigt – immer wieder auch miteinander tanzende Männer u. a. Mitglieder aus der LGBTQ+-Community sieht. Obschon Mexiko wie die meisten Länder Lateinamerikas immer noch mit Problemen der Homophobie und Diskriminierung der LGBTQ+-Community zu kämpfen hat, haben sich die Sonidos zu Räumen des Respekts und der sozialen Toleranz entwickelt, in der offen schwule und transsexuelle Sonideros eine wichtige Rolle spielen und eine große Anhängerschaft gewonnen haben. Auf den Sonidos ist es nicht die sexuelle Orientierung der Tänzer:innen,

⁹³ *Asi Se Baila Una Cumbia En Los Mercados De La Merced* von *Sonido Mr. Barbaro*, Mexiko-Stadt, 2022 [YouTube, 11:15 min.: <https://youtu.be/ANKtYF8Qs-A>].

sondern es sind ihre tänzerischen Fähigkeiten, für die sie die Anerkennung des Publikums bekommen.

Auch in Mexiko-Stadt werden an den Wochenenden öffentliche Sonidos auf den großen Plätzen und in den Parks der Stadt veranstaltet, die sich (wie der Videoclip einer **Sonido im Alameda-Park**⁹⁴ im Stadtzentrum zeigt) kaum von denen in Chihuahua und Torreón unterscheiden – außer dass man in Mexiko-Stadt im Vergleich zu den Metropolen im Norden Mexikos deutlich weniger tanzende „Cowboy“-Darsteller sieht. Zwar sind auf diesen öffentlichen Sonidos zumeist auch alle Altersgruppen vertreten, es sind ausgesprochen familiäre Veranstaltungen, aber die Jugend ist auch gerne unter ihresgleichen und veranstaltet deshalb ihre eigenen Sonidos – wie man sie hier im **Videoclip eines Konzerts**⁹⁵ von Alberto Pedraza⁹⁶ mit Mitgliedern der Gruppe *Los Siriguayos*⁹⁷ sehen kann –, die eher Open-Air-Konzerten ähneln, wie wir sie in Europa von den großen Rock-Festivals her kennen.

Sonidos finden jedoch nicht nur in den Metropolen Mexikos statt, sondern sie werden auch in kleinen Provinzstädten und Dörfern des Landes veranstaltet, von denen wir uns nun zum Schluss dieses Kapitels einige Tanzveranstaltungen in der überwiegend agrarischen Region Costa Chica im Süden Mexikos anschauen wollen.

Sonidos an der Costa Chica, Guerrero

Die Costa Chica ist eine Region, die sich entlang der mexikanischen Pazifikküste zwischen den Bundesstaaten Guerrero und Oaxaca erstreckt. Sie ist für ihre einzigartige afro-mexikanische Kultur bekannt, die sich im Laufe

⁹⁴ *Que Baile la Alameda Central CDMX, 2022* [YouTube, 5:14 min.: <https://youtu.be/ANKtYF8Qs-A>].

⁹⁵ *Cumbia Sampuesana* von Alberto Pedraza ft. *Los Siriguayos*, Livekonzert in San Juan de Aragón, 2022 [YouTube, 5:03 min.: https://youtu.be/bjQHh_pRigw].

⁹⁶ Alberto Pedraza Islas ist ein mexikanischer Singer-Songwriter und Cumbia-Interpret, der gemeinsam mit seinem Bruder Aaron 1977 in Mexiko-Stadt das Cumbia-Ensemble *Super Grupo Colombia* gegründet hatte. 2001 trennte er sich von der Band und tritt seitdem als Solist bzw. gemeinsam mit anderen Gruppen wie hier im Videoclip mit *Los Siriguayos* auf.

⁹⁷ *Los Siriguayos* ist ein aus Monterrey stammendes junges Musikkollektiv, das sich auf die Cumbia spezialisiert hat und diese mit anderen Genres wie Rap, Reggae und Ska mischt.

der Jahrhunderte durch die Vermischung von afrikanischen, indigenen und spanischen Kulturen entwickelt hat.⁹⁸ Die Menschen der afro-mexikanischen Bevölkerungsgruppe sind die Nachkommen von Sklav:innen, die während der Kolonialzeit nach Mexiko zur Arbeit in den Minen und Plantagen gebracht wurden. In der Vergangenheit wurden die Menschen der Costa Chica von der mexikanischen Mehrheitsgesellschaft diskriminiert und sowohl ökonomisch als auch politisch an den Rand der Gesellschaft gedrängt, und auch heute noch haben viele Gemeinden der Region mit Armut und mangelndem Zugang zu grundlegenden Dienstleistungen zu kämpfen. Wirtschaftlich basiert die Region immer noch weitgehend auf der Landwirtschaft und dem Fischfang.

Die Menschen der Costa Chica ähneln damit demografisch und wirtschaftlich der afro-kolumbianischen Bevölkerungsgruppe an der Karibikküste in Kolumbien, in der die Cumbia einst ihre ersten Wurzeln geschlagen hat. Und so verwundert es nicht, dass sich die kulturellen Traditionen der beiden Bevölkerungsgruppen in Mexiko und Kolumbien ähneln. Das ganze Jahr über finden an der Costa Chica zahlreiche Feste und Feiern statt, und auch die Cumbia hat hier inzwischen als Musik- und Tanzgenre Einzugeschalten und speziell, was den Tanz angeht, einen ganz eigenen Stil entwickelt, der an den Vorläufer der Cumbia, den kolumbianischen **Mapalé-Tanz**⁹⁹, erinnert. Im folgenden Videoclip sehen wir eine **Sonido in San Miguel**¹⁰⁰, Costa Chica (Guerrero), in dem die erstaunliche Ähnlichkeit zwischen dem Mapalé und dem an der Costa Chica gepflegten modernen Cumbia-Tanzstil deutlich erkennbar ist. Hier kehrt also die Cumbia als Tanz im modernen Gewand zu ihren frühen indigenen und afro-kolumbianischen Wurzeln aus der kolonialen Zeit zurück.

⁹⁸ Eine annähernd vergleichbare afro-mexikanische Bevölkerungsgruppe und Kultur findet sich in Mexiko nur noch an der Atlantikküste im Bundesstaat Vera Cruz.

⁹⁹ *Mapalé Afro Colombian Dance*, in Cartagena, 2017 [YouTube, 1:54 min.: <https://youtu.be/YTrLkOK5loI>]; siehe hierzu auch Anm. 7.

¹⁰⁰ *Mueve tu pompi, pompi, pompi* (d.h. „Bewege Deinen Popo . . .“), *Sonido in San Miguel*, Costa Chica (Guerrero), 2023 [YouTube, 10:26 min.: <https://youtu.be/Xlt0w3LrRQI>]. Diese Art des körperbetonten Tanzes, wie er an der Costa Chica getanzt wird, erinnert auch an den Tanz „The Bump“, wie er in den 1970ern zu dem gleichnamigen Song der Funkband *Commodores* und anderen Musiktiteln getanzt wurde.

Der an der Costa Chica gepflegte Tanzstil besitzt noch ein weiteres kuriozes Element, nämlich den Tanz mit der Flasche auf dem Kopf („La Botella en la Cabeza“), wofür zumeist eine normale Bierflasche, gelegentlich auch eine Bierdose, verwendet wird. Beim „Flaschentanz“ – wie man ihn in diesem Videoclip einer privaten **Feier im kleinen Ort Copala**¹⁰¹ sehen kann – balanciert die Tänzerin, während sie sich rhythmisch bewegt, eine Flasche auf ihrem Kopf, ohne dass diese dabei herabfällt oder die Tänzerin das Gleichgewicht verliert.

Ein weiteres seltsames Phänomen der mexikanischen Cumbia sind die *Botas Picudas*¹⁰², jene seltsamen Schnabelschuhe, die von den Cumbia-Tänzern vor allem in Zentral- und Nord-Mexiko getragen werden und die sie (wie man in **dieser Videodokumentation**¹⁰³ sehen kann) mit ihren extrem verlängerten Schuhspitzen auf den ersten Blick wie Ski-Läufer bzw. wie Ski-Tänzer aussehen lassen. Diese bizarre Schuhmode ist im Gefolge einer neuen elektronischen Spielart der Cumbia, der *Tribal Guarachero*¹⁰⁴, ent-

¹⁰¹ *Arriva la costa de Guerrero puro Copala señoresor*, Copala, Costa Chica (Guerrero), im Mai 2022 [YouTube, 7:37 min.: <https://youtu.be/pNNTXAUtG0A>]. Der Ursprung dieses Flaschentanzes an der Costa Chica (Guerrero und Oaxaca) ist vermutlich die Praxis des Tragens von Wasser oder anderen Gegenständen auf dem Kopf gewesen, die unter den afrikanischen Sklavinnen und ihren Nachkommen üblich gewesen ist. Auf der Halbinsel Yucatan in Süd Mexiko wird ein vergleichbarer Flaschentanz, der Tanz der „Suertes con botella“, praktiziert, und auch in Ecuador, in Brasilien sowie in Paraguay werden vergleichbare Tänze mit der Flasche auf dem Kopf veranstaltet. Vereinzelt kann man den Flaschentanz auch auf den Sonidos im Norden Mexikos bestaunen.

¹⁰² Die *Botas Picudas* werden vorwiegend von Jungen und Männern im Norden Mexikos getragen, die häufig Gruppentanz-Teams bilden, um in lokalen Nachtclubs gegeneinander anzutreten. Die Teilnehmer dieser Wettbewerbe verbringen oft Wochen damit, die Choreographie ihrer Tänze einzuüben und ihre Outfits herzustellen, zu denen neben den *Botas Picudas* auch der in Nordmexiko populäre Norteña- oder Cowboy-Look gehört.

¹⁰³ *Mexican Pointy Boots*, eine TV-Dokumentation von *VICE*, 2023 [YouTube, 9:43 min.: <https://youtu.be/veQkt4tS0Tc>].

¹⁰⁴ Das Cumbia-Subgenre der *Tribal Guarachero*, das auch *3Ball*, *Trival* oder auch *Cumbia Tribalera* genannt wird, ist eine Mischung aus Cumbia, Electro-House und regionaler mexikanischer Folk-Musik. Entstanden ist die *Cumbia Tribalera* um die Jahrtausendwende in den Barrios von Mexiko-Stadt, und sie hat von dort aus bald die Partyszene in den bürgerlichen Vierteln der Hauptstadt erobert. Um 2007 war die *Cumbia Tribalera* aus Mexiko-Stadt kommend in Monterrey eingetroffen, von wo aus sie sich in der Folgezeit im ganzen Land und in den frühen 2010er Jahren sogar in den USA ausgebreitet hat.

standen, die um die Jahrtausendwende in Mexiko-Stadt populär wurde und von dort aus ihren Weg in den Norden Mexikos genommen hat.

Nachdem wir in diesem Kapitel aus dem Norden Mexikos kommend über die Hauptstadt des Landes in den Süden an die Costa Chica gereist sind und dabei am Beispiel einiger Sonidos die regional unterschiedlichen Arten des Cumbia-Tanzes in ihren anarchischen Erscheinungsformen kennengelernt haben, wollen wir erneut einen richtig weiten Sprung durch Raum und Zeit in die 1950er Jahre nach Argentinien machen, um von dort aus den Spuren der Cumbia in Südamerika zu folgen.

4. Die Cumbia in Südamerika

Ähnlich wie in ihrem Ursprungsland Kolumbien gehört die Cumbia heutzutage in den übrigen Ländern Südamerikas zu den populärsten zeitgenössischen Musikgenres. Auch hier im Süden des amerikanischen Kontinents hat die Cumbia unterschiedliche Spielarten entwickelt, die wir uns in den drei Ländern Argentinien, Chile und Peru im Folgenden näher anschauen wollen.

Die Cumbia in Argentinien: La Cumbia Villera

Noch bis Mitte der 1950er Jahre waren in Argentinien vor allem die traditionellen Musikgenres wie der Tango oder die Milonga beliebt. Im weiteren Verlauf der 1950er und 1960er Jahre brachten jedoch Kolumbianer und andere lateinamerikanische Immigranten die Cumbia nach Argentinien, die dort schnell an Popularität gewann und sich seitdem zu einem wichtigen Teil der argentinischen Musikszene entwickelt hat.

In Argentinien gehörten der kolumbianische Komponist und Musiker Efraín Orozco und seine Gruppe *Alegres Muchachos* zu den ersten, die ab Mitte der 1940er Jahre die Cumbia in ihr Repertoire aufgenommen und in Argentinien bekannt gemacht haben. Eines der ersten Cumbia-Ensembles in Argentinien war die 1955 in La Plata gegründete Gruppe *Los Wawanco*, die sich aus Musikern verschiedener Nationalitäten, wie Argentinien, Chile,

Costa Rica, Peru und Kolumbien, zusammensetzte. Sie spielten die Cumbia – so wie bereits zuvor auch Efraín Orozco und sein Orchester – auf eine moderne orchestrale Art, die diesen Musikstil für den internationalen Musikmarkt massentauglich machen sollte¹⁰⁵, und sie hatten dabei mit Titeln wie *La Caña Dulce*¹⁰⁶ auch großen Erfolg beim argentinischen Publikum, weil sie mit ihrer fröhlichen Einladung zum Tanzen die Menschen begeisterten.

Zu den frühen Gruppen, die die Cumbia nach Argentinien importiert und dort populär gemacht haben, gehört auch die 1961 in Kolumbien gegründete Gruppe *Cuarteto Imperial*, die ab Mitte der 1960er Jahre in Argentinien wesentlich populärer als in ihrer Heimat in Kolumbien gewesen ist und der von Argentinien aus auch ihr internationaler Durchbruch als Cumbia-Ensemble gelungen ist.

Für eine weitere Popularisierung der Cumbia sorgten in Argentinien neben dem Radio und der Schallplatte als Massenmedium vor allem die großen *Bailantas* genannten Tanzlokale, in denen am Wochenende hunderte Tänzer zu den *Danzas Tropicales* tanzten, wozu auch die Cumbia gehörte. Ursprünglich wurden die *Bailantas*, die häufig im Freien stattfanden, vor allem von den ärmeren Migrant:innen aus dem Landesinneren und aus anderen Ländern wie Bolivien und Paraguay besucht, während die gleichnamigen Veranstaltungen, die man heutzutage in den großen Städten Argentiniens unter diesem Label findet, eher moderne, mit dem neuesten

¹⁰⁵ Diese „Konvertierung“ der traditionellen kolumbianischen Cumbia in ein für den internationalen Musikmarkt massentaugliches Produkt beschreiben die beiden argentinischen Musikwissenschaftler Manuel Massone und Mariano De Filippis wie folgt: „Im 20. Jahrhundert, vor allem in den 40er und 50er Jahren, erfuhr die ethnische [kolumbianische] Küsten-Cumbia durch die Verbreitung dieses Tanzes in den Massenmedien und durch den Einfluss der ersten kolumbianischen Plattenfirmen einen Wandel. Es entstand eine orchestrierte Cumbia, bei der die ursprünglichen Aerophone [Flöten] durch Klarinetten und die Trommeln durch Congas, Timbaletas und Bongos ersetzt wurden. Ebenso wurde die gesamte rhythmische Komplexität, die, wie wir gesehen haben, von der afrikanischen Tradition übernommen wurde, verwässert. Das Ergebnis ist eine kolumbianische Cumbia mit einer starken kommerziellen Ausrichtung, die für den Massenkonsum und den Export bestimmt ist.“ (Manuel Massone / Mariano De Filippis: „*Las palmas de todos los negros arriba ...*“ *Origen, influencias y análisis musical de la cumbia villera*, in: *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, Vol. 6 (2006), No. 2, pp. 21–44 [hier nach p. 24] [Übers. aus d. Span. v. Verf.]).

¹⁰⁶ *La Caña Dulce* (1967) von Los Wawanco. [YouTube, 2:52 min.: <https://youtu.be/5liKxP62hB4>].

High-Tech-Equipment ausgestattete „Vergnügungstempel“ der gehobenen Mittelschicht sind. Doch ähnlich wie in den Barrios der Metropolen in Mexiko die Bewegung der Sonideros als eine nachbarschaftliche Musikkultur von unten entstanden ist, so gibt es auch in Argentinien das Phänomen, dass die Bewohner:innen der ärmeren Stadtviertel und in der Provinz am Wochenende ihre Lautsprecher mit auf die Straße nehmen, um gemeinsam mit ihren Nachbarn eine kommunale Musikkultur zu zelebrieren.

In den 1970er und 1980er Jahren erlebte die Cumbia schließlich auch in Argentinien einen regelrechten Boom, und sie hat sich seitdem kontinuierlich weiterentwickelt. In der Folgezeit entstanden auch in Argentinien verschiedene Gruppen und Musiker:innen, die die Cumbia auf ihre eigene Art und Weise interpretierten und sie mit anderen Musikstilen wie Rock und Pop kombinierten und auch weitere Instrumente wie das Keyboard, den Synthesizer und Soundeffekte integrierten. So entstand um 1990 im Milieu der aus den Nordostprovinzen Argentiniens zugewanderten Arbeiter:innen in Buenos Aires und Santa Fe die *Cumbia Romántica*, die sich durch ihre „schmalzig-schnulzigen“ Texte, eingängige Melodien und elektronische Instrumentierung auszeichnete und damit für das Publikum aus der Mittel- und Oberschicht in Argentinien zunehmend attraktiv wurde.

Doch so ähnlich wie sich einst der Punk-Rock von der kommerzialisierten Rockmusik getrennt hat, entstand als eine Gegenbewegung zur kommerzialisierten Cumbia Romántica um die Jahrtausendwende in den Armenvierteln der argentinischen Großstädte eine neue raue Spielart der Cumbia, die *Cumbia Villera* (was man mit „Slum-Cumbia“ oder „Ghetto-Cumbia“ übersetzen könnte) – eine Cumbia also, die zu ihren anarchischen Wurzeln zurückgefunden hat.

Als „Erfinder“ der Cumbia Villera gilt Pablo Lescano aus dem Barrio La Esperanza, einem Arbeiterviertel von Buenos Aires, der sich bereits im Alter von 12 Jahren als Keyboarder seiner ersten Cumbia-Gruppe, den *Sueño de Amar*, angeschlossen hatte. Als Keyboarder spielte er anschließend auch in einer Cumbia-Band namens *Amar Azul* die Cumbia Romántica. Nach einem Motorradunfall im Februar 2000 war er für ein halbes Jahr ans Bett gefesselt und musste die Band verlassen. In dieser Zeit begann Pablo Lescano seine ersten Songs zu schreiben, die seinen später gegründeten Bands *Flor de Piedra* und *Damas Gratis* der Cumbia Villera mit

Titeln wie *Todo roto*¹⁰⁷ zum Durchbruch verhalfen. Statt über Herz- und Schmerz-Themen zu singen, wie es für die Cumbia Romantica typisch gewesen ist, schrieb Lescano schnörkellose Liedtexte über Armut, Sex, Gewalt, Drogen, die Polizei und das soziale Elend, das aufgrund der Wirtschaftskrise, die Argentinien in jenen Jahren durchlebte, unübersehbar und unerträglich geworden war.

Die Cumbia Villera spiegelt also die Erfahrungen der am stärksten marginalisierten Teile der Gesellschaft wider, und mit ihren rotzig-frechen Liedtexten, in denen die Polizei, die Regierung und der argentinische Staat lächerlich gemacht werden, bringt sie Themen zur Sprache, die das politische und wirtschaftliche Establishment des Landes als ausgesprochen störend empfindet. Der Anthropologe und Cumbia-Forscher Darío Blanco Arboleda, der einen Lehrstuhl an der Universität von Antioquia (Kolumbien) innehat, beschreibt das bedrohliche Potential der Cumbia Villera aus Sicht der politischen und ökonomischen Hegemonialmächte wie folgt:

„Mit den Cumbias Villeras schaffen sich die Volksgruppen einen eigenen, unterirdischen Kommunikationskanal, in dem sie ohne Zensur [die herrschenden Verhältnisse] anprangern können; sie können den hegemonialen Gruppen sogar offen drohen, indem sie ihnen sagen, dass sie für ihre Verbrechen bezahlen werden, wie dies in [dem Song] *A la celda*¹⁰⁸ [von *Yerba Brava*] gemacht wurde. In *El patacón*¹⁰⁹ [von *Damas Gratis*] werden sogar die Namen eines Ministers und des Präsidenten der Republik genannt und sie werden angeprangert, die Staatskasse beklaut zu haben und ‚Anleihen ohne ausreichende Risikoabsicherung‘ aufgelegt zu haben, die der Deckung der Staatsverpflichtungen, wie z. B. der Sozialversicherung, dienen sollten, mit dem Resultat, dass in der schlimmsten Zeit der Krise kein Geld mehr vorhanden war . . . Aus diesen Gründen ist sie [die Cumbia Villera] ein äußerst mächtiger und einschüchternder Kommunikationskanal für die Hegemonialmächte.“¹¹⁰

¹⁰⁷ *Todo roto* (2000) von *Damas Gratis* [YouTube, 3:40 min.: <https://youtu.be/Xxs-A8OJOKc>].

¹⁰⁸ *A La Celda* (2011) von *Yerba Brava* [YouTube, 3:40 min.: <https://youtu.be/9vC03M4HIPk>].

¹⁰⁹ *El patacón* (2012) von *Damas Gratis* [YouTube, 4:45 min.: <https://youtu.be/LhpoW0fVUI8>].

¹¹⁰ Darío Blanco Arboleda: *La cumbia como matriz sonora de Latinoamérica* (vgl. Anm. 65), pp. 100-101 (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

Auch für den argentinischen Sozialwissenschaftler Esteban de Gori ist die Entstehung der Cumbia Villera eine kulturelle Reaktion auf die schwere Wirtschaftskrise, die Argentinien um die Jahrtausendwende durchleben musste:

„Die Krise von 2001 gipfelte in makroökonomischer Hinsicht in einer brutalen Abwertung und dem Transfer von Ressourcen an die Wirtschaftskonzerne. Sie offenbart die sozialen Verheerungen, die das neoliberale Wirtschaftsprojekt verursacht hat. Die Zerstörung von Arbeitsplätzen, das soziale und subjektive Unglück sowie der Verlust sozialer Rechte zwingen die Volksgruppen zu neuen Überlebensstrategien und zur Entwicklung neuer Kampfformen (cartoneo, piqueterismo, etc.).

Die Cumbia Villera, diese neue Cumbia, die mit der Auflösung der sozialen Ordnung verbunden ist, erzählt vom dramatischen Leben der Volksgruppen, von der Anonymität und der Flüchtigkeit ihrer Existenz. Sie entstand im nördlichen Teil des Großraums Buenos Aires ..., wo die Krise der Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums eine ungeheuer tiefe Kluft zwischen Arm und Reich geschaffen hat.

(...) Der Slum erscheint als ein Raum des Erkennens und der Bestätigung von Identität. Er vereinigt Cumbieros, Cartoneros¹¹¹, Arbeitslose, Banditen, Arbeiter und Piqueteros¹¹². Durch die Cumbia wurde der Slum auf positive Weise neu definiert und in eine Polis von Dieben und anonymen Helden, von leidenden und glücklichen Personen verwandelt. Die Cumbia Villera, die keine besonderen Helden kennt, verlieh dem anonymen Leben und der Peripherie der opulenten Städte Heldentum und verwandelte diesen physischen Raum – der auf den ersten Blick klein und begrenzt erscheint – in ein Netzwerk sozialer Verbindungen . . .¹¹³

¹¹¹ Als Cartoneros werden in Argentinien die Karton- bzw. Müllsammler mit ihren Handkarren genannt, die von den Städten inzwischen offiziell als urbane Materialsammler anerkannt werden. Viele von ihnen haben sich in Kooperativen organisiert, die ihren Mitgliedern einen fixen Lohn, eine Krankenversicherung und eine organisierte Abnehmerstruktur bieten können.

¹¹² Als Piqueteros werden in Argentinien Demonstranten bezeichnet, die durch Straßen- und Unternehmensblockaden auf ihre schlechte wirtschaftliche Situation aufmerksam machen. Dies geschieht durch illegale Straßenblockaden, die sog. „Piquetes“, ein Begriff, der sich vom spanischen Wort *Piquete*, d.h. Streikposten, ableitet.

¹¹³ Esteban De Gori: *Notas Sociológicas sobre la Cumbia Villera. Lectura del Drama Social Urbano*, in: *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 1 (2005), no. 38, pp. 353-372 [hier nach p. 364] (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

Weil die argentinische Regierung unter Präsident Kirchner die Cumbia Villera für die Zunahme der Kriminalität und die Verschärfung der Unsicherheit im Land verantwortlich machte, verbot im Juli 2001 der argentinische Bundesrundfunkausschuss ihre öffentliche Ausstrahlung und verhängte empfindliche Geldstrafen gegen diejenigen, die das Verbot ignorierten. Doch ungeachtet dieses Verbotes hatte die Cumbia Villera zu diesem Zeitpunkt längst die gegen die herrschenden Verhältnisse aufbegehrende Jugend Argentiniens erobert. Die Gruppe *Damas Gratis*¹¹⁴ hatte 2001 das Tor zur Cumbia Villera aufgestoßen. Mit der Gruppe *Yerba Brava*¹¹⁵ tauchte ein Jahr später der nächste große Exponent der Cumbia Villera auf, dem zahlreiche weitere Bands folgen sollten, wie zum Beispiel *Meta Guacha*, *Supermerk2*, *Los Pibes Chorros*, *Re Piola* und *Mala Fama*.

Heute hat die Cumbia in Argentinien eine vergleichbar große Vielfalt entwickelt, wie wir sie auch schon für die Cumbia in Mexiko erlebt haben. Auf geht's nach Chile, dem Nachbarland von Argentinien.

Die Cumbia in Chile: La Nueva Cumbia

Die Cumbia ist in Chile ebenfalls sehr beliebt. Hier hat sich um die Jahrtausendwende eine eigene Variante der Cumbia entwickelt, die als „La Nueva Cumbia“ (d. h. „Die neue Cumbia“) bekannt geworden ist und Elemente der traditionellen kolumbianischen Cumbia mit anderen Genres kombiniert.

Die Entwicklung der Cumbia verlief in Chile so ähnlich wie in Mexiko und Argentinien. Ihre ersten Wurzeln finden sich in der Tradition der tropischen Musikorchester, die in den 1950er und 1960er Jahren in Chile entstanden sind. Eine der frühesten Gruppen, die für den in den 1970er Jahren einsetzenden Siegeszug der Cumbia in Chile wichtige Impulse gegeben haben, war das *Orquesta Huambaly* aus Santiago. Das Orchester war für

¹¹⁴ *Perrito Malvado* von *Damas Gratis* Ft. *L-Gante & Marita* (2021) [YouTube, 4:40 min.: <https://youtu.be/JasYNAEgehM>].

¹¹⁵ *La Cumbia de la Villa* (2011) von *Yerba Brava* [YouTube, 2:24 min.: <https://youtu.be/Om0PPT7WW2Q>].

seine jazzige, kubanisch inspirierte Big-Band-Musik bekannt und hatte in seiner Blütezeit Tourneen mit international bekannten Künstlern wie Edith Piaf, Gilbert Becaud und Charles Aznavour veranstaltet. Nachdem das Orchester mehrmals eingestellt wurde und immer wieder in veränderter Besetzung von Neuem gestartet war, folgte in den 1960er und 1970er Jahren die zunehmende Hinwendung zum Musikgenre der Cumbia, wie sie z. B. in der Übernahme traditionell kolumbianischer Cumbia-Titel, wie *La Piragua*¹¹⁶, zum Ausdruck kommt.

Einen bedeutenden Einfluss auf die Popularisierung der Cumbia in Chile übte auch der venezolanische Musiker *Luisín Landáez* aus, der ebenso wie das *Huambaly Orchestra* mit im Big-Band-Sound gespielten Cumbia-Klassikern wie *Macondo*¹¹⁷ große Erfolge beim chilenischen Publikum hatte.

Als dann ab den 1960er Jahren Gruppen wie *Sonora Palacios* (1962), *Los Viking 5* (1969), *La Sonora de Tommy Rey* (1982) die Bühne betraten, hat sich die Cumbia als eines der populärsten Musikgenres auch in Chile durchgesetzt. Gemeinsam ist diesen von der Musikindustrie in Chile gepushten frühen Cumbia-Gruppen der zweiten Generation, dass sie anknüpfend an den Musikstil der ersten Generation eine kommerziell „weichgespülte“ Cumbia gespielt haben, die der „Cumbia Romantica“ ähnelt, wie wir sie zuvor in Argentinien kennengelernt haben.

Zurück zu ihren anarchischen Wurzeln hat die Cumbia auch in Chile erst um die Jahrtausendwende durch Gruppen wie *Chico Trujillo*, *Santaferia*, *Chorizo Salvaje* und *La Mano Ajena* gefunden, die als die Vertreter der *Neuen chilenischen Cumbia* (*Nueva Cumbia chilena*) gelten. Diese neue chilenische Cumbia zeichnet sich durch eine große musikalische Experimentierfreude aus. So vermischt z. B. *La Mano Ajena* die Cumbia auf eine fast dadaistisch anmutende Weise mit traditioneller Balkanmusik, Jazz Manouche (Sinti-

¹¹⁶ *La Piragua* von *Orquesta Huambaly*, 1971 [YouTube, 3:30 min.: <https://youtu.be/AXrsndWJnwA>]. Der Autor dieses Cumbia-Klassikers, von dem es unzählige Interpretationen in sämtlichen Cumbia-Stilrichtungen gibt, war der Kolumbianer Barros Palomino (1915-2007).

¹¹⁷ *Macondo* (1970) von Luisín Landáez [YouTube, 2:55 min.: <https://youtu.be/fJSjVYVfjAw>]. *Macondo* ist ein weiterer „Klassiker“ unter den Cumbia-Titeln. Geschrieben und komponiert hat ihn 1969 der peruanische Komponist Daniel Camino Diez Canseco. Das Lied spielt auf Macondo an, jene fiktive Stadt, in der der Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* von Gabriel García Márquez spielt.

Jazz) und Klezmer-Musik, wie sie z. B. in ihrem Titel *Cumbia Klezmer*¹¹⁸ zu hören ist.

Ein anderes Beispiel für die Experimentierfreudigkeit der Gruppen der neuen Cumbia in Chile ist die 2006 auf Chiloé, einer im äußersten Süden Chiles gelegenen Insel, gegründete Gruppe *Chorizo Salvaje*, die die Cumbia mit Reggae, Ska, Dancehall, Ragamuffin, afrikanischer und kubanischer Volksmusik, peruanischer *Cumbia Chicha*, argentinischer *Cumbia Villera*, Punkrock und vielem anderen mehr mischt. Die Gruppe hat dank der Bläser – wie man in ihrem Videoclip *Bailemos Cumbia*¹¹⁹ sehen und hören kann – eine sehr schmissige Art, die Cumbia zu spielen. Bislang hat sich die Band *Chorizo Salvaje*, die zeitweilig 12 Mitglieder umfasste, erfolgreich den Verlockungen der Musikindustrie verweigert, wodurch jedoch die Mitglieder der Gruppe gezwungen waren, ihre Musik neben ihren herkömmlichen Brotberufen zu betreiben. Zu ihrem Publikum hat die Gruppe *Chorizo Salvaje* ein enges Verhältnis, ja sie betrachten die Zuschauer als einen Teil der Gruppe, den sie nicht nur mit ihrer Musik unterhalten wollen, sondern mit dem sie sich auch über die Inhalte ihrer Musik austauschen und deren Anregungen sie mit in ihre Musik aufnehmen.¹²⁰

Die Entwicklung der Cumbia verlief damit in Chile so ähnlich wie in Argentinien, wo zur gleichen Zeit die Cumbia Villera in den Barrios am Rande der Großstädte als eine Gegenbewegung zur kommerzialisierten Cumbia Romantica entstanden war. Und wie wir noch sehen werden, hat zur gleichen Zeit auch in Peru mit der Entstehung der Cumbia Chicha eine vergleichbare Entwicklung stattgefunden.

Als der „Guru“ der *neuen Cumbia* in Chile muss zweifellos der chilenische Singer-Songwriter Aldo „El Macha“ Asenjo (geb. 1968) betrachtet werden, der bereits mit seiner 1991 in Villa Alemana in der Region Valparaíso gegründeten gitarrenbetonten Band *La Floripondio* neben Ska,

¹¹⁸ *Cumbia Klezmer* (2008) von *La Mano Ajena* [YouTube, 2:49 min.: https://youtu.be/tQXkx_Qr8PI].

¹¹⁹ *Bailemos Cumbia* (2017) von *Chorizo Salvaje* [YouTube, 2:24 min.: <https://youtu.be/wmOYvX447Nw>].

¹²⁰ Vgl. Sergio Espinosa / Eric León / Loreto Rico: *Chorizo Salvaje. Memoria audiovisual para optar al Título Profesional de Periodista*, Santiago, Chile: Universidad de Chile. Instituto de la Comunicación e Imagen Escuela de Periodismo, 2011, p. 7.

Reggae, Rock und Punk auch die Cumbia als Genre mit in sein Programm aufgenommen hat. Als noch Bläser mit in die Band aufgenommen wurden, gründete Aldo Asenjo 1999 ebenfalls in Villa Alemana die „reine“ Cumbia-Band *Chico Trujillo* (d.h. „kleine Gangster“), um ein Jahrzehnt später auch noch die Band *Bloque Depresivo* ins Leben zu rufen, die seitdem durch ihre *Música Cebolla* (d.h. „Zwiebelmusik“)¹²¹ auch internationale Bekanntheit erlangt hat.

Die Gruppe *Chico Trujillo* gehört zu den beliebtesten Cumbia-Bands nicht nur in Chile, sondern sie hat mit ihrer Spielart der Cumbia (wie sie in Titeln wie *El Tigre* ¹²² zum Ausdruck kommt) in ganz Lateinamerika ihre Fans vor allem in den ärmeren Bevölkerungsschichten, die sich und ihren beschwerlichen Alltag in den Songs der Gruppe wiedererkennen. Ihre Verbundenheit mit dieser Bevölkerungsgruppe kam deutlich zum Ausdruck, als die Gruppe, die gerade durch Europa tourte, in einem Kommuniqué zu den schweren sozialen Unruhen im Oktober 2019 in Chile Stellung nahm, die dort landesweit ausgebrochen waren und zu vielen Toten und unzähligen Verletzten geführt hatten.¹²³ In ihrem Statement erklärte die Gruppe:

„Wir verurteilen auf das Schärfste die Steuerhinterziehung und die unverhältnismäßige Bereicherung einiger chilenischer Familien, und gleichzeitig bedauern wir die Plünderung der kleinen Ladenbesitzer ... Unser aufrichtiges Beileid

¹²¹ Die *Música Cebolla* (Zwiebelmusik) ist allerdings kein Subgenre der Cumbia, sondern es ist ein eigenes Genre, das Ende der 1960er Jahre in Chile entstanden ist und im peruanischen bzw. kreolischen Walzer, der romantischen Ballade und dem Bolero wurzelt. Der für dieses Musikgenre verwendete Begriff der Zwiebel spielt darauf an, dass seine Musik melancholisch und nostalgisch, kurzum: etwas weinerlich ist.

¹²² *El Tigre* von *Chico Trujillo*, die Aufnahme des Videoclips erfolgte 2017 in der *Juke Train* (online) in Litauen [YouTube, 12:12 min.: <https://youtu.be/9hmkiK3X5JQ>].

¹²³ Ende 2019 führte eine Fahrpreiserhöhung im öffentlichen Nahverkehr von Santiago zu Protesten in Chile, die sich schnell auf das ganze Land ausweiteten und zu der schwersten politischen Krise seit dem Ende des Pinochet-Regimes führten. Die Sicherheitskräfte gingen mit äußerster Brutalität gegen die Demonstranten vor, was zu 23 Todesfällen und Tausenden von Verletzungen führte. Die chilenische Regierung gab schließlich nach und kündigte Reformen an, darunter die Rücknahme der Tariferhöhung, eine neue Sozialagenda und ein Referendum für eine neue Verfassung. Die Proteste gingen jedoch weiter, und es gelang der Regierung erst durch den Ausbruch der Covid-19-Pandemie im Zuge der Pandemie-Bekämpfungsmaßnahmen die Kontrolle über den öffentlichen Raum wiederzuerlangen.

gilt den Familien der Getöteten. Wir wollen keine weiteren Märtyrer, wir wollen ein gerechtes Chile. Wir sind nicht im Krieg, wir sind ein Volk“.¹²⁴

Mit seinen drei im Stil ganz unterschiedlichen Bands, von denen er noch immer zwei, nämlich *Chico Trujillo* und *Bloque Depresivo*, parallel betreibt, ist Asenjo als Musiker sicherlich auch in der Welt der *neuen Cumbia* eine Ausnahmeerscheinung. Niemand hat die kommerzialisierte Cumbia Romantica, wie sie sich in Lateinamerika ab den 1960er Jahren durchgesetzt hat, mehr „aufgemischt“ als „El Macha“ mit seinen Bands. Ganz nach dem anarchistischen Motto „**Anything goes!**“ haben die Musiker seiner Bands nicht nur ständig mit neuen Stilarten und Instrumenten (so auch mit dem im 1. Kapitel erwähnten **Theremin**) experimentiert, sondern typisch für Asenjo und seine Bands sind auch die zahlreichen Koproduktionen und gemeinschaftlich veranstalteten Konzerte, die sie mit anderen Gruppen aufführen, so z. B. mit der mexikanischen Cumbia-Punk-Band *Son Rompe Pera*, wie sie hier im Video bei ihrem gemeinsamen Auftritt auf dem **Festival Vive Latino 2020** ¹²⁵ in Mexiko-Stadt zu sehen sind. Diese Kooperationsfreude ist übrigens ausgesprochen typisch für die Gruppen der neuen Cumbia, während die Orchester der alten romantischen Cumbia offensichtlich lieber in ihrem „eigenen Saft“ schmoren.

Sicherlich gehört die Gruppe *Chico Trujillo* nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Europa inzwischen zu den bekanntesten neueren Cumbia-Bands. Die Liste ihrer internationalen Auftritte ist lang, und sie deckt fast ganz Lateinamerika, die USA und Europa ab. Die Europatournee, die *Chico Trujillo* vom 19. Juli bis zum 13. August 2017 veranstaltete, führte die Gruppe von Cartagena (in Spanien) über Madrid, Barcelona, Bordeaux, Paris, Sines, London, Amsterdam, Hamburg, Würzburg, Berlin, Bursa bis nach Budapest. Was uns ebenfalls in Aufbruchsstimmung versetzt, um auf unserer Reise nun den Spuren der Cumbia ins Nachbarland Peru zu folgen.

¹²⁴ Zit. nach Víctor Lenore: *Chico Trujillo: Desde que nació, me he sentido despreciado*, in: *vozpopuli*, 26.10.2017 ([online](#)). (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

¹²⁵ *Pajaro Zinzontle* von *Chico Trujillo* und *Son Rompe Pera*, Live auf dem Festival *Vive Latino* in Mexiko-Stadt im März 2020 [YouTube, 12:12 min.: <https://youtu.be/9hmkik3X5JQ>].



Die chilenische Cumbia-Band *Chico Trujillo* mit ihrem Gründer und Band-Leader Aldo „El Macha“ Asenjo (rechts) auf ihrer Europa-Tournee auf dem Rudolstadt-Festival 2018.

Mediawiki, Schorle, [CC BY-SA 4.0](#)

Die Cumbia in Peru: La Cumbia Chicha

Ähnlich wie in den meisten anderen Ländern Lateinamerikas waren auch in Peru in den 1950er Jahren die beliebtesten Musikgenres in Lima und den anderen Großstädten des Landes die kubanische Rumba, der dominikanische Merengue und der ebenfalls aus Kuba stammende Mambo. Doch in den 1960er Jahren gelangte die Cumbia durch Orchester der Unterhaltungsmusik aus Kolumbien auch nach Peru.

Als der Pionier der Cumbia in Peru gilt der peruanische Komponist und Musiker Enrique Delgado (1939-1996). Bereits im Alter von fünf Jahren hatte Delgado Gitarre und Mandoline spielen gelernt und seitdem in unterschiedlichen Musikgruppen gespielt, bis er 1962 sein erstes eigenes Musikensemble, das *Orquesta Fantasia*, gründete, das Musik im Stil der zeitgenössischen kubanischen Unterhaltungsmusik spielte. Zu dieser Zeit war durch kolumbianische Gruppen, wie *Los Corraleros de Majagual*, die orchestrale Cumbia auch in Peru angekommen und hatte dort eine sich allmählich vergrößernde Fangemeinde gefunden. 1966 gründete Delgado in Lima die Band *Los Destellos*, die eine der ersten Gruppen in Peru gewesen ist, die sich auf das Genre der Cumbia konzentrierte. Allerdings ersetzte die Gruppe die Bläsersektion und das Akkordeon, wie sie für die kolumbianische **Cumbia Vallenato** typisch sind, durch Gitarristen, und sie schufen damit das Fundament, auf dem sich in der Folgezeit der Musikstil entfalten sollte, der als die peruanische *Cumbia Chicha*¹²⁶ bekannt wurde.

¹²⁶ Chicha ist ein bierähnliches Getränk, das im gesamten Andenraum Südamerikas getrunken wird und das schon die Inkas kannten. Die Chicha war auch das bevorzugte Getränk der Migranten, die aus den Bergen der Anden in die Hauptstadt Lima kamen. Mit ihnen kam auch eine neue andine Spielart der Cumbia in die Hauptstadt, die dort von Gruppen wie der *Grupo Celeste* und *Los Shapis* besonders in den Chicheras, den Chicha-Kneipen, in den Armenvierteln der Stadt eine größere Anhängerschaft fand. Wegen der Vorliebe der Andenbewohner für das „Arme-Leute-Bier“ Chicha wurde die ebenfalls aus den Anden kommende neue Spielart der Cumbia „Chicha“ genannt. Sicherlich war das Prädikat „Chicha“ für die neue Cumbia-Spielart anfänglich durchaus auch abwertend gemeint gewesen. Letztlich hat es jedoch dazu geführt, dass diejenigen, die mit diesem Begriff abgewertet werden sollten, ihn für sich selber übernommen und positiv besetzt haben (so wie das ja auch mal mit der Übernahme des ursprünglich als politischer Schmähbegriff eingeführten Begriffs des „Anarchisten“ gewesen ist, mit dem der politisch linke Gegner diffamiert werden sollte).

Die verschiedenen ethnischen und kulturellen Identitäten, die es im Lande gab, machten sich durch das Auftreten verschiedener Musikstile der Cumbia in Peru bemerkbar. Der peruanische Soziologe und Cumbia-Forscher Arturo M. Quispe Lázaro unterscheidet die peruanische Cumbia in ihren regionalen Varianten: Chicha Costeña, Chicha Andina, Chicha Amazónica und Chicha Norteña.¹²⁷

Ganz unverkennbar kommen in der Cumbia Chicha durch den Einsatz der Fender-Gitarre (also einer E-Gitarre, wie sie auch Eric Clapton oder Jimmy Hendrix benutzt haben) die Einflüsse der Rockmusik zum Ausdruck. Typisch waren für diese peruanische Spielweise der Cumbia auch die diversen elektronischen Effekte, für die Effektgeräte wie Phaser, Shifter oder Fuzz eingesetzt wurden, was der Cumbia von *Los Destellos* einen markanten psychodelischen Sound verlieh. Anfänglich spielten auch *Los Destellos* nur Instrumentalmusik, bis die Gruppe 1970 ihr erstes Gesangsstück, *Elsa*¹²⁸, veröffentlichte, das später von unzähligen anderen Cumbia-Bands¹²⁹ gecovered werden sollte. Mit ihrem psychodelischen Cumbia-Stil – wie er ganz charakteristisch auch in ihrem Titel *El Boogalo del Perro*¹³⁰ zum Ausdruck kommt – fand die Gruppe schon bald Nachahmerbands wie *Grupo Celeste*, *Chacalón y la Nueva Crema*, *Los Shapis*, *Los Mirlos*, *Los Ecos* oder auch *Sonido 2000*, die den von *Los Destellos* entwickelten speziellen Cumbia-Sound übernommen haben.

Ein weiterer für die Entwicklung der Cumbia Chicha wichtiger Musiker jener Zeit war Walter León, der Gründer der Gruppe *Los Ilusionistas* und Schöpfer des bekannten Cumbia-Songs *Colegiala*¹³¹. Die Einflüsse, die

¹²⁷ Siehe Arturo Quispe Lázaro: *Música tropical peruana: La Chicha. Construcción de nuevas identidades*, in: *El Libro de la Cumbia. Resonancias, Transferencias y Trasplantes de las Cumbias latinoamericanas*, Compilador Juan Diego Parra Valencia, Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano y Discos Fuentes Edimúsica S.A., 2019, pp. 143-169.

¹²⁸ *Elsa* von *Los Destellos* (1970) [YouTube, 3:52 min.: <https://youtu.be/5WmckGCocto>].

¹²⁹ Siehe und höre zum Beispiel *diese Version von Elsa*¹²⁸ der in Kopenhagen beheimateten Gruppe *Cumbia Collective*, die diese während eines sog. Pop-up-Konzerts am 22 August 2020 im Kopenhagener Nørrebro-Park gespielt hat [YouTube, 3:58 min.: <https://youtu.be/wl0IUD4-KoE0>].

¹³⁰ *El Boogalo del Perro* von *Los Destellos* (1970) [YouTube, 3:34 min.: https://youtu.be/_zIhJHZmpoU].

¹³¹ *Colegiala* von *Los Ilusionistas* (1977) [YouTube, 3:27 min.: <https://youtu.be/CFoCGDISiAE>]. Das Lied von Walter León und seiner Gruppe *Los Ilusionistas* wurde in Peru, besonders in den

seiner Musik zugrunde lagen, hat León in einem Interview wie folgt beschrieben:

„Meine Cumbias haben viele Einflüsse von den Beatles, aber auch von den Rockern der damaligen Zeit. Als ich [1960] sieben Jahre alt war, mochte ich *Quince años*¹³², den Rock aus der Anfangszeit der Nueva Ola. Ich hörte auch Pastorita Huaracina und andere Folk- und kolumbianische Musiker. Später entstand aus diesen drei Musikrichtungen das, was Enrique Delgado die peruanische Cumbia nannte. (...)“

Die peruanische Cumbia hat den Vorteil, dass sie sich sehr leicht an andere Rhythmen anpassen kann, was bei der kolumbianischen Cumbia nicht möglich ist, weil sie nur Cumbia ist und nichts anderes. Meine Lieder sind Cumbia, Rock und Huaino¹³³. Mit diesen drei Säulen können sie leicht in anderen Ländern und anderen Rhythmen neu aufgenommen werden.“¹³⁴

Als der eigentliche „Vater“ der Cumbia-Chicha gilt der peruanische Singer-Songwriter Lorenzo „Chacalón“ Palacios Quispe (1950-1994), der später von seinen vielen Fans in Peru als der „Pharao der Chicha“ bezeichnet wurde. Chacalón war der Sohn eines traditionellen Scherentänzers¹³⁵, und

Barriadas (Slums) der Hauptstadt Lima, bald ein Hit, und auch international wurde es durch diverse Cover-Versionen bekannt. Anfang der 1980er Jahre verwendete der weltgrößte Nahrungsmittelkonzern Nestlé diesen Song für einen **TV-Werbespot** , mit dem für die Nescafé-Sorte „Alta Rica“ geworben wurde [YouTube, 0:30 min.: <https://youtu.be/g4CT61YLKsE>].

¹³² Vermutlich bezieht sich Walter León hier auf den Titel *Quince años tiene mi Amor*, den der 1952 aus Italien nach Argentinien emigrierte Sänger Antonio Ragusa in der als *Nueva Ola* (Neue Welle) bekannt gewordenen Phase der frühen argentinischen Rockmusik in den 60er Jahren veröffentlicht hat.

¹³³ Der *Huaino* ist ein traditionelles Musikgenre der indigenen Bevölkerung der Andenregion, das als Tanzmusik in ganz Peru, aber auch in Westbolivien, Nordargentinien und im äußersten Norden von Chile verbreitet ist. Der *Huaino* wird als eine der traditionellen musikalischen Quellen der peruanischen Cumbia Chicha betrachtet.

¹³⁴ Zit. nach: Lázaro: *Música tropical peruana: La Chicha* (vgl. Anm. 127), p. 148 (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

¹³⁵ Der Scherentanz oder Galatanz ist ein aus der Region Chanka in Peru stammender traditioneller Tanz der indigenen Andenbevölkerung. Der Danzaq genannte Scherentänzer wird in den mündlichen Überlieferungen des Chanca-Gebiets als ein mythisches teuflisches Wesen betrachtet. Der Scherentänzer trägt während des Tanzes eine Schere in seinen Händen, deren beide Klängen für Mann und Frau stehen. Der Scherentanz wird von Generation zu Generation weitergegeben und beginnt normalerweise in der Kindheit, wobei die Berufung zum Danzaq der Berufung eines Priesters gleichgesetzt wird.

er wuchs in der Barriada von Cerro San Cosme auf, einem Armenviertel am Stadtrand von Lima, in dem sich seit 1946 die zumeist aus den Anden zugewanderten Arbeitsmigranten angesiedelt hatten. Schon als Jugendlicher musste Chacalón in prekären Jobs arbeiten, um zum Lebensunterhalt seiner Familie mit beizutragen. So verkaufte er auf der Straße Gemüse und Humitas¹³⁶, arbeitete in einer Schuhmacherei, und zog gemeinsam mit seinem Bruder Alfonso durch die Kneipen und Restaurants von San Cosme und La Parada, um dort traditionelle Huainos zu singen. Seine Liebe zur traditionellen Andenmusik brachte Chacalón dazu, sich im Alter von 15 Jahren der Band *Los amigos del barrio* anzuschließen.

Die 1970er Jahre waren ein politisch unruhiges Jahrzehnt in Peru. Politisch geprägt wurde diese Zeit durch die Militärdiktatur von General Morales Bermudéz¹³⁷, der sich als Oberkommandierender der peruanischen Streitkräfte am 29. August 1975 an die Macht geputscht und damit den bisherigen linksnationalistischen Präsidenten Juan Velasco Alvarado abgelöst hatte, der seinerseits 1968 ebenfalls durch einen Militärputsch an die Macht gelangt war. Die Wirtschaftspolitik der neuen Militärregierung mit ihren rigiden Sparmaßnahmen führte zu Massenentlassungen und unzähligen Streiks und Demonstrationen, die schließlich im großen Generalstreik von 1977 mündeten, der den Übergang von der Militärdiktatur zur parlamentarischen Demokratie in Peru einleitete. In jener Zeit musste Chacalón ein Jahr im berühmten Lurigancho-Gefängnis von Lima verbringen, weil er sich mit einem pensionierten Polizisten angelegt und diesen im Gesicht verletzt hatte.¹³⁸

¹³⁶ Humita (abgeleitet von Quechua-Wort „humint'a“) ist eine traditionelle Speise der indigenen Ureinwohner der Anden, die in Bolivien, Chile, Ecuador, Peru und Argentinien zu finden ist. Die Speise besteht aus frischem Choclo (peruanischer Mais), der zu einer Paste zerstampft, in eine frische Maisschale gewickelt und langsam in einem Topf mit Wasser gedünstet oder gekocht wird.

¹³⁷ Morales wurde später vorgeworfen, an der sog. „Operation Condor“ teilgenommen zu haben, bei der mehrere südamerikanische Militärregierungen in den 1970er und 1980er Jahren ihre Bemühungen koordinierten, um linke Gegner systematisch auszuschalten. 2017 wurde Morales in Abwesenheit wegen seiner mutmaßlichen Beteiligung an der Ermordung von 23 italienischen Staatsangehörigen zu lebenslanger Haft verurteilt.

¹³⁸ Nach *Chacalón: 10 datos importantes que marcaron la vida del ídolo del pueblo*, in: *Perú21*, 27.04.2017 ([online](#)) sowie *Chacalón, la voz de los migrantes andinos que se convirtió en un culto popular peruano*, in: *infobae*, 17.09.2022 ([online](#)).

Wieder in Freiheit schloss sich Chacalón 1975 als Sänger der *Grupo Celeste* an, die mit ihrer im gleichen Jahr veröffentlichten LP *El fabuloso!* einen neuen Sound in der populären Musik Perus erschallen ließ, den man ab den 1980er Jahren als „Chicha“ bezeichnen sollte. Damit beendete die Gruppe nicht nur die Ära der Vorherrschaft der orchestralen Instrumentalgruppen in der populären Musik Perus, sondern – wie man in dem von Chacalón gesungenem Lied *Viento*¹³⁹ (Der Wind) hören kann – wurde hier erstmals auch die traditionelle Andenmusik Perus mit Elementen des Rock und der Cumbia gemischt.

Drei Jahre später trennte sich Chacalón von der Gruppe Celesta, um seine eigene Gruppe, *Chacalón y la Nueva Crema*, zu gründen, die mit Titeln wie ihrer Version von *Poco a poco*¹⁴⁰ der Cumbia Chicha in Peru zum Durchbruch verhelfen sollte. In der von *Chacalón y la Nueva Crema* gecoverten Version bekam das Lied nun nicht nur einen anderen Rhythmus, sondern auch seine Klangfarbe änderte sich, indem E-Gitarren und tropische Percussions-Instrumente wie Timbales, Tumbas und Huiros¹⁴¹ das Lied neu im unverkennbaren andinen Cumbia-Sound entstehen ließen. Den größten Erfolg hatte die Band 1978 mit ihrem Titel *Soy provinciano*¹⁴² (d.h. „Ich bin ein Provinzler“). Das Lied spiegelte die Erfahrungen der zahlreichen Migranten wider, die auf der Suche nach Arbeit in die Stadt gekommen waren. Sein Text geht wie folgt:

„Ich bin ein Provinzler

[Gesprochen]

Für alle meine Brüder aus der Provinz, die auf den Feldern schufteten, um

¹³⁹ *Viento* von *Grupo Celestas* (1975) [YouTube, 3:42 min.: <https://youtu.be/6zoWo91yfK0>].

¹⁴⁰ *Poco a Poco* von *Chacalón y la Nueva Crema* (1978) [YouTube, 3:44 min.: <https://youtu.be/t-EzT5G8bOU>]. Der Titel war eine Coverversion eines in seiner ursprünglichen Fassung von der bolivianischen Folkloregruppe *Los Caminantes* als **traditioneller Huaino** gespielten Liedes, das seinerzeit in Peru sehr beliebt gewesen ist [YouTube, 2:42 min.: <https://youtu.be/kcT1vY8F8Mk>].

¹⁴¹ Die Huiro ist ein traditionelles Musikinstrument der Anden, das aus einem getrockneten Kürbis hergestellt wird. Die mit indianischen Motiven geschmückte Huiro kann sowohl als Rassel als auch als waschbrettähnliches Reibeinstrument benutzt werden.

¹⁴² *Soy Provinciano* von *Chacalón y la Nueva Crema* (1978) [YouTube, 3:31 min.: <https://youtu.be/0Y8VC87djVg>].

Brot für ihre Kinder und all ihre Brüder zu bekommen, singt: *Chacalón y la Nueva Crema*:

[Gesungen]

Ich bin ein Junge aus der Provinz.

Ich stehe sehr früh auf,

um mit meinen Brüdern zur Arbeit zu gehen,

ayayayaiaiiiiii, um arbeiten zu gehen.

Ich habe keinen Vater, keine Mutter,

keinen Hund, der mich anbellt.

Ich habe nur die Hoffnung,

ayayayaiaiiiiiiiiii, voranzukommen.

Ich suche ein neues Leben in dieser Stadt,

wo sich alles um das Geld dreht und es das Böse gibt.

Mit Gottes Hilfe weiß ich, dass ich Erfolg haben werde.

Und ich werde mit dir, meiner Liebe, glücklich sein. (...)¹⁴³

Mit diesem Lied brachte *Chacalón* nicht nur seine eigenen Erfahrungen zum Ausdruck, sondern er schuf damit die Hymne der vielen armen Migranten aus der Provinz, die ihre prekäre Existenz am Rande der großen Städte Perus fristeten. Von Lima aus verbreitete sich der neue Sound schon bald im ganzen Land.

Als ein Subgenre der Cumbia Chicha entstand Ende der 1960er Jahre die *Cumbia Amazónica*. Wenn nicht als ihr Erfinder, so doch als ihr Namensgeber gilt das 1968 in Iquitos¹⁴⁴ im Amazonasgebiet von Peru gegründete Ensemble *Los Wembler's de Iquitos*. Der Gründer der Gruppe war der peruanische Schuhmacher und protestantische Pfarrer Salomón Sánchez Saavedra, der für *Los Wembler's* seine fünf Söhne Jair, Alberto, Misael, Jairo und Isaías sowie einen Freund der Familie, Alberto Sánchez, rekrutierte. Die Gruppe veröffentlichte 1971 eine LP unter dem Titel *Cumbia Amazónica* und begründete damit das gleichnamige Subgenre der Cumbia Chicha.

¹⁴³ Zit. nach: Lázaro: *Música tropical peruana: La Chicha* (vgl. Anm. 127), p. 154. (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

¹⁴⁴ Die mitten im Regenwald liegende Metropole Iquitos ist mit ihren knapp 500.000 Einwohnern die einzige Großstadt der Welt, die man nicht per Straße, sondern nur mit dem Flugzeug oder mit dem Boot über den Amazonas erreichen kann.



Plakat für ein Konzert der Gruppe *Los Wemblers de Iquitos* auf dem Karneval in San Juan Bautista im Februar 2023

Die Anfänge von *Los Wembler's* waren schwierig, da sie aus einfachen Verhältnissen stammten und in der ersten Zeit, Ende der 1960er Jahre, nur mit geliehenen oder gemieteten Instrumenten in Iquitos in Clubs und auf Partys spielen konnten. Doch wegen ihrer energiegeladenen Auftritte und ihrer originellen Spielweise, mit der die Gruppe traditionelle peruanische Rhythmen mit psychedelischen Rock- und Funkeinflüssen vermischte (wie z. B. in ihrem Titel *El Reino Verde*¹⁴⁵), wurde sie schon bald im ganzen Land populär. Ihren ersten Höhepunkt erlebte die Gruppe in den 1970er Jahren, und in dieser Zeit unternahm sie auch Tourneen nach Bolivien, Brasilien, Ecuador und viele Male auch ins Amazonasgebiet von Kolumbien.

Während andere zeitgenössische Musikgruppen, die zu dieser Zeit in Iquitos existierten, wie die Rockgruppen *Los Teddy's* und *Los Zheros*, eher für die Mittel- und Oberschicht spielten, kam das Publikum von *Los Wembler's* vor allem aus der Arbeiterklasse, und in ihren Liedtexten gab die Gruppe die Erfahrungen und das Lebensgefühl dieser Gesellschaftsschicht wieder. Deutlich wird dies schon im Titel eines ihrer ersten Alben, das die Gruppe herausbrachte, der *La Danza del Petrolero*¹⁴⁶ (d. h. „Der Tanz der Ölarbeiter“) lautet. Der gleichnamige Song bezieht sich auf den Ölboom, der in den 1970er Jahren die physische und kulturelle Umgebung von Iquitos und des übrigen Amazonasgebiets gravierend veränderte.

In den 1980er Jahren geriet die Gruppe langsam in Vergessenheit, bis sie 2015 als Pioniere der Cumbia Amazonica zum legendären Folklife Festival der Smithsonian Institution nach Washington eingeladen wurden, was ihnen den Durchbruch zu einer zweiten internationalen Karriere ermöglicht hat.¹⁴⁷ Ihr Auftritt auf dem Folkfestival in Washington war ein voller Erfolg, an den sich Tourneen durch andere Städte der USA und später durch zahlreiche Städte in Europa (wie z. B. 2018 auf dem *Pete the Monkey Festival*¹⁴⁸ in Frankreich) anschlossen.

¹⁴⁵ *El Reino Verdeo* (1974) von *Los Wembler's de Iquitos* [YouTube, 2:40 min.: <https://youtu.be/GqYhztUfRz0>].

¹⁴⁶ *La Danza del Petrolero* (1975) von *Los Wembler's de Iquitos* [YouTube, 5:19 min.: <https://youtu.be/0Z1L9kythWo>]. Hier in einer Aufnahme in Iquitos, die von der Smithsonian Institution in Vorbereitung des Smithsonian Folklife Festivals 2015 erstellt wurde.

¹⁴⁷ Siehe auch Alfredo Villar: *Los Wembler's: los Origenes del Sonido amazónico*, in: *El Comercio* (Lima), 20.06.2017 (online).

¹⁴⁸ *Cumbia Amazonica* von *Los Wembler's de Iquitos*, Liveauftritt 2018 auf dem *Pete the Monkey*

Einen ähnlich psychodelischen Sound wie ihn *Los Wemblers de Iquitos* spielten, produzierte auch die Band *Juaneco y Su Conjunto*, die 1966 von dem Maurer und Hobby-Saxophonisten Juan Wong Paredes in Pucallpa, der größten Stadt im Amazonasgebiet der Region Ucayali, gegründet worden war. Die Gruppe wurde drei Jahre später von seinem Sohn Juan Wong Popolizio übernommen und in *Juaneco y Su Combo* umbenannt. Die Band machte nicht nur psychodelische Musik, sondern sie brauten und konsumierten auch des Öfteren die bewusstseinsweiternde indigene Droge Ayahuasca¹⁴⁹, die sie in einigen ihrer Titel – wie z. B. in *Vacilando con Ayahuasca*¹⁵⁰ – besungen haben.

So wie die Gruppe *Los Wemblers* nicht nur der Namensgeber, sondern auch ein typischer Repräsentant der Cumbia Amazonica ist, so ist die Band *Las Chicas del Sol* eine typische Vertreterin der *Cumbia Andina*. Die 1999 in Lima unter dem Namen *Las Chicas Daya* gegründete sechsköpfige Frauenband, die sich 2002 in *Las Chicas del Sol* umbenannte, verwendet in ihren Auftritten traditionelle Musikinstrumente der Anden-Folklore (wie z. B. die Zampoña, die peruanische Panflöte). *Las Chicas del Sol*, die in Lima eine Musikschule betreiben, spielen eine Variante der Chicha Andina, die – wie man in ihrem Videoclip *Cumbias Peruanas*¹⁵¹ sehen und hören kann – die Klangfarbe der traditionellen Musik der indigenen Andenbevölkerung widerspiegelt.

Ebenso wie dies auch in anderen Ländern Lateinamerikas geschehen ist, hat auch in Peru die kommerzielle Musik- und Unterhaltungsindustrie auf die wachsende Popularität der Cumbia in den 1980er und 1990er Jahren reagiert und eine neue Cumbia, die *Tecnocumbia*, geschaffen, die der Cumbia-Forscher Arturo M. Quispe Lázaro als „die dritte Stufe des soziokulturellen Phänomens

Festival in St. Aubin-sur-Mer, Frankreich [YouTube, 3:51 min.: <https://youtu.be/ewjwG165GeU>].

¹⁴⁹ Ayahuasca ist eine traditionelle halluzinogene Droge, die von den indigenen Ureinwohnern des Amazonasbeckens im Rahmen spiritueller Rituale zur Bewusstseinsweiterung verwendet wird. Die Droge wird aus der Ayahuasca-Pflanze (*Banisteriopsis caapi*) und dem Chacruna Strauch (*Psychotria viridis*) gebraut und als Getränk konsumiert, das nach ca. einer halben Stunde seine über vier Stunden andauernde psychodelische Wirkung entfaltet.

¹⁵⁰ *Vacilando con Ayahuasca* von *Juaneco y Su Combo* (1972) [YouTube, 3:33 min.: <https://youtu.be/DIIFiQPNJ20>].

¹⁵¹ *Cumbias Peruanas* (2021) von *Las Chicas del Sol* [YouTube, 7:11 min.: https://youtu.be/yJ_T9EQ87Es].

der Chicha-Musik¹⁵² bezeichnet. Typisch für die peruanische *Tecnocumbia* sind Gruppen wie *Rossy War* (die selbsternannte „Königin der *Tecnocumbia*“), *Agua Bella*, *Alma Bella* oder *Bella Bella*, die eine neue Art der Cumbia spielen, die sich nach Quispe Lázaro von den früheren Entwicklungsstufen der Cumbia Chicha wie folgt unterscheidet:

„Die Veränderungen in der Chicha-Musikszene sind nicht nur auf die Einbeziehung neuer Musikgeräte zurückzuführen, sondern auch auf die Atmosphäre neuer Ideen: Individualität, Sinnlichkeit, Offenheit gegenüber allen Musikrhythmen, Abwesenheit von Konflikten, usw. Diese Leitlinien haben einen neuen Aspekt der Chicha geformt. Die *Tecnocumbia* entsteht mit einer sanften und süßen Melodie, mit einem intimen, individuellen und sinnlichen Thema, das nach Spaß ruft und frei von Konflikten und sozialen Themen ist.“¹⁵³

Was wir hier beim Entstehen der *Tecnocumbia* in Peru so ähnlich wie zuvor schon in Argentinien und Chile erleben, ist die kommerzielle Weichspülung der Cumbia, ihre Konvertierung in ein international vermarktbare Produkt der Musik- und Unterhaltungsindustrie. Hier trennt sich die Cumbia auch von ihrem sozialen Umfeld, in dem sie einstmals als ein Phänomen des kulturellen Widerstandes gegen die herrschenden Verhältnisse entstanden und populär geworden ist, und von der Cumbia als dem Soundtrack der Rebellion soll nun am Ende unserer Reise die Rede sein.

5. Die Cumbia – der Soundtrack der Rebellion

So wie der Punk-Rock und die Punk-Kultur Mitte der 1970er Jahren als eine Gegenreaktion auf die Kommerzialisierung der Rockmusik entstanden sind, so gab es auch in der Cumbia-Kultur in den 1990er Jahren, und verstärkt auch nochmal nach der Jahrtausendwende, besonders in der Jugend Lateinamerikas Widerstand gegen die kommerzielle Weichspülung der Cumbia durch die Musik- und Unterhaltungsindustrie.

¹⁵² Arturo Quispe Lázaro: *Globalización y Cultura en Contextos nacionales y locales: De la Chicha a la Tecnocumbia*, in: *Debates en Sociología*, No. 25-26 (2000/2001), pp. 119 [hier nach p. 121].

¹⁵³ Ebd., p. 125 (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

MAYO 7
@ 1720 DTLA

SON ROMPE PERA!
EN LOS ANGELES

BITE ME BAMBI

QUITAPENAS

DSKARADOS
Y MAS!

BOLETOS \$10 -- POR TIEMPO LIMITADO EN ETIX.COM
1720 E. 16TH ST. LOS ANGELES / DOORS AT 7PM / ALL AGES

Veranstaltungsplakat der mexikanischen Cumbia-Punk-Band *Son Rompe Pera* für ein Konzert in Los Angeles, USA am 7. Mai 2022. Wie es zur Gründung der Band kam, schildern die drei Gründungsmitglieder, die Brüder Jesús Ángel „Kacho“, Alan „Mongo“ und José „Kilos“ Gama in der spanischsprachigen TV-Dokumentation *Sonidos del Barrio* (2021), Canal Catorce, Ciudad de México [YouTube, 23:33 min.: <https://youtu.be/0kGE4EqVbS0>].

Cumbia is the New Punk!

Der Widerstand gegen die Kommerzialisierung der Cumbia hatte sich auf unserer Reise bisher am deutlichsten in Argentinien in der Entstehung der **Cumbia Villera** in den 1990er Jahren gezeigt. Aber auch in Mexiko zeigte sich dieser Widerstand der Barrios gegen die Kommerzialisierung der Cumbia. Die Rebellion gegen die Konvertierung der ursprünglich mit dem Barrio und seiner Einwohnerschaft verwurzelten Cumbia in ein Produkt der Musik- und Unterhaltungsindustrie hat die mexikanische Gruppe *Son Rompe Pera* mit ihrem Slogan *Cumbia is the New Punk!* auf den Punkt gebracht. Die aus Nahuatlán, einer Stadt in den Bergen am westlichen Stadtrand von Mexiko-Stadt, stammende Gruppe setzt sich aus den drei Brüdern Jesús Ángel „Kacho“, Alan „Mongo“ und José „Kilos“ Gama und ihren zwei Freunden Raúl Albarán und Ricardo López zusammen. Der Vater der Gama-Brüder, José Dolores „Batuco“ Gama Melchor, hatte seinen Söhnen das Marimba-Spiel beigebracht und war mit ihnen als Musikgruppe auf der Straße und auf Partys aufgetreten. An diese frühen Anfänge, die die 2017 gegründete Cumbia-Band geprägt haben, erinnerte sich Kacho, einer der beiden Marimba-Spieler von *Son Rompe Pera*, in einem 2020 geführten Interview wie folgt:

Wir sind in einem Arbeiterviertel von Mexiko-Stadt aufgewachsen, das auch zu den gefährlichsten Vierteln der Stadt gehört. In unserem Barrio sind die Leute daran gewöhnt, häufig Cumbia, folkloristische Musik und Marimba zu hören. (. . .) Damals gab es eine Straße mit über 30 Lokalen (Bars, Clubs usw.), in denen man Partys mit Marimba veranstalten konnte. Dorthin ging unser Vater, um sich einen Job zu suchen. Er lernte dort das Marimba-Spiel und brachte es auch uns bei. (. . .) Ich war 11 und Mongo 12, und wir haben das Instrument auf der Straße gelernt. Wir waren Straßenmusiker, traten in die Fußstapfen unseres Vaters: spielten auf der Straße und verteilten eine Visitenkarte mit unserer Telefonnummer, damit die Leute uns anrufen konnten, um auf Hochzeiten, Geburtstagsfeiern und Feiern aufzutreten.“¹⁵⁴

Für die drei Gama-Brüder war das Marimba-Spielen jedoch hauptsächlich ein Job, mit dem sie zum Unterhalt der Familie beitrugen. Als die Brü-

¹⁵⁴ *Blood, Sweat & Psychobilly* [interview mit *Son Rompe Pera*], in: *Rhythm Passport*, Sept. 2022 (online) (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

der jedoch das Teenageralter erreichten, änderte sich ihr Musikgeschmack radikal und sie favorisierten nun Ska, Psychobilly und Punk statt der traditionellen mexikanischen Folkmusik. 2013 lernten sie ihren jetzigen Tourmanager und Buchungsagenten, Timothy „Timo“ Bisig, kennen, der von der punkigen Art, wie die Gruppe die Marimba spielte, stark beeindruckt war. Er brachte die Brüder 2015 mit der zu dieser Zeit von ihm auch betreuten argentinischen Cumbia-Band *Chico Trujillo* zusammen. Deren Band-Leader und Sänger Aldo „Macha“ Asenjo war ebenfalls vom Marimba-Spiel der Gama-Brüder begeistert, so dass er sie zu einer gemeinsamen Aufnahmesession einlud, auf der sie mit der Marimba den Cumbia-Klassiker *Cumbia Algarrobera*¹⁵⁵ spielten.

Nach dem Tod ihres Vaters im Jahr 2016 hatten die Gama-Brüder eigentlich das Marimba-Spiel aufgeben wollen, jedoch die Begegnung mit *Chico Trujillo* überzeugte die Gruppe, dass sich mit Hilfe dieses traditionellen folkloristischen Instrumentes aus dem Süden Mexikos eine neue, bisher unerhörte Art der Cumbia spielen ließ – eine Cumbia, die als der „neue Punk“ an Stelle der inzwischen auch in Mexiko kommerzialisierten Cumbia treten konnte. Auffällig ist an diesen in ganz Lateinamerika sich herausbildenden neuen Cumbia-Gruppen, dass sie nicht nur, was ihren musikalischen Stil angeht, ausgesprochen experimentierfreudig sind, sondern dass sie häufig miteinander kooperieren. So sind zum Beispiel *Son Rompe Pera* nicht nur häufig mit Macha Asenjo und seinen beiden Bands *Chico Trujillo* und *Bloque Depresivo* aufgetreten, sondern sie haben auch mit zahlreichen anderen Solo-Musiker:innen und Bands gemeinsame Auftritte gehabt, wie zum Beispiel mit den beiden mexikanischen Sängerinnen *Ali Gua Gua und Mare Advertencia*¹⁵⁶ oder mit der aus Mexiko-Stadt stammenden Gruppe *Rocko Páez & Pequeño Ballenato*¹⁵⁷.

¹⁵⁵ *Cumbia Algarrobera* (2021) von *Son Rompe Pera* [YouTube, 4:58 min.: <https://youtu.be/LhIKftW0XYQ>]. Hier allerdings in einer späteren Version, die ohne Beteiligung von Aldo „Macha“ Asenjo und seiner Band *Chico Trujillo* nur von Mitgliedern der Band *Son Rompe Pera* im Frühling 2021 auf einem Markt in San Cristóbal de las Casas im mexikanischen Bundesstaat Chiapas aufgeführt wurde.

¹⁵⁶ *Ay Ke Cumbión* (2022) von *Ali Gua Gua, Mare Advertencia* und *Son Rompe Pera* [YouTube, 5:16 min.: <https://youtu.be/egGDmZOEkxs>].

¹⁵⁷ *Cumbia Buena* (2022) von *Son Rompe Pera* und *Rocko Paez* [YouTube, 3:50 min.: https://youtu.be/CLLhhwaPU_M]. Rocko Páez, der Gründer und Leiter der Band *Pequeño Ballenato*,

Mit ihrer neuen Spielart der Cumbia konnte *Son Rompe Pera* schon bald nicht nur in Mexiko Erfolge feiern, sondern sie wurden auch zu Tourneen nach Chile, Argentinien und Europa eingeladen. Die Gruppe ist jedoch ihren Wurzeln als Straßenmusiker treu geblieben und spielt in Mexiko weiterhin auch auf Plätzen und in den Parks der Stadt, auf Märkten, in Restaurants, Cafés und Bars sowie in kommunalen Kulturzentren (wie dieses Video ihres Auftritts in der *Casa de Nadie*¹⁵⁸ in Xalapa, Veracruz/Mexiko zeigt). Hierzu erklärte Mongo, der andere der beiden Marimba-Spieler der Gruppe: „Wir sind eine Band, die es wirklich genießt, live zu spielen. Wir haben nicht zu viel Material im Studio aufgenommen, und wenn wir live auftreten, ist das eine ganz andere Sache.“¹⁵⁹

Die Losung „Cumbia ist Punk – und Punk ist Rebellion!“ hat sich auch die 2005 in Santiago in Chile gegründete Gruppe *Anarkía Tropikal* auf die Fahnen geschrieben, die gelegentlich als die eigentliche Erfinderin des Cumbia-Punks betrachtet wird¹⁶⁰. Die Musik der Band ist durchaus punkig, allerdings mit einem starken Einschlag psychodelischer Cumbia, wie sie für die Cumbia Amazonica typisch ist, und unterfüttert mit einer ordentlichen Portion Dub. Die Liedtexte der Gruppe sind – wie sich ihrem Videoclip *Amor Encapuchado*¹⁶¹ aus dem Jahr 2016 entnehmen lässt – vom anarchistischen Geist der Revolte getragen.

Die Idee zur Gründung der sich als libertäres Musikkollektiv verstehenden Gruppe kam Rata und Sopaishaman, den beiden Gründungsmitgliedern von *Anarkía Tropikal*, auf ihrer Rückreise vom ersten Weltsozialforum in Puerto Alegre in Brasilien im Frühjahr 2001¹⁶². Ihre Rückreise sollte Jahre

stammt aus dem Barrio San Gregorio Atlapulco im Bezirk Xochimilco von Mexiko-Stadt. Die Band *Pequeño Ballenato* wurde zwar bereits 2005 gegründet, aber es sollte noch bis 2010 dauern, bis die Gruppe nach einigen Umbesetzungen ihren professionellen Bandbetrieb aufnahm.
¹⁵⁸ *Son Rompe Pera: Sesión en Vivo en La Casa de Nadie* (2021) [YouTube, 30:44 min.: <https://youtu.be/8FU38JLV3Es>].

¹⁵⁹ *Blood, Sweat & Psychobilly* (vgl. Anm. 154) (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

¹⁶⁰ Vgl. J. P. Barros: *Anarkía Tropikal: Expedición al fuego de la kumbia*, in: *PANIKO.cl*, Juli 2015 ([online](#)).

¹⁶¹ *Amor Encapuchado* von *Anarkía Tropikal* (2016) [YouTube, 5:42 min.: <https://youtu.be/yvg389J1Uo>].

¹⁶² Das 1. Weltsozialforum (WSF), das als Gegengipfel zum jährlich stattfindenden Weltwirtschaftsforum in Davos gegründet wurde, fand vom 25. Januar bis 30. Januar 2001 in Porto Alegre in Brasilien statt. An dem seitdem jährlich stattfindenden Forum beteiligten sich

dauern. Denn es sollte eine ausgedehnte reale Reise auf den Spuren der Cumbia werden, vergleichbar mit unserer eigenen Reise, die wir hier gerade im virtuellen Raum durchführen. Als Rucksacktouristen und nomadische Cumbia-Band bereiste die Gruppe den Norden Chiles, die Hochebene Boliviens, Peru und seinen Dschungel, es folgten Ecuador, Kolumbien und Venezuela sowie Mexiko. Überall, wo sie hinkamen, trafen sie auf lebendige Cumbia-Kulturen. Ihren Unterhalt verdiente sich die Gruppe auf ihrer Reise als Straßenmusikanten (wie auch das Video ihres Straßenauftritts in der **Favela de Sao Remo in Sao Paulo** ¹⁶³ in Brasilien zeigt).

Nach seinem Anarchismusverständnis gefragt, antwortete Sopaishaman (Güiro, Stimme und Animation), einer der beiden Gründer der Gruppe, in einem Interview im Juli 2015:

„Ich behaupte schon längst nicht mehr, dass ich ein Anarchist bin. Denn ich möchte nicht wirklich darüber diskutieren, was Anarchismus ist und was nicht. Mit anderen Worten, ich präsentiere meine persönliche Ideologie, die ein bisschen hiervon, ein bisschen von indigener Kultur, ein bisschen vom alten Sozialismus und ein bisschen von Inkonsequenz hat. In diesem Sinne haben wir als *Anarkía Tropical* nie behaupten wollen: ‚Wir sind die Konsequente-
sten und diejenigen, die gekommen sind, um Euch die Wahrheit zu bringen‘.“¹⁶⁴

Als Cumbia-Punk-Band versteht sich auch die aus Buenos Aires in Argentinien stammende Gruppe *Kumbia Queers*. Die Gruppe wurde 2007 von den sechs Frauen Ali Gua Gua, Juana Chang, Flor Linyera, Inés Laurencena, Patricia Pietrafesa und Pilar Arrese gegründet, die alle aus bereits bestehenden Gruppen oder Musikprojekten kamen. So kam beispielsweise Ali Gua Gua, die Sängerin der Gruppe, von der mexikanischen Garage-Punk-Band *Las Ultrasónicas* und drei der anderen Bandmitglieder kamen von der argentinischen Queer-Punk-Band *She-Devils*. Die Gruppe spielt im Cumbia-Sound Cover-Versionen von *The Cure*, *Madonna*, *Ramones*, *Nancy Sinatra* und

damals etwa 12.000 Menschen und mehr als tausend Organisationen, die von allen Kontinenten kamen. Das Weltsozialforum versteht sich als globale soziale Bewegung für Frieden, Umwelt- und Klimaschutz und einer gerechten Weltwirtschaft abseits des Kapitalismus.

¹⁶³ *Cumbia Arabe* von *Anarkía Tropical*, Liveauftritt in der Favela de Sao Remo, Sao Paulo, Brasilien (2016) [YouTube, 1:36 min.: <https://youtu.be/yjtfDjal6iI>].

¹⁶⁴ Barros: *Anarkía Tropical: Expedición* (vgl. Anm. 160) (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

Black Sabbath mit Texten zu queeren Themen und der Kritik an den herrschenden politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen, insbesondere an der Gewalt gegen Frauen. Das Motto der Band könnte so wie der Titel ihres vierten Albums lauten, nämlich: *Canta y no llores* (d. h. „Singen und nicht heulen“), und wie man ihrem Titel *Contraindicaciones*¹⁶⁵ entnehmen kann, ist auch ihre Botschaft unverkennbar vom anarchistischen Geist der Revolte geprägt:

„Wir sind die Stimme ohne Angst,
wir sind die Schreie der Gefallenen,
wir sind die andere Stimme, die niemandem gehört,
wir gehören nicht dazu.

Ich bekomme weder Recht noch Trost,
wir sind die unerwünschten Nebenwirkungen,
die Widersprüche ihrer Gedanken.

Wir sind das Konzept dessen,
was sie gerne tot sehen würden.

Ich bekomme weder Recht noch Trost,
darum fürchte ich mich nicht.“¹⁶⁶

Furchtlos und vom fröhlichen Rhythmus einer rebellischen *Nueva Cumbia Chilena* beschwingt, zeigt sich auch der Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse, wie ihn die Gruppe *Chorizo Salvaje* zum Ausdruck bringt. So haben sie ihren Song *Reacciona Mujer*¹⁶⁷ allen Frauen gewidmet, die gegen das bestehende patriarchalische System kämpfen.

¹⁶⁵ *Contraindicaciones* von *Kumbia Queers* (2015) [YouTube, 2:44 min.: <https://youtu.be/eRT4SIUFdsQ>].

¹⁶⁶ Nach: Ebd. (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

¹⁶⁷ *Reacciona Mujer* von *Chorizo Salvaje* [YouTube, 4:02 min.: <https://youtu.be/HaVlaZcU4cU>]. Der Videoclip wurde am 16. Mai 2018 in Santiago de Chile auf dem vom Studentenverband der Universität von Chile organisierten „Marsch gegen die machistische Gewalt und für eine nicht-sexistische Erziehung“ aufgenommen, an dem sich 150.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmer beteiligten. Auch in anderen Städten Chiles, so in Valparaíso, Copiapó, Valdivia, Temuco und Concepción, gab es an diesem Tag größere Demonstrationen gegen den Sexismus.



Auftritt der argentinischen Cumbia-Punk-Gruppe *Kumbia Queens* auf dem deutschen Fusion Festival 2015, dem größten nicht-kommerziellen Festival für elektronische Musik in Europa.

[Montecruz Foto](#), Berlin, flickr.com, CC BY-SA 2.0.

Die Cumbia ist weiblich

Der Tango ist männlich, die Cumbia ist weiblich – das besagen zumindest die Artikel, die die beiden Begriffe unterschiedlich definieren. Und in der Tat ist dort, wo die Cumbia wie auf den Sonidos gespielt wird, der Anteil der tanzenden Frauen stets sehr hoch. Anders stellte sich dagegen über lange Zeit die Situation im Bereich der Musikproduktion dar. Hatte man noch bis in die 1980er und 1990er Jahre so gut wie niemals Musikerinnen in den Cumbia-Ensembles gesehen, so finden sich in den Gruppen, die seitdem gegründet wurden, immer häufiger Frauen, sowohl als Songschreiberin, Instrumentalistin oder als Lead-Sängerin, wie das beispielsweise bei der 2005 gegründeten kolumbianischen Cumbia-Band *Bomba Estereo* mit ihrer Sängerin Liliana „Li“ Saumet der Fall ist (hier ein Konzertmitschnitt ihres Titels *Huepajé*¹⁶⁸).

Während sowohl die Cumbia Romantica, als auch ihr prollig-rebellisches Gegenstück, die Cumbia Villera, den Frauen in den Orchestern oder Bands zumeist nur die Rolle als hübsche Tänzerinnen, als erotische Eyecatcher, zugestanden hat, gab es nun immer häufiger Cumbia-Bands, die sich ausschließlich oder (wie die aus Monterrey stammende Gruppe *Amazonas del Vallenato*¹⁶⁹) überwiegend aus Frauen zusammensetzten. Als reine Frauenband tritt das argentinische Cumbia-Ensemble *Las Taradas* auf, die man hier in einem Fernsehauftritt mit ihrem Song *Pájaro que deja el nido*¹⁷⁰ sehen kann, eine Band nebenbei bemerkt, die der Cumbia einen bislang noch nicht gehörten Klang verliehen hat, indem sie sie mit Bolero, Swing und Canzone Napoletana mischt.

Immer häufiger bringen diese Frauen-Gruppen eine explizit feministische Perspektive in die bislang überwiegend vom Machismo geprägte Cumbia-Szene mit ein, so auch die 2020 in Mexiko gegründete Cumbia-Band *Sonora Criminal* mit ihrem Titel *Likuacumbia*¹⁷¹.

¹⁶⁸ *Huepajé* von *Bomba Estereo* (2018) [YouTube, 5:26 min.: https://youtu.be/UUv_7shXT4U].

¹⁶⁹ *Cumbia del Azucar* von *Amazonas del Vallenato* (Live, 2021) [YouTube, 4:43 min.: https://youtu.be/aC_aquRvvoM].

¹⁷⁰ *Pájaro que deja el nido* von *Las Taradas* (2015) [YouTube, 3:37 min.: <https://youtu.be/qEVgj6ePRFU>].

¹⁷¹ *Likuacumbia* von *Sonora Criminal* (2020) [YouTube, 5:54 min.: <https://youtu.be/CmGyyMd->

Anarchafeministische Positionen vertritt auch die 1979 in Tampico (Tausalipas) geborene mexikanische Autorin und Sängerin Amanditita (d. i. Amanda Lalena Escalante Pimentel). Sie ist die Tochter des bekannten mexikanischen Rocksängers Rodrigo „Rockdrigo“ González, der im Alter von 35 Jahren in Mexiko-Stadt durch das schwere Erdbeben ums Leben kam, das am 19. September 1985 die Stadt und das Land erschüttert hat. Musikalisch hat Amanditita ihre ganz eigene Spielweise der Cumbia entwickelt, die sie *AnarCumbia* nennt und die eine Mischung aus mexikanischer Cumbia à la Monterrey, Rock, Reggae und Rap ist. Landesweit wurde Amanditita durch ihren Titelsong *La Criada*¹⁷² (das Dienstmädchen) für die populäre Telenovela *Las Malcriadas* bekannt, die 2017/2018 in Mexiko von TV Azteca ausgestrahlt wurde.

Auf die Frage, was sie unter der AnarCumbia versteht, erklärte sie in einem Interview im Februar 2012:

„Ich meine damit, keine Grenzen und keinen Gott zu haben, dem man folgen muss, sondern die Dinge zu tun, an die man selber glaubt. Deswegen nenne ich es Anarcumbia, da es keine Vorlage gibt, der ich folge. Außerdem sind die Ideale, von denen ich singe, eher links und anarchistisch. Dieser kritische politische Bezug ist in meinem Land im Moment sehr wichtig. Deswegen habe ich auch nicht nur politische Songs, sondern schreibe auch darüber, habe Videokolumnen und in meinen Konzerten spreche ich auch darüber. Ich will kein Mädchen sein, das einfach ein paar lustige Lieder singt und dann wieder weg ist.“¹⁷³

Einer der bekanntesten Songs von Amanditita, die sich augenzwinkernd selber zur „Königin der AnarCumbia“ ernannt hat, ist ihr Titel *Odio a mi Jefe*¹⁷⁴ (d. h. „Ich hasse meinen Chef“). Auf die Frage des Interviewers,

JGaA]. Dieser Videoclip greift den Gerichtskampf der jungen Mexikanerin Yakiri Rubio auf, die im Dezember 2013 von zwei Männern entführt und von einem der Männer vergewaltigt wurde. Nach der Vergewaltigung versuchte der Mann sie mit einem Messer zu töten, doch sie konnte ihm das Messer entwinden und ihn damit verletzen, wodurch er zu Tode kam. Trotz der eindeutigen Notwehrsituation, in der sich die junge Frau befunden hatte, wurde sie des Mordes angeklagt. Erst im März 2014 durfte sie das Gefängnis wieder verlassen.

¹⁷² *La Criada* von Amanditita (2013) [YouTube, 3:24 min.: https://youtu.be/_UqhFXyDEXw].

¹⁷³ Zit. nach: Frederik Caselitz: *Keine Blonde aus dem Fernsehen. Interview mit der Cumbiera Amanditita aus Mexiko*, in: *ila – Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* (Bonn), Nr. 353, März 2012, S. 19 f.

¹⁷⁴ *Odio a mi Jefe* von Amanditita (2013) [YouTube, 3:42 min.: <https://youtu.be/3efZIKZirUg>].

ob sie als Tochter eines der berühmtesten Rockmusiker Mexikos überhaupt schon mal einen Chef gehabt habe, um die Problematik aus eigener persönlicher Erfahrung beurteilen zu können, erklärte Amanditita:

„Bevor ich Musik gemacht habe, habe ich in unterschiedlichen Bereichen gearbeitet, auch im Büro. Als gute Anarchistin habe ich mich sehr früh mit meiner Familie gestritten, bin ausgezogen und habe alleine gelebt. Da hatte ich dann gerade genug Geld fürs Essen. Ich bin zwar die Tochter eines Musikers, habe aber ganz normal gelebt. Und den Song *Odio a mi jefe* habe ich geschrieben, als ich bei Sony Musik war und mich nicht mehr wohlfühlt habe. Eigentlich war der Song also der Plattenfirma gewidmet. Aber vorher war ich überall in Mexiko in den Bussen, auf der Straße. Alles, worüber ich rede, habe ich selber in irgendeiner Form erlebt.“¹⁷⁵

Die Cumbia – der Sound der Revolte

Es ist unübersehbar, dass sich die Cumbia gerne in einem rebellischen Umfeld ansiedelt. Wir haben das auf unserer Reise ja mehrmals erlebt. Verantwortlich dafür sind sicherlich die anarchischen Gene der Cumbia oder wie die alten Anarchisten und Anarchistinnen zu sagen pflegten: Der anarchistische „Geist der Revolte“, der in dieser *Musik von unten* herumspekt. Egal wie man es benennt, es lässt die Cumbia immer wieder von Neuem entstehen, wild und unbeherrscht wie das Unkraut, und meistens dauert es nicht lange, bis sie in Konflikt mit der vorherrschenden Ordnung gerät.

Aber was wäre eine Revolution ohne Musik und ohne Tanz? Diese Frage hatte sich am Anfang unserer Reise durch die Welt der Cumbia-Kultur schon die Anarchistin Emma Goldman gestellt und für sich entschieden, dass eine solche Revolution wohl oder übel auf sie verzichten müsse.

Als im Juni 2006 im mexikanischen Bundesstaat Oaxaca wegen der vorherrschenden politischen Korruption und des Mangels an öffentlichen Dienstleistungen ein Volksaufstand ausbrach, in der Stadt Oaxaca Barrikaden errichtet wurden, wodurch die Aufständischen die Kontrolle über die Stadt

¹⁷⁵ Zit. nach: Caselitz: *Keine Blonde aus dem Fernsehen* (vgl. Anm. 173), S. 20.

erlangten und die freie Commune von Oaxaca¹⁷⁶ ausriefen, die sie über Monate hinweg erfolgreich gegen alle Angriffe der staatlichen Sicherheitskräfte verteidigten, da dauerte es nicht lange und die Revolte hat sich ihren eigenen Song geschaffen – natürlich im Cumbia-Stil: *El Son de la Barricada*¹⁷⁷ – *der Sound der Barrikade*.

Im Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse steht auch die indigene Urbevölkerung in Kolumbien. Denn es sind die indigenen Bevölkerungsgruppen Kolumbiens, die am meisten unter dem Bürgerkrieg zwischen der linken Guerilla der FARC, den Regierungstruppen sowie den rechten Paramilitärs zu leiden hatten, der sie zur Zielscheibe sämtlicher Konfliktparteien machte. Zusätzlich leidet noch bis heute die indigene Bevölkerung, speziell der Cauca-Provinz, einer Region im Südwesten Kolumbiens und das Hauptanbaugebiet der Kokapflanze, unter den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den Drogenbanden und den mit der Bekämpfung des Drogenanbaus beauftragten kolumbianischen Polizei- und Militäreinheiten. Zu ihrem Selbstschutz haben deshalb die im Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC; Regionaler Indigener Rat des Cauca) föderierten indigenen Gemeinden die Guardia Indígena (Indigene Garde) als Selbstverteidigungsorganisation gegründet. Diese dient der Verteidigung der indigenen Territorien und Gemeinschaften – und zwar ausschließlich mit gewaltfreien Methoden. Die Indigene Garde hat eine eigene Hymne, die – wir sind in Kolumbien – im vertrauten Cumbia-Sound wie folgt erklingt: *Himno de la Guardia Indígena*¹⁷⁸.

Wir haben unsere virtuelle Reise auf den Spuren der Cumbia in Kolumbien begonnen und wir wollen sie auch in Kolumbien enden lassen.

¹⁷⁶ Siehe hierzu: Gerardo Rénique / Deborah Poole: *The Oaxaca Commune: Struggling for Autonomy and Dignity*, in: *NACLA Report on the Americas*, Vol. 41 (2008), No.3, pp. 24-30.

¹⁷⁷ *El Son de la Barricada* (2006) von Raices Oaxaca [YouTube, 4:42 min.:

<https://youtu.be/trFiL3L0WKE>].

¹⁷⁸ *Himno de la Guardia Indígena – Guardia Fuerza* (2020) von Parranderos del Cauca ft. Andrea Echeverry, Ali Aka Mind, Amós Piñeros, Chane Meza, La Perla, Carlos Arturo Villamarin, Derly Eliced Musse Pasu, Eulalia Yagari y Gregorio Merchan. (2020) [YouTube, 5:16 min.: <https://youtu.be/uwR6VgQ1mOE>].



Mitglieder der Guardia Indígena, der gewaltfreien Selbstverteidigungsorganisation der indigenen Völker Kolumbiens. Foto: César Romero, 2016. Centro Nacional de Memoria Histórica, Colombia.

Epilog

Unsere virtuelle Reise auf den Spuren der Cumbia in Lateinamerika hat nun ihr Ende gefunden. Aber die Reise der Cumbia selbst kennt kein Ende, und so hat sie bereits vor Jahren den amerikanischen Kontinent verlassen, um auch die übrigen Kontinente unseres Planeten zu erobern.

Dank der Tourneen bekannter lateinamerikanischer Cumbia-Gruppen, wie die *Chico Trujillo* aus Argentinien, *Son Rompe Pera* aus Mexiko oder *Los Wemblers de Iquitos* aus Peru, hat die Cumbia inzwischen auch in Europa zahlreiche Fans gewonnen. Zudem haben sich in fast allen Ländern Europas inzwischen eigene Cumbia-Bands gegründet. So beleben beispielsweise die Mitglieder der 2014 in Spanien gegründeten Gruppe *Latin Panas*¹⁷⁹ als Straßenmusikanten mit ihren Auftritten das Straßenbild in Barcelona. In Frankreich existiert seit 2011 in Paris die Gruppe *Captain Cumbia*¹⁸⁰, die die Cumbia mit Elementen von Klezmer, Balkan-Musik und Reggae aufmischt. Und auch in Deutschland hat die Cumbia inzwischen Fuß gefasst. So wird seit 2017 in Berlin *La Bomba*¹⁸¹ – die Cumbia Party bzw. das Cumbia-Festival – veranstaltet, auf der verschiedene deutsche und ausländische Cumbia-Bands auftreten.

Welch wichtige Rolle die Kultur in gesellschaftlichen Transformationsprozessen spielt, das haben wir auf unserer virtuellen Reise auf den Spuren der Cumbia in Lateinamerika erleben können. Diese Erfahrung deckt sich mit dem Verständnis von Kultur, wie es der jüdisch-deutsche Anarchist und Philosoph Gustav Landauer vor über einem Jahrhundert in seinem Konzept eines freiheitlichen Sozialismus vertreten hat. Denn für Landauer erforderte der Sozialismus nicht nur eine Veränderung der Produktionsverhältnisse, sondern auch eine Transformation der kulturellen Werte und Normen, die den Menschen und seine Beziehungen zur Natur und zu anderen Menschen prägen. Diese Sichtweise der Kultur teilte auch später der englische Anarchist Colin Ward, der als einer der bedeutenden Wegbereiter des modernen

¹⁷⁹ *Barcelona Street Music* (2015) von *Latin Panas* [YouTube, 5:58 min.: <https://youtu.be/HS2I-afq6PvI>].

¹⁸⁰ *Playa Negra* von *Captain Cumbia* (2017) [YouTube, 3:58 min.: https://youtu.be/CoxnfM_nLAY].

¹⁸¹ *La Bomba Cumbia Party, Promo Video* (2017) [YouTube, 0:52 min.: https://youtu.be/tQXkx_Qr8PI].

pragmatischen Anarchismus gilt. Seit den 1960er Jahren hat Ward immer wieder die Kultur als ein unverzichtbares Mittel zur Überwindung sozialer Hierarchien und zur Förderung von Solidarität und Zusammenarbeit zwischen den Menschen betont.

Dieser libertär-emanzipatorische Charakter der Kultur, wie ihn Landauer und Ward hervorheben, lässt sich gut am Beispiel der Cumbia und ihrer transnationalen Entwicklungsgeschichte belegen. Die Wurzeln der Cumbia-Kultur liegen in der kolonialen Sklavenhaltergesellschaft Kolumbiens, die die afrikanischen Sklav:innen und indigenen Bevölkerungsgruppen zwang, ihre eigenen kulturellen Bräuche und Musiktraditionen mit den europäischen zu vermischen. Die Cumbia ist damit zum einen ein deutliches Beispiel für die Resilienz und Anpassungsfähigkeit von unterdrückten Kulturen. Zum anderen aber ist die Cumbia das Produkt einer Gegenkultur, also einer Kultur, die im Widerstand gegen die herrschenden Machtstrukturen steht und auf eine freie und solidarische Gesellschaft abzielt, die auf gegenseitiger Unterstützung und Selbstverwaltung basiert. Dadurch hat die Cumbia den unterdrückten und diskriminierten Gesellschaftsgruppen, die bislang von der Kultur der gesellschaftlichen Hegemonialmächte ausgeschlossen gewesen sind, eine Stimme und auch eine soziale und kulturelle Identität gegeben.

Um Cumbia zu spielen, braucht es keine teuren Musikinstrumente und auch keine Konzerthäuser. Die Cumbia fühlt sich auf der Straße wohl. So haben wir auf unserer Reise die Cumbia der Barrios als das Produkt eines vitalen Peer-to-Peer-Anarchismus erleben können, der auf die Aufhebung des Gegensatzes von Musikproduzenten und Musikkonsumenten abhebt, was sie markant von der vorherrschenden und von der Musik- und Unterhaltungsindustrie dominierten Mainstream-Kultur unterscheidet.

Der anarchische Charakter der Cumbia, wie sie als ein Produkt des kulturellen Widerstandes der Barrios entstanden ist, zeigt sich am deutlichsten in der getanzten Cumbia, wie wir sie auf den von uns besuchten **Sonidos in Mexiko** beobachten konnten. Dort haben wir gesehen, dass es keine festgeschriebenen Regeln gibt, die – wie dies z. B. beim Tango oder dem Walzer der Fall ist – vorschreiben, wie man die Cumbia zu tanzen hat. Vielmehr tanzt jeder Tänzer und jede Tänzerin die Cumbia nach ihrem eigenen persönlichen Geschmack. Die dabei zum Ausdruck kom-

mende Lebensfreude der Tanzenden überträgt sich schnell auch auf das Publikum, und so werden aus Zuschauern schnell auch Tanzende und umgekehrt.

In der Cumbia zeigt sich eine intuitiv gelebte Anarchie, die jedem die Möglichkeit gibt, sich auf seine oder ihre eigene individuelle Weise frei zu entfalten und Verbindungen mit den übrigen Tanzenden einzugehen. Aus Solist:innen werden Paare und Paare bilden Gruppen, die sich ebenso spontan auflösen, wie sie sich gebildet haben, je nachdem, was den Tanzenden am meisten Freude bereitet. Die getanzte Cumbia macht deutlich, dass das Zusammenleben in freier Vereinigung eine Menge Spaß bereiten kann, und diese positive libertäre Erfahrung nehmen die Teilnehmer:innen der Sonidos zurück in ihren Alltag mit. So wird die Cumbia – wie wir besonders deutlich in Argentinien und Mexiko erleben konnten – zu einer identitätsstiftenden Instanz, weil sie uns mit anderen Menschen verbindet und uns ermöglicht, uns als Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe zu erleben, und weil sie uns als Ausdruck unserer Persönlichkeit und individuellen Vorlieben dient.

Wir konnten natürlich auch beobachten, dass, wann und wo immer die Cumbia in den mittelständischen und gehobenen Gesellschaftsschichten eine größere Anhängerschaft gefunden hat, bald die Musik- und Unterhaltungsindustrie zur Stelle gewesen ist, um sie als ein für den Massenmarkt ideologisch „weichgespültes“ Genre zu vermarkten. Gleichzeitig haben wir jedoch auch hier wieder gesehen, dass die Cumbia ein ausgesprochen widerständiges Kulturphänomen ist. Denn wie auf unserer Reise speziell in Mexiko, Argentinien und Peru deutlich wurde, haben sich die Musiker:innen schrittweise von der kommerziellen Musik- und Unterhaltungsindustrie abgekoppelt und selber die Produktion und Vermarktung ihrer Musik übernommen. Hier etabliert sich also im Widerstand gegen die von der Musik- und Unterhaltungsindustrie dominierte Mainstreamkultur im Bereich der Musikproduktion eine Gegenöffentlichkeit, die als Stimme der Gegenkultur wahrgenommen wird. Dadurch trägt die Gegenöffentlichkeit dazu bei, die Ideen und Werte der Gegenkultur zu verbreiten und zu stärken.

Wie wir auf unserer Reise auf den Spuren der Entwicklungsgeschichte der Cumbia in Lateinamerika erleben konnten, ist die Cumbia nicht nur ein resistentes Kulturphänomen, sondern in ihr zeigen sich deutlich erkennbare

Elemente einer lebendigen Alltagsanarchie. So wird die Cumbia zu einer mit karibischem Schwung vorgetragenen „Propaganda der Tat“ für eine im Hier und Jetzt gelebte Anarchie, die nicht nur auf der Tanzfläche Freude bereitet, sondern die auch Lust macht, die Erfahrungen der Freiheit und Solidarität, wie wir sie in der Cumbia erleben können, auch auf andere Bereiche des Lebens und der Gesellschaft zu übertragen.

Wir sind nun am Ende unserer Reise auf den Spuren der Cumbia angelangt. „Reisen ist fatal für Vorurteile, Bigotterie und Engstirnigkeit“, meinte Mark Twain, der in seinem Leben ganz ordentlich in der Welt herumgekommen ist. Der Autor und „Sonidero“ dieses multimedialen Beitrages sieht das so ähnlich und sagt deshalb: „Ich bin dann mal weg“ – oder auf Spanisch: *Ya no estoy aquí*¹⁸².

LITERATUR

- Barclay, Harold: *Culture and Anarchism*, London: Freedom Press, 1997.
- Barclay, Harold: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag, 1985.
- Barros, J. P.: *Anarkía Tropical: Expedición al fuego de la kumbia*, in: *PANIKO.cl*, Juli 2015 ([online](#)).
- Bauwens, Michel, Vasilis Kostakis and Alex Pazaitis: *Peer to Peer: The Commons Manifesto*, London: University of Westminster Press, 2019.
- Blanco Arboleda, Darío: *La cumbia como matriz sonora de Latinoamérica. Los colombianos de Monterrey – México (1960-2008). Interculturalidad, Identidad, Espacio y Cuerpo*, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con Especialidad en Sociología, El Colegio de México, Ciudad de México, 2008 ([online](#)).
- Blanco Arboleda, Darío: *Mundos de frontera. Colombianos en la línea noreste de México y Estados Unidos*, in: *Trayectorias*, vol. IX, núm. 25, septiembre-diciembre, 2007, pp. 89-105.

¹⁸² *Te llevaré* von Lisandro Meza ([Rebajada-Version](#) als Soundtrack für den Dokumentarfilm *Ya no estoy aquí*, 2019) [YouTube, 5:10 min.: <https://youtu.be/gtBvBuGi6RQ>].

- Blank, Martina u. Markus-Michael Müller: *¡El pueblo no se va! Eine Reise in die Vergangenheit der vielleicht gar nicht so neuen Artikulationslogik aktueller Kämpfe in Argentinien*, in: *diskus, Frankfurter Student_innen Zeitschrift*, 54. Jg., H. 1.05, S. 18-23 ([online](#)).
- *Blood, Sweat & Psychobilly* [Interview mit Son Rompe Pera], in: *Rhythm Passport*, Sept. 2022 ([online](#)).
- Cabrera, Albina: *Strummer Meets Landero: A Musical Bridge Between Colombian Cumbia and London Punk*, in: *KEXP*, 2. Februar 2021 ([online](#)).
- Caselitz, Frederik: *Keine Blonde aus dem Fernsehen. Interview mit der Cumbiera Amandititita aus Mexiko*, in: *ila, Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* (Bonn), Nr. 353, März 2012, S. 19-21.
- *Chacalón, la voz de los migrantes andinos que se convirtió en un culto popular peruano*, in: *infobae*, 17.09.2022 ([online](#)).
- *Chacalón: 10 datos importantes que marcaron la vida del ídolo del pueblo*, in: *Perú21*, 27.04.2017 ([online](#)).
- Cross, Ian: *Music, Mind and Evolution*, in: *Psychology of Music*, Vol. 29 (2001), pp. 95-102.
- Cross, Ian and Ghofur Eliot Woodruff: *Music as a communicative medium*, in: R. Botha & C. Knight (Eds.): *The prehistory of language*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 77-98 ([online](#) | [PDF](#)).
- *Cumbia! Scenes of a Migrant Latin American Music Genre*, ed. by Héctor Fernández L’Hoeste and Pablo Vila, Durham: Duke University Press, 2013.
- *Cumbia. Soundtrack Lateinamerikas* [Themenspecial], *ila, Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* (Bonn), Nr. 353 (März 2012).
- D’Amico, Leonardo: *Cumbia Music in Colombia. Origins, Transformations and Evolution of a Coastal Music Genre*, in: *Cumbia! Scenes of a Migrant Latin American Music Genre*, ed. by Héctor Fernández L’Hoeste and Pablo Vila, Durham: Duke University Press, 2013, pp. 29-48.
- De Gori, Esteban: *Notas Sociológicas sobre la Cumbia Villera. Lectura del Drama Social Urbano*, in: *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 1 (2005), no. 38, pp. 353-372

- Donaghey, Jim: *Dances with agitators. What Is 'Anarchist Music'?*, in: *Routledge Handbook of Radical Politics*, ed. by. Ruth Kinna and Uri Gordon, New York: Routledge, 2019.
- *El libro de la cumbia. Resonancias, transferencias y trasplantes de las cumbias latinoamericanas*, Compilador Juan Diego Parra Valencia, Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano y Discos Fuentes Edimúsica S.A., 2019.
- Espinosa, Sergio, Eric León y Loreto Rico: *Chorizo Salvaje. Memoria audiovisual para optar al Título Profesional de Periodista*, Santiago, Chile: Universidad de Chile. Instituto de la Comunicación e Imagen Escuela de Periodismo, 2011.
- Goldman, Emma: *Living My Life*, New York: New American Library, 1977.
- Iten, Moses: *The Roots of Digital Cumbia in Sound System Culture: Sonideros, Villeros, and the Transformation of Colombian Cumbia*, in: *Journal of World Popular Music*, vol. 8 (2021), no. 1, pp. 77–101.
- Lenore, Víctor: *Chico Trujillo: Desde que nació, me he sentido despreciado*, in: *vozpopuli*, 26.10.2017 ([online](#)).
- Loopz, Humberto: *What Is Cumbia Rebajada? Kumbia Boruka and Sonido Dueñez Reveal The Stories Behind Mexico's Unique Take on Cumbia*, in: *Sounds and Colors*, (06.12.2019), ([online](#)).
- Massone, Manuel y Mariano De Filippis: "Las palmas de todos los negros arriba ..." Origen, influencias y análisis musical de la cumbia villera, in: *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, Vol. 6 (2006), No. 2, pp. 21–44.
- Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, coll. Quadriges, 1950.
- Mendivil, Julio: *Cumbia ≠ Cumbia ≠ Cumbia. Ein städtisches Musikgenre und sein politischer Wandel am Beispiel Peru*, in: *ila, Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* (Bonn), Nr. 353 (März 2012), S. 9–11.
- Olvera Gudiño, José Juan: *Colombianos en Monterrey. Origen de un gusto musical y su papel en la construcción de una identidad social*, Mexico: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León, 2005.
- Osorno, Diego Enrique: 'Déjame ser, compa'. *La vida de Celso Piña*, in: *The New York Times* (español), 22.08.2019 ([online](#)).

- Pacini Hernandez, Deborah: *Oye Como Va! Hybridity and Identity in Latino Popular Music*, Philadelphia (PA): Temple University Press, 2010.
- Quispe Lázaro, Arturo: *Globalización y Cultura en Contextos nacionales y locales: De la Chicha a la Tecnocumbia*, in: *Debates en Sociología*, No. 25-26 (2000/2001), pp. 119-141.
- Quispe Lázaro, Arturo: *Música tropical peruana: La Chicha. Construcción de nuevas identidades*, in: *El Libro de la Cumbia. Resonancias, Transferencias y Trasplantes de las Cumbias latinoamericanas*, Compilador Juan Diego Parra Valencia, Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano y Discos Fuentes Edimúsica S.A., 2019, pp. 143-169.
- Randall, Suzanna: *Wie klang die Steinzeit?*, in: *BR Klassik*, v. 21.01.2022 ([online](#)).
- Reclus, Élisée: *Voyage a la Sierra-Nevada. De Sainte-Marthe paysages de la nature tropicale*, Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1861.
- Reich, Wilhelm: *What is Class Consciousness* [1934], London: Socialist Reproduction, 1973.
- Rénique, Gerardo and Deborah Poole: *The Oaxaca Commune: Struggling for Autonomy and Dignity*, in: *NACLA Report on the Americas*, Vol. 41 (2008), No.3, pp. 24-30.
- Riera, Daniel: *El ritmo de la villa*, in: *Rolling Stone* (arg.), 1. Juli 2001 ([online](#)).
- Rocker, Rudolf: *Nationalismus und Kultur*, Münster: Bibliothek Thé-lème, 1999.
- Rodríguez, Francisco: *Usan cumbia colombiana contra pandillas*, in: *El Universal* (Mexiko-Stadt), 05.08.2018 ([online](#)).
- Schmück, Jochen: *Das Volk des Waldes. Die gelebte Anarchie der Mbuti in Zentralafrika*, in: *espero* (N.F.), Nr. 3 (Juli 2021), S. 11-74 ([online](#) | [PDF](#)).
- Shulman, Alix Kates: *Dances with the Feminists*, in: *Women's Review of Books*, Vol. IX, no. 3, December 1991, p. 13.
- Sinay, Javier: *Pablo Lescano: "Ya no hay tanto chetaje"*, in: *La Nación*, 14. April 2010 ([online](#)).

- Tomek, Václav: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“. Colin Ward zum 10. Todestag: *Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in: *espero* (N.F.), Nr. 1 (Juni 2022), S. 59-92 ([online](#) | [PDF](#)).
- Villar, Alfredo: *Los Wembler's: los Orígenes del Sonido amazónico*, in: *El Comercio* (Lima), 20.06.2017 ([online](#)).
- Wirz, Mirjam: *Sonidero City: Sonideros und ihre Herkunft*, in: *Common. Journal für Kunst & Öffentlichkeit*, Nr. 3, Zürich, Febr. 2013 ([online](#)).
- Zapata Olivella, Delia: *La Cumbia: Síntesis Musical de la Nación Colombiana: Reseña Histórica y Coreográfica*, in: *Revista Colombiana de Folclor*, vol. III (1962): pp. 188-204.
- Zeuske, Michael: *Von Bolívar zu Chávez. Die Geschichte Venezuelas*, Prag [Pre-Print-Version], 2006 ([online](#)).

Editoriale Notiz des Verlages

Die im Text dieses Beitrages verlinkten Audio- und Videodateien verweisen zumeist auf das werbefinanzierte Online-Medienportal von YouTube. Leider kann nicht garantiert werden, dass die vom Verfasser in seinem Beitrag berücksichtigten Audio- und Videodateien auf Dauer auch über das YouTube-Portal benutzt werden können. Aus urheberrechtlichen Gründen können wir als Verlag diese Dateien leider auch nicht archivieren und sie über unsere Homepage anbieten. Bei Interesse an der künftigen Nutzung der Audio- oder Videodateien dieses Beitrages empfehlen wir, diese am besten per Download baldmöglichst privat zu archivieren. Technische Tipps, wie sich die Audio- und Videodateien auf YouTube downloaden lassen und welche Möglichkeiten zur Unterdrückung der lästigen Einspielungen von YouTube-Werbspots es gibt, geben wir im [Servicebereich unserer *espero*-Homepage](#).



Mit Anarcho-Stickern verschönerte Telefonzelle in Cardiff, Wales.

→ Lembo ←, flickr.com, CC BY-NC 2.0.

Der Anarchismus hat die ganze Schönheit der Unvollkommenheit¹

Von Tomás Ibañez

Nichts ist einfacher, als die rationale Stimmigkeit des Anarchismus in Frage zu stellen und seine Unzulänglichkeiten aufzuzeigen. Aber muss uns das traurig stimmen?

- JA, ohne jeden Zweifel, wenn wir an dem Willen zur Macht festhalten, der sich in dem Wunsch verbirgt, ein Gedankengebäude ohne jeden Makel zu haben, das gegen jede Kritik abgesichert ist, scharf wie ein dialektisches Schwert und robust wie ein Schild, der uns vor jeder Unsicherheit schützt.
- NEIN, nicht im Geringsten, wenn wir zugeben, dass der Anarchismus diffus, unsicher, immer provisorisch, von mehr oder weniger offensichtlichen Widersprüchen belastet, in einer Reihe von wichtigen Fragen stumm, von falschen Behauptungen durchsetzt, in einer Vielzahl von überholten Schemata verankert und von der ganzen Zerbrechlichkeit und dem ganzen Reichtum dessen durchdrungen ist, was gar nicht erst vorgibt, die simple menschliche Endlichkeit zu übertreffen.

Die extreme Fragilität des Anarchismus anzuerkennen, zeugt vielleicht von größerer anarchistischer Sensibilität, als darauf zu bestehen, sie zu leugnen, oder sie widerwillig einzugestehen. Gerade weil er *unvollkommen* ist, wird der Anarchismus dem gerecht, was er zu sein vorgibt. Die Freude über seine Zerbrechlichkeit ist jedoch keineswegs eine Einladung zur Selbstzufriedenheit. Der Anarchismus wäre auch nicht auf dem Niveau dessen, was er zu sein vorgibt, wenn er nicht die unverzichtbare kritische

¹ Der Originaltitel des 2007 veröffentlichten Aufsatzes lautet: *El Anarquismo se conjuga al Imperfecto* (wörtlich: *Der Anarchismus konjugiert zum Imperfekt*). Da sich jedoch das im Spanischen enthaltene Wortspiel des Titels nicht mit ins Deutsche übersetzen ließ (*el Imperfecto* bedeutet sowohl „der Imperfekt“ als auch „das Unvollkommene“), hat der Autor den hier im Beitrag in deutscher Übersetzung verwendeten alternativen Titel *El anarquismo tiene toda la belleza de la imperfección* vorgeschlagen. (Anm. d. Übers.)

Reflexion auf sich selbst richten würde, die für seinen unerlässlichen Wandel erforderlich ist.

Die folgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, Lösungen zu skizzieren oder gar Wege zu deren Erlangung aufzuzeigen, sondern sie beschränken sich darauf, einige mehr oder weniger miteinander verknüpfte Fragen aufzuzeigen, die meines Erachtens im zeitgenössischen anarchistischen Denken problematisch sind.

1. Der Anarchismus ist unter anderem eine Theorie des Rechtes auf Andersartigkeit, die aber paradoxerweise auf einem Prinzip der Gleichgültigkeit beruht.

Mehr als jedes andere Ideensystem betont der Anarchismus die Notwendigkeit, die *Tatsache des Andersseins* peinlich genau zu respektieren. Sie zeichnet sich durch eine permanente Verteidigung des Wertes der Unterschiede und durch den Wunsch aus, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die individuellen Besonderheiten so frei wie möglich zum Ausdruck kommen können: Also Betonung der Freiheit des Einzelnen, Achtung der Autonomie von Minderheiten, radikale Ablehnung des Demokratieprinzips selbst, insofern es den Willen derjenigen heiligt, die die größte Zahl bilden, Ablehnung von Modellen, die dazu dienen würden, gute und schlechte Unterschiede zu kategorisieren oder zu hierarchisieren, usw. usw. Dieser letzte Punkt ist besonders wichtig, da er sich gegen die Tendenz jeder Kultur wendet, Kriterien für die Gestaltung eines *Idealbildes des Selbst* zu liefern und mehr oder weniger implizite Normen zu vermitteln, damit wir die Freiheit haben, zu wählen, was zu wählen ist, das zu denken, was zu denken ist, und das zu empfinden, was als normal empfunden wird.

Der Anarchismus hingegen vertritt die Auffassung, dass das Individuum nicht prinzipiell diese und jene Eigenschaften haben sollte, sondern dass es lediglich in der Lage sein sollte, seine eigenen Eigenschaften, welche auch immer das sein mögen, ungehindert zum Ausdruck zu bringen.

All dies ist natürlich sehr verführerisch, aber auch etwas problematisch, da die radikale Bejahung des Rechtes auf Andersartigkeit *bereits in dem Moment ihrer Verkündung widerlegt wird*. Die Behauptung des Rechtes auf

Andersartigkeit impliziert nämlich gleichzeitig und notwendigerweise die Feststellung, dass es bei der Ausübung dieses Rechtes *nicht den geringsten Unterschied* geben kann, denn sonst wäre es sinnlos. Die Anerkennung des Schattens einer Abweichung im Sinne des Rechts auf Verschiedenheit impliziert *deren Negation*, da bestimmte Abweichungen von diesem Recht ausgeschlossen wären. Dies impliziert aber auch seine Negation, da die Verweigerung der Differenz in Bezug auf dieses Recht gleichbedeutend mit dem Ausschluss des Rechtes auf Differenz ist . . . , es gibt keinen Ausweg aus diesem Dilemma!

Ich beziehe mich hier nicht auf das alte praktische Problem, wie man mit denjenigen umgehen sollte, die in einer angeblich libertären Gesellschaft ihr eigenes Recht auf Differenz gerade dadurch manifestieren würden, dass sie sich weigern, das Recht auf Anderssein zu respektieren. Ich stelle lediglich das begriffliche Problem einer Aussage dar, die nur insoweit akzeptiert werden kann, als sie abgelehnt wird, und die just in dem Moment, in dem sie formuliert wird, auch verletzt wird. Dieselbe Aussage besagt gleichzeitig, dass *nichts für alle wahr ist*, aber auch, dass *dasselbe für alle wahr ist*; es ist nicht einfach, diese beiden Extreme miteinander in Einklang zu bringen, selbst wenn man einen Umweg über Bertrand Russells logische Typentheorie oder Kurt Gödels Metaebenen vornimmt².

Im Übrigen bereiten mir weder die inneren Widersprüche noch die Widersprüchlichkeit selbst das geringste Unbehagen. Wenn ich auf den sich selbst widersprechenden Charakter des Rechtes auf Andersartigkeit hinweise, dann nur deshalb, weil die praktischen Probleme, die bei seiner Anwen-

² Der libertäre Philosoph Bertrand Russell entdeckte im 20. Jahrhundert die nach ihm benannte *Russellsche Antinomie*, die eine widerspruchsvolle Menge beschreibt. Das Beispiel des Barbiers verdeutlicht den Widerspruch: Der Dorfbarbier rasiert alle Männer des Dorfes, die sich nicht selbst rasieren. Die Frage ist: Rasiert er sich selbst oder nicht? Russell löst das Problem, indem er die berufliche Tätigkeit des Barbiers von seinem Privatleben trennt. Diese Typentheorie besagt, dass eine Menge nicht gleichzeitig Element ihrer selbst sein kann. In Anlehnung an Russells Typentheorie entwickelte der Mathematiker und Philosoph Kurt Gödel 1931 den *Unvollständigkeitssatz*, der sich mit der Ableitbarkeit von Aussagen in formalen Systemen beschäftigt. Er zeigt, dass es in hinreichend starken Systemen Aussagen gibt, die weder bewiesen noch widerlegt werden können. Gödel unterscheidet zwischen dem ersten und dem zweiten Unvollständigkeitssatz. Der erste besagt, dass es in allen widerspruchsfreien Systemen unbeweisbare Aussagen gibt, während der zweite besagt, dass solche Systeme ihre eigene Widerspruchsfreiheit nicht beweisen können. (*Anm. d. Übers.*)

dung auftreten, vielleicht mit dieser Tatsache zusammenhängen. Wenn dies tatsächlich der Fall ist, dann ist es wahrscheinlich nicht hilfreich, so zu tun, als würde man diese *praktischen Probleme* lösen, ohne dabei das *konzeptionelle Problem* selbst zu berücksichtigen.

Da wir nun das begriffliche Feld der Differenzierung betreten haben, möchte ich die Gelegenheit nutzen, zwei Anmerkungen über Entropie³, Negentropie⁴ und Komplexität zu machen.

Jedes System mit einer starken *selbstregulierenden Binnendifferenzierung* muss die entropischen Kräfte, die es zur Binnendifferenzierung drängen, durch negentropische Mechanismen kompensieren, die umso stärker sind, je ausgeprägter diese Binnendifferenzierung in Erscheinung tritt. Der Grundsatz des Rechtes auf Andersartigkeit macht die anarchistische Gesellschaft zu einer hochkomplexen Gesellschaft, die sich durch eine starke und feine interne Strukturierung auszeichnet und daher starke Schutzmechanismen gegen die Risiken der entropischen Evolution benötigt. Das bedeutet jedoch, dass sich das System durch eine *Reihe von erheblichen Einschränkungen* auszeichnen muss: Dies ist der unvermeidliche Preis, der für die Komplexität zu zahlen ist, die sich aus einem Recht auf Andersartigkeit ergibt, das eine starke interne Systemvariabilität erzeugt.

Das Recht auf Andersartigkeit wird gewöhnlich mit der Abwesenheit von Zwängen und mit Freiheit gleichgesetzt; angesichts der Besonderheiten der Funktionsweise komplexer Systeme scheint dieses Recht jedoch paradoxerweise eine *Zunahme der Zwänge* zu begünstigen. Ein neuer innerer Widerspruch, den der Anarchismus untersuchen sollte?

³Der Begriff *Entropie* bezeichnet in der Chemie eine physikalische Größe, die ebenso wie der Druck und die Temperatur eine Zustandsgröße definiert. Eine wissenschaftlich nicht ganz exakte, aber anschauliche Erklärung der Entropie ist es, sie als Maß der Unordnung zu verstehen, die dann zunimmt, wenn in einem System die Ordnung kleiner und die Unordnung größer wird. Wenn man beispielsweise Parfüm in der Luft versprüht, dann verteilen sich die Aerosole des Parfüm-Luft-Gemisches nach einigen Minuten gleichmäßig in der Umgebung, wodurch sich die Entropie des Systems der sich ausbreitenden Parfümwolke erhöht. (*Anm. d. Übers.*)

⁴Der Begriff *Negentropie* wird für die Definition der Entropie mit negativem Vorzeichen verwendet. Sie kann als ein Maß für die Abweichung einer Zufallsvariablen von der gleichmäßigen Verteilung in einem System verstanden werden. Wenn also die Entropie einer gleichverteilten Zufallsfolge maximal ist, dann ist die Negentropie dieser Folge minimal. (*Anm. d. Übers.*)

2. Der Anarchismus ist eine Theorie der Freiheit, die auf einem totalitären Prinzip beruht.

Der Anarchismus übt vor allem deshalb eine so große Anziehungskraft auf die zeitgenössische Vorstellungswelt aus, weil er mehr als jede andere Denkströmung die Freiheit verherrlicht. Das Problem ist jedoch, dass das Gesellschaftsmodell, das der Anarchismus entwirft, um die uneingeschränkte Inanspruchnahme der Freiheit zu gewährleisten, *den Freiheitsgedanken selbst im Keim erstickt*, da es jede Möglichkeit einer Existenz *außerhalb* des Anarchismus ausschließt.

Als Paul Feyerabend⁵, der anarchistische Erkenntnistheoretiker, das Recht auf Koexistenz aller in einer Gesellschaft existierenden Traditionen auf der Grundlage des Prinzips verteidigte, dass kein Kriterium uns berechtigt, über ihre größere oder geringere Legitimität zu entscheiden, sah er sich gezwungen, auf die effektivste Polizeigewalt zurückzugreifen, als einziges Mittel, um dieses Recht auf Koexistenz gegen die Angriffe erobernder Traditionen zu schützen, d. h. gegen Traditionen, die sich unter Missachtung des Prinzips der Koexistenz anderen Traditionen aufdrängen und sie aufheben wollen. Diese Lösung ist für den Anarchismus offensichtlich inakzeptabel.

Damit Freiheit herrschen kann, muss die Anwendung von Zwängen beseitigt werden, sei es durch Sanktionen, sei es durch jene Normalisierungsmechanismen, die auf Sanktionen verzichten und die uns Michel Foucault⁶ nähergebracht hat. Wenn wir aber Feyerabends Lösung ablehnen,

⁵ Der österreichische Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend (1924-1994) ist vor allem durch seinen erkenntnistheoretischen Anarchismus bekannt geworden, mit dem er für eine Befreiung der Wissenschaft von den sie einengenden methodischen und methodologischen Vorgaben des etablierten Wissenschaftsbetriebes plädierte. In seiner Erkenntnistheorie, die man unter das Motto „*Anything goes!*“ stellen kann, akzeptierte Feyerabend keine universellen einfachen Regeln und Methoden, die für alle Wissensbereiche gleichermaßen gültig sind und als rational betrachtet werden können. Zu seinen bekanntesten Werken gehören: *Wider den Methodenzwang* (Originaltitel: *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*), Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1975 und *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1980.

⁶ Der französische Philosoph, Historiker, Soziologe und Psychologe Michel Foucault (1926-1984) gilt als einer der bedeutenden Wegbereiter des Ende der 1960er Jahre zuerst in Frank-

bleibt uns nur eine Alternative, die ebenso freiheitsfeindlich ist und die darin besteht, die Anwendung von Zwang grundsätzlich auszuschließen, weil niemand das Prinzip in Frage stellt, das den Verzicht auf Zwang ermöglicht. Mit anderen Worten: Freiheit ist nur möglich, wenn niemand außerhalb des libertären Credos der Respektierung der Freiheit steht, denn wenn jemand dies tun würde, gäbe es kein anderes Mittel, als ihn daran zu hindern, sie zu unterdrücken.

Natürlich gibt es Gesellschaften, die in Bezug auf das, was ihren Zusammenhalt festigt, kein „Außenseiterdasein“ kennen, aber sie sind nicht gerade Modelle für individuelle Freiheit. Im anarchistischen Denken ist Freiheit nur möglich, wenn jeder im Voraus auf die Freiheit verzichtet, anarchistische Auffassungen von Freiheit abzulehnen, und sich damit abfindet, in der totalitärsten Kultur zu leben, d. h. in einer Kultur, die jede Existenz eines Außenseitertums in Bezug auf sich selbst verneint.

Vielleicht ist es notwendig, laut und deutlich zu erklären, dass es keine Freiheit für die Feinde der Freiheit geben darf, vielleicht ist es notwendig, unmissverständlich das Recht der Anarchist:innen zu verteidigen, nach ihren eigenen Vorstellungen zu leben, ohne andere Verpflichtungen als jene, die sie selbst zu akzeptieren bereit sind. Diese beiden Forderungen teile ich voll und ganz, was mich aber zwangsläufig dazu zwingt, die *Stimmigkeit des Anarchismus als eine Theorie der Freiheit* in Frage zu stellen.

Die der anarchistischen Freiheitsforderung zugrundeliegende implizit totalitäre Kultur wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass *das in einer libertären Kultur sozialisierte Individuum definitionsgemäß keine Möglichkeit hat, sich positiv gegen diese Kultur zu behaupten*. In der Tat schließt der Anarchismus prinzipiell aus, dass irgendeine andere Kultur der anarchistischen Kultur vorzuziehen ist, da von dem Moment an, in dem die Forderung nach Freiheit als grundlegender Wert aufgestellt wird, jede Option,

reich entstandenen philosophischen Poststrukturalismus. Foucaults Studien, speziell seine Untersuchungen der gesellschaftlichen Machtverhältnisse, übten einen starken Einfluss auf die Entstehung des Postanarchismus aus. Am deutlichsten zeigte sich dieser Einfluss ab den 1990er Jahren in den Schriften von Hakim Bey, Todd May, Saul Newman und Lewis Call, die einige der essentiellen Grundprämissen des traditionellen Anarchismus, insbesondere sein Herrschaftsverständnis, in Frage stellten und eine ideologische Revision des modernen Anarchismus forderten. (*Anm. d. Übers.*)

die eine geringere Forderung nach Freiheit impliziert, automatisch und notwendigerweise eine weniger legitime Option darstellt. Da die anarchistische Gesellschaft das Privileg beansprucht, die Gesellschaft der maximalen Freiheit zu sein, folgt daraus, dass es *keine andere Gesellschaftsform gibt, die ihr vorzuziehen wäre . . . !*

Als eine Theorie, die sich auf die Freiheit konzentriert, öffnet sich der Anarchismus einer Kultur, die die Zustimmung aller fordert, um zu existieren, und die die Legitimität von allem, was nicht sie selbst ist, bestreitet.

3. Der Anarchismus ist eine Kritik an der Macht, die bestimmten Machtverhältnissen den Nährboden bereitet.

Im Vergleich zu anderen Ideologien des 19. Jahrhunderts hatte der Anarchismus das unbestreitbare Verdienst, die Aufmerksamkeit auf die Frage der Macht zu lenken, anstatt dieses Phänomen auf einen zweitrangigen oder untergeordneten Status zu verweisen. In der Tat gehen die Herrschaftsverhältnisse weit über die Sphäre der Produktionsverhältnisse hinaus, wie uns die Stigmatisierten aller Art (Frauen, Sinti und Roma, Homosexuelle, Menschen mit Behinderung usw.) immer wieder vor Augen führen. Macht ist zweifellos ein Phänomen, das für sich betrachtet werden muss, unabhängig von den wirtschaftlichen Strukturen, die die Gesellschaften prägen.

Allerdings ist die anarchistische Hypothese einer radikalen Abschaffung von Machtverhältnissen nicht nur bei einem Großteil der Beherrschten selbst auf Unglauben gestoßen, sondern sie führte, was noch schwerwiegender ist, zu einer *Auffassung von Macht, die ihre eigene Entwicklung begünstigt*. Denn von dem Moment an, in dem man behauptet, dass die Macht in ihrer Gesamtheit unterbunden werden kann, wird gleichzeitig vorausgesetzt, dass die Macht nur zu *bestimmten Erscheinungsformen* der sozialen Beziehungen gehört, da sie bei der Transformation dieser Erscheinungsformen verschwindet.

Allerdings ist im Anschluss an Foucault deutlich geworden, dass die Machtverhältnisse in Bezug auf die soziale Bindung kein Verhältnis der Äußerlichkeit darstellen. Im Gegenteil, sie sind ihr *immanent*. Sie entstehen in der sozialen Bindung, und in der Sozialität selbst werden sie immer wie-

der hervorgebracht. Da wir zum Teil soziale Wesen sind, ist Macht ein integraler Bestandteil *unserer Art, in der Welt zu leben*. Wenn wir sagen, dass die Macht aufgehoben werden kann, ist unsere Aussage entweder radikal falsch, oder sie ist einigermaßen wahr, aber unter der Bedingung, dass sie sich nicht auf die Macht im Allgemeinen bezieht, sondern nur auf eine der *vielen Formen*, die sie annehmen kann, nämlich die Macht, die als *Zwang* angesehen wird, weil sie im Allgemeinen auf die Anwendung von Sanktionen zurückgreift.

Am Rande sei bemerkt, dass diese besondere Form der Machtbeziehungen als eine Untergruppe unter einer umfassenderen Kategorie subsumiert wird, die nichts anderes ist als die der Herrschaftsbeziehungen. Jede Macht, die als *Zwang* angesehen wird und mit einem Regime von (positiven oder negativen) Sanktionen einhergeht, wird als Modalität von Herrschaftsbeziehungen betrachtet, aber es gibt einige Herrschaftsbeziehungen, die auf anderen Formen der Machtausübung beruhen.

Wenn der Anarchismus eingestehen würde, dass seine Kritik an der Macht sowie die Behauptung, sie könne beseitigt werden, nie mehr als *eine ihrer besonderen Modalitäten* in Betracht gezogen hat, wären die Konsequenzen nicht dramatisch. Sie würden dem Anarchismus lediglich einen Teil seiner Radikalität nehmen, was ihn zwar weniger attraktiv, aber auch glaubhafter machen würde. Die Tatsache, dass der Anarchismus darauf besteht, die Macht mit der jeweiligen Modalität zu identifizieren, die er beseitigen will, hat eher beunruhigende Konsequenzen. Denn der Teil der Macht, der nicht als solcher erkannt wird, weil er nicht die Form von *Zwang* annimmt, findet ein *freies Umfeld* vor, *in dem er sich widerstandslos entwickeln und nach eigenem Gutdünken ausbreiten kann*.

Mit anderen Worten: Wenn es stimmt, dass jede soziale Beziehung Machtverhältnisse hervorbringt, dann besteht die einzige Möglichkeit, diese zu erkennen und zu bekämpfen, nicht darin, grundsätzlich zu erklären, dass sie in bestimmten Arten von sozialen Beziehungen *nicht vorhanden* sind. Indem der Anarchismus erklärt, dass die Macht aus den menschlichen Beziehungen eliminiert werden kann, entwaffnet er uns gegenüber einer Macht, die auf diese Weise *das Privileg* erhält, *sich selbst der Möglichkeit zu entziehen, als Macht wahrgenommen zu werden*.

Es ist bemerkenswert, dass dieses Privileg der Unsichtbarkeit nicht nur bestimmten Herrschaftsverhältnissen zukommt, sondern auch anderen Machtverhältnissen, die üblicherweise nicht zu den Herrschaftsverhältnissen gezählt werden, die jedoch ebenso freiheitsfeindlich sind. Vergessen wir nicht, dass es neben der Macht der *Herrschaft* auch eine Macht der *konstitutionellen Ordnung* (constitución) gibt, die ebenso furchterregend, wenn nicht sogar noch furchterregender ist. Herrschaft über das bereits konstituierte menschliche Subjekt auszuüben, bedeutet, weniger Macht auszuüben, als erforderlich wäre, um es in eine konstitutionelle Ordnung zu integrieren. Dies nicht zu sehen, bedeutet, dass derjenige, der die Macht hat, jemanden einzusperren, als mächtiger angesehen wird als derjenige, der in der Lage ist, jemanden dazu zu bringen, den unbändigen Wunsch zu haben, eingesperrt zu werden, weil er oder sie so konstituiert ist.

4. Der Anarchismus ist eine Philosophie der Nicht-Transzendenz, die sich selbst als Transzendenz⁷ etabliert.

Der Anarchismus betrachtet nur sehr wenige Dinge als heilig. In seinem Horizont gibt es keine Göttlichkeit, keinen Sinn für Geschichte, keine Prinzipien, die der Möglichkeit der Diskussion entzogen sind, keine ein für alle Mal entdeckte Wahrheit . . . Der Mensch ist das Maß aller Dinge, wie Protagoras, der Urvater des Relativismus, es forderte, und folglich weisen alle Dinge die gleiche Zerbrechlichkeit und die gleichen Grenzen auf wie der Mensch selbst. Die Tatsache, dass der Anarchismus jeden Versuch verspottet, sich auf Wahrheiten, Werte, Überzeugungen zu berufen, die angeblich ewig und unanfechtbar sind, ist sicherlich für konformistische Geister (*espíritus bienpensantes*) eines seiner irritierendsten Merkmale. Der Anarchist ist lästig, weil er immer ein *Ungläubiger* ist, unabhängig von der eta-

⁷ Der Begriff der *Transzendenz* wird überwiegend in den Bereichen der Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft verwendet. Er beschreibt den Vorgang, in dem ein Mensch die Grenze seiner Erkenntnisfähigkeit überschreitet oder – einfach gesagt – den Gegenstandsbereich, der jenseits aller möglichen Erfahrungen liegt. Nach religiösem Verständnis ist Gott ein allmächtiges und transzendentes Wesen, das sowohl den Menschen als auch alles Weltliche und Vergängliche übersteigt. (*Anm. d. Übers.*)

blierten Glaubensrichtung. Als großer Zerstörer der Transzendenz *konstruiert der Anarchismus jedoch eine Transzendenz, die seltsamerweise die Form seiner eigenen Charakteristika annimmt.*

In der Tat erkennt der Anarchismus an, dass seine eigenen Ausdrucksformen, seine eigenen Manifestationen, seine eigene Formulierung im Laufe der Zeit und der Kulturen veränderbar sind, aber er ist Teil eines tiefgreifenden *Essenzialismus*⁸, der ihn daran hindert, *seine eigene radikale Kontingenz*⁹ zu akzeptieren. In dem Maße, in dem er behauptet, dass die grundlegenden Werte, die ihn konstituieren, weit davon entfernt sind, umstandsbedingt, historisch bedingt, vergänglich, provisorisch und, kurz gesagt, einfach nur vorübergehend zu sein, waren, sind und werden sie immer mit der menschlichen Existenz selbst verbunden sein, definiert sich der Anarchismus also als wesensgleich mit der menschlichen Bedingung selbst. Die Werte der Freiheit, der Autonomie, des Respekts vor den anderen, der individuellen und kollektiven Würde, der Solidarität, der Ablehnung des Autoritarismus, mit anderen Worten, alle Werte, die das anarchische Denken prägen, werden zu Garanten seiner eigenen Beständigkeit, da sie als mit der menschlichen Art, in der Welt zu sein, verbunden dargestellt werden.

Die Schlussfolgerung ist einfach: Der Anarchismus kann seine Formen erneuern, er kann sich mit der Zeit entwickeln, er kann sogar seinen Namen ändern, aber das, was ihm zugrunde liegt, transzendiert die Zeiten und damit die konkreten Individuen, die keine andere Wahl haben, als immer in einer vorgegebenen Zeit zu leben! Der Anarchismus ist eine

⁸Der auf Platon und Aristoteles zurückgehende philosophische Begriff des *Essenzialismus* bezeichnet die Lehre, die den Grund und das Wesentliche aller Dinge in ihrer Wesensform, ihrer sogenannten Essenz, und nicht in ihrem Stoff oder in ihrer Existenz sieht. (*Anm. d. Übers.*)

⁹Der in der Philosophie, Soziologie und Psychologie verwendete Begriff der *Kontingenz* bezeichnet einen Zustand, der viele verschiedene Entwicklungen erlaubt, die alle möglich, jedoch nicht zwingend notwendig sind. Der deutsche Soziologe Niklas Luhmann (1927-1998) definierte den Begriff wie folgt: „Kontingent ist etwas, was weder notwendig noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (zu Erfahrendes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.“ (Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 154). (*Anm. d. Übers.*)

furchterregende Waffe gegen die Transzendenz, aber er ist eine Waffe, die sich selbst *außerhalb der Reichweite ihrer eigenen Schläge stellt* . . .

Was ist nach diesen kritischen, oder besser gesagt selbstkritischen Bemerkungen zu sagen?

Meiner Meinung nach ist der Anarchismus einer der verschiedenen Ausläufer der Moderne, die zu gegebener Zeit mit ihr aussterben werden, aber diese Überzeugung ist keineswegs eine Einladung zum Pessimismus.

In Erwartung seines bevorstehenden Untergangs verdient es der Anarchismus, kultiviert zu werden, wie man eine Blume kultiviert, deren Schönheit vor allem aus der Gewissheit erwächst, dass sie *die Gegenwart voll ausschöpft*, denn dies ist ihr einziger Horizont.

Quelle: Tomás Ibañez: *El Anarquismo se conjuga al Imperfecto*, in: Ders.: *Actualidad del anarquismo*, La Plata/Argentinien: Libros de Anarres, 2007, pp. 96-117. Die Übersetzung aus dem Spanischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch einige erklärende Anmerkungen ergänzt hat.



Der Psychologe und libertäre Philosoph Tomás Ibáñez (geb. 1944 in Zaragoza).
Foto: PA Tomás Ibáñez, 2022.

Der Anarchismus als Katapult – Interview mit Tomás Ibáñez über den aktuellen Stand des Anarchismus

Von Amador Fernández-Savater

„Die lebendige Erinnerung wurde nicht zum Anker geboren, vielmehr hat sie die Funktion eines Katapults“, sagt Eduardo Galeano¹. Sie macht die Vergangenheit nicht zu einem Modell, das nach Wiederholung verlangt, und sie erdrückt uns auch nicht unter der Last von Referenzen, in denen wir uns wiedererkennen müssen, sondern sie begleitet und inspiriert uns bei der Suche in der Gegenwart.

Das Leben von Tomás Ibáñez ist seit seiner Kindheit vom Anarchismus geprägt: Der Sohn einer libertären Exilantin in Frankreich war in den 1960er Jahren in anarchistischen Studentenkreisen aktiv, zu einer Zeit also, als fast niemand auf dem Gebiet des [politischen] Antagonismus es wagte, die Hegemonie der Kommunistischen Partei in Frage zu stellen. Im Mai 1968 nahm er als Mitglied der *Bewegung 22. März*² zusammen mit anderen

¹ Eduardo Hughes Galeano (1940-2015) war ein uruguayischer Journalist, Schriftsteller und Historiker. Bereits im Alter von 14 Jahren veröffentlichte er erste Artikel in Tageszeitungen in Montevideo, und als Zwanzigjähriger wurde er stellvertretender Chefredakteur der linksgerichteten in Montevideo erscheinenden Wochenzeitschrift *Marcha*. 1973, nach dem Militärputsch in Uruguay, sah er sich gezwungen, nach Argentinien ins Exil zu gehen, wo er die Leitung des Kulturmagazins *Crisis* übernahm. Als 1976 auch in Argentinien die Militärs die Macht ergriffen, emigrierte er nach Spanien, wo er bis 1985, dem Ende der Militärdiktatur in Uruguay, blieb. Noch im gleichen Jahr kehrte er wieder nach Uruguay zurück, wo er bis zu seinem Tod in Montevideo lebte. Internationale Bekanntheit erlangte Galeano 1971 vor allem mit seinem Hauptwerk *Die offenen Adern Lateinamerikas*, das sich mit der Geschichte Südamerikas seit seiner Entdeckung beschäftigte. Der uruguayische Schriftsteller verstand sich immer als „Dichter jener da unten“, der „einfachen Leute“, deren Geschichte er aus der Warte ihrer Opferperspektive erzählte. (*Anm. d. Übers.*)

² Am 22. März 1968 besetzten in Paris Student:innen der Universität Nanterre aus Protest gegen das antiquierte Hochschulsystem sowie gegen die Verhaftung von sechs Kommilitonen, die zwei Tage zuvor auf einer Demonstration gegen den Vietnamkrieg verhaftet worden waren, das Verwaltungsgebäude der Uni. Die Besetzung endete noch in der Nacht, als die versammelten Studenten von der Freilassung der am 20. März festgenommenen Aktivisten erfuhren. Aus dieser Aktion entstand unter dem Einfluss von Aktivisten der anarchistischen Studentenvereinigung *Liaison des Étudiants Anarchistes* (LEA), der neben Tomás Ibáñez

Anarchisten wie Daniel Cohn-Bendit und Jean-Pierre Duteuil³ an den täglich stattfindenden Ereignissen teil, bis er am 10. Juni verhaftet wurde und als politischer Flüchtling ins Exil ging [d. h. er wurde für sechs Monate aus der französischen Hauptstadt in einen abgelegenen Ort der französischen Provinz verbannt; d. Übers.].

1973 kehrte er nach Spanien zurück und beteiligte sich an den gescheiterten Versuchen, die CNT wiederaufzubauen. Bis zu seiner Pensionierung im Jahr 2007 war er Professor für Sozialpsychologie in der Abteilung für Sozialpsychologie an der Universität Autònoma de Barcelona. Er ist Verfasser zahlreicher Bücher und anderer Texte zum Anarchismus, zu den Humanwissenschaften und insbesondere zur Sozialpsychologie.

Tomás Ibáñez hat sich seit Jahren damit beschäftigt, die Geschichte des Anarchismus zu einer lebendigen Erinnerung und nicht zu einer toten Sprache zu machen, zu einem Katapult und nicht zu einem Anker. Als Referenzautor für libertäre Strömungen in Spanien und im Ausland hat er grundlegende anarchistische Ansätze mit den Beiträgen des französischen Poststrukturalismus und insbesondere von Michel Foucault bereichert (was nicht ohne „Skandal“ von den anarchistischen „Tempelhütern“ registriert wurde). Er ist einer der Mitbegründer der Zeitschrift *Archipiélago*, in der wir mehrere Jahre zusammengearbeitet haben, und er hat unlängst im Verlag *Virus Editorial* sein Buch *Anarquismo es movimiento*⁴ veröffentlicht, das sich mit der zeitgenössischen Wiederbelebung von Ideen und Praktiken

auch Daniel Cohn-Bendit angehörte, jene *Bewegung 22. März*, die die Keimzelle der sich ab Mai 1968 landesweit entfaltenden Revolte der Student:innen und Arbeiterschaft in Frankreich bilden sollte. Siehe auch die Erinnerungen an diese Ereignisse von Tomás Ibáñez: *Un vendaval libertario que llegó para quedarse*, in: *Libre pensamiento* (Madrid), no. 93 (Invierno, 2017/2018), pp. 9-18 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

³ Jean-Pierre Duteuil (geb. 1944) gehörte zu den Mitbegründern der *Bewegung 22. März* und zu den Aktivisten der 1968er Revolte in Frankreich. 1970 wurde er Dozent für Sozialpsychologie an der Dauphine University, um vier Jahre später aber Paris zu verlassen und aufs Land zu ziehen, wo er mit einem argentinischen Flüchtling Ziegen züchtete. 1979 zog er ins Baskenland, wo er zusammen mit zwei jungen baskischen Aktivisten eine Druckerei gründete und den Verlag *éditions Acratie* betrieb, in dem bis 2008 über 50 Titel zu überwiegend libertären Themen erschienen. (Anm. d. Übers.)

⁴ Tomás Ibáñez: *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, Barcelona: Virus Editorial, 2014 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

befasst, die von manchen vorschnell in das Museum der Geschichte verbannt wurden.

Der Anarcho-Virus

Fernández-Savater: *In Deinem Buch zitierst Du Christian Ferrer⁵: „Der Anarchismus wird nicht gelehrt, er wird auch nicht aus Büchern gelernt, sondern er verbreitet sich durch Ansteckung, und die Ansteckung ist meistens unumkehrbar“⁶. In Deinem Fall war es so, dass es die Geschichte einer Loyalität geworden ist, die inzwischen ein halbes Jahrhundert andauert. Was waren Deine ersten Kontakte und Begegnungen mit dem Anarchismus? Ich glaube mich zu erinnern, dass es um Familiengeschichten geht, ist das richtig?*

Tomás Ibáñez: Ja, Amador, es sind tatsächlich Familiengeschichten im Spiel, und das erklärt, warum ich so früh mit dem Anarchismus in Kontakt kam. 1947 nahm mich meine Mutter, die eine Aktivistin der libertären Jugendbewegung in Saragossa gewesen war, auf einer [illegalen] Pyrenäenroute mit nach Frankreich, und so wuchs ich in der warmen Atmosphäre des libertären Exils auf. Es war eine Atmosphäre, in der viele nostalgische, aber auch hoffnungsvolle Erzählungen über einen revolutionären Kampf zirkulierten, der noch in greifbarer Nähe war, und in dem die gegenseitige Hilfe nie lange auf sich warten ließ. Offensichtlich konnte die Sensibilität eines Kindes nicht begreifen, dass dieses Umfeld auch Bruderkämpfe, ranzige Dogmatismen und unvermeidliches Elend beherbergte, so dass der Eindruck, den es bei mir hinterließ, nur positiv sein konnte. Das war also „der Kontakt“, aber „die eigentliche Ansteckung“ würde erst später kommen.

⁵ Christian Jesús Ferrer ist ein libertärer argentinischer Soziologe und Schriftsteller, der als Professor für Philosophie der Technik und des zeitgenössischen Denkens an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität von Buenos Aires lehrt. Ferrer war Redaktionsmitglied verschiedener spanischsprachiger Kulturzeitschriften wie *La Letra A*, *La Caja* und *El Ojo Mochó*, und er ist derzeit Mitglied der Redaktionsgruppe der Zeitschrift *Artefacto. Pensamientos sobre la Técnica*. Zu seinen bekanntesten libertären Buchveröffentlichungen gehört die von ihm herausgegebene Anthologie *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata: Terramar, 2005 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

⁶ Ibáñez: *Anarquismo es movimiento* (vgl. Anm. 4), p. 39. (Anm. d. Übers.)

Fernández-Savater: Wann und in welche Richtung?

Tomás Ibáñez: Mein früher anarchistischer Aktivismus hätte einfach verstanden und absterben können, wenn ich nicht im Sommer 1963 meinen Schlafsack in jenes Lager geschleppt hätte, das jedes Jahr von der FIJL (Iberische Föderation der Libertären Jugend) organisiert wurde. Das war eine unvergessliche Erfahrung, die dem Virus des Anarchismus endgültig die Türen öffnete. Selbstorganisation, gemeinsames Leben, Kameradschaft, Debatten, das Gefühl, auf einem anderen Planeten zu leben, wo Gleichheit und Freiheit Wirklichkeit geworden waren, aber auch Wut und Kampf. Die FIJL hatte nämlich vor kurzem einen Frontalangriff auf den Franquismus unternommen, und die Hinrichtung durch die Garrote von zwei ihrer Aktivist*innen, Francisco Granado und Joaquín Delgado, die ein Attentat auf Franco vorbereiteten, traf das Lager wie eine unerhörte und schmerzliche Nachricht. Als ich meinen Rucksack nahm und mich von meinen Kameraden verabschiedete, wurde der Gedanke, in die „Normalität“ zurückzukehren, unerträglich, und im Zug nach Hause sah ich die Reisenden an und fühlte mich wie ein völlig Fremder in einer Welt, die nicht mehr die meine war.

Natürlich habe ich diese „Normalität“ ertragen, aber das Gefühl, dass sie unerträglich war, hat mich nie verlassen. Seitdem bin ich davon überzeugt, dass das, was die Menschen wirklich prägt und tiefgreifend verändert, ihr Eintauchen in ein Szenario des Lebens, der Erfahrungen und des Kampfes ist, das sich in gemeinsamen und von den Regeln der etablierten Gesellschaft losgelösten Räumen abspielt.

Das „A“ im Kreis: Der unbekannt*e Ursprung eines Symbols

Fernández-Savater: Danach hast Du Dich in den Kreisen des studentischen Anarchismus vor dem Mai '68 bewegt. Welche Erinnerungen hast Du an diese Zeit?

Tomás Ibáñez: Was mir bei dem Gedanken daran blitzartig in den Kopf kommt, ist das Bild einer endlosen Wüste. Während meines ersten Studienjahres 1962 in der Nähe von Marseille bewegte ich mich in der mächtigen

Studentengewerkschaft jener Jahre, ohne dass es mir gelang, andere libertäre Studenten zu finden. Im darauffolgenden Jahr wechselte ich an die Universität Paris, wo mir einige trotzkistische Studenten zu Beginn des Studiums lachend mitteilten, dass sie „den anderen“ anarchistischen Studenten an der Sorbonne kennen würden und dass sie uns in Kontakt miteinander bringen könnten.

Von da an dachten wir, dass wir zu zweit bereits unbesiegbar wären, und wir setzten Himmel und Erde in Bewegung, bis wir ein weiteres Paar von Genossen fanden . . . So entstand 1963 eine kleine Koordination von Pariser anarchistischen Studenten mit dem Namen einer Frau, LEA, die nach und nach wuchs und einige Zeit später Studenten der neu gegründeten Universität von Nanterre anziehen sollte, zu denen Daniel Cohn-Bendit oder Jean-Pierre Duteuil gehörten, die zur Gründung der *Bewegung 22. März* beitragen sollten, die die Lunte des Mai '68 entzündete.

Fernández-Savater: *Und was ist mit der Geschichte, die Dich mit dem Ursprung des anarchistischen Symbols schlechthin, dem „A“ im Kreis, in Verbindung bringt?*

Tomás Ibáñez: Das stimmt, und es ist eine sehr einfache Geschichte.⁷ Als ich in Paris ankam, wollte ich dazu beitragen, die verschiedenen Gruppen und Tendenzen, in die die schwindende anarchistische Bewegung zersplittert war, zusammenzuführen, was mich dazu veranlasste, Koordinierungsinitiativen in den jüngeren Kreisen zu starten. Dann kam mir der Idee, dass ein gemeinsamer Nenner gefunden werden könnte, der nicht ausschließlich zu einer der Organisationen gehört, sondern einen Konvergenzpunkt darstellen könnte, um einen Zusammenschluss zu erreichen. Es ging auch darum, die wahrgenommene Präsenz der anarchistischen Bewegung durch die

⁷ Ausführlicher berichtet Ibáñez über die Geschichte, wie es zur Entstehung des „A im Kreis“ als dem international bekannten grafischen Markenzeichen für den Anarchismus gekommen ist, in: Tomás Ibáñez: *Nacida en París y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo . . .*, in: *Polémica* (Barcelona), n.º 8 (2005), sowie auch in seinem Aufsatz *Los símbolos no nacen, se hacen*, in: *Libre Pensamiento* (Madrid), n.º 81, 2015 (neu veröffentlicht in: Ders.: *Anarquismos a contratiempo*, Barcelona: Virus Editorial, 2017, pp. 383-391). (*Anm. d. Übers.*)

einfache Tatsache zu vervielfachen, dass dieser gemeinsame Nenner in den öffentlichen Äußerungen (Flugblätter, Graffiti usw.) der verschiedenen anarchistischen Kollektive immer wieder auftauchte.

Ich schlug diese Idee einer der Gruppen vor, denen ich angehörte, und bestand darauf, dass es sich um ein Symbol handeln sollte, das leicht und schnell zu zeichnen war und das den Anarchismus auf hinreichend direkte Weise zum Ausdruck bringen konnte. Der Vorschlag wurde angenommen, wir machten ein Brainstorming und waren uns dann spät in der Nacht einig, dass ein „A“ in einem Kreis ein gutes Logo wäre. So erschien im April 1964 das erste „A“ in einem Kreis auf der Titelseite der 48. Nummer unseres Bulletins *Jeunes Libertaires*. Es wurde von einem Leitartikel begleitet, in dem die Bedeutung des Vorschlags erläutert und alle anarchistischen Gruppen aufgefordert wurden, sich dieses Symbol anzueignen.

Aber Achtung: Tatsächlich hatten wir nur ein Bild entworfen und einen Vorschlag formuliert, aber kein Symbol geschaffen. Das *A im Kreis* wurde erst durch die Aktion von Tausenden und Abertausenden von Aktivisten, die es als Graffiti in den Straßen der Welt hinterließen, zu einem Symbol des Anarchismus. Es ist also eine vielfältige kollektive Schöpfung, an der niemand die persönliche Urheberschaft hat.

Mai '68: Technologien, Führungspositionen und Erfolge

***Fernández-Savater:** Und dann war da plötzlich der Mai '68. Du sprichst vom Mai '68 als von einem „Geschenk“. Warum ein „Geschenk“? Was war der Inhalt dieses Geschenks?*

Tomás Ibáñez: Ein echtes Geschenk ist etwas, das Dir angeboten wird, um Dir Freude zu bereiten, ohne Verpflichtung und ohne eine Gegenleistung zu verlangen. Wenn Du es nicht erwartest, wenn es eine Überraschung ist und wenn es Dich mit Zufriedenheit erfüllt, wird das Geschenk noch mehr zu einem „echten“ Geschenk. Das war für mich so im Mai 1968. Der unmittelbare Inhalt des Geschenks war die Möglichkeit, mehrere Wochen lang einen echten Traum zu leben, Szenen zu erleben, die wir normalerweise nur dann zu sehen bekommen, wenn Träume uns weit weg von der Alltagsrealität

bringen. Und es war auch die Möglichkeit, faktisch zu beweisen, dass das, was auf unglaubliche Weise geschah, möglich war, weil es tatsächlich geschah.

Danach bestand das Geschenk darin, eine Erinnerung zu hinterlassen, die diese Zeit in die Gegenwart hinüberträgt, ohne die Intensität der Erlebnisse zu verändern, ohne die es diese Zeit nicht gegeben hätte. Und es bestand auch darin, die Überzeugung zu verankern, dass, wenn so etwas passiert ist, es wieder passieren könnte, mit anderen Nuancen, in anderen Zusammenhängen, aber mit denselben grundlegenden Merkmalen.

Fernández-Savater: *Ich möchte hier Deine Beschreibung Deiner Erfahrungen des Mai '68 aus der Ausgabe von „Archipiélago“ zitieren, die wir dem Mai '68 gewidmet haben*⁸:

[Tomás Ibáñez:] „(. . .) Wir sind vielleicht auf dem Höhepunkt des Mai, die Erlebnisse fließen unkontrolliert, und ich schütte sie hier in ungeordneter Weise aus. Das Gefühl, Teil einer Gemeinschaft zu sein, die sehr schnell entstanden ist, aber von sehr intensiven Bindungen durchzogen ist, die paradoxerweise sehr weit zurückzuliegen scheinen, die Einbindung in ein ‚Wir‘, das aus vielen Fremden und doch sehr nahen, sehr engen Komplizen besteht, die Schaffung neuer sozialer Beziehungen, neuer Freunde. Das Bedürfnis, immer verfügbar zu sein, in jedem Moment, immer auf der Hut, vor einer unmittelbaren Zukunft, die im Moment aufgebaut wird, ohne Vorfestlegungen. Gefangen in einem ungebremsten, schwindelerregenden Rhythmus, einer Mischung aus Hochgefühl und Erschöpfung, einem sehr starken Eindruck, Geschichte zu machen, ein Protagonist zu sein, auf die Realität einzuwirken, ständig mit unvorhergesehenen Entwicklungen konfrontiert zu sein, die ihre Protagonisten übertreffen, und eine Zeit lang den Eindruck zu haben, jeden Tag weiterzukommen, mit den unternommenen Aktionen Erfolg zu haben. Freude und Enthusiasmus, ein Vergnügen, das

⁸ Siehe Tomás Ibáñez: *Cronología (subjetiva) de Mayo del 68* (pp. 15-27) u. *Mayo del 68, más allá del recuerdo, pero muy lejos del olvido ...* (pp. 131-136), in: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* (Barcelona), No. 80/81 (1981); das im Interview im Folgenden verwendete Zitat findet sich auch in: Ders.: *Agitando los anarquismos. De Mayo del 68 a las revueltas del siglo XXI*, Buenos Aires: *Libros de Anarres*, 2018, p. 181 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

aus der Handlung selbst entsteht, in die man eingetaucht ist. Intensiver Wunsch, dass es niemals enden möge. Der Eindruck, dass man gemeinsam Dinge tut, die man nicht tun kann und die bis zu diesem Zeitpunkt undenkbar waren. Der Eindruck, das Etablierte, die Macht, das Unberührbare herausgefordert zu haben. Der Eindruck, die Maschine ‚außer Kontrolle‘ gebracht zu haben, einen Prozess von Kettenreaktionen in Gang gesetzt zu haben, unaufhaltsam und unvorhersehbar . . .“

***Fernández-Savater:** Ein Prozess der Kettenreaktion, unaufhaltsam und unvorhersehbar, der von den Studenten ausgelöst wurde, aber sofort auch die Arbeiterbewegung erreichte und innerhalb weniger Tage zu einem massiven Generalstreik führte, der das ganze Land einen Monat lang lahmlegte. Das Tempo und die Intensität der Kommunikation zwischen den verschiedenen Themen war extrem hoch. Aber wo war da Twitter?*

Tomás Ibáñez: Ereignisse wie die des Mai '68 gab es auch zu anderen Zeiten in der Geschichte, ein Aufbrausen des Volkes, das unerwartet ausbrach und bei dem die Menschen „von selbst“ handelten, ohne das Aufkommen neuer Technologien oder die Bildung sozialer Netzwerke abzuwarten. Ich glaube jedoch, dass sich diese zugleich destruktiven und konstruktiven Aufwallungen des Volkes in jeder Epoche bestehende Technologien aneignen und nutzen konnten; das Radio war im Mai '68 wichtig, und die Siebdruckwerkstätten unter anderem. Doch in all diesen Situationen kreativen Überschwangs kann nichts die physische Präsenz von Menschen, Gesten, Stimmen, Blicken, Worten, Reibung ersetzen.

Ich glaube auch, wie ich in meinem Buch erkläre, dass die neuen Technologien und die sozialen Netze Eigenschaften haben, die den Prozess der Selbstorganisation der Menschen in Situationen des Aufbrausens des Volkes begünstigen⁹, aber nicht, weil sie für selbstorganisierende Zwecke und Ergebnisse genutzt werden, sondern einfach, weil sie massive Zusammenkünfte ohne eine vorherige Struktur, einen vorher festgelegten Plan, eine Richtung, die die Aktivitäten ordnet und kanalisiert, begünstigen.

⁹ Vgl. Ibáñez: *Anarquismo es movimiento* (vgl. Anm. 4), p. 30. (Anm. d. Übers.)

Fernández-Savater: Während das erste 15M¹⁰ von Anonymität geprägt war (kein bestimmtes „Gesicht“ wurde zum Symbol des Protests), wird heute um die (sehr unterschiedlichen) Figuren von Ada Colau¹¹ oder Pablo Iglesias¹² eine Debatte über die Notwendigkeit oder Relevanz von Führung geführt. Dazu und zur „Führung“ von Daniel Cohn-Bendit im Mai 1968, dem paradoxen Anführer einer Bewegung, die sich durch die Ablehnung von Delegation und Repräsentation auszeichnete, wollte ich Deine Meinung wissen: Was hat die Führung von Cohn-Bendit gebracht und was hat sie begrenzt?

Tomás Ibáñez: Führungspersönlichkeiten sind immer umso gefährlicher, je charismatischer sie sind, und es ist unbestreitbar, dass das gesamte derzeitige System darauf ausgerichtet ist, Führungspersönlichkeiten einzusetzen und zu stärken. In der Gesellschaft des Spektakels verkaufen sich

¹⁰ Gemeint ist *Movimiento 15-M* („Bewegung des 15. Mai“), die auch die Bewegung der *Indignados* („Empörten“) genannt wurde und in den Jahren 2011/2012 durch spontane, nicht-partei-gebundene Massendemonstrationen die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Missstände in Spanien anprangerte. Die Bewegung, die im Mai 2011 die zentralen Plätze in mehr als 40 Städten Spaniens besetzte, organisierte sich überwiegend in dezentralen sozialen Netzwerken, die engere Beziehungen mit der politischen Bewegung *¡Democracia Real Ya!* („Echte Demokratie Jetzt!“) unterhielten, die als Vorläuferin der 2014 gegründeten linksalternativen Partei *Podemos* gelten kann. (Anm. d. Übers.)

¹¹ Ada Colau i Ballano gehört zu den Gründer:innen der linksalternativen Bürgerplattform *Barcelona en Comú*, in der sich 2014 verschiedene zivilgesellschaftliche Gruppen und Initiativen zusammengeschlossen hatten, um bei der Kommunalwahl in Barcelona im Mai 2015 mit dem Ziel anzutreten, die politischen Verhältnisse der katalanischen Hauptstadt von Grund auf zu verändern. Colau, die Kandidatin von *Barcelona en Comú*, gewann die Kommunalwahl, und sie ist seitdem nicht nur die erste Frau, die das Bürgermeisteramt in Barcelona ausübt, sondern ihre Politik strebt auch die Förderung und den Ausbau der zivilgesellschaftlichen Strukturen und Institutionen sowie den ökologischen Umbau der Mittelmeer-Metropole an. Siehe hierzu auch: Eleanor Finley: *Die neuen kommunalen Bewegungen* in dieser Ausgabe von *espero*, S. 273-284, bes. S. 281, Anm. 22. (Anm. d. Übers.)

¹² Pablo Manuel Iglesias Turrión (geb. 1978) ist ein spanischer Politologe und ehemaliger Politiker der Linkspartei *Podemos*. Aus der kommunistischen Jugendbewegung kommend, wurde er als Aktivist der sozialen Protestbewegung *Movimiento 15-M* zum Generalsekretär der im Frühjahr 2014 gegründeten Partei *Podemos* gewählt, für die er in der Folgezeit weiterhin tätig war, und im Januar 2020 als einer von vier stellvertretenden Ministerpräsidenten der Minderheitsregierung von Pedro Sánchez ernannt. Im März 2021 trat er überraschend von seinem Amt als Vizeregierungschef zurück, um zwei Monate später seinen gänzlichen Rückzug aus der Politik zu verkünden. (Anm. d. Übers.)

Gesichter, und sie beruhigen auch, wenn sie die Anonymität des kollektiven Aufputschens ersetzen. Sicherlich helfen Anführerschaften, Bewegungen sichtbar zu machen und ihre Medienpräsenz zu erweitern, aber der Preis, der dafür gezahlt werden muss, ist sehr hoch. Wie viele Anführer:innen akzeptieren die Rückkehr in die Anonymität, bevor ihre Möglichkeiten, die Führung auszuüben, erschöpft sind? Ada Colau ist sicherlich eine angenehme Ausnahme.

Die Führung von Bewegungen, die auf direkter Demokratie beruhen, ist ein Irrweg. Daniel Cohn-Bendit hatte zweifellos eine Führungsrolle inne, aber er war ein untypischer Anführer, der nicht den Anspruch erhob, die *Bewegung 22. März* zu „repräsentieren“, die zudem kein Büro und keinen ständigen offiziellen Sprecher hatte und die nach einigen Monaten beschloss, sich selbst aufzulösen. Dany war auch deshalb untypisch, weil er sich politisch an der Idee beteiligte, dass es keine Anführer geben sollte, was ihn in eine schwierige Position brachte, die mit seinen Überzeugungen und denen seiner Genoss:innen kollidierte. Seine Führungsrolle rief interne Kritik hervor, und es wurden Maßnahmen ergriffen, um diese Führung in Frage zu stellen, wie z. B. die Einberufung von Pressekonferenzen unter seinem Namen für die Medien, bei denen jedoch ein anderer Genosse schließlich intervenierte und erklärte, dass Cohn-Bendit ein kollektiver Name sei („wir sind alle Cohn-Bendit“), unter dem jedes Mitglied des *22. März* sprechen könne.

Fernández-Savater: *Irgendwo hast Du gesagt, dass es nicht viel Sinn macht, über den Mai '68 in Kriterien von „Erfolg“ oder „Misserfolg“ zu sprechen. Warum?*

Tomás Ibáñez: Man kann nicht von Erfolg oder Misserfolg sprechen, denn diese Begriffe gelten nur für vorsätzliche Handlungen, und der Mai '68 war weder ein Projekt, noch wurde er geschmiedet, um bestimmte Ziele zu erreichen, er war ein „Ereignis“ im wahrsten Sinne des Wortes. Ereignisse haben jedoch in der Regel Auswirkungen und bewirken etwas. Der Mai '68 war ein Ereignis von gewissem Ausmaß, objektivierbar in Bezug auf die Beteiligung der Bevölkerung, die Dauer usw. Doch seine Auswirkungen, wie der Flügelschlag eines Schmetterlings in Australien, der einen Sturm in

Europa auslöst, waren unendlich viel größer als sein Ausmaß und sind auch ein halbes Jahrhundert später noch spürbar. Der Mai '68 hat ganz einfach die politische Kultur, einschließlich der Praktiken des Dissenses einerseits und vieler kultureller Annahmen der Gesellschaft andererseits verändert. Die gegenwärtigen Praktiken des sozialen Antagonismus in der Bevölkerung sind zu einem großen Teil mit denen verbunden, die durch den Mai '68 gefördert wurden, und die Auswirkungen, die dieser auf die kulturellen Veränderungen, z.B. in Bezug auf die sexuelle Identität, hatte, sind unbezweifelbar.

Die Aktualität des Anarchismus: die Gesellschaft verändern, ohne die Macht zu übernehmen

Fernández-Savater: Was kann der Anarchismus zu den heutigen Bewegungen beitragen?

Tomás Ibáñez: Einer der interessantesten Ansätze, den er beisteuern kann, ist meines Erachtens die Betonung der Bedeutung des „Präfigurativen“ im Gegensatz zu der für die klassische Politik typischen Trennung zwischen Mittel und Zweck.¹³ Es ist ein Grundprinzip des Anarchismus, die Werte, die in der Gegenwart verteidigt werden, nicht den Versprechungen zu opfern oder unterzuordnen, die per Definition immer in die Zukunft weisen. In jedem Fall muss die ersehnte Zukunft in den Schritten, die zu ihrem Aufbau unternommen werden, „bereits gegenwärtig“ sein; „präfigurativ“ bedeutet nichts anderes als diese notwendige Präsenz.

Der Anarchismus hat immer eine „Revolution in der Gegenwart“ vorgeschlagen, die sich auf ein Misstrauen gegenüber jedem Diskurs bezieht, der seine Überzeugungskraft auf die Versprechen stützt, die er anbietet, und auf die Verhinderung jeder Praxis, die nur darauf abzielt, die Zukunft vorzubereiten. Ihre Ethik ist von Anfang bis Ende von der Forderung durchzogen, den Abstand zwischen dem, was man sagt, und dem, was man tut, oder

¹³ Vgl. Uri Gordon: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung*, in: *espero* (N. F.), Nr. 4, Vers. 2.0 (Januar 2022), S. 87-125 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

zwischen dem, was man sein will, und dem, was man ist, so weit wie möglich zu verringern.

Fernández-Savater: *Ein weiterer Ansatz wäre, die Idee der „Machtergreifung“ durch die der „Umgestaltung der Gesellschaft“ zu ersetzen. Sind diese beiden Begriffe Deiner Meinung nach dichotomisch, kommunizierende Gefäße?*

Tomás Ibáñez: Eine alte anarchistische Idee besagt, dass die Macht nie besiegt werden kann, sondern dass sie einen immer wieder einholt, sobald man denkt, dass man sie besiegt hat. Agustín García Calvo¹⁴ brachte dies sehr gut auf den Punkt, als er erklärte, dass „der Feind in die Form seiner Waffen eingeschrieben ist“; seine Waffen zu übernehmen, bedeutet, selber zum Feind zu werden. Eine der grundlegenden Lehren des Anarchismus ist die Überzeugung, dass es vielleicht keinen Weg gibt, dass aber auf jeden Fall der Weg der Macht niemals der Weg sein kann.

Die Idee, die Gesellschaft zu verändern, ohne die Macht zu übernehmen, die sich heute einer gewissen Beliebtheit erfreut, hat den Anarchismus immer inspiriert und ihn natürlich in die heikle Situation gebracht, den vernünftigen Possibilismus, der fordert, das zu verbessern, was verbessert werden kann, oder auch das Schlimmste zu verhindern, und den unverzichtbaren Radikalismus, der auf die Unvereinbarkeit von Kompromissen mit dem, was gerade in Frage gestellt wird, hinweist, miteinander in Einklang zu bringen. Die zufriedenstellendste Lösung war immer die „indexikalische“, d. h. eine Bewertung in Abhängigkeit vom jeweiligen Kontext, mit anderen

¹⁴ Agustín García Calvo (1926-2012) war ein libertärer spanischer Philologe, Philosoph und Schriftsteller. Er lehrte klassische Philologie an der Universidad Complutense in Madrid, bis er 1965 auf Druck der Franco-Diktatur von diesem Lehrstuhl abgesetzt wurde, weil er – wie auch einige andere Professoren – die damaligen Studentenunruhen in Madrid unterstützt hatte. Er ging daraufhin ins Exil nach Paris, wo er als Professor an der Universität Lille und am Collège de France lehrte. Daneben arbeitete er als Übersetzer für den spanischen Exilverlag *Ruedo Ibérico*. In Paris leitete er eine regelmäßige politische Diskussionsrunde in *La boule d'or*, einem Café des Quartier Latin. Nach dem Tode Francos kehrte er 1975 nach Spanien zurück. 1976 wurde ihm sein Lehrstuhl an der Universidad Complutense in Madrid wieder zurückgegeben, wo er auch nach seiner Pensionierung im Jahre 1992 weiter als emeritierter Professor lehrte. (*Anm. d. Übers.*)

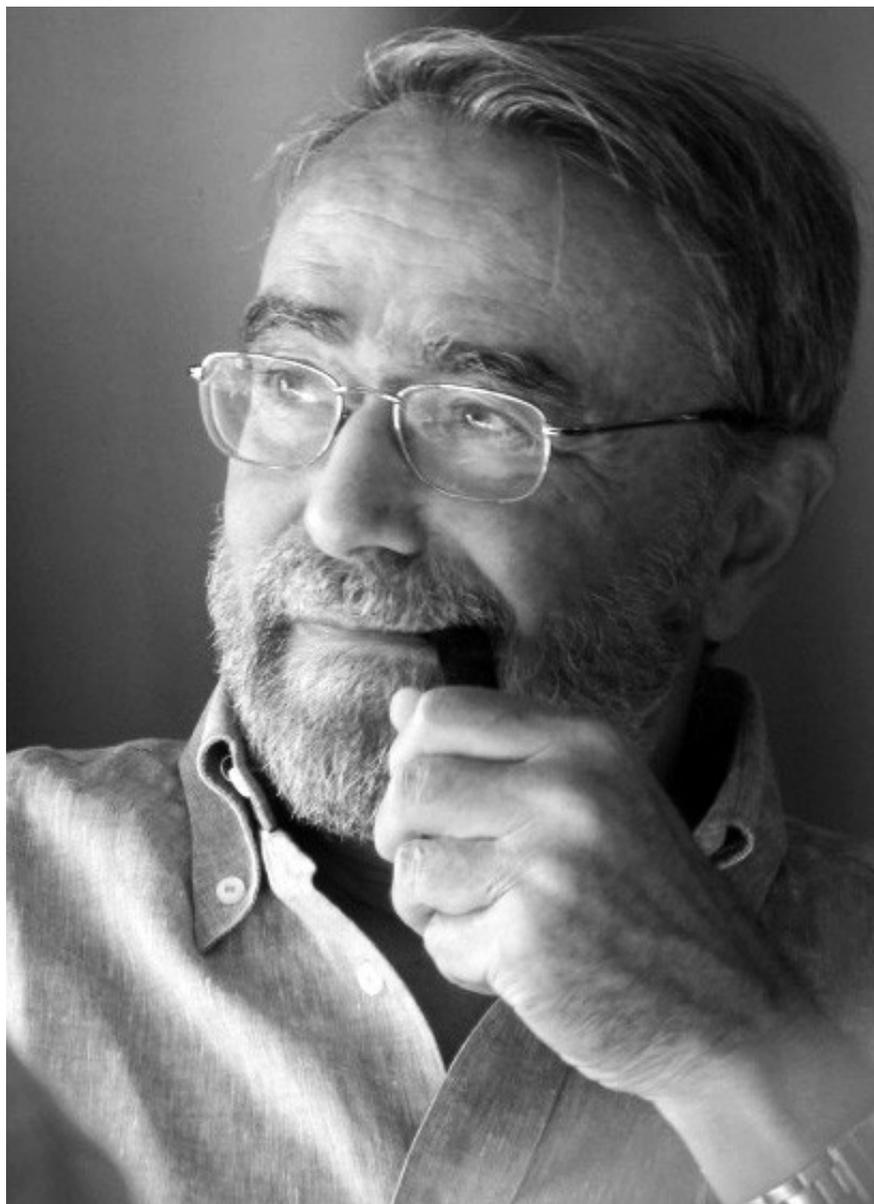
Worten, keine radikale „Abspaltung“ der Werte von den Situationen, in denen sie zum Tragen kommen, was natürlich nicht bedeutet, sie den Situationen „unterzuordnen“, was uns anfällig machen würde für die Verführung durch die „Abkürzungen der Macht“.

Fernández-Savater: *Und schließlich, Tomás, glaubst Du nicht, dass der Anarchismus (als organisierte Bewegung, als Ideologie oder als Identität) oft der Hauptfeind der anarchistischen Ideen/Praktiken ist?*

Tomás Ibáñez: Ich würde nicht sagen „der Hauptfeind“, es gibt viele andere und viel tödlichere, angefangen bei der [staatlichen] Repression, aber die Tatsache, dass der Anarchismus Organisationen bildet, die unweigerlich die Charakteristika aller Organisationen reproduzieren (Strukturen, Kämpfe und Machtgelüste, die Tendenz, die Organisation zum Selbstzweck zu machen, Organisationspatriotismus, usw.), und dies je nach Fall mehr oder weniger akzentuiert, die Tatsache, dass der anarchistische Diskurs in der Ideologie versteinert ist und dass das Gewicht der Geschichte das Fundament für eine anarchistische Identität bildet, die in einem festen und unverrückbaren Schema verankert ist, dies schränkt nicht nur die Ausbreitung des Anarchismus ein, indem es ihn in ein Ghetto sperrt, sondern es stellt auch eine gewisse Infragestellung seiner eigenen Prämissen dar.

Deshalb ist es notwendig, sich ständig dafür einzusetzen, dass der Anarchismus in Bewegung bleibt, damit seine Gewässer immer turbulent bleiben und damit er sich nie von einer kritischen Sensibilität entfernt, die auch gegen ihn selbst gerichtet ist. Wenn ich mir einer Sache sicher bin, und es ist vielleicht die einzige, dann ist es die, dass es keinen authentischeren Anarchismus gibt als den, der bereit ist, seine eigenen Grundlagen ständig zu gefährden, indem er die respektlosesten kritischen Blicke auf sich selbst richtet.

Quelle: Amador Fernández-Savater: *El anarquismo como catapulta: Entrevista con Tomás Ibáñez*, in: *Lobo Suelto! Anarquía Coronada*, 11. Oktober 2017 ([online](#)). Die Übersetzung aus dem Spanischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch Anmerkungen oder in eckige Klammern gesetzte Kommentare ergänzt hat.



Der libertäre italienische Wirtschaftsprofessor und Verleger
Amedeo Bertolo (1941-2016). Archiv [L'editrice Elèuthera](#).

Wie ich zum Anarchismus gekommen bin und warum wir den spanischen Vizekonsul entführt haben – Ein Interview mit Amedeo Bertolo

Von Mimmo Pucciarelli

1962 wurde in Mailand der spanische Vizekonsul des Franco-Regimes, Isu Elías, von einer Gruppe junger italienischer Antifaschisten entführt, um die Aufhebung der Todesstrafe für einen spanischen Anarchisten zu erreichen. Die Entführung, die von einer kleinen Gruppe der Libertären Jugend in Mailand initiiert und mit Unterstützung einiger anderer revolutionär-sozialistischer Militanter durchgeführt wurde, machte damals Schlagzeilen in der Weltpresse. Aufgrund des Drucks der Weltöffentlichkeit, die durch die unblutig verlaufene Entführung von dem drohenden Justizmord in Spanien erfahren hatte, konnte das Ziel der Aktion, die Aufhebung der Todesstrafe des spanischen Genossen, erreicht werden.

Das im Folgenden auszugsweise wiedergegebene Interview führte der italienisch-französische Anarchist Mimmo Pucciarelli vierzig Jahre später mit einem der Entführer, dem italienischen Anarchisten, Verleger und Wirtschaftswissenschaftler Amedeo Bertolo (1941-2016).¹

Jochen Schmück,
der Übersetzer

¹ Das vollständige Interview wurde 2006 auf Französisch in dem Sammelband *L'anarchisme en personnes* (Atelier de Création Libertaire in Lyon) veröffentlicht, der einige Interviews mit internationalen anarchistischen Aktivisten enthält. 2018 erschien eine überarbeitete Fassung des Interviews in einer Amedeo Bertolo gewidmeten italienischen Ausgabe in der vom Centro Studi Libertari im Mailänder Verlag elèuthera herausgegebenen Buchreihe *Quaderni del Centro Studi Libertari* ([online](#)), die der vorliegenden auszugsweisen deutschen Übersetzung zugrunde liegt. (Anm. d. Übers.)

Das Interview

[. . .] **Mimmo Pucciarelli:** *Wie kommt man zum Anarchismus?*

Amedeo Bertolo: Meistens über die Lektüre. Meine ersten anarchistischen Lektüren waren ganz zufällig. In der Nähe meines Hauses gab es zum Beispiel einen anarchistischen Presseausgang mit der Aufschrift *Umanità Nova*², so wie es früher die politischen Parteien machten. Ich nehme an, Giuseppe Pinelli³ hat ihn aufgestellt, weil er der einzige Anarchist war, der in der Gegend wohnte. Ich bin oft daran vorbeigelaufen und fand diese Zeitschrift ein wenig bizarr, aber auch amüsant.

Pucciarelli: *Warum bizarr?*

Bertolo: Nun, würde ein Nicht-Anarchist, der zum ersten Mal in Kontakt mit dem Anarchismus kommt, diesen nicht ziemlich bizarr finden? Oder sagen wir, zumindest nicht ganz normal? Ich erinnere mich, dass mich vor

²Die Zeitschrift *Umanità Nova* wurde am 26. Februar 1920 in Mailand von Errico Malatesta als Tageszeitung gegründet, und über eine lange Zeit hinweg war sie eine der auflagenstärksten anarchistischen Zeitschriften im italienischen Sprachraum. In der Nacht vom 23. auf den 24. März 1921 wurde die Redaktion des Blattes von einem Trupp faschistischer Milizen in Brand gesteckt. Eine Zeitlang konnte die *Umanità Nova* noch unregelmäßig in Rom erscheinen, bis sie am 2. Dezember 1922 gänzlich verboten wurde. Am 10. September 1943 erschien die *Umanità Nova* erneut im Untergrund, um nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute als Wochenblatt der Anarchistischen Föderation Italiens (FAI) wieder offiziell zu erscheinen ([online](#)). Siehe auch Leonardo Bettini: *Bibliografia dell'anarchismo. Periodici e numeri unici anarchici in lingua italiana, 1872-1971*, Bettini-0460 ([online](#)) und Bettini-0451 ([online](#)). (*Anm. d. Übers.*)

³Giuseppe „Pino“ Pinelli (1928-1969) war ein italienischer Eisenbahnmonteur und anarchistischer Aktivist in Mailand. Dort war er Mitglied des anarchistischen Zirkels Ponte della Ghisolfia und zudem Sekretär der italienischen Sektion des Anarchist Black Cross, einer internationalen Hilfsorganisation zur Unterstützung verfolgter und inhaftierter Anarchist:innen. Pinelli kam am 15. Dezember 1969 nach einem sich über drei Tage hinziehenden Verhör durch einen Sturz aus dem 5. Stock des Mailänder Polizeipräsidiums ums Leben. Sein Tod in Händen der Polizei hat Dario Fo zu seinem im Dezember 1970 uraufgeführten Theaterstück *Zufälliger Tod eines Anarchisten* angeregt, das dem libertären Schriftsteller, Dramatiker und Regisseur mehr als vierzig Gerichtsverfahren an unterschiedlichen Gerichten in Italien einbrachte. (*Anm. d. Übers.*)

allem die antiklerikalen Artikel amüsiert haben, die darin veröffentlicht wurden. Aber gleichzeitig fand ich ihn mit seiner überzogenen Rhetorik doch etwas zu extravagant. Zumindest habe ich es damals so empfunden . . . und vielleicht empfinde ich es auch heute noch so, wenn auch aus anderen Gründen [*dabei lächelt er*]. Und dann kam ich jeden Tag auf dem Heimweg vom Berchet-Gymnasium an einem Kiosk in der Nähe der Piazza del Duomo vorbei, dessen Zeitungsverkäuferin [Augusta Farvo] Anarchistin war. Als ich anfang, sie nach einigen der ausliegenden anarchistischen Zeitungen zu fragen, gab sie mir auch alle anderen. Und so begann ich, anarchistische Texte zu lesen.

[. . .]

Pucciarelli: *Wann hast Du zum ersten Mal ein anarchistisches Treffen besucht?*

Bertolo: Das war Ende 1960 . . . Zu dieser Zeit trafen sich die Anarchisten sonntagmorgens in der Zentrale der [Republikanischen] Partei. Und dort war mein erster Eindruck durchweg positiv. Es schien mir eine sehr lebendige Versammlung zu sein, in der jeder, oder fast jeder, zu Wort kam und seine Position zum Ausdruck brachte, und in der es keine hierarchische Beziehung zu geben schien, sondern der Eindruck großer Freiheit und Gleichheit herrschte. Das anwesende Publikum war proletarischer Herkunft und unterschiedlichen Alters, aber durchweg zwischen fünfzig und siebzig. Ich hatte, ich wiederhole, einen äußerst positiven Eindruck [. . .].

An diesem Treffen nahmen etwa dreißig Personen teil. Ich glaube, es war ein Treffen der Mailänder Libertären Fraktion, aber ein offenes Treffen, an dem jeder, der wollte, teilnehmen konnte. Deshalb hat mich bei meiner Ankunft auch niemand gefragt, wer ich bin. Ich saß im hinteren Teil des Raumes und beobachtete die Sitzung. Und ich war begeistert von der regen Beteiligung der Teilnehmer. Bei dieser Gelegenheit waren außer mir keine anderen jungen Leute da . . .

Pucciarelli: *Und niemand hat Dich irgendetwas gefragt?*

Bertolo: Nein, beim ersten Mal hat mich niemand angesprochen. Aber beim zweiten oder dritten Treffen traf ich einige Leute, die jünger waren als die anderen, insbesondere Eliane Vincileoni und Giovanni Corradini, etwa 35 Jahre alt, die mich zu einem Treffen bei ihnen zu Hause einluden. Ich ging hin und von da an begann mein Engagement als Aktivist. Das war Anfang 1961. Zu dieser Zeit war die Mailänder Libertäre Fraktion nicht sehr aktiv. Ich glaube, sie traf sich mehr oder weniger einmal im Monat und organisierte von Zeit zu Zeit eine Konferenz. In dieser Gruppe gab es Damonti, Mantovani, die bekanntesten Namen, sowie Daloli und verschiedene andere⁴.

Anfang 1961 gründete ich zusammen mit einigen meiner Schulfreunde und in Zusammenarbeit mit Eliane Vincileoni und Giovanni Corradini die Gruppo Giovanile Libertario (Gruppe der Libertären Jugend). Eliane, eine Französin (genauer gesagt eine Korsin), war ein ehemaliges Fotomodell und fertigte damals Wollpullover für eine Boutique. Giovanni Corradini war Architekt. Sie waren es, die mir die beiden Aktions- und Reflexionsthemen vorschlugen, die mich seit vielen Jahren meiner anarchistischen Militanz begleiten: die Solidarität mit dem libertären Spanien und die soziale Analyse dreier Klassen: der herrschenden, der beherrschten und der zur Macht aufsteigenden – der „neuen Herren“ –, die wir später die Technobükratie nannten. Diese Klassenanalyse ermöglichte es, auf ein dynamisches Muster zu verweisen, das insbesondere für Übergangsphasen gilt, wie wir sie derzeit erleben.

Lange bevor ich sie kennenlernte, hatte Eliane bereits Kontakt zu französischen und spanischen Anarchisten. Sie hatte auch bereits Kontakte zur italienischen anarchistischen Bewegung, insbesondere zu Franco Leggio, den sie mir vorstellte. Kurz darauf nahmen Eliane und Giovanni als Beobachter an einem Kongress der FAI [Federazione Anarchica Italiana] teil, ich

⁴Bei den genannten Mitgliedern der Gruppe, Angelo Damonti (1886-1966), Mario Mantovani (1897-1977) und Artorige Daloli (1910-1964), handelt es sich um Veteranen der anarchistischen Bewegung Italiens, die nach dem 2. Weltkrieg besonders in Mailand aktiv gewesen sind. Mantovani und Daloli waren jeweils zu anderen Zeiten die Herausgeber der von 1944 bis 1961 in Mailand erschienenen anarchistischen Wochenzeitschrift *Il Libertario*, die ab 1960 14-tägig erschienen ist (s. a. Bettini: *Bibliografia*. . . [vgl. Anm. 2], Bettini-0462 [\[online\]](#)). (*Anm. d. Übers.*)

glaube 1962, als Delegierte der Gruppe der Libertären Jugend. Obwohl wir nicht dazu gehörten, hatten wir sie dennoch beauftragt, uns zu vertreten, da wir alle um Anfang zwanzig waren und so gut wie nichts über die Bewegung wussten (und uns auch nicht sonderlich dafür interessierten . . .).

***Pucciarelli:** Du sagtest, dass Du Dich durch sie für das libertäre Spanien interessiert hast?*

Bertolo: Das libertäre Spanien war für uns Pathos und Hoffnung. Pathos, weil es die Leidenschaft ausdrückte, mit der wir uns mit der libertären Geschichte dieses Landes identifizierten, und Hoffnung – oder vielleicht sollte ich besser Überzeugung sagen –, weil wir auf die Wiedergeburt eines libertären Spaniens wie 1936 vertrauten. Zu diesem Thema hatte ich bereits einige Artikel in *Volontà*⁵ und in Peirats kurzer Geschichte der spanischen libertären Bewegung⁶ gelesen. Das Interesse an Spanien sollte mich jedoch bis Mitte der 1970er Jahre, d. h. bis zum Tod Francos im Jahr 1975, als „fixe Idee“ begleiten und mich immer wieder zur Solidarität mit der libertären Bewegung dieses Landes drängen.

[. . .]

***Pucciarelli:** Welche Art von Aktivitäten hat die neue libertäre Jugendgruppe durchgeführt?*

⁵ Die Zeitschrift *Volontà* war in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg eine der bedeutendsten Zeitschriften der italienischen anarchistischen Bewegung. Gegründet wurde die bis 1969 monatlich, danach zweimonatlich und ab 1980 vierteljährlich erscheinende Zeitschrift 1946 in Neapel von den beiden anarchistischen Aktivist:innen Giovanna Caleffi Berneri (der Witwe des international bekannten italienischen Anarchisten und Publizisten Camillo Berneri) und Cesare Zaccaria (der seit seiner Jugend eng mit Camillo Berneri befreundet gewesen war). Bereits zwei Jahre zuvor hatten die beiden in Bari die Zeitschrift *La Revolution libertaria* herausgegeben, die aufgrund fehlender Genehmigung der alliierten Behörden von Juli bis November 1946 illegal erschienen ist. Bis 1962 (dem Todesjahr von Giovanna Caleffi Berneri) war die Zeitschrift *Volontà* das wichtigste Theorieorgan der italienischen anarchistischen Bewegung, ein undogmatisches Forum zur Analyse der historischen Erfahrungen des internationalen Anarchismus und ein Ideenlabor, um das zeitgenössische libertäre Denken für die Gegenwart handlungswirksam zu machen. (s. a. Bettini: *Bibliografia*. . . [vgl. Anm. 2], Bettini-0509 [online]). (Anm. d. Übers.)

⁶ José Peirats: *Breve Storia del Sindacalismo Libertario Spagnolo*, Genua: Edizioni RL, 1962.



Amedeo Bertolo (stehend) mit Aimone Fornaciari, der auch an der Entführung des Vizekonsuls beteiligt war und zwei Klassenkameraden, Luca Terzi und Luigi Gerli; ca. 1959.
Archiv *L'editrice Eleuthera*.

Bertolo: Diese kleine anarchistische Gruppe, die nach dem Treffen mit Eliane und Giovanni entstand, hat nicht viel getan: Sie hat diskutiert und einige Flugblätter verteilt. Unsere erste politische Aktion bestand darin, mit den Jugendgruppen der antifaschistischen Parteien Kontakt aufzunehmen und sie aufzufordern, ihre Solidarität mit einigen Schweizer Anarchisten zu bekunden, die beschuldigt wurden, Anfang 1961 einen Anschlag auf das spanische Konsulat in Genf verübt zu haben. Damals gelang es uns, in Zusammenarbeit mit den Jugendsektionen der Republikanischen, der Sozialistischen und der Kommunistischen Partei eine Presseerklärung zu verfassen und zu verbreiten. Und mit dieser kleinen Episode begann mein Engagement für Spanien.

[. . .]

Pucciarelli: *Waren die Genueser Anarchisten, mit denen Du in Kontakt kamst, abgesehen von Franco Leggio, jünger als die, die Du in Mailand getroffen hattest?*

Bertolo: Eigentlich waren es keine jungen Leute, sondern nur einige Vierziger, also die Generation, die zur Zeit des Widerstands in den Zwanzigern war. Sie waren noch jünger als die in Mailand. Aber dank Eliane Vincileoni kamen wir in Kontakt mit einigen jungen Pariser Anarchisten, sowohl Franzosen als auch Spanier, die in Frankreich lebten, d. h. Kinder spanischer Exilanten. Diese Kontakte konkretisierten sich dann, vor allem ab 1964, in Gesprächen, Debatten und theoretischen Auseinandersetzungen, insbesondere mit Tomás Ibáñez⁷ und Jean-Pierre Duteuil⁸.

Pucciarelli: *Im Herbst 1961 hast Du Dich dann an der Universität eingeschrieben und neue Bekanntschaften gemacht.*

⁷ Zu Leben und Werk von Tomás Ibáñez siehe das hier in dieser Ausgabe ebenfalls abgedruckte Interview *Der Anarchismus als Katapult – Interview mit Tomás Ibáñez über den aktuellen Stand des Anarchismus*, S. 113-125. (Anm. d. Übers.)

⁸ Jean-Pierre Duteuil (geb. 1944) gehörte ebenso wie Tomás Ibáñez zu den Mitbegründern der Bewegung 22. März in Paris, die als Keimzelle der sich ab Mai 1968 in Frankreich landesweit entfaltenden Revolte der Student:innen und Arbeiterschaft betrachtet werden kann. (Anm. d. Übers.)

Bertolo: Aber dann kam der Sommer 1962 . . . Vor dem Sommer 1962 hatte ich in meinem ehemaligen Gymnasium eine Spendenaktion organisiert, um einen Vervielfältigungsapparat für die Anarchisten des Inneren, d. h. die im Inneren des franquistischen Spanien Aktiven, zu erwerben. Mit diesem zugegebenermaßen bescheidenen Geld hatte ich mir einen manuellen Vervielfältigungsapparat kaufen können, den ich später nach Spanien mitnehmen würde. In der Tat hatte ich bereits seit einigen Monaten Kontakt zu Mitgliedern der Organisation Defensa Interior⁹, insbesondere zu Octavio Alberola¹⁰, der sich damals Juan nannte. Damals unternahm ich zusammen

⁹Die Defensa Interior war eine illegale Widerstandsorganisation der spanischen libertären Bewegung, die 1961 von ihren drei Hauptorganisationen, der CNT, der FAI und der FIJL, gegründet worden war, um nach dem Niedergang der anarchistischen Stadtguerilla den bewaffneten Kampf gegen die Franco-Diktatur (auch durch Aktionen im Ausland, wie z.B. der hier in diesem Interview geschilderten Entführung des spanischen Vizekonsuls in Mailand) wiederzubeleben. Das Hauptziel der Defensa Interior war die Ermordung des spanischen Diktators General Francisco Franco. Nachdem im August 1964 das von dem schottischen Anarchisten Stuart Christie (1946-2020) in Abstimmung mit der Defensa Interior geplante Attentat auf Franco gescheitert war, löste sie sich 1965 auf. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁰Octavio Alberola (geb. 1928) wuchs als Kind bekannter spanischer Libertärer im mexikanischen Exil auf. Nach seiner Schulzeit begann er in Mexiko-Stadt an der Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) Bauingenieurwesen und Theoretische Physik zu studieren. Er schloss sich der dortigen Studentenbewegung an und wurde Mitglied der Juventudes Libertarias de México. 1956 kam er in Kontakt mit Exilkubanern in Mexiko, speziell mit denen der Movimiento 26 de Julio und des Directorio Revolucionario Estudiantil, und er unterstützte diese Gruppen in ihrem revolutionären Kampf gegen das auf Kuba herrschende Militärregime bis zum Sturz des kubanischen Diktators Fulgencio Batista Ende 1958. Alberola gehörte zu jener Generation junger spanischer Libertärer, die Anfang der 1960er Jahre den bewaffneten Widerstand gegen das Franco-Regime neu beleben wollten. 1962 zog er nach Frankreich, wo er in der Illegalität lebte und neben García Oliver, Cipriano Mera und anderen prominenten Militanten zu den Organisatoren der Defensa Interior gehörte. Noch im selben Jahr versuchte er vom französischen Baskenland aus ein – letztlich gescheitertes – Bombenattentat auf den spanischen Diktator zu organisieren, als dieser seinen jährlichen Sommerbesuch in San Sebastian abhalten wollte. Auch in der Folgezeit beteiligte er sich an zahlreichen militanten Aktionen gegen das Franco-Regime, was ihm mehrere Gefängnisaufenthalte einbrachte. So wurde er wegen einer versuchten Entführung des spanischen EG-Botschafters Alberto Ullastres am 9. Februar 1968 in Belgien verhaftet und verbrachte fünf Monate in einem belgischen Gefängnis. Im Mai 1974 wurde er in Avignon im Zusammenhang mit der Entführung des spanischen Bankiers Baltasar Suárez, des damaligen Direktors der Banco de Bilbao in Paris, verhaftet und musste für neun Monate ins Gefängnis. Nach seiner Freilassung blieb er in Paris unter Hausarrest, wo er bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1994 als Modellbauer arbeitete.

mit einem anderen Genossen aus der libertären Jugendgruppe, Luigi Gerli, der zu dieser Zeit Philosophie studierte, eine Reise nach Spanien. Es handelte sich um eine geheime Mission, um Flugblätter der FIJL [Federación Ibérica de Juventudes Libertarias] und die neuen Kommunikations-Codes zu überbringen (nachdem wieder einer der Genossen der Defensa Interior „gefallen“¹¹ war).

Pucciarelli: *Warum wurden denn zwei Italiener für diese Mission ausgewählt?*

Bertolo: Ich glaube, sie brauchten einfach mehr „Manpower“. Aber wir waren auf jeden Fall mehr als bereit dazu, ja wir hatten uns sogar selber vorgeschlagen. Außerdem hatte die Aktion durch die Verwendung von Nicht-Spaniern den Vorteil einer größeren Reichweite. Und junge ausländische Touristen erregten weniger Misstrauen als junge Spanier.

Ich sprach auch etwas Spanisch: Ich hatte es zu der Zeit gelernt, als mein Vater plante, nach Puerto Rico zu ziehen. Laut Alberola war mein Spanisch auch ganz passabel, ich habe jedenfalls nicht zu viel Aufmerksamkeit erregt, aber er hat übertrieben. Sagen wir, ich sprach gerade gut genug Spanisch, um mich mit den spanischen Genossen, die ich treffen sollte, zu verständigen.

Pucciarelli: *Da beschließt also der im Großen und Ganzen „brave“, kluge, ruhige und fleißige Junge, im Alter von einundzwanzig Jahren in den Untergrund zu gehen. Hattest Du denn gar keine Angst vor einer solchen Entscheidung?*

Derzeit lebt der alte Veteran des internationalen Anarchismus in Perpignan, in der südfranzösischen Region Okzitanien, von wo aus er noch bis vor kurzer Zeit gelegentlich zu Vorträgen in die spanische Grenzregion Girona und ins übrige Spanien reiste und auch noch international publizistisch aktiv war. (Anm. d. Übers.)

¹¹ Die Formulierung „gefallene Genossen“ bezeichnet (nach Auskunft von Tomás Ibáñez) im Jargon der Militanten des antifranquistischen Widerstandes entweder einzelne Aktivisten, die von der Polizei verhaftet wurden (z.B. „Genosse so und so ist gefallen“; spanisch: „ha caído el compañero“) oder auch jene, die kollektiv der staatlichen Verfolgung zum Opfer fielen (z.B. „das geheime Comité der CNT ist gefallen“; spanisch: „ha caído el Comité clandestino de la CNT“). (Anm. d. Übers.)

Bertolo: Nein.

Pucciarelli: *Und wie kommt das?*

Bertolo: Die Kraft der Idee [*sagt er und lächelt dabei*]. Und da die Illegalität eine notwendige Bedingung für meine Aktivität in dem faschistischen Regime gewesen ist, habe ich sie nicht nur akzeptiert, sondern sie auch für unverzichtbar gehalten.

Pucciarelli: *Was hat es also mit der Geschichte Deiner „geheimen Reise“ auf sich?*

Bertolo: Ich war allein auf einem Motorrad unterwegs, und Gerli war ebenfalls auf einem Motorrad mit einem gewissen De Tassis unterwegs, der sich als revolutionärer Kommunist bezeichnete. Wir sind getrennt abgereist: Gerli und De Tassis ein paar Tage vorher, dann ich. Zunächst machte ich in Toulouse Halt, wo ich Alberola traf, der mir alle notwendigen Informationen für meine Mission gab. Ich nahm den manuellen Vervielfältigungsapparat mit, den ich in der Zwischenzeit als Malkasten getarnt hatte, mit Tinte anstelle von Farbtuben und mit einem skizzierten Bild als Tarnung. Das Bild war von meinem Bruder Gianni gemalt worden, der besser malen konnte als ich (er war damals 16 Jahre alt, aber selbst schon Anarchist). Als ich in Spanien ankam, fuhr ich zunächst nach Barcelona, wo ich die Jugendgruppe dieser Stadt kennenlernte, und dann nach Madrid, wo ich Gerli traf, der gerade seine Mission beendete. Hier konnte ich mich nicht mit meinem spanischen Genossen in Verbindung setzen, der die nächsten beiden geplanten Termine nicht wahrnahm. Ich habe nie erfahren, warum. Vielleicht, weil er verhaftet worden war, oder vielleicht, weil er nicht in der Lage war, den Treffpunkt zu erreichen. Von Madrid aus fuhr ich nach Cádiz, Almería und Alicante, wo ich meine drei Kontaktpersonen traf, denen ich die neuen Codes und die mitgebrachten, von der FIJL herausgegebenen Broschüren übergab (die ich auf jeder Etappe in den Hotelzimmern herstellte, was mit dem manuellen Vervielfältigungsapparat zwei bis drei Stunden dauerte). Dann habe ich die Rückreise angetreten. Ich fuhr durch Barcelona und traf dort wieder auf die

örtlichen Genossen, die in ihrem „Hauptquartier“, einem Dachboden eines Gebäudes im Barrio Gótico in der Nähe der Kathedrale, schliefen. Ich überließ ihnen den Vervielfältigungsapparat, den ich aus Italien mitgebracht hatte, und machte mich auf den Rückweg.

Die Mission dauerte ein paar Wochen, von Ende Juli bis Anfang August. Dafür habe ich das Geld verwendet, das mir meine Eltern für den Urlaub gegeben hatten. Sie wussten, dass ich nach Spanien gehen würde, und mein Vater vermutete, dass ich aus politischen Gründen dorthin gehen würde, da er wusste, dass ich Anarchist war. Und in der Tat war er überhaupt nicht glücklich. Meine Mutter hat nichts gesagt. Jedenfalls hatte ich nicht viel Geld, also schlief ich in Jugendherbergen, in sehr schlechten Hotels oder in dem Zelt, das ich mitgebracht hatte. Ich erinnere mich, dass ich eines Nachts am Strand zwischen Almería und Alicante gerade in meinem Schlafsack eingeschlafen war, als ich von zwei Angehörigen der Guardia Civil¹² geweckt wurde, die in der Gegend patrouillierten und die Lichter des Motorrads gesehen hatten, als ich ankam. Bei dieser Gelegenheit muss ich sagen, dass meine Tarnung als Tourist und Künstler perfekt funktionierte, so sehr, dass sie mich nicht einmal filzten. Und ich hatte Glück, denn ich hatte ein Päckchen mit Flugblättern dabei . . . An diesem Abend, das muss ich sagen, hatte ich schon ein wenig Angst, aber nicht allzu sehr, vielleicht, weil ich etwas „leichtsinnig“ war. Du kennst ja die Jugend . . .

Pucciarelli: *Und dann war da auch noch diese Idee!*

Bertolo: Ja, diese Idee! Man bedenke nur, dass zu dieser Zeit, aber das erfuhr ich erst später, Razzien gegen Anarchisten durchgeführt wurden, insbesondere gegen solche, die mit der Defensa Interior in Verbindung standen. Am Ende kehrte ich jedoch glücklich von dieser Mission zurück, aber bevor ich in Italien ankam, beschloss ich, das internationale anarchistische Lager in der Nähe von Marseille zu besuchen, wo ich mit anderen Leuten in Kontakt kam. Mitte September 1962 erfuhren wir dann aus einer kurzen Meldung in *Le Monde*, dass drei Genossen aus Barcelona verhaftet worden

¹²Die Guardia Civil ist eine Sonderpolizei in Spanien, die sowohl militärische als auch zivile Funktionen wahrnimmt und deshalb der Befehlsgewalt des Innenministeriums als auch des Verteidigungsministeriums untersteht. (*Anm. d. Übers.*)

waren: Jorge Conill Vals, Marcelino Jimenez Cubas und Antonio Mur Peirón, ein Student und zwei Arbeiter. Sie waren wegen zwei oder drei demonstrativer Bombenanschläge [auf franquistische Gebäude] verhaftet worden, einer auf den Sitz der Falange¹³ und einer auf den Sitz des Opus Dei¹⁴. Einige Tage später kam die Nachricht, dass das Militärgericht das Urteil bereits gefällt hatte: Todesstrafe für Conill und 30 Jahre Haft für die beiden anderen. Wir haben sofort beschlossen, etwas zu unternehmen, um zu verhindern, dass dieser Mord begangen wird.

Zunächst haben wir wieder Kontakt zu den Jugendvertretern der Parteien aufgenommen (diesmal auch zu den jungen Katholiken), denn wir waren nur vier von der Gruppe der Libertären Jugend und allein hätten wir nichts ausrichten können. Die Idee war, eine Demonstration oder eine andere noch zu vereinbarende Aktion zu organisieren. Über diese Kontakte erhielten wir jedoch keine positive Antwort. Die jungen „Linkskatholiken“ oder Sozialkatholiken hatten sich sogar an den Kardinal von Mailand – Montini,

¹³ Die Falange war eine von dem spanischen Faschisten J. A. Primo de Rivera 1933 gegründete Bewegung in Spanien, die ihren Höhepunkt zur Zeit der Franco-Diktator hatte. 1934 fusionierte die Falange mit den nationalen Syndikalisten, 1937 übernahm Franco auch die Führung der Bewegung und fusionierte sie mit den promonarchistischen Karlisten und anderen Rechtsparteien. Unter Franco wurde die Falange zur Staatspartei und ihre Anhänger orientierten sich am italienischen Modell des Faschismus, wie er von Mussolini vertreten wurde. Nach innen war das Ziel der Partei ein totalitärer Führerstaat, nach außen strebte sie die Hegemonie des Landes im spanischsprachigen Raum an. Im Zuge der nach Francos Tod in Spanien einsetzenden Demokratisierung verlor sie zunehmend an politischer Bedeutung, bis sie sich 1977 selber auflöste. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁴ Opus Dei (deutsch: das „Werk Gottes“) ist eine römisch-katholische Glaubensgemeinschaft, die 1928 von dem spanischen Priester Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás gegründet wurde und der seit 1982 sowohl Kleriker als auch Laien angehören können. Seine Mitglieder verpflichten sich zu strengstem Stillschweigen über alle Vorgänge innerhalb des Opus Dei, weshalb bis heute selbst seine genaue Mitgliederzahl unbekannt ist (die von Kennern der Geheimgesellschaft auf ca. 50.000 bis 80.000 Mitglieder weltweit geschätzt wird). Unter der Diktatur Francos gelang es dem Opus Dei, auch politische Machtpositionen in Spanien zu erringen. So gehörten in Francos Regierung zehn Minister dem Opus Dei an, darunter der Außenminister López Bravo, der Planungschef López Rodó, Erziehungsminister Villar Palasí und der Chef im Ministerium für Information und Tourismus, Sánchez Bellam. Die Affinität des Opus Dei zur politischen Reaktion zeigte sich auch 1973 in der Unterstützung des Putsches gegen den chilenischen Präsidenten Allende und der Billigung des Terrors der ihm folgenden staatlichen Todeschwadronen mit ihren Tausenden von Opfern. (*Anm. d. Übers.*)

den späteren Papst Paul VI – gewandt, doch dieser antwortete, die Angelegenheit falle nicht in seine Zuständigkeit.

Angesichts dieser Reaktionen beschlossen wir, hart vorzugehen, d. h. den spanischen Konsul in Mailand zu entführen, um die Öffentlichkeit auf den Fall der drei spanischen Anarchisten und insbesondere auf das Todesurteil gegen einen von ihnen aufmerksam zu machen. Es ist nicht leicht zu rekonstruieren, wie wir zu dieser Entscheidung gekommen sind, aber es muss gesagt werden, dass in den vorangegangenen Monaten bereits darüber gesprochen wurde, was zu tun sei, wenn die spanischen Genossen verurteilt würden, und zu den Hypothesen gehörte auch die, auf der „diplomatischen Schiene“ zu handeln. Theoretisch war dies also bereits erörtert worden. Nachdem dieser spanische Genosse zum Tode verurteilt worden war, und die anderen jungen Antifaschisten, an die wir uns gewandt hatten, nicht reagierten, wurde in aller Eile beschlossen, den spanischen Konsul in Mailand als Geisel zu nehmen, auch weil die Zeit keine Verzögerungen zuließ.

Wir haben diese Aktion ziemlich dilettantisch organisiert, aber sie hat trotzdem geklappt. Neben den vier Mitgliedern der Mailänder libertären Gruppe, Luigi Gerli, Gianfranco Pedron, Aimone Fornaciari und mir, beschlossen wir, De Tassis, der an unserer Reise nach Spanien teilgenommen hatte, und einige junge Linksozialisten aus Verona, die an der Universität Mailand studierten und mit denen wir bereits mehrere Treffen und Diskussionen gehabt hatten, einzubeziehen. Es war notwendig, sie einzubeziehen, nicht nur, weil wir nicht genug Leute waren, um diese Aktion durchzuführen, sondern auch, weil wir jemanden brauchten, der wusste, wie man ein Auto fährt. Und wir brauchten auch eine Waffe.

Pucciarelli: *Nur eine?*

Bertolo: Wir hatten bereits eine: eine Hinterlassenschaft aus der Résistance . . . Am 27. September 1962 kamen wir vor dem spanischen Konsulat [Via Ariberto 6] in einem in Verona gemieteten Auto an, an dem im letzten Moment ein gefälschtes Nummernschild angebracht worden war. Oder besser gesagt, ein provisorisches Pappschild, das von einem anderen Auto abgenommen wurde (früher gab es provisorische Pappschilder für die ersten Monate des Autoverkehrs).

Der Plan war, in das Konsulat einzudringen, in den ersten Stock zu gehen und dort alles Erforderliche zu unternehmen, um den Konsul als Geisel zu nehmen. Doch als wir ankamen, war das Konsulat bereits geschlossen: Wir kamen fünf oder zehn Minuten nach der Öffnungszeit der Büros an. Wie ich schon sagte, wir waren eben Amateure . . . aber manchmal haben auch Amateure Glück, denn wir haben sofort auf einen anderen Plan zurückgegriffen.

Als erstes sind wir zum Haus des Vizekonsuls gefahren, da wir inzwischen erfahren hatten, dass der Konsul im Urlaub ist und im Moment von seinem Stellvertreter, der Isu Elías heißt, vertreten wird. Als wir in der Via Vincenzo Monti ankamen, wo dieser Mensch wohnte, erschien es uns nicht sinnvoll, ihn dort zu entführen, da sich sein Wohnhaus direkt gegenüber einer Kaserne der Carabinieri befindet . . . Also haben wir einen fantasievol-leren Plan entwickelt. Ich rief den Vizekonsul an, gab mich als Sekretär des stellvertretenden Bürgermeisters von Mailand [Luigi Meda] aus, lud ihn für den nächsten Tag zum Frühstück ein und sagte ihm, dass ihn mein Fahrer abholen würde, um ihn in das Restaurant [La Giarrettiera] zu bringen. Am nächsten Tag rief ich das Konsulat nochmal an, um eine Bestätigung zu erhalten.

Der Fahrer war Alberto Tomiolo, einer der Studenten aus Verona, der das Auto nur für ein paar Tage gemietet hatte, da wir nicht viel Geld zur Verfügung hatten. Als einziger der „Bande“ besaß er einen Führerschein, und zu diesem Anlass trug er meinen dunkelgrauen Anzug, den ich auf Partys trug, und eine Chauffeursmütze, die ich am Vortag gekauft hatte. Aimone Fornaciari hingegen postierte sich an der Ecke der Via Ariberto, um als Späherin zu fungieren. De Tassis, der unter uns am erwachsensten aussah, ging hinauf, um den Vizekonsul zu holen, so als wäre er der Sekretär des stellvertretenden Bürgermeisters. Und tatsächlich kehrte er zusammen mit dem Vizekonsul nach unten zurück. Der Fahrer, also Tomiolo, stieg dann aus, öffnete die Tür und ließ Vizekonsul Elías einsteigen, De Tassis saß vorne und zu beiden Seiten des Vizekonsuls stiegen Pedron und ich ein, jeweils mit einer Pistole in der Hand.

Wir machten uns auf den Weg zu einer Hütte in einem kleinen Dorf nahe der Schweizer Grenze, die wir seit etwa einem Jahr kostenlos nutzen konnten. Es war tatsächlich eher ein rustikaler, ehemaliger Stall, und wir

hatten beschlossen, unsere Geisel dort unterzubringen. Die Hütte war aus Stein und sie verfügte über zwei Stockwerke: im unteren Stockwerk befand sich der ehemalige Stall (dunkel, niedrig, unbewohnbar), im oberen Stockwerk gab es eine kleine Wohnküche (mit Kamin, Tisch, vier Stühlen, Kommode . . .) und ein Zimmer (die ehemalige Scheune), das wir als „Schlafzimmer“ (aber ohne Betten!) nutzten, mit drei von vier Wänden (die vierte war offen zu einem Heuboden, auf dem noch etwas Heu lag). Ohne auf weitere Einzelheiten der Angelegenheit einzugehen, sei gesagt, dass wir den Vizekonsul drei Tage lang dort festgehalten haben. Natürlich gab es in der Presse einen gewaltigen Wirbel. In der Zwischenzeit bekannten wir uns zu der Entführung im Namen der „Internationalen Föderation der Libertären Jugend“, erklärten ihre Gründe, d.h. das Todesurteil gegen den spanischen Genossen, und verlangten im Gegenzug zur Freilassung des Vizekonsuls eine Aufhebung des Todesurteils.

Aber die Geschichte wurde noch komplizierter, denn Tomiolo ging zurück nach Verona und wandte sich dort an einen befreundeten Anwalt, der ihm riet, den Anarchisten nicht zu trauen, weil sie unzuverlässig seien und die ganze Sache sich dramatisch entwickeln könne . . . Er schlug ihm daher vor, sich an die Journalisten einer para-kommunistischen Zeitung zu wenden, die damals in Mailand erschien, *Stasera*, um den Vizekonsul auf eigene Initiative freizubekommen.

Wir erfuhren von dieser Einmischung und beschlossen, die Veröffentlichung zu beschleunigen, um den Schritten von Tomiolo und der *Stasera*-Journalisten [Giampiero Dell'Acqua, Aldo Nobile, Nino Vaccari] zuvorzukommen. In der Zwischenzeit hatten wir mit einigen spanischen Kameraden, insbesondere mit Alberola, Absprachen getroffen, um ihnen den Vizekonsul zu übergeben. Der Plan war, ihn nach Genf zu bringen und an ein UN-Gremium zu übergeben, um die Affäre mit einem durchschlagenden Akt zu beenden. Aber wir mussten diesen Plan wegen der durch Tomiolos Befürchtungen ausgelösten Einmischung aufgeben. Also beschlossen wir, ihn auf eigene Faust zu befreien. Ich habe Kontakt zu einem Journalisten der Zeitung *Il Giorno* [Guido Nozzoli], damals ein Mitte-Links-Blatt, aufgenommen und bin mit ihm zur Hütte hinaufgegangen, um in seinem Beisein den Vizekonsul zu befreien. Aber als wir dort ankamen, war nicht nur der Vizekonsul verschwunden, sondern auch sein Wächter, der De Tassis hieß.

In der Tat kam es zu weiteren Einmischungen. Ein Journalist der wöchentlich erscheinenden Boulevardzeitung *ABC* hatte im Mailänder Milieu des Veronesers und von De Tassis – einem Milieu, in dem es Künstler, falsche Künstler, Linke, Müßiggänger usw. gab – so viele Gerüchte aufgeschnappt, dass es ihm gelungen war, bis zu der Hütte vorzudringen, in der er die Anwesenheit des Vizekonsuls vermutete. Er kam eine halbe Stunde vor uns an, und De Tassis, der überzeugt war, dass er von mir geschickt worden war, übergab ihm den Vizekonsul . . .

Pucciarelli: *Damals gab es noch keine Handys!*

Bertolo: Es gab nicht einmal einen Festnetzanschluss in der Hütte, in der außerdem eine Wand fehlte . . . In der Überzeugung, dass dieser Journalist von mir kam, übergab ihm De Tassis den Vizekonsul und fuhr mit ihnen hinunter nach Varese, wo er abgesetzt wurde, während der Journalist den Vizekonsul nach Mailand fuhr und dort seinen Sensationsbericht herausbrachte. Ich habe erst vor kurzem erfahren, dass dieser Journalist, Nino Pulejo, seinerzeit vom Geheimdienst angestellt war. Ich weiß nicht, ob dies etwas mit der Freilassung des Vizekonsuls zu tun hat, aber es hat sicherlich etwas damit zu tun, dass er Reden in Plauderkreisen wie denen von Brera¹⁵ belauscht hat.

Als ich bei der Hütte ankam und feststellte, dass niemand mehr da war, kehrte ich nach Mailand zurück und ließ die Nacht verstreichen. Am nächsten Morgen nahm ich Kontakt zu Gerli und Pedron auf, informierte sie über den Vorfall und schlug ihnen vor, sich aus dem Staub zu machen. Gerli beschloss, auf eigene Faust und mit eigenen Mitteln zu fliehen, während sich Pedron dafür entschied, nicht zu fliehen und sich verhaften zu lassen, was dann auch geschah.

Ich stützte mich bei meiner Flucht auf die anarchistische Bewegung, insbesondere auf Franco Leggio und die Genossen, mit denen er sich traf. Tatsächlich gelang es mir, das Haus ein paar Stunden vor dem Eintreffen der

¹⁵ Brera ist ein historisches Stadtviertel von Mailand, in dem sich früher Künstler und Intellektuelle in Bars und Cafés zum Trinken, Plaudern und Philosophieren trafen. Heute ist das Viertel eine groß angelegte moderne Fußgängerzone, in der man eher Touristen aus aller Welt als die linke Mailänder Bohème antrifft. (*Anm. d. Übers.*)

Polizei zu verlassen, nachdem ich meine Mutter, der ich von meiner Verantwortung für die Entführung erzählt hatte, ein letztes Mal weinend umarmt hatte. In der Zwischenzeit hatte die Polizei die Hütte und Pedron identifiziert, der der Neffe eines Einwohners des Dorfes, Cugliate Fabiasco, war. Nachdem sie ihn aufgespürt hatten, befragten sie ihn, und er erzählte ihnen fast sofort die ganze Geschichte. Schließlich hatte er keine Veranlassung zu schweigen, denn zu diesem Zeitpunkt, nachdem die Hütte gefunden worden war, wäre es ein Leichtes gewesen, die Gruppe junger Leute, die sich dort getroffen hatte, aufzuspüren, so dass ihre Identifizierung nur eine Frage der Zeit gewesen wäre.

Pucciarelli: *Wie verlief dann Deine Flucht?*

Bertolo: Wie gesagt, es gelang mir, Mailand zu verlassen und nach Genua zu fahren, wo ich einige Tage im Haus von Carlo Boccardo, einem Metallarbeiter, wohnte. Von dort aus ging ich zu Dino Fontana, einem Schneider, einem Individualisten à la Armand, d. h. er war Esperantist, FKK-Anhänger, Vegetarier und Verfechter der freien Liebe . . . Er wohnte in Carpignano Sesia in der Provinz Novara, wo ich vierzehn Tage lang blieb. Dann zog ich nach Domodossola, nahe der Grenze, in die Wohnung eines anderen Genossen, Dante Remi, und blieb dort so lange wie nötig, um meine Ausreise zu organisieren. Ich überquerte die Alpen dank eines Kameraden, der die Wege in diesen Bergen gut kannte, denn er war ein Sammler von Heilkräutern, die er sich in der Schweiz besorgte, eine Tätigkeit, die, wie ich annehme, nicht ganz „legal“ war. Auf jeden Fall kannte er dank dieser Tätigkeit die Gebirgspässe gut. Er begleitete mich zunächst auf seinem Motorroller und dann zwei Stunden lang zu Fuß zu einer Hütte, in der wir die Nacht verbrachten.

Am nächsten Morgen führte er mich bis zur Passhöhe, von wo aus ich allein weitergehen sollte. In der Zwischenzeit hatte es auf der Schweizer Seite zu schneien begonnen und der Schnee reichte mir bereits bis zur halben Wade. An diesem Punkt empfahl mir mein Begleiter, geradeaus zu gehen, damit ich die Straße erreiche, und er kehrte um. Und ich bin geradeaus gegangen, obwohl ich in meiner Stadtkleidung nur mit Mühe, aber mit Hilfe einer Schnapsflasche vorangekommen bin. Ich erinnere mich, dass ich

einmal auf dem eisigen Schnee ausrutschte und nur wenige Meter vor einer Gletscherspalte Halt gefunden habe. Aber der Aquavit half mir, dieses Abenteuer ohne Angst zu meistern, und fügte meinem jugendlichen Leichtsinns sogar noch ein wenig Ethyl-Leichtsinn hinzu. Schließlich erreichte ich, völlig durchnässt, die Straße.

Dort wurde ich per Anhalter zum Bahnhof Brig mitgenommen. Hier trocknete ich mich am Ofen des Bahnhofs und nahm den Zug nach Genf, wo ich von Pietro Ferrua¹⁶ empfangen wurde, der mich am nächsten Tag über die Grenze nach Frankreich fuhr. Ich erreichte Paris, wo ich von meinen spanischen Kameraden in Empfang genommen wurde, die mir eine Mini-Wohnung, eine ihrer „sicheren Unterkünfte“, zur Verfügung stellten, wo ich bis zum Vorabend des Prozesses blieb. Ich füge der Geschichte noch eine kleine Episode hinzu: In Paris habe ich immer noch eine „offene Rechnung“ mit dem Betreiber einer Trattoria, einem etwas älteren italienischen Anarchisten, dessen Namen ich nicht mehr weiß. Er gab mir immer eine kostenlose Mahlzeit, wenn ich in seinem Lokal auftauchte, und er wusste, warum ich in Paris war. Aber mein ganzer Fluchtweg ist mit anarchistischen Solidaritätskreisen übersät. Ich blieb bis zum Vorabend des Prozesses in Paris, der mit außerordentlicher Geschwindigkeit für Mitte November [13. Novem-

¹⁶ Pietro Ferrua (1930-2021) war ein italienischer Anarchist aus San Remo, der zur Zeit des Faschismus als Kurier für den Widerstand aktiv gewesen war. 1954 zog er in die Schweiz nach Genf, wo er gemeinsam mit den dortigen Genossen 1957 die Neuausgabe der zweisprachigen von Luigi Bertoni 1900 begründeten Zeitschrift *Le Réveil anarchiste / Il Risveglio anarchico* (s.a. Bettini: *Bibliografia* . . . [vgl. Anm. 2], Bettini-0880 [\[online\]](#)) herausgab. Er gehört zu den Gründern des internationalen anarchistischen Archivs Centre international de recherches sur l'anarchisme (CIRA), das heute in Lausanne beheimatet ist. Wegen der auch im Interview von Bertolo erwähnten Solidaritätsaktion junger Schweizer Anarchisten (s. S. 133), die im Februar 1961 einen Anschlag mit Molotow-Cocktails auf das spanische Generalkonsulat in Genf verübt hatten, was zahlreiche Verhaftungen und Ausweisungen zur Folge hatte, musste auch Ferrua die Schweiz verlassen. Er zog im Januar 1963 mit seiner brasilianischen Frau und den beiden Kindern nach Rio de Janeiro. Dort nahm er seine anarchistischen Aktivitäten wieder auf und gründete die brasilianische Sektion der CIRA, bis er auch hier im Oktober 1969 ausgewiesen wurde. Dank familiärer Beziehungen konnte er in den USA in Portland (Oregon) ein sicheres Domizil finden, wo er bis zu seinem Lebensende weiterhin publizistisch, aber auch im Bildungsbereich als Libertärer aktiv gewesen ist. Zu Leben und Werk von Pietro Ferrua siehe auch den in seinem Todesjahr ([online](#)) veröffentlichten Nachruf von Marianne Enckell. (*Anm. d. Übers.*)

ber] festgesetzt wurde. Ich beschloss daraufhin, nach Italien zurückzukehren, gab aber zunächst eine Pressemitteilung an die AFP [Agence France-Presse] heraus, in der ich ankündigte, dass ich mich stellen würde. Ich kehrte zurück, aber dieses Mal überquerte ich die Grenze bei Lugano, oder besser gesagt auf einem kleinen Pass in der Nähe von Chiasso . . .

Pucciarelli: *Hattest Du die Pistole dabei, die bei der Entführung benutzt wurde?*

Bertolo: Nein, mein Bruder hatte sie auf einem Feld in der Nähe unseres Hauses vergraben, und ich muss gestehen, als wir sie eines Tages wieder ausgraben wollten, konnten wir sie nicht mehr finden.

Ich überquerte also diesen kleinen Pass mit einem meiner beiden Anwälte [Alberto Dall'Ora], schlief in seinem Haus und erschien am nächsten Tag mit großem Tamtam bei der Gerichtsverhandlung, wobei ich vorgab, sein junger Mitarbeiter zu sein (ich betrat das Gericht tatsächlich mit seiner Tasche). Dort angekommen, stellte ich mich den Richtern. Natürlich gab es einen enormen Tumult im Gerichtssaal, weil die Polizei, nachdem ich meine Rückkehr angekündigt hatte, Kontrollen des Straßen- und Schienenverkehrs eingerichtet hatte, um mich zu verhaften. Als letzte Verhöhnung erfolgte also meine freiwillig vorgenommene Überstellung [ans Gericht] statt einer Verhaftung, wie es bei allen anderen (bekannten) Akteuren und Komplizen der Fall gewesen war.

Pucciarelli: *Und so wurde der Prozess zu einer tollen Möglichkeit für antifaschistische Propaganda.*

Bertolo: Ja, und zwar auch, weil die Presse die Aktion sehr ausführlich dargestellt hat. Das Wichtigste aber war, dass in der Zwischenzeit das Todesurteil in eine dreißigjährige Haftstrafe umgewandelt wurde und auch die Haftstrafen der beiden anderen reduziert wurden.

Die Nachricht von der Entführung des Vizekonsuls war hingegen auf den Titelseiten aller Zeitungen zu lesen, was auch Bewegung in die Parteien brachte, insbesondere in die der Kommunisten, die Demonstrationen organisierten. Zu diesem Zeitpunkt beschloss sogar Kardinal Montini, den

Katholiken Franco um Gnade zu bitten. Dank dieser allgemeinen Mobilisierung konnte die Todesstrafe schließlich umgewandelt werden.

Unsere Aktion hat sich also positiv für unsere spanischen Genossen ausgewirkt, ebenso wie sich der Prozess positiv auf die Verbreitung der anarchistischen Ideen und die Neubelebung der Solidarität mit dem libertären Spanien ausgewirkt hat.

Der Prozess war auch deshalb ein Erfolg für uns, weil wir eine sehr milde Strafe erwirken konnten, denn wir erhielten praktisch nur das gesetzlich zulässige Minimum: sechs Monate Haft wegen der Entführung und zwanzig Tage wegen Waffenbesitzes, mit dem mildernden Umstand, aus Motiven von „hohem moralischen und sozialen Wert“ gehandelt zu haben. Ich glaube, dies war das erste Mal, dass dieser mildernde Umstand für politische Taten gewährt wurde, während er normalerweise nur für „Ehrverbrechen“ gewährt wird.

Pucciarelli: *Wie reagierte der Vizekonsul, als Ihr ihn entführt habt?*

Bertolo: Er war sehr verängstigt. Ich erinnere mich, dass er, als wir oben in den Bergen aus dem Auto stiegen, zu uns sagte: „Wenn ihr mich töten müsst, dann sagt mir das vorher, damit ich noch ein Gebet sprechen kann“. Wir sagten ihm: „Keine Sorge, wir sind keine Faschisten *[und er lächelt dabei]*, es ist Franco, der mordet!“ Und er: „Das kann ich nicht beurteilen“. Jedenfalls wurde ihm nach einer Weile klar, dass wir nicht die Absicht hatten, ihn zu verletzen. Wann man mal von der Entführung absieht . . .

Pucciarelli: *Der Prozess fand also ein gutes Ende.*

Bertolo: Wir wurden, wie gesagt, nur zu einer Mindeststrafe verurteilt und umgehend zur Bewährung entlassen. Tatsächlich war ich nur für die Zeit des Prozesses im Gefängnis, etwa zehn Tage, während die anderen zwischen einem Monat und anderthalb Monaten im Gefängnis verbrachten, je nachdem, wann man sie festgenommen hatte.

Pucciarelli: *Was haben denn die alten Anarchist:innen während der ganzen Aktion gemacht?*



Amedeo Bertolo und Gianfranco Pedron, zwei der angeklagten Entführer
des spanischen Vizekonsuls während einer Prozesspause am 21. November 1962.

Archiv [L'editrice Elèuthera](#).

Bertolo: Sie taten, was sie konnten: Sie schrieben in *Umanità Nova* und *L'Agitazione del Sud*¹⁷ mit offensichtlicher Begeisterung über die Aktion, und sie sprachen von uns als von diesen „guten jungen Menschen, die die libertären Ideale wiederentdecken“. Und sie sammelten Geld für die Prozesskosten.

Pucciarelli: Was haben die anderen aus der Gruppe danach getan?

Bertolo: Pedron gab die anarchistische Militanz unmittelbar nach dem Prozess auf und setzte sein Studium an der landwirtschaftlichen Fakultät fort, an der auch ich studierte, und er machte seinen Abschluss etwa ein Jahr nach mir. Anschließend habe ich nie wieder etwas von ihm gehört. Gerli brach sein Studium ab und nahm verschiedene Tätigkeiten auf. Dann zog er für ein paar Jahre nach Finnland und kehrte schließlich nach Italien zurück. Von da an sah ich ihn gelegentlich bis 1967, und danach habe ich ihn kaum noch gesehen. Aimone Fornaciari zog umgehend nach Finnland, zunächst um Bäume zu fällen, dann begann sie im Laufe der Jahre, Italienisch zu unterrichten, und ist heute fest angestellte Italienischlehrerin. Sie bezieht nach wie vor unsere komplette Presse und alle zwei bis drei Jahre sprechen wir miteinander.

Von den Nicht-Anarchisten, die an der Aktion beteiligt gewesen sind, sah ich De Tassis erst 1968 wieder, er war inzwischen Maoist geworden. Irgendwann hörte ich, dass er Direktor eines Gymnasiums in Ligurien geworden war, und dann hörte ich nichts mehr über seinen politischen oder beruflichen Werdegang. Tomiolo war zur PDUP [Partito di Unità Proletaria], einer kleinen Partei links von der KP, und dann zur Democrazia Proletaria¹⁸ übergetreten, für die er im [Veronser] Regionalrat tätig war. Bertani

¹⁷ *L'Agitazione del Sud* war eine von 1956 mit Unterbrechungen bis 1971 erschienene anarchistische Zeitschrift, die in Palermo auf Sizilien herausgegeben wurde (s. a. Bettini: *Bibliografia . . .* [vgl. Anm. 2], Bettini-0583 [online], Bettini-0585 [online] und Bettini-0586 [online]). (Anm. d. Übers.)

¹⁸ Die Democrazia Proletaria war eine linkssozialistische Partei in Italien, die 1977 aus einem Zusammenschluss verschiedener Gruppen der revolutionären Neuen Linken (wie der Avanguardia Operaia und der Lotta Continua) entstand. Die Partei, die als Sammelbecken für Maoist:innen, Trotzki:innen, Feministinnen und Öko-Sozialist:innen diente, verfolgte überwiegend neomarxistische Zielsetzungen. (Anm. d. Übers.)

entwickelte sich vom Buchhandelsangestellten zum Buchhändler und Kleinverleger, der Positionen vertrat, die denen der *Autonomia Operaia*¹⁹ ähnelten.

Pucciarelli: *Nach dem Prozess wurdest Du zu einem „politischen Akteur“ in dem Sinne, dass einige junge Leute, die von Deiner Aktion gehört hatten, anfangen, den Anarchismus für sich zu entdecken.*

Bertolo: Der Prozess fand in der Tat ein großes Echo, so dass zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg das Interesse junger Menschen am Anarchismus geweckt wurde. Es gab eine Welle der Sympathie, und ich erkenne sie noch heute in den Erinnerungen der Fünfzig- bis Sechzigjährigen, die diese Ereignisse damals miterlebt haben. Auch in Mailand schlossen sich einige junge Leute unserer Gruppe an, aber wir sprechen immer noch von einigen wenigen Personen. Zunächst nahmen sie an unseren Treffen teil, die wir damals in einer kleinen Taverne abhielten, dann begannen sie, sich an unseren Aktivitäten zu beteiligen. Die Gruppe vergrößerte sich durch die Aufnahme einiger Studenten, einiger Arbeiter und einiger aus den „Randgruppen“, allesamt junge Menschen in den Zwanzigern.

¹⁹Die *Autonomia Operaia* (kurz: *Autonomia*) war eine militante Bewegung der außerparlamentarischen Linken in Italien, die in den 1970er Jahren, speziell ab 1977, politisch aktiv gewesen ist. In ihr hatten sich Anhänger:innen der außerparlamentarischen Linken bzw. der revolutionären linken Bewegungen in Opposition zur reformistischen Linken organisiert. Zu ihren Mitgliedern gehörten nicht nur Arbeiter und Studenten, sondern auch Arbeitslose und Obdachlose. Die Bewegung der *Autonomia* grenzte sich vor allem von der Kommunistischen Partei Italiens und den Gewerkschaften ab und entwickelte eine eigene neomarxistische Theorie, den *Operaismus*. Ihre Anhänger:innen vertraten den Kampf gegen die Arbeit, die Ablehnung der etablierten Parteipolitik und der parteinahen Institutionen wie der Gewerkschaften sowie die Politik der direkten Wiederaneignung des eigenen Lebens (z.B. durch Hausbesetzungen, Mieter:innen-Streiks, kollektives Schwarzfahren, „proletarisches Einkaufen“ usw.), aber auch der Entwicklung einer eigenen Gegenkultur (durch Gründung eigener Buch- und Zeitschriften-Verlage oder auch eigener Rundfunksender). In Anlehnung an die italienische Bewegung machte sich auch im deutschen Sprachraum seit den 1970er Jahren die politisch verwandte Bewegung der Autonomen und/oder der „Spontis“ bemerkbar, deren Mitglieder auf Demos häufig als „schwarzer Block“ durch ihr militantes Verhalten auf sich aufmerksam machten. (*Anm. d. Übers.*)



Amedeo Bertolo und Antonella Frediani 1968 auf dem Kongress der Internationale der Anarchistischen Föderationen (IFA). Vor ihnen ein Protestplakat gegen den Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes in der Tschechoslowakei. *L'editrice Elèuthera*.

Pucciarelli: *Und wurden die antifranquistischen Aktivitäten fortgesetzt?*

Bertolo: Sie wurden in verschiedenen Formen fortgesetzt, und die Zusammenarbeit mit dem spanischen Exil in Frankreich ging ebenfalls weiter. Aber die Kontakte wurden im Laufe der Zeit etwas lockerer, weil die Defensa Interior 1963 eine Kampagne gegen den Tourismus in Spanien startete, mit der wir nicht einverstanden waren. Ihre Idee war es, den Tourismus zu boykottieren, um dem Franquismus eine wichtige Einnahmequelle zu entziehen. Wir waren im Gegenteil der Meinung, dass es falsch war, den Tourismus zu boykottieren. Erstens, weil der Tourismus eine Möglichkeit bot, Menschen und Ideen in das franquistische Spanien zu bringen und so zum einen die Europäer mit Spanien bekannt zu machen und zum anderen den Spaniern die Möglichkeit zu geben, das „demokratische“ Europa kennenzulernen. Zweitens, weil wir der Meinung waren, dass eine Anti-Tourismus-Kampagne nicht funktionieren kann, wenn sie nur auf „vorgetäuschte Anschläge“ zurückgreift, die darin bestehen, Sprengsätze auf Schiffen und Flugzeugen anzubringen, aber die Hafen- und Flughafenbehörden im Voraus zu warnen, um keine Opfer zu verursachen. Eigentlich handelte es sich um rein demonstrative Anschläge [. . .], aber auch wenn sie „unecht“ waren, waren sie immer noch gefährlich und konnten die Touristen erschrecken.

Pucciarelli: *Wie ging es mit Deinem Leben privat weiter?*

Bertolo: Nach der Entführung setzte ich mein Leben genau dort fort, wo ich aufgehört hatte, d. h. ich nahm mein Studium wieder auf. Im Herbst 1961 hatte ich mich an der Landwirtschaftlichen Fakultät eingeschrieben, weil an dem Tag, an dem man sich einschreiben musste, die Warteschlange für die Anmeldung zum Studium der Landwirtschaft die kürzeste von allen war. Ich fand auch die Vorstellung amüsant, dass ich nach fünf Jahren klassischen Gymnasiums, nach all dem Griechischen und der Philosophie, Landwirtschaft studieren würde. Aber um ehrlich zu sein, wusste ich einfach immer noch nicht, was ich mit meinem Leben anfangen wollte. Bevor ich mich für die kürzeste Warteschlange bei der Anmeldung entschied, schwankte ich zwischen Architektur und Medizin. Und ich muss auch sagen, dass ich keineswegs sicher war, dass ich es bis zum Abschluss

schaffen würde. Die Einschreibung an der Uni war für mich eine vorläufige Entscheidung [. . .]. Es war eine vom Zufall diktierte Entscheidung. . .

[. . .]

Quelle: Amedeo Bertolo: *Pensiero e azione. L'anarchismo come logos, praxis, ethos e pathos*, Mailand: elèuthera (= *Quaderni del Centro Studi Libertari*), 2018, pp. 40-59 ([online](#)|[PDF](#)). Die auszugsweise Übersetzung aus dem Italienischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch Anmerkungen oder in eckige Klammern gesetzte Kommentare ergänzt hat.

Thomas Malthus versus William Godwin. Bevölkerungswachstum, Evolutionstheorie und Anarchie

Von Stephan Krall

Im Jahr 1798 gab es eine temperamentvoll geführte Diskussion zwischen Daniel Malthus und seinem Sohn Thomas Robert. Es ging um den zweiten Essay von William Godwin in seinem neusten Buch *The Enquirer* von 1797 mit dem Titel *Of Avarice and Profusion (Von Geiz und Überfluss)*. Godwin stellte die Frage, ob es nicht für die Reichen befriedigender wäre, wenn sie ihren Reichtum mit den Armen teilen würden. Godwin ging als Begründer des Anarchismus in die Geschichte ein, obwohl er sich selbst nie als Anarchisten bezeichnete, Malthus als Ideengeber für Charles Darwin und Alfred Russel Wallace.

Daniel Malthus wurde zu seiner Zeit als ein „Sonderling im strengsten Sinne des Wortes“ bezeichnet und war aus heutiger Sicht ein hochgebildeter Exzentriker, der im Briefverkehr mit Voltaire und Rousseau stand. Er war verheiratet mit Henrietta Malthus, geb. Graham, die der gehobenen Mittelschicht angehörte. Daniel Malthus kam ebenfalls aus dem Mittelstand und war so wohlhabend, dass er auf die Ausübung eines Berufes verzichten konnte. Am 13. Februar 1766 wurde der gemeinsame Sohn Thomas Robert Malthus als sechstes von sieben Kindern geboren. Gut drei Wochen nach seiner Geburt machten ihm zwei berühmte Männer die Aufwartung, Jean-Jaques Rousseau, den David Malthus verehrte, begleitet von David Hume.

Der kleine Robert wurde bis zu seinem zehnten Lebensjahr von seinem Vater unterrichtet, dann von Privatlehrern. Einer dieser Lehrer schrieb in einem Brief, dass „Don Roberto“ das Streitgespräch liebe, um seiner selbst willen, aber dennoch seinem jeweiligen Kontrahenten in aller Freundschaft verbunden bliebe. Roberts Vater blieb ihm bis zu dessen Tod 1800 sein wichtigster Diskussionspartner.

Bereits 1796 hatte Daniel Malthus seinen inzwischen dreißigjährigen Sohn zu einer Schrift angeregt, die dieser zwar schrieb und mit *The Crisis* betitelte, die aber weder erschien noch erhalten ist. So versuchte es der

Vater nach der Diskussion von 1798 erneut und hatte Erfolg. Sein Sohn Thomas Robert setzte sich hin und schrieb seinen später berühmt gewordenen Essay *Principle of Population, as it affects the Future Improvement of Society, with remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other Writers*, der im selben Jahr veröffentlicht wurde (auf Deutsch heißt der Essay schlicht *Das Bevölkerungsgesetz*). Die Auflage war offenbar sehr klein, aber das Buch erregte Aufsehen und erschien in weiteren Auflagen. In sechs der neunzehn Kapitel setzt sich Malthus mit William Godwin (1756-1836) auseinander, der zu seiner Zeit vor allem durch sein Buch *An Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on general Virtue and Happiness* von 1793 bereits ein sehr bekannter und vielgelesener Autor war. Malthus selbst war noch unbekannt.

Malthus' Essay ist heute immer noch ein sehr bekanntes Werk, Godwins Bücher sind zumindest in unserem Sprachraum weitgehend vergessen. Sein Hauptwerk, *Political Justice*, ist 2004, also mehr als zwei Jahrhunderte nach seinem Erscheinen, auch auf Deutsch unter dem Titel *Politische Gerechtigkeit* erschienen, aber schon lange, selbst antiquarisch, nicht mehr erhältlich. Malthus' Essay kann man hingegen immer noch ohne Probleme auf Deutsch im Buchhandel erhalten. Auf Englisch sind beide Bücher bis heute als Klassiker erhältlich.

Aber warum wurde Malthus, der damals noch ein *no name* war, berühmt? Weil er einen Nerv der Zeit traf mit seiner Annahme der Überbevölkerung, mit der die landwirtschaftliche Produktion nicht schritthalten könne. Er war zwar nicht der erste, der sich zu Problemen mit dem Bevölkerungswachstum und seinen Folgen Gedanken machte, aber offenbar fiel Malthus' Essay im ausgehenden 18. Jahrhundert auf fruchtbaren Boden. Viel wichtiger war, dass zwei später sehr berühmte Männer durch diesen Essay auf ihn aufmerksam wurden, Charles Darwin (1809-1882) und Arthur Russel Wallace (1823-1913). Beide hatten Malthus gelesen, vor allem seinen Hinweis, dass der Kampf ums Dasein, ein Begriff, den Malthus verwandte, im Tier- und Pflanzenreich bereits vorkomme. Dort gäbe es eine weitaus höhere Vermehrungsrate als zum Erhalt der Art notwendig sei, aber bei begrenzten Ressourcen entstünde daraus ein Kampf ums Dasein.



Der englische Ökonom Thomas Robert Malthus (1766-1834),
der als einer der Vertreter der klassischen Nationalökonomie gilt.
Zeitgenössisches Gemälde aus dem Jahr 1833 von John Linnell.

Das ließ unabhängig voneinander Darwin und Wallace aufhorchen. Wenn es also eine große Nachkommenschaft gäbe, Darwin bezog das wie Malthus auf Pflanzen und Tiere, Wallace nur auf Tiere, dann würde ja eine erhebliche Selektion stattfinden, denn die jeweiligen Populationen vermehrten sich nicht exponentiell, sondern ihre Größe bliebe letztlich immer, oder zumindest meist stabil. Und diese Selektion würde vermutlich die am besten Angepassten oder die Stärksten überleben lassen. Und wenn diese Eigenschaften erblich wären, dann würde das die Evolution und Entstehung der Arten begründen können.

Malthus' Essay war einer, vielleicht der ausschlaggebende Auslöser für die Evolutionstheorie. Darwin las Malthus wohl schon in den frühen 1830er Jahren, und 1838 entfalteteten dessen Thesen bei seinen Überlegungen zur Evolution ihre ganze Sprengkraft. 1859 widmet Darwin den Argumenten von Malthus in seinem berühmten Werk *Die Entstehung der Arten* im 3. Kapitel einen eigenen Abschnitt. Von Wallace ist durch einen Brief belegt, dass er 1844 Malthus in Leicester gelesen hat, und ihm diese Lektüre wieder ins Gedächtnis kam, als er über seine Evolutionstheorie während des Aufenthalts im malaysischen Archipel nachdachte und sein berühmtes *Ternate-Paper* zu Papier brachte und an Darwin schickte. Auf die zugrundeliegende Auseinandersetzung Malthus' mit Godwin, diesem radikalen Verfechter der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, gingen weder Darwin noch Wallace ein, obwohl Wallace ein Sozialist und Bewunderer von Kropotkin war. Von Wallace ist allerdings durch seine Lebenserinnerungen bekannt, dass er zumindest den Roman *The Adventures of Caleb Williams; or Things as They Are* von Godwin gelesen hat, den es unter verschiedenen Titeln bis heute auch auf Deutsch gibt.

Zurück zu Malthus' Essay. Er hatte sich entschlossen, ausgehend von der Diskussion mit seinem Vater über Godwins Text von 1797, aber auch Godwins Buch *Political Justice* von 1793, das Thema etwas weiter zu fassen. Dabei kam auch eine Diskussion in Großbritannien über geplante Änderungen der Armengesetze zum Tragen. Er wollte grundsätzlich über die Folgen der industriellen Revolution schreiben: Würden die Nahrungsquellen ausreichen, um eine rasch wachsende Zahl von Menschen zu ernähren und vor einer Dezimierung durch Katastrophen zu bewahren? Und ist es dann sinnvoll, die Armen auch noch zu stützen, wenn ohnehin nicht genug für alle

da ist, oder sollte man sie eher dem Elend aussetzen?¹ Wären die Ideen von Godwin und anderen mit ihrem Gleichheitsansatz hilfreich oder leistet ein Gleichheitsgedanke nicht Vorschub für eine noch stärkere Bevölkerungsvermehrung?

Godwin sah die Zukunft nicht so düster wie Malthus. Er war der Meinung, dass die Vernunft der Menschen und die Entwicklung der Technik sehr wohl in der Lage sein werden, bei der Produktion von Nahrungsmitteln mit der Bevölkerungsentwicklung standzuhalten, sofern diese überhaupt stattfinden würde. Die Menschen seien vieler Sorgen enthoben und das Zwangsmonopol der Ehe abgeschafft. Godwin schreibt, dass auch noch Myriaden von Jahrhunderten mit einer stetig zunehmenden Weltbevölkerung hingehen mögen, und die Erde sich doch immer als ausreichend erweisen wird, ihre Bewohner zu ernähren. Drei Viertel der Erde seien ohnehin noch nicht landwirtschaftlich kultiviert.

Malthus bezog sich vor allem auf das Vereinigte Königreich, von dem er annahm, dass es zur Zeit, als er seinen Essay schrieb, rund 7 Millionen Einwohner hätte. Seine weiteren Berechnungen sind keine realen demografischen Vorhersagen, sondern immer unter der Prämisse Godwins, dass die Menschen in einer freien und gleichen Gesellschaft der Sorgen um den Unterhalt ihrer Familie enthoben seien. Nach 25 Jahren, die Malthus für eine Generation ansetzte, würde sich unter diesen Voraussetzungen die Zahl der Menschen verdoppeln, also 14 Millionen betragen. Das wäre im Jahr 1823. Die Vereinigten Staaten von Amerika hätten das bewiesen. Dort gäbe es genug Ressourcen, und die Bevölkerung hätte sich zumindest in einigen Teilen nach 25 Jahren verdoppelt. Nach weiteren 25 Jahren, so Malthus' Prognose, wären es dann schon 28 Millionen, also im Jahr 1848. Und nach rund 100 Jahren, 1898, wären es bereits 112 Millionen. Eine Vermehrung nach geometrischer Reihe. Die Nahrung würde dann aber nur noch für 35 Millionen ausreichen, was 77 Millionen ohne Versorgung beließe, da die Lebensmittelproduktion sich nur nach arithmetischer Reihe vergrößert.

Berechnen konnte Malthus das eigentlich nicht, da es zu wenige verlässliche Daten gab. Er nahm an, dass sich nach den ersten 25 Jahren auch die

¹Die Armengesetze in dieser Zeit waren alles andere als große soziale Errungenschaften, wengleich auch deren Vorläufer. Die Armen wurden oft in spezielle Häuser gepfercht, zu Zwangsarbeit genötigt und ihre Namen öffentlich angeprangert.

Nahrungsmittelproduktion verdoppelt haben könnte, aber dann nicht mehr standhält. Malthus sagt nicht, dass es so kommen wird, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen, wie sie Godwin und andere sich wünschen. Solange im Vereinigten Königreich die Ehe als Institution erhalten bliebe, und damit das Laster, also die Vermehrung, eingedämmt wird, muss sich die Bevölkerung nicht derart entwickeln.

Wie hat sich die Bevölkerung tatsächlich entwickelt? Drei Jahre nach Malthus' Essay, im Jahr 1801, gab es einen ersten Zensus im Vereinigten Königreich. Nach diesem betrug die Bevölkerung 10,5 Millionen Einwohner, nicht 7, wie Malthus annahm. Fünfzig Jahre darauf, im Jahr 1851 waren es 27,4 Millionen Einwohner. Diese Zahl deckt sich mit Malthus Annahme. 1901 waren es aber erst 38,2 Millionen Einwohner. Da hatte Malthus bereits mit 122 Millionen gerechnet, wenn die Ideen von Godwin und anderen umgesetzt werden würden. Seine Annahme einer Vermehrung nach geometrischer Reihe, also der jeweiligen Verdopplung innerhalb einer Generation von 25 Jahren, entsprach nicht der tatsächlichen Entwicklung im Vereinigten Königreich. Im Folgenden noch einmal eine tabellarische Zusammenstellung:

Jahr*	Bevölkerung laut Zensus (Mio.)	Bevölkerung, Malthus (Mio.)	Verfügbare Nahrung für Menschen (Mio.), Malthus	Hungernde nach Malthus (Mio.)
1800	10,5	7	7	-
1825		14	14	-
1850	27,4	28	21	7
1875		56	28	28
1900	38,2	112	35	77

*Zu Malthus' Jahresangaben wurden für die Übersichtlichkeit zwei Jahre dazu addiert, vom Zensus eins abgezogen.

Aber wie ist es mit der zweiten Annahme, der Entwicklung landwirtschaftlicher Produktion, von der Godwin annahm, dass es damit auch nach langer Zeit kein Problem gäbe? Die Gegenwart gibt Godwin vordergründig recht, zumindest was Großbritannien angeht. Aber ganz so einfach ist es nicht. Zwar hat sich die Bevölkerung von Großbritannien seit 1798, dem Erscheinen von Malthus' Essay, stark vermehrt und beträgt heute 67,2 Millionen, aber es ist noch zu keinen Katastrophen gekommen, sieht man von den Missernten durch die Kartoffelfäule im Nachbarland Irland zwischen 1845 und 1849 ab, die eine Million Menschen das Leben kosteten. Aber ein erheblicher Teil der Nahrungsmittel stammt nicht mehr aus dem eigenen Land, sondern wird importiert.

Der Anarchist Peter Kropotkin (1842-1921), der ein Buch mit dem Titel *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* geschrieben hat, das rund 100 Jahre nach Malthus' Essay erschien, beklagt sich, dass das Vereinigte Königreich die landwirtschaftliche Produktion vernachlässigt hätte und große Flächen brachlägen. Es könnten sieben Millionen mehr Menschen ernährt werden, wenn man das Flächenpotenzial nutzen würde.

Heute importiert das Vereinigte Königreich landwirtschaftliche Produkte und exportiert andere. In einer globalisierten Welt besteht nicht mehr der Anspruch auf Autarkie in der Produktion von Nahrungsmitteln. Wenn es Gegenden mit sehr hoher Produktivität gibt, wie zum Beispiel bei Weizen und anderen Produkten in der Ukraine und Russland, spricht alles dafür, dass diese Länder ihren Überschuss exportieren und mit den Einkünften andere Produkte importieren. Dass diese Logik nicht immer unproblematisch ist, hat allerdings der Ukraine-Krieg gezeigt. Und wenn man sich Entwicklungsländer und ihre Exporte anschaut, wird es noch komplizierter, denn dort wurde in der Kolonialzeit die Entwicklung von weiterverarbeitender und anderer Industrie ausgebremst, was heute ein Hemmnis der Entwicklung ist.

Im selben Buch über *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* rechnet Kropotkin mit Malthus ab. Er wirft dessen Essay vor, dass wenige Bücher einen so „verderblichen Einfluss“ auf die allgemeine Entwicklung des ökonomischen Denkens ausgeübt hätten, und das auf drei hintereinander folgende Generationen. Als Grund nennt Kropotkin, dass der Essay zu einer Zeit erschien, wo einerseits die Ideen von Freiheit und Gleichheit, erzeugt

durch die Amerikanische und Französische Revolution, die Ärmeren begeisterten, während andererseits die begüterte Minderheit ihrer Ausflüge in das Gebiet dieser fortschrittlichen Theorien und deren versuchter Umsetzung schon müde war. Und da kam Malthus und versicherte, gegen Godwin argumentierend, dass keine Gleichheit möglich sei, dass die Armut der Vielen nicht die Schuld der Zustände sei, sondern ein Naturgesetz. So gab er den Reichen eine Art wissenschaftliches Argument gegen die Ideen der Gleichheit. Die Wissenschaft sei, so Kropotkin, bis in seine Zeit durchsetzt von Malthus' Lehren, und die Nationalökonomie gründet ihre Argumentation auf eine stillschweigende Anerkennung der Unmöglichkeit, die Produktivkräfte eines Volkes schnell zu steigern und so alle Bedürfnisse zu befriedigen. Kropotkin meint, dass alle politische Ökonomie, selbst die sozialistische, an diesem Postulat festhält, als sei es ein Gesetz.

Selbst in der Biologie hätte sich dieses Prinzip durchgesetzt, wobei Kropotkin auf Darwin und Wallace verweist. Hier muss allerdings eingewandt werden, dass es bei Tieren und Pflanzen tatsächlich so ist, dass der enormen Vermehrungsrate sehr vieler Arten quasi immer begrenzte Ressourcen gegenüberstehen. Und diese Pflanzen- und Tierarten haben, im Gegensatz zu den Menschen, keinen oder kaum Einfluss auf die Vermehrung ebendieser Ressourcen.

Was die Menschen angeht, so Kropotkin, wie auch schon Godwin, gäbe es eine enorme Innovationsfähigkeit und Kreativität, so dass auf industriellem Gebiet die Produktion ohne Probleme mit dem Anwachsen der Bevölkerung mithalten könne. Das zumindest hätte Malthus' Lehre erschüttert. Aber im Bereich Landwirtschaft hielt sie sich zu Kropotkins Zeiten noch standhaft. Kropotkin meint, das läge an der Unwissenheit über die neusten Innovationen in der Landwirtschaft und im Gartenbau. Er begründet das im Detail in seinem Buch und bringt viele Zahlen und Daten aus ganz Europa.

Als Kropotkin, kurz bevor er sein Buch über die Landwirtschaft veröffentlichte, sein viel bekannteres Buch über die *Gegenseitige Hilfe* schrieb, ging er in diesem nicht detailliert auf Malthus und seine Auseinandersetzung mit Godwin ein. Allerdings weist er darauf hin, dass Darwin aus Malthus' Gedanken seine Ideen vom Kampf ums Dasein ableitete. Allerdings meint Kropotkin, dass Darwin alles andere als ein engstirniger Mann gewesen sei, so dass er davor warnt, diesen Begriff zu direkt zu nehmen, sondern

den Faktor des Zusammenwirkens innerhalb der Arten nicht außer Acht zu lassen. Darwin betont, dass die Geeignetsten weder die Stärksten noch die Listigsten seien, sondern solche, die es gelernt haben, sich zu verbinden. Darwin folgte damit im Grunde nicht mehr Malthus, sondern löst sich von ihm. Aber diese Gedanken gingen bei seinen Nachfolgern unter und es wurde Beispiel um Beispiel gesammelt, um den Kampf ums Dasein zu illustrieren.

Aber Malthus' Auseinandersetzung mit Godwin ging über die Frage des Bevölkerungswachstums und der Ernährung hinaus. Deshalb ein paar Worte zu Godwin. William Godwin wurde am 3. März 1756 in Wisbeach, England, als siebtes Kind in die streng religiöse, calvinistische Atmosphäre einer Predigerfamilie geboren. Eine Cousine führte ihn in das Gebiet der Literatur ein, allerdings religiös geprägt. Deshalb war es kein Wunder, dass auch William Prediger werden wollte. 1777 tritt Godwin erstmalig als Dissidenten-Prediger² in Erscheinung. Allerdings quälten ihn schon zu dieser Zeit ernstliche Zweifel an der Religion, die mit den Jahren immer stärker wurden und Mitte der 1780er Jahre zum Bruch mit der Religion führten. Er veröffentlichte kleinere Texte im *Political Herald* und hatte eine eher armseelige Anstellung bei der Zeitschrift *English Review*. Um sich finanziell über Wasser zu halten, erteilte er auch Privatunterricht. Der Vorteil der Mitarbeit bei den Zeitschriften war, dass er mit bedeutenden Personen in Kontakt kam. Er hätte sich leicht auch parteipolitisch binden können, wollte das aber nicht. Durch seine Bekanntschaft mit Thomas Holcroft (1745-1809), einem Kämpfer für politische Freiheit und soziale Gerechtigkeit, schärfte sich sein politischer Verstand.

Obwohl Godwin Revolutionen nicht für sinnvoll hielt, um politische und gesellschaftliche Ideen umzusetzen, war die Französische Revolution von 1789 für ihn von entscheidender Bedeutung. Und ganz grundsätzlich lehnte er eine Revolution auch nicht ab. Wenn die ungestüme Menge dem ruhigen, stillen Gange der Vernunft vorseilt, dann würde er eine Umwälzung nicht verurteilen, schreibt er. Er gehörte zu dieser Zeit sogar einem „Klub der Revolutionäre“ an. Die Diskussionen in diesem Klub regten seine Gedanken

² Als Dissidenten wurden in England diejenigen religiösen Richtungen bezeichnet, die keiner der offiziellen Kirchen angehörten; meist waren es Puritaner und Calvinisten.

weiter an, was 1793 zu seinem Hauptwerk, der *Political Justice*, führte, das trotz des hohen Preises ein Überraschungserfolg und Godwin damit bekannt und berühmt wurde³. Ein Jahr später veröffentlichte er den Abenteuer- und Kriminalroman *The Adventures of Caleb Williams; or Things as They Are (Die Abenteuer des Caleb Williams; oder: Die Dinge wie sie sind)*, der ebenfalls ein Erfolg wurde und bis heute nachgedruckt wird.

1797 heiratete Godwin, bereits einundvierzig Jahre alt, die drei Jahre jüngere Frauenrechtlerin Mary Wollstonecraft (1759-1797), die ein Kind mit in die Ehe brachte. Sie starb tragischer Weise bereits ein Jahr später nach der Geburt der gemeinsamen Tochter Mary. Godwin wurde nach der Eheschließung vorgeworfen, dass er mit seinem eigenen Prinzip, der radikalen Ablehnung dieser Institution, brach. Nach dem Tod seiner Frau gelang Godwin kein bedeutendes Werk mehr. Es wurde still um ihn und er geriet in finanzielle Not. Er versuchte sich erfolglos über Jahre als Buchhändler, heiratete noch einmal und musste am Ende eine Unterstützung des Staates, den er so abgelehnt hatte, in Form einer Wohnung und einer Anstellung annehmen, die ihm etwas Geld und eine Unterkunft brachte. 1820 veröffentlichte er noch einmal eine Erwiderung auf Malthus. 1836 starb er im Alter von achtzig Jahren. Malthus starb zwei Jahre vor ihm im Alter von achtundsechzig Jahren.

Nun zu Godwins Thesen in seinem Buch *Political Justice* und dem Essay *Of Avarice and Profusion*. Godwin ging grundsätzlich davon aus, dass der Mensch gut, vernünftig und lernfähig sei und nur die Umstände ihn verdürben. Wenn man so handelt, dass es allen anderen ebenfalls gut ginge, würde man einen Zustand des Glücks erreichen. Auch die Reichen wären glücklicher, wenn sie von ihrem Reichtum abgäben. Das erinnert an den kategorischen Imperativ von Immanuel Kant (1724-1804), der einige Jahre später in Königsberg formuliert wurde. Dennoch war Godwin die individuelle Freiheit das höchste Gut, nur war er sich darüber im Klaren, dass sich diese in einer Gemeinschaft im Einklang mit der Freiheit und dem Glück der anderen befinden müsse. Godwin wird deshalb ebenso von den individualistischen wie kommunistischen Anarchisten für ihre Ideen reklamiert.

³ Arme Handwerker sammelten Geld, um sich das sehr teure Buch gemeinsam kaufen und lesen zu können.



Der libertäre englische Schriftsteller und Philosoph William Godwin (1756-1836).
Zeitgenössischer Kupferstich.

Aufgrund seiner Vorstellungen zur individuellen Freiheit lehnte er die Ehe kategorisch ab, auch wenn er sie selbst zweimal einging. Sie wäre die tyrannischste Form des Eigentums, eine Konsequenz der Feigheit, nicht des Mutes der Männer. Sie wollen sich nicht der Gefahr aussetzen, die Frau an einen Überlegenen zu verlieren und monopolisieren deshalb ihren Besitz.

Das zu seiner Zeit existierende Eigentumssystem lehnt Godwin ebenfalls ab. Das System der Güterteilung würde das Wohl der Gesamtheit verletzen. Die Anhäufung von Eigentum würde die Macht des Gedankens in den Staub treten, den Funken des Genius auslöschen und die große Masse der Menschen in Sorgen ertränken. Bei den Reichen würde es Ehrsucht, Eitelkeit und Prahlerei erzeugen, bei den Armen Gewalttätigkeit, Knechtsinn, Arglist, und in Folge Neid, Bosheit und Rachsucht. Godwin lehnt damit nicht Eigentum grundsätzlich ab, sondern fordert einen Zustand der Eigentumsgleichheit.

Feststehende Gesetze lehnte Godwin ab, da sie die individuellen Fälle niemals berücksichtigen könnten und deshalb nichts bewirken würden und zu ungleicher Behandlung führten. Konfliktfälle könnten in Gemeinschaften auch anders gelöst werden und Konsequenzen für Straftäter seien in besserer Form möglich. Er dachte an eine Art Geschworenengericht, das nicht nach festen Gesetzen handelt, sondern jeden Fall individuell und nach Vernunft beurteilt. Da Godwin die Umsetzung seiner Ideen nur in kleinen Gemeinschaften für realistisch hielt, meinte er, dass durch den in diesen herrschenden „milden Zwang“ Straftaten kaum mehr auftreten würden, unter anderem, weil bei schweren Straftaten ein Verstoß aus der Gemeinschaft drohte. Einem dadurch möglichen Totalitarismus, meinte Godwin, kann nur begegnet werden, wenn in diesen Gemeinschaften bereits die neuen altruistischen Menschen leben würden.

Diese Gemeinschaften sollten möglichst autark sein und als Gemeinschaften nur im notwendigsten Kontakt mit anderen Gemeinschaften stehen. Aber der Kontakt unter den Menschen könne nicht lebhaft und schrankenlos genug sein. Nur bei Bedrohung von außen sollte es eine Konföderation auf Vorbehalt geben. Den Staat lehnte Godwin kategorisch ab, denn jede Regierung entspräche in gewissem Grade dem, was die Griechen eine Tyrannei nannten. Der Staat würde unser eigenes Urteil und Gewissen entthronen. Seine Vorstellung von kleinen autarken Gemeinschaften, die

ihre Angelegenheiten selbstständig verwalten, erinnert an das System in der Schweiz.

Macht sei nicht Glück, Autorität müsse auf Vertrauen und Anerkennung beruhen. Die Stützen des Staates und der Herrschaft seien die Schwachen und Ungebildeten. In dem Maße, wie Bildung zu- und Schwachheit abnimmt, würde auch die Herrschaft abnehmen und der Staat verschwinden. Deswegen sei Bildung und Erziehung wichtig. Lernen bei Kindern und Jugendlichen müsse aber aus freiem Antrieb und nicht aus Zwang erfolgen.

Godwin vertrat kein rückwärtsgewandtes Bild, sondern hielt viel von Innovationen, die dazu führen würden, dass sich die Zeit, in der Menschen für ihren Unterhalt arbeiten müssten, drastisch reduzieren würde, auf wenige Stunden in der Woche. Das gäbe Muße für viele andere Dinge, auch für Wissenschaft und Innovationen. Er setzte nicht auf Industrialisierung, sondern auf Automatisierung. Nur diese würde die individuelle Freiheit garantieren können, und letztlich die Menschen von unnützer Arbeit befreien.

Wann man Godwins fast neunhundert Seiten starkes Buch *Political Justice* und andere Texte von ihm liest, sieht man, dass er alle seine Thesen sehr detailliert begründet. Sein Eintreten für Gleichheit und Gerechtigkeit ist bewundernswert. Auch Malthus zollt ihm dafür Respekt und bezeichnet gleich zu Beginn des ersten Kapitels über Godwin in seinem Essay (Kapitel 10) dessen Werk als vortrefflich. Er wäre begeistert von dem Schwung und Stil. Dann kommt das „Aber“. Godwin hätte nicht die nötige Vorsicht angelegt, die vernünftiges Denken erfordert. Seine Behauptungen seien zu abstrakt und überschritten das von der Natur gesetzte Maß.

Doch Malthus belässt es nicht bei einigen pauschalen Aussagen, sondern widmet fast ein Drittel seines Buches der Erwiderung von Godwins Ideen einer staaten- und herrschaftslosen Gesellschaft. Dessen System der Gleichheit empfindet auch Malthus als das bei weitem herrlichste und anziehendste, das bisher präsentiert worden sei, „aber ach, jener Augenblick wird niemals kommen!“ Das Ganze sei nicht viel mehr als ein Traum, ein schönes Trugbild.

Malthus glaubt nicht daran, dass sich die Bevölkerungsentwicklung immer den jeweiligen Möglichkeiten anpassen könne, genauso wenig, dass der Mensch im Überfluss leben würde. Es können nicht alle den gleichen Anteil an den Gaben der Natur haben. Ohne eine bestehende Eigentums-

ordnung würde jeder gezwungen sein, seinen Anteil mit Gewalt zu verteidigen. Die Anlässe zum Streit wären endlos.

Er glaubt auch nicht daran, dass die Menschen so lernfähig und von Grund auf gut seien, dass dieser Zustand erreichbar sei und sich, wie Godwin schreibt, die Wahrheit automatisch durchsetzt. Die sittlichen Schwächen könnten nach Malthus in dieser Welt niemals völlig überwunden werden, wodurch Godwins gesellschaftliches Ideal unrealistisch sei. Selbst der Einfluss der tugendhaftesten Persönlichkeiten könnte sich selten gegen die starke Versuchung zum Bösen durchsetzen. Laster und sittliche Schwächen der Menschheit, insgesamt gesehen, seien unbesiegbare.

Deswegen ließe sich die Grenze der menschlichen Verbesserung nicht mit Gewissheit angeben. Es sei sinnvoller, sich an realistische Veränderungen zu machen, als einem Ideal anzuhängen, das man nicht erreichen könne. Man bewege sich parallel zu der Linie, die Godwin skizziert, ohne sie erreichen zu können. Malthus führt als Beispiel die Französische Revolution an, die ja erst ein knappes Jahrzehnt zurücklag. Sie sollte den Menschen größere Kraft und Freiheit verleihen, hätte aber bereits den Kelch der Humanität gesprengt. Auch wenn Malthus meint, dass eine Reihe von Dingen verbessert werden sollte und könnte, so hält er doch an den Eigentumsverhältnissen und dem Unterschied von Arm und Reich fest. Er hält sie nicht nur für unumstößlich, sondern auch für sinnvoll. Man könnte den Arbeitsdruck von den armen Menschen nehmen, indem man weniger Luxusgüter und mehr landwirtschaftliche Güter produziert, aber damit sei die Grenze auch schon erreicht. Da es viel mehr Arme als Reiche gäbe, würde eine Umverteilung des Reichtums nicht dazu führen, dass alle signifikant wohlhabender seien.

Auch die Konsequenzen der Auflösung der Institution der Ehe sieht Malthus sehr kritisch. Eine solche Auflösung würde gerade zu einer Bevölkerungsvermehrung führen. Demgegenüber würde die Unauflöslichkeit der Ehe abschrecken, in diesen Stand zu treten und Kinder zu zeugen. Ein ungehinderter Umgang miteinander wäre dagegen ein mächtiger Antrieb zu einer frühzeitigen Verbindung. Und wenn Godwin annehmen würde, es gäbe keine Sorgen über den zukünftigen Unterhalt der Kinder, dann könne er, Malthus, sich nicht vorstellen, dass es noch irgendeine Frau von dreißig Jahren gäbe, die keine Kinder hätte.

Dass die landwirtschaftliche Produktion mit dem Bevölkerungswachstum mithalten könne, glaubt Malthus nicht, außer man würde das ganze Weideland umpflügen. Das würde aber dazu führen, dass man fast vollständig auf Fleisch verzichten müsse. Ein aktuelles Thema. Aber der Boden in England sei ohne Dünger zu unfruchtbar, und ohne Tiere kein Dünger. Und wenn es zu wenig zu essen gäbe? Der von Godwin angestrebte Geist der Nächstenliebe würde dann an der rauen Wirklichkeit des Mangels zerbrechen. Malthus malt das drastisch aus. Das Getreide wird unreif geerntet, es wird heimlich beiseitegeschafft, Lug und Trug werden hervorbrechen, die Kinder erkranken und der rosige Schimmer der Gesundheit würde den bleichen Wangen und den hohlen Augen der Not weichen. Aber neben diesen eher emotionalen Argumenten geht Malthus detailliert und fundiert auf die Aussagen Godwins ein. Allerdings wird Malthus von Kapitel zu Kapitel immer etwas direkter und benutzt auch hin und wieder einen drastischen Ausdruck in Bezug auf Godwins Thesen.

Auf zwei von Godwin ausdrücklich als Vermutungen bezeichnete Thesen und die Erwiderung von Malthus soll noch kurz eingegangen werden.

Godwin hat die These, dass im Verlauf der Entwicklung der Vernunft der Menschen die Leidenschaft zwischen den Geschlechtern, und nicht nur im Alter, abnehmen und dann verschwinden wird. Godwin schreibt, wenn man von einer Beziehung der Geschlechter all ihr Beiwerk fortnimmt, sie allgemeiner Geringschätzung anheimfallen würde. Malthus führt das Argument ad absurdum mit dem Satz, wenn man einem bewunderten Baum alle Äste und das Laubwerk abschläge, sei an diesem Stamm auch nichts Schönes mehr zu entdecken. Das würde aber nicht bedeuten, dass man schöne Bäume nicht bewundern würde. Die Aussagen zum Erlöschen der Leidenschaft tauchen in späteren Ausgaben von Godwins *Political Justice* nicht mehr auf.

Die zweite Annahme von Godwin ist, dass der Geist irgendwann omnipotent über die Materie herrschen könnte und somit auch über unseren Körper. Das könnte seiner Meinung nach zur Unsterblichkeit des Körpers führen. Auch wenn dieses Argument absurd anmutet, so sind doch Godwins detaillierte Ausführungen darüber, wie der Geist den Körper steuert, interessant. Hier ein Zitat von Godwin:

„Wenn die Erde eine weitere Zunahme der Bevölkerung nicht mehr zulässt, werden die bis dahin existierenden Menschen aufhören sich zu vermehren, da sie dafür kein Motiv mehr haben [...] zusätzlich werden sie vermutlich unsterblich. Es wird eine Gesellschaft von Erwachsenen sein, nicht von Kindern. Es wird keine Generation mehr auf die nächste folgen.“⁴

Eine Welt ohne Kinder mit unsterblichen Erwachsenen ohne Leidenschaft. In der möchte ich nicht leben. Und Malthus offenbar auch nicht. Obwohl er diese Thesen für absurd hält, zumindest was die Unsterblichkeit angeht, geht er dennoch darauf ein. Godwin hat die Vermutung der Unsterblichkeit, wie auch andere Aussagen, in den beiden folgenden Auflagen der *Political Justice* weggelassen oder verändert, andere Thesen hinzugefügt. Das macht es nicht einfacher, sein Werk zu interpretieren. Malthus selbst weist darauf hin, dass er nicht wisse, aber vermute, dass Godwin inzwischen einen gewissen Wandel seiner Anschauungen durchgemacht hätte und manche Irrtümer nicht mehr vertrete.

Interessant ist, dass Godwin die Freundschaft (zu einem Mann) höher einschätzte als Liebe (zu einer Frau). Er heiratete erst mit einundvierzig Jahren, lehnte vorher die Ehe aber radikal ab, es ist aber auch keine nicht-eheliche Beziehung bekannt. Und nach Pierre Ramus hatte er eine Vorliebe für die Ausübung geistiger Anregung auf Jünglinge und einen großen Einfluss auf diese. In seinen Novellen geht es immer wieder um die Freundschaft/Zuneigung zwischen Männern. Meine Vermutung ist, dass Godwin homosexuell war, aber dies in der homophoben Atmosphäre seiner Zeit in England nicht zeigen konnte. Vergleichbar wäre das mit Alexander von Humboldt (1769-1859), der sich als Kompensation seiner homosexuellen Neigung, die er nicht ausleben konnte, förmlich in die Arbeit stürzte. In diesem Zusammenhang könnte die Frage gestellt werden, ob Godwins radikale Ablehnung der Ehe, die Postulation, beinahe die Forderung einer erlöschenden Leidenschaft zwischen den Geschlechtern, sowie die Höherbewertung der Freundschaft zu Männern und die Dominanz des Geistes über den Körper, nicht etwas mit seiner sexuellen Orientierung zu

⁴ Ich habe bisher Zitate der besseren Lesbarkeit des Textes wegen nicht belegt, da sie öfter auch in deutschen Texten angeführt werden. Aber diese etwas bizarren Ausführungen Godwins möchte ich belegen: *Political Justice* (1. Auflage 1793), Vol. II, 8. Buch, Kapitel 7, S. 871.

tun hat. Das wäre interessant für die Interpretation einiger Thesen in seinem Werk.

Er war natürlich zweimal verheiratet, und es wird von der großen Liebe zu seiner ersten Frau berichtet, die allerdings durch deren Tod von sehr kurzer Dauer war. Seine zweite Ehe war offenbar von keiner großen Liebe geprägt. Godwin ließ sich neben seiner ersten Frau begraben.

Abschließend lässt sich sagen, dass Godwin in weiten Teilen ein idealistisches Bild einer Gesellschaft entworfen hat, das bewunderns- und erstrebenswert ist, das aber auch leicht kritisiert werden kann, wie die Ausführungen von Malthus zeigen. Das gilt genauso für viele andere Anarchisten. Und wer selbst einer ist, hat das natürlich auch schon erlebt. Dennoch gilt Godwin im Vereinigten Königreich und darüber hinaus noch heute als bedeutender Denker und Schriftsteller, und Malthus ebenso. Die Argumente von beiden müssen aus ihrer Zeit vor über zweihundert Jahren heraus bewertet werden, eine Übertragung auf die heutige Zeit ist kaum möglich.

Verwendete Literatur

- Darwin, Charles: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart: Verlag Philipp Reclam Jun., 1976.
Darwins Buch erschien in London 1859 und wurde bereits ein Jahr später in einer deutschen Übersetzung herausgebracht. Seiten 27 und 102 f.
- Glaubrecht, Matthias: *Am Ende des Archipels – Alfred Russel Wallace*, Berlin: Galiani, 2014.
Auf den Seiten 69-71 wird beschrieben, wann Wallace Malthus' Essay las.
- Godwin, William: *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on general Virtue and Happiness*, Vol. I + II., London: G. G. J. and J. Robinson, 1793.
Dieses fast neunhundert Seiten starke Werk wurde ins Deutsche übersetzt, ist aber nicht mehr erhältlich (William Godwin: *Politische Gerechtigkeit. London 1793*, Freiburg / Berlin: Rudolf Haufe Verlag, 2004). Der Text wurde in den beiden folgenden englischen Ausgaben 1796 und 1798 verändert. Malthus bezieht sich vermutlich immer auf die dritte Auflage von 1798, dem Jahr, in dem er seinen Essay schrieb.

- Godwin, William: *Things as They Are; Or the Adventures of Caleb Williams*, London: B. Crosby, 1794.
In diesem dreibändigen Abenteuer- und Kriminalroman hat Godwin versucht, die Ideen und seine Gesellschaftskritik aus dem Buch *Political Justice* zu popularisieren; der Roman handelt von einer Verfolgung, die in exemplarischer Weise aufzeigt, wie der Mensch zum Zerstörer des Menschen wird. Das Buch, das auch Alfred Russel Wallace gelesen hat, ist unter verschiedenen Titeln auf Deutsch erhältlich.
- Godwin, William: *The Enquirer. Reflections on Education, Manners, and Literature*, Edinburgh: John Anderson, Jun., 1797.
Malthus bezieht sich auf den Essay II, S. 149-165 in diesem Buch, mit dem Titel *Of Avarice and Profusion*.
- Godwin, William: *Of Population – An Enquiry concerning the Power of Increase in the Number of Mankind, being an Answer to Mr. Malthus's Essay on that Subject*, London: Longman, 1820.
Godwin schrieb mehr als zwanzig Jahre nach Malthus' Essay eine über 600 Seiten starke Erwiderung auf dessen Ausführungen. Wie weit die rezipiert wurde, ist mir nicht bekannt. Godwin war zu diesem Zeitpunkt nicht mehr im Licht der Öffentlichkeit.
- Godwin, William: *Über die politische Gerechtigkeit*, Berlin: Libertad Verlag, 1983 (= *anarchistische texte*; 4).
In diesem 31-seitigen Text finden sich Auszüge auf Deutsch aus Godwins Hauptwerk, zusammengetragen aus verschiedenen Büchern.
- Kropotkin, Peter: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, Berlin: Verlag von S. Calvary, 1904.
Hier sind es vor allem die Seiten 95-99, aber auch 53-57. Ich habe die erste Auflage benutzt, die 1899 auf Englisch am zeitnächsten zu Malthus erschien, und nicht die mehr als zehn Jahre später erschienene erweiterte Auflage.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Verlag von Theod. Thomas, 1904.
Dieses Buch erschien auf Englisch als Artikelserie bereits ab 1890. Relevant für die Aussagen in diesem Beitrag sind die Seiten 1-3.

- Kropotkin, Peter: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich: Topia Verlag, 1978.
Auf Russisch erschien dieses Buch 1901, also kurz nach den beiden vorherigen Büchern. Relevant für diesen Beitrag sind die Seiten 25 und 26.
- Kropotkin, Peter: *Ethik, Erster Band: Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1923.
In seiner *Ethik* erwähnt Kropotkin William Godwin an fünf Stellen, allerdings immer nur kurz, ohne näher auf ihn einzugehen. Er erwähnt aber lobend dessen Buch über die *Politische Gerechtigkeit*. Seiten 26, 179, 219, 238 und 240.
- Malthus, Thomas Robert: *Das Bevölkerungsgesetz*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.
Das Buch von Malthus erschien 1798 in London unter dem Titel *An Essay on the Principle of Population, as it affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and others*. Grundlage für diesen Artikel ist das gesamte Buch, aber mit Godwin beschäftigt sich Malthus in den Kapiteln 10-15 auf den Seiten 83-124. Interessant ist zur geschichtlichen Einordnung das Nachwort des Übersetzers Christian M. Barth auf den Seiten 173-198.
- Ramus, Pierre: *William Godwin, der Theoretiker des kommunistischen Anarchismus*, Leipzig: Dietrich, 1907.
Dieses Buch mit einigen Auszügen aus Godwins Schriften ist ca. 1979 im Verlag Büchse der Pandora noch einmal aufgelegt worden. Es enthält eine 23-seitige Biografie von Godwin.
- Shermer, Michael: *In Darwins Shadow – The Life and Science of Alfred Russel Wallace*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Auf den Seiten 239-242 steht, wie sich durch die Lektüre der *Memoiren* von Kropotkin Wallaces eigenes sozialistisches Denken formte.
- Wallace, Alfred Russel: *My Life – A Record of Events and Opinions*, London: Chapman & Hall, 1905.
Auf Seite 75 beschreibt Wallace die Lektüre von Godwins *Caleb*.



Der jüdisch-deutsche Anarchist, Schriftsteller und Philosoph Gustav Landauer (1870-1919).
National Library of Israel, Schwadron Collection, [CC BY 3.0](#)

„... im Denken, Fühlen und Wollen ein
Zusammensehender, ein das Vielfache Sammelnder“¹ –
Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus und
was er uns heute noch zu sagen hat (Thesen)

Von Siegbert Wolf

„Die Anarchie ist kein fertiges und totes Gedankensystem; die Anarchie ist das Leben der Menschen, die dem Joche entronnen sind.“²

Gustav Landauer: *Anarchismus – Sozialismus* (1895)

1) Der libertäre Kultur- und Sozialphilosoph, Anti-Politiker, Roman- und Novellenautor, Vortragsredner, Essayist, Übersetzer, Dramaturg und Initiator zahlreicher anarchistischer Projekte Gustav Landauer (7. April 1870 Karlsruhe – 2. Mai 1919 München-Stadelheim [ermordet]) dachte und handelte stets mit globaler Perspektive, nicht auf sein Herkunftsland begrenzt. Seine freiheitlich-sozialistische Sozialethik, die auf eine Übereinstimmung von Mittel und Ziel sowie auf die Überwindung der Gewalt in allen sozialen Beziehungen abzielte, galt dem Wohlergehen der gesamten Menschheit: „Setzen wir unser Ganzes ein, um als Ganze zu leben. Fort von der Oberfläche der autoritären Gemeinheitsgemeinschaft; aus der Tiefe der Weltgemeinschaft heraus, die wir selber sind, wollen wir die Menschengemeinschaft schaffen, die wir uns selbst und aller Welt schuldig sind.“³

¹ Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus. Ein Vortrag* (1911), textkritische Ausgabe des Erstdrucks, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften. Band 11*, hrsg. v. Siegbert Wolf, mit Illustrationen v. Uwe Rausch, Lich/Hessen [jetzt: Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2015, S. 53 [im Folgenden: GLAS und Bandangabe].

² Ders.: *Anarchismus – Sozialismus* (1895), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 179-185, hier: S. 185.

³ Ders.: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900/1901), in: GLAS, Bd. 7: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, textkritische Ausgabe der Erstauflage von 1903 (2011), S. 131-148, hier: S. 147.

2) Gustav Landauers Anarchismus verstand sich, in der Tradition der neuzeitlichen anarchistischen Bewegung seit der Französischen Revolution von 1789, als universalistisch. Sein kommunitärer Aufruf richtet sich nie ausschließlich an eine einzige Klasse, Ethnie oder ideologische bzw. religiöse Glaubensrichtung, sondern an Menschen aller sozialen Schichten, jeden Alters und Geschlechts, die sich mittels wahlverwandtschaftlicher Beziehungen assoziieren. Kollektive Kampfformen der ArbeiterInnenbewegung (Streiks, Betriebsbesetzungen, Generalstreik, Boykotte) verband Landauer mit der Propagierung von Konsum-, Wohn-, Produktions- und Siedlungsgenossenschaften: „Austritt aus dem Staat, aus allen Zwangsgemeinschaften; radikaler Bruch mit den Überlieferungen des Privateigentums, der Besitzehe, der Familienautorität, des Fachmenschentums, der nationalen Absonderung und Überhebung.“⁴

3) Gustav Landauer darf als Vordenker des sog. Projektanarchismus benannt werden: Sein kommunitärer Anarchismus basiert auf sich selbst versorgenden, ökologisch ausgerichteten und über ihre lokalen Ressourcen eigenverantwortlich verfügenden Gemeinden, die, zur Befriedigung der Bedürfnisse aller Menschen, zugleich föderal und kommunikativ vernetzt sind (Stichwort: föderale Ressourcenverteilung). Zugleich scheint hier das Konzept der direkt-demokratischen Räteorganisation mit imperativem Mandat, jederzeit abrufbaren, rechenschaftspflichtigen Delegierten und kontinuierlicher Rotation aller Ämter, hervor. Der herkömmliche Vertretungsparlamentarismus mit seinen BerufspolitikerInnen und der zentralistische (National-)Staat sollten durch die Selbstverwaltung einer dezentralisierten Gesellschaft mittels öffentlich zu wählenden Räten, Versammlungen auf regionaler Ebene sowie eines föderalistischen und dezentralisierten Bundes ersetzt werden. Als Grundform der Gesellschaft benannte er die Einheit der Gemeinde: „Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften; ein Bund von Bünden von Bünden; ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden; eine Republik von Republiken von Republiken.“⁵ Gleichheit, Freiheit und Föderation sollten das Zusammen-

⁴ Ders.: *Ein paar Worte über Anarchismus* (1897), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 223-226, hier: S. 224.

⁵ Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 138.

spiel der einzelnen Gliederungen regeln: von der sich selbst verwaltenden Gemeinde „zum Bezirk, zum Kreis, zur Landschaft, zur Provinz, zur autonomen Republik, zum Bund deutscher Republiken und zum Völkerbund“⁶ – letzterer innerhalb der „Vereinigten Länder Europas [...] vom Mittelmeer bis zur Nordsee“ bis hin zu den „Vereinigten Völkern der Menschheit.“⁷ Jeglichen Erwägungen, die Menschheit etwa über eine weltumspannende Regierung, einen Weltstaat, einen zu wollen, erteilte Landauer eine unzweideutige Absage: „Keine Weltstatistik und keine Weltrepublik kann uns helfen. Rettung kann nur bringen die Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde! Die Grundform der sozialistischen Kultur ist der Bund der selbständig wirtschaftenden und untereinander tauschenden Gemeinden.“⁸ Deutlich wird hier sein polyzentrisches Weltbild, das auf Einheit in der Vielfalt ausgerichtet ist: „An die Stelle des heutigen Staates und an Stelle des Weltstaates und der Weltherrschaft [...], wollen wir Anarchisten ein freies Gefüge der mannigfachsten, einander durchdringenden, in tausend Farben spielenden Interessenvereinigungen und Gruppen setzen. [...] Um unsere Angelegenheiten vernünftig und gerecht zu ordnen, werden wir nur selten die ganze Menschheit bemühen müssen, wir bedürfen keines Menschenparlaments und keiner Weltbehörde.“⁹

4) Sein ökolibertäres Postulat vom Austritt aus der kapitalistischen Waren- und Überflussproduktion und dem (Groß-)Industrialismus, der das Erlernen des freiheitlichen Sozialismus in auf Gerechtigkeit und Freiheit gegründeten, frei assoziierten Kommunen vorsah, verband Gustav Landauer angesichts der drohenden europäischen Kriegsgefahr vor 1914 zusätzlich mit einer antimilitaristischen und nationalismuskritischen Botschaft: „Kriege gibt es nur, weil es Staaten gibt; und solange wird es Kriege geben, als es Staaten gibt. Die armen, betörten Menschen glauben, es sei umgekehrt, und die Staaten mit ihrer Militärmacht seien nötig, weil sonst der Feind käme

⁶ Ders.: *Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung* (25.11.1918), in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 254-260, hier: S. 257.

⁷ Ders.: *Das glückhafte Schiff* (1912), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 293-301, hier: S. 300.

⁸ Ders.: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 138.

⁹ Ders.: *Anarchismus – Sozialismus* (vgl. Anm. 2), S. 181.

und das Volk unterjochte; jedes Volk hält sich für friedlich, weil es weiß, dass es friedlich ist; und hält den Nachbarn für kriegerisch, weil es die Regierung des Nachbarn für den Vertreter des Volksgeistes nimmt. Alle Regierungen sind am letzten Ende kriegerisch, weil ihre Aufgabe und ihr Beruf die Gewalt ist. Wer also den Frieden wahrhaft will, muss wissen, dass er vorerst in jedem Lande nur der Sprecher einer ganz kleinen Minderheit ist [...]. Mag doch die törichte Welt sein wie sie will – wenn nur ich vor meinem Gewissen meine Pflicht tue.“¹⁰ Damals entwickelte er sein Konzept eines durch Generalstreik erlangten „Freien Arbeitertages“ auf Rätebasis, wonach die arbeitende Bevölkerung „nach Berufen und Ortsgemeinden in permanent tagenden Gruppen“ zusammentreten sollte.¹¹ Damit könne die dezentrale und föderalistische Selbstorganisation der ArbeiterInnenschaft und der Landbevölkerung jenseits zentralistischer Parteien und Gewerkschaften vorangetrieben werden. Während der Revolution 1918/19 warb Landauer dann von München aus für ein föderatives Deutschland, bestehend aus autonomen Republiken, deren Delegierte aus den Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräten hervorgehen sollten.

5) Die von Gustav Landauer propagierte Abkehr von Kapitalismus, Militarismus und (National-)Staat meint, hier und heute, inmitten der kapitalistisch-etatistischen Gesellschaft mit der Umgestaltung unmittelbar zu beginnen, anzufangen, den Menschen innerlich und äußerlich zu befreien von sämtlichen Herrschaftszwängen: „In euch sitzt es, es ist nicht draußen; ihr selbst seid es; die Menschen sollten nicht durch Herrschaft gebunden sein, sondern als Brüder [und Schwestern – S.W.] verbunden. Ohne Herrschaft; Anarchie.“¹²

Unmittelbares und exemplarisches ‚Beginnen‘ mit dem Ziel der Schaffung gesellschaftlicher Bünde erschließt einen weiteren Baustein zum Verständnis von Landauers ‚Verwirklichungssozialismus‘. Gemeint ist, sich zu lösen von der selbstverschuldeten Unmündigkeit und anzufangen mit der

¹⁰ Ders.: *Deutschland, Frankreich und der Krieg* (1913), in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 153-164, hier: S. 162.

¹¹ Ders.: *Vom freien Arbeitertag* (1911), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 253-257, hier: S. 256.

¹² Ders.: *Die Revolution* (1907), in: GLAS, Bd. 13 (2017), S. 109.

Restrukturierung menschlicher Gemeinschaften. Nachhaltiges Engagement für die unmittelbaren sozialen und kulturellen Belange bedeutet öffentliches und direktes Einwirken jedes/r Einzelnen zugunsten einer globalen freiheitlich-basisdemokratischen Regeneration gesellschaftlichen Lebens.

6) Grundlegend blieb für Gustav Landauer eine anti-totalitäre und anti-autoritäre Haltung – angesichts der Verheerungen des 20. Jahrhunderts (Stichwort: Shoah) unerlässliche Grundlage zur Entwicklung einer freiheitlichen, frei vereinbarten und sozial gerechten Gesellschaft. Ebenso gehört hierzu seine Betonung der Notwendigkeit ständiger und umfassender Ideologiekritik – auch in den Reihen der sozialistisch-libertären Bewegung.

7) Landauers libertäre Staatskritik¹³ geht über die Beschreibung eines dominanten nationalstaatlichen Herrschaftssystems hinaus und definiert den Staat vor allem als ein soziales Verhältnis der Menschen untereinander; und man entledigt sich des Staates, indem die Menschen andere soziale, freiheitliche und selbstbestimmte Arrangements im Verhältnis untereinander und zur Natur einüben und lernen, gewaltfrei und verantwortungsvoll miteinander umzugehen. Staatenlosigkeit begriff er als eine (anti-)politische Form von Herrschaftslosigkeit. Zugleich formulierte Landauer eine zeitgemäße Auslegung: „Der Wahnsinn des Staates ist, dass er ein Zweckgebilde ist, dass er aber Formen und Grenzen des Raumgebildes hat. Es gibt im Gemeinschaftsleben der Menschen unsrer Zeit nur *ein* zweckmäßiges Raumgebilde: die Gemeinde und den Gemeindeverband.“¹⁴ Zwar unterschied Landauer zwischen Staat und Gesellschaft, betonte aber zugleich deren Interdependenz. Staat ist demnach nicht nur äußere Gewalt und Repressionsapparat; Herrschaft und Staat werden vom Individuum – geradezu verinnerlicht – mitgetragen. Da der Staat heute vor allem als ein zentraler sozialer Funktionsträger auftritt, erweist er sich erst dann als entbehrlich und überflüssig, sobald die

¹³ Vgl. Siegbert Wolf: „*Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat*“. Gustav Landauers Lust zum Ohne-Staat als Brücke zwischen klassischem und postmodernem Anarchismus, in: Peter Seyferth (Hrsg.): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2015 (= *Staatsverständnisse*, Bd. 78), S. 191-202.

¹⁴ Gustav Landauer: *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* (1907), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 109-122, hier: S. 117 (These 21 u. 22) [Kursivierung im Original gesperrt].

Menschen sich selbstregulativ assoziiert haben, etwa mittels selbstverantwortlicher Solidar- und Sozialversicherungssysteme.

Gustav Landauer zählt zu den ersten Kritikern des in Deutschland Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen Sozialstaates, den er als dynamisierendes Element zur Aufrechterhaltung bestehender Herrschaftsverhältnisse über das Individuum beschrieb.¹⁵ Damals begann sich der autoritär-repressive, militaristische Ordnungsstaat ein Stück weit in Richtung eines sozialen ‚Funktionsträgerstaates‘ zu wandeln. Erste Ansätze einer wechselseitigen Durchdringung der beiden sozialen Systeme ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘ konnte Landauer seinerzeit bereits ausmachen. Von dieser Transformation zeugt die Sozialgesetzgebung in den 1880er Jahren – Krankenversicherung (1883), Unfallversicherung (1884), und Alters- und Invalidenversicherung (1889). Zur gleichen Zeit, als das wilhelminische Kaiserreich die sozialdemokratische und anarchistische ArbeiterInnenbewegung mit Ausnahmegesetzen bekämpfte (Stichwort: Sozialistengesetze), schuf man, unter dem Aspekt der Herrschaftsstabilisierung und einer engeren Staatsbindung, sozialstaatliche Regulierungsinstrumente. Erstmals zeichnete sich der ‚Drang‘ des Staates zur Verstaatlichung sämtlicher gesellschaftlicher Lebensbereiche ab. Landauer hat diese Janusköpfigkeit des bürgerlichen Zentralstaates – Repressionsinstrument und Versorgungsanstalt – frühzeitig erkannt. Dass der Einzelne im Rahmen des ‚fürsorglichen‘ Sicherheitsstaates eher noch zusätzliche Entmündigung erfährt – Stichwort: ZuschauerInnendemokratie –, diese Befürchtung Landauers hat sich bewahrheitet.¹⁶ Aktuell funktionieren staatliche Herrschaftsmechanismen primär über den sozialen Konsens und die innerpsychische Selbstregulierung des einzelnen Menschen. Ob der Staat mehr repressiv oder mehr integrativ agiert: Stets bleibt er eine Einrichtung, die in sämtliche Bereiche gesellschaftlichen Lebens intervenieren kann. Damit ist Landauers Anliegen einer „Entstaatlichung“, etwa eine Vergesellschaftung des Sozialstaates, ebenso aktuell wie seine radikale Opposition gegen Staatlichkeit und Herrschaft. Der Staat als sozialer Funktionsträger soll durch selbstorganisierte Strukturen dauerhaft abgelöst werden. Landauers libertäre Perspektive verneint die gesetzliche

¹⁵ Vgl. Ders.: *Bilder aus der Krise. II.* (1909), in: GLAS, Bd. 3.2: *Antipolitik* (2010), S. 156-160.

¹⁶ Vgl. Ders.: *Von der Dummheit und von der Wahl* (1912), in: GLAS, Bd. 3.2: *Antipolitik* (2010), S. 191-195.

und bevormundende Regelung der Zugriffsmöglichkeiten des Staates (Schulpflicht¹⁷, Steuern, Wehrpflicht usw.) auf den Einzelnen und seine Lebensgestaltung und betont die Bedeutung individueller Selbstbestimmung. Vergesellschaftung des Sozialstaates bedeutet Dezentralisierung der Entscheidungskompetenzen, also die Stärkung kommunaler und regionaler Selbstverwaltung und da, wo überregionale Entscheidungen notwendig werden, eine möglichst beschränkte Kompetenz überregionaler Vertretungsorgane (z. B. mittels des imperativen Mandats, Rotation usw.).

8) Gustav Landauer fokussierte bei dem auf Gemeinschaft hin orientierten Individuum auf dessen soziale Individualität. Vielfalt und individuelle Unterschiede bei den Menschen deutlicher hervorzuheben, erschien ihm bedeutsamer als die Suche nach formaler Gleichheit und Vereinheitlichung. Vielfalt bedeutet hier eine Lebensweise der Unterschiede, die es allen Menschen ermöglicht, ihre jeweilige Individualität zu erwecken und leben zu können – was zugleich einen radikalen Bruch mit der bisherigen Kontinuität religiöser, ethnischer und geschlechtlicher Ausgrenzung bedeuten würde. Dies meint auch, dass sich die Menschen in ihrer jeweiligen Lebensauffassung und -ausrichtung gegenseitig mehr in Ruhe lassen sollen, damit der Einzelne, endlich ohne Angst, unterschiedlich sein könne: „Die Menschen haben es noch nicht gelernt, so miteinander zu tun zu haben, als ob sie nichts miteinander zu tun hätten. Die Kunst und Einrichtung des gegenseitigen In-Ruhe-Lassens muss gelernt und geschaffen werden; eher wird es [...] keine Menschheit geben.“¹⁸

9) Sein ökologisches Naturverständnis¹⁹, wonach der Mensch aufgrund seines Stoffwechsels immer ein Teil der Natur bleiben wird, basiert auf dem

¹⁷ Vgl. Ders.: *Aufruf zur freien Schule* (1910), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 227-229 [verfasst im Auftrag der Berliner Gruppe „Gemeinschaft“ des „Sozialistischen Bundes“]. Darin rief er zur Gründung „freier Schulgemeinden“ auf „genossenschaftlicher Grundlage“ ohne „Einmischung des Staates und der Kirche“ (ebd., S. 227 f.) auf.

¹⁸ Ders.: *Von der tierischen Grundlage* (1918), in: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), S. 389-396, hier: S. 393.

¹⁹ Siegbert Wolf: „...dass im Leben der Menschen und Tiere feste Zugehörigkeiten von Natur wegen da sind.“ – *Zum Mensch-Tier-Natur-Verhältnis bei Gustav Landauer*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam: Libertad Verlag), Nr. 3, Juli 2021, S. 187-213 ([online](#) | [PDF](#)).

„Wiederanschlusses an die Natur“²⁰ – eine nicht-funktionale Beschreibung des Mensch-Natur-Verhältnisses im Verständnis eines Gefühls der Verbundenheit der Menschen mit dem großen Ganzen, mit den Mitmenschen, der Natur und der Welt, ohne jegliche Verwertungslogik. Landauers ökolibertäres Postulat ist nicht auf eine Humanisierung der Natur ausgerichtet. Dies meint weder eine anthropozentrische Sichtweise mit dem Menschen als Mittelpunkt und der Unterwerfung der Natur, noch eine Perspektive der Unterordnung des Menschen unter die Naturverhältnisse. Landauer ging nicht von einem Gegensatz, sondern von der Einheit von Mensch und Natur aus.

In seiner sprachkritischen Schrift *Skepsis und Mystik* (1903) heißt es dazu: „Es muss uns endlich wieder einfallen, dass wir ja gar nicht bloß Stücke der Welt wahrnehmen, sondern dass wir selbst ein Stück Welt sind.“²¹ Sich, um der Einheit mit der Natur willen, der Natur mit rationalem Begreifen und einem rein analytischen Denken über die Welt nähern zu wollen, bedeute bereits einen Akt der Unterwerfung der Natur unter den Menschen. Zu erreichen sei ein „Wiederanschluss an die Natur“ etwa über die weitreichende Dezentralisation der Gesellschaft, die Vereinigung von Industrie, Landwirtschaft und Handwerk sowie die Aufhebung der künstlichen Trennung von Hand- und Kopfarbeit: „Obwohl wir wenige sind, gilt es zu beginnen [...]. Wir beginnen mit dem Sozialismus, indem wir aufhören, Knechte des Kapitals zu sein. Wir beginnen mit dem Sozialismus, indem wir nicht mehr als Lohnarbeiter für den Warenmarkt produzieren. *Die eigene Arbeit um des schönen Lebens [...] willen, zusammen mit arbeitenden und helfenden Menschenbrüdern und Schwestern in den Dienst des eigenen Verbrauchs stellen – das ist der Beginn des Sozialismus.*“²² Gustav Landauers Mensch-Tier-Natur-Verhältnis gründet sich auf entsprechende Erkenntnisse, die der russische Anarchist und Geograph Peter Kropotkin (1842-1921)

²⁰ Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 149: „Sozialismus ist Umkehr; Sozialismus ist Neubeginn; Sozialismus ist Wiederanschluss an die Natur, Wiedererfüllung mit Geist, Wiedergewinnung der Beziehung.“

²¹ Ders.: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (1903), in: GLAS, Bd. 7 (2011), S. 50.

²² Ders.: *Das zweite Flugblatt [des Sozialistischen Bundes]: Was ist zunächst zu tun?* (1909), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 134-140, hier: S. 135 [Kursivierung im Original].

in seinem Standardwerk *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*²³ überliefert hat: „Es ist eine große Tatsache“, so Landauer, „die Kropotkin in diesem Buch [*Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* – S.W.] vorführt: dass im Leben der Tiere und Menschen feste Zusammengehörigkeiten von Natur wegen da sind.“²⁴ In der Auseinandersetzung mit dem Sozialdarwinismus eines angeblichen „Kampfes ums Dasein“ favorisierten beide soziale Individualität, Gerechtigkeit und Soziabilität als maßgebliche Faktoren für die Fortentwicklung einer gedeihlichen Gemeinschaft, womit auch der vielfach behauptete Antagonismus zwischen menschlicher und natürlicher Lebenswelt zurückgewiesen wird.

10) Gustav Landauers libertäres und soziales Freiheitsverständnis unterscheidet sich deutlich vom liberalen Freiheitsbegriff: Während im (klassischen) Liberalismus die persönliche Freiheit an der individuellen Entfaltung des Anderen ihre Grenze findet (individueller Freiheitsbegriff), gilt aus anarchistischer Perspektive die Freiheit des Anderen als unabdingbare Voraussetzung der eigenen, individuellen Freiheit und der Schaffung einer wirklich pluralen und offenen Gesellschaft, die Heterogenität ermöglicht und sogar einfordert (sozialer Freiheitsbegriff). Landauers anarchistisches Freiheitsverständnis, das individuelle und gemeinschaftliche Selbstbestimmung umfasst, meint, im Gegensatz zum Liberalismus, dass der Andere nicht die Grenze, sondern die Bedingung meiner Freiheit darstellt.

11) Integraler Bestandteil seines föderativen und freiheitlichen Sozialismus ist für Gustav Landauer der libertäre Antimilitarismus. Dieser gründet sich auf der historischen Tradition der gewaltfreien Nichtzusammenarbeit seit

²³ Peter Kropotkin: *Mutual aid: a factor of evolution*, London: W. Heinemann, 1902 [weitere Aufl.]. Deutsche Übersetzung u.d.T.: Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, autorisierte deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer, mit einem Vorwort des Übersetzers (S. G-L), Leipzig: Theodor Thomas, 1904 [Vorwort Gustav Landauers in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 69-72]; Unverkürzte Volksausgabe u. d.T.: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, autorisierte deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer, Leipzig: Theodor Thomas, 1908 [weitere Aufl.].

²⁴ Gustav Landauer: *Vorwort* [zu: Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, autorisierte deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer, mit einem Vorwort des Übersetzers (S. G-L), Leipzig: Theodor Thomas, 1904], in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 72.

Étienne de La Boétie's politischem Essay *Von der freiwilligen Knechtschaft des Menschen* aus dem 16. Jahrhundert. Das darin enthaltene Ethos, das den Menschen aus seiner weitgehend selbstverschuldeten Unmündigkeit zu einem gemeinschaftlichen und sozial verantwortlichen Leben führen soll, verdeutlicht zugleich Landauers antipolitische Orientierung, basierend auf dem Wollen zur gesellschaftlichen Restrukturierung, der Freiheitssehnsucht jedes Einzelnen sowie auf der Gehorsamsverweigerung gegenüber den herrschenden Eliten.

12) Gustav Landauers Revolutionsverständnis²⁵ gründet auf dem alltäglichen und sofortigen Aufbau einer frei vereinbarten Gegengesellschaft jenseits von Staat und Kapitalismus. Dies meint die Erkämpfung selbstbestimmter Freiräume, etwa mittels der Gründung genossenschaftlicher und föderativ-vernetzter Lebenszusammenhänge. Die angestrebten kommunitären Bünde – Stichwort: Öko-Siedlungen – bedeuteten für Landauer nicht nur Schritte auf dem Weg zur Verwirklichung des Sozialismus, sondern vor allem auch Momente des Einübens und Erlernens neuer sozialer Arrangements im Verhältnis der Menschen untereinander und zur Natur. Sein kommunitärer Anarchismus meint keineswegs einen idyllischen Rückzug landkommunitärer, autarker Kleingruppen, sondern vielmehr die Intensivierung, Vertiefung und vor allem Vernetzung sozialer Kommunikation in auf Freiwilligkeit bestehenden, sich selbst versorgenden Gemeinschaften.

Die Vorbereitung der herrschaftsfreien Gesellschaft innerhalb der alten, etwa durch die Verwirklichung kollektiver Sozialbeziehungen, dieser Gedanke gehört zweifelsohne zu den nachhaltigsten Botschaften Gustav Landauers: „Ich bin überzeugt, dass eine Revolution im gewöhnlichen politischen Sinn nicht genügt und nicht allzu viel bezwecken kann. Und das ewige Getratsche von der ökonomischen Revolution, die von selbst, d. h. zufällig kommen soll, ist nur eine Ausrede fauler und mittelmäßiger Köpfe. Wessen es vor allem bedarf, das ist eine vielleicht sehr langsame, aber desto sichrere Revolution,

²⁵ Vgl. hierzu: Siegbert Wolf: „...jede Zeit ist inmitten der Ewigkeit.“ *Gustav Landauers libertärer Blick auf Geschichte und Revolution*, in: GLAS, Bd. 13 (2017): *Die Revolution*, textkritische Ausgabe der Erstauflage, S. 9-50; wieder abgedruckt in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam: Libertad Verlag), Nr. 6, Januar 2023, S. 21-73 ([online](#) | [PDF](#)).

nämlich die Umwälzung der Geister, die systematische Erziehung der Erwachsenen und der Kinder zur geistigen und moralischen Freiheit.²⁶

13) Gustav Landauers Bemühungen galten ebenso der Aufhebung des angeblich unüberbrückbaren Gegensatzes von Individuum und Gemeinschaft: „Nicht das Individuum, das oft im großen Ganzen ein kleines, niedriges, hässliches Geschöpf ist, gilt es allem anderen vorzuziehen, sondern das Große im Individuum, das Bleibende, das dem Fortschritt der Menschheit, der menschlichen Art Förderliche. Nicht ‚Individuum‘ oder ‚Egoismus‘ kann unser Schlachtruf sein, sondern *Individualität*. [...] Wenn auch nur im kleinen, im Keime, trägt jeder Mensch eine solche Individualität in sich, diese gilt es zu pflegen und zur Entwicklung zu bringen – durch Kampf gegen die eigenen gemeineren und niedrigeren Triebe, durch Kampf gegen die unterdrückenden und beschränkenden Menschen und Einrichtungen, durch solidarische Vereinigung mit den Gleichgesinnten und Leidens- und Kampfgefährten.“²⁷ Individualität meint bei ihm ein soziales, sich seiner selbst bewusstes, auf Gemeinschaftlichkeit bezogenes Individuum. Den Menschen als soziales Wesen könne es nur geben, weil es Soziabilität gibt; und umgekehrt kann es Gemeinschaft nur in Freiheit geben. Landauer dachte individuelle Freiheit und kommunitäre Gemeinschaft stets zusammen. Eine soziale Ordnung erschien ihm umso freiheitlicher, je mehr Entfaltungsmöglichkeiten sie dem Individuum gegenüber dem sozialen Regelwerk eröffnet.

14) Anarchismus (genauer: Anarchie), also eine gewalt- und herrschaftslose Ordnung anstelle der organisierten zentralstaatlichen Gewalt, ist für Gustav Landauer der höchste Ausdruck sozialer Ordnung, eine nicht-totalitäre, ideologie- und autoritätskritische Ordnung, die keinen Krieg und keine strukturelle Gewalt mehr kennt. Das Ziel der Anarchie lasse sich nur erreichen, „wenn das Mittel schon in der Farbe des Ziels gefärbt ist. Nie kommt man durch Gewalt zur Gewaltlosigkeit. Die Anarchie ist da, wo Anarchisten sind, wirkliche Anarchisten, solche Menschen, die keine Gewalt mehr

²⁶ Gustav Landauer an seine Jugendfreundin Clara Tannhauser, 26.07.1892 (Gustav Landauer Papers, IISG Amsterdam, Nr. 72 [im Folgenden: GLAA]).

²⁷ Ders.: *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* (1895/96), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 45-68, hier: S. 67 f.

[aus]üben.“²⁸ Hierbei bedeutete Anarchie für Landauer nicht nur Herrschaftslosigkeit, sondern die „Ablösung der öffentlichen Gewalt durch gesellschaftliche Bünde“²⁹, nicht nur keine Herrschaft von Menschen über Menschen, sondern auch keine Herrschaft äußerer Ziele und Zwecke über das Leben der Menschen. Außerdem stelle sie kein in eine ferne Zukunft verschobenes Menschheitsprojekt dar. Grundsätzlich sei Anarchie zu jeder Zeit und bei jedem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung und Technik möglich: „... gar kein Sozialismus *muss* kommen ... Aber der Sozialismus *kann* kommen und *soll* kommen – wenn wir ihn *wollen*, wenn wir ihn *schaffen*.“³⁰ Die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen sich für Landauer vor allem durch das soziale Verhalten der Einzelnen: „[...] und die Bedingung der Anarchie ist für mich die Überzeugung, dass jeder Mensch die Möglichkeit in sich trägt, sein Verhalten zu ändern, solange er lebt.“³¹ Zugleich war er sich bewusst, dass wir „im Einzelnen [...] gar nichts über unseren nächsten Weg wissen; dass unser Weg nicht über die Richtungen und Kämpfe des Tages führt, sondern über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches.“³² Zudem komme 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.“³³

²⁸ Ders.: *Anarchische Gedanken über Anarchismus* (1901), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 274-281, hier: S. 276.

²⁹ Ders.: *Antwort auf einen kritischen Brief* (1912), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 313-326, hier: S. 324.

³⁰ Ders.: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 84.

³¹ Ders. an Max Nettlau, 07.06.1911 (GLAA, Nr. 140; Max Nettlau Papers, IISG Amsterdam, Nr. 735).

³² Ders.: *Die Revolution* (vgl. Anm. 12), S. 127.

³³ Ders.: *Reise-Eindrücke* (1897), in: *Der Sozialist* (Berlin), 7 (1897), Nr. 40, 02.10.1897, S. 231 f.

Landauers Anarchismus erweist sich somit als ein „Sozialismus der Bewegung.“³⁴

15) Wiederholt benannte Gustav Landauer sein libertäres Engagement als Antipolitik. Antipolitik bedeutet für ihn die Vereinigung von Bewusstsein (Geist) und Tat, von innerpsychischer Mobilisierung und Erneuerung (durch Reflexion und Selbstkultivierung) und anhaltendem öffentlichem Engagement in der ersten Person. Um zu einer zuträglichen Verbindung zwischen Ich und Gemeinschaft zu gelangen, sei es notwendig, sich durch (zeitlich begrenzte) Abgeschiedenheit zu sammeln, um, dadurch innerlich gestärkt, den Weg zur Welt und zur Menschengemeinschaft zu finden: „Wer erst durch seinen eigenen Menschen hindurchgekrochen ist [...]: Der hilft die neue Welt schaffen, ohne in fremdes Leben einzugreifen.“³⁵ Landauer hat sich bei seinen zahlreichen libertären Bemühungen der Welt nie verweigert, er verband radikale Subjektivität mit verantwortungsbewusster Handlungsbereitschaft.

Antipolitik als Grundlage einer selbstverwalteten Gesellschaft hat der mit Landauer eng befreundete Kultur- und Sozialphilosoph Martin Buber (1878-1965)³⁶ wohl am treffendsten in seinem Vorwort zur 1929 vorgelegten zweibändigen Edition der Briefe Gustav Landauers formuliert: ‚Antipolitisch‘ sein bedeute „ganz und gar nicht: einer, der sich aus der Öffentlichkeit in die private und intellektuelle Existenz zurückzieht“, sondern „gegen eine falsche Öffentlichkeit für eine künftige rechtmäßige, gegen eine zerfallende Gesellschaft für den Bau einer Gemeinschaft mit seiner Person“ einzutreten; jedoch eben „nicht ‚politisch‘ [...], wie für etwas, was man nur ‚durchsetzen‘ will, sondern mit den Mitteln des Lebens selber, im Leben selber, im eignen Leben, mit dem eignen Leben.“³⁷ Antipolitik zielt auf ein

³⁴ Ders.: *Ein Brief über die anarchistischen Kommunisten* (1910), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 303-312, hier: S. 310.

³⁵ Ders.: *Anarchische Gedanken über Anarchismus* (vgl. Anm. 28), S. 278.

³⁶ Vgl. hierzu: Siegbert Wolf: „... ein Sozialismus, der Gemeinschaft auf Freiheit begründet“ – *Martin Bubers Rezeption von Gustav Landauers kommunitären Anarchismus*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam: Libertad Verlag), Nr. 5, Juli 2022, S. 211-265 ([online | PDF](#)).

³⁷ Martin Buber: *Vorwort*, in: Ders. / Ina Britschgi-Schimmer (Hrsg.): *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Rütten & Loening, 1929, Bd. 1, S. V-VIII, hier: S. VI.

öffentliches, nicht-institutionelles Agieren gegen die herrschende, staatsbezogene Politik (Parlamentarismus, Parteiwesen und Politik als Beruf) in der ersten Person und dürfe daher nicht als ‚unpolitisch‘ diskreditiert werden. Antipolitik bedeutet keineswegs eine Abkehr aus der Öffentlichkeit, von Gesellschaft und Politik und den Rückzug ins Privatleben. ‚Antipolitik‘ ist verantwortliches, öffentliches Wirken in der ersten Person, ohne Herrschaftsambitionen, ist eine Gegenmacht, die nicht an die Macht kommen will. Diesem Verständnis gemäß bekannte sich Landauer als einen zutiefst anti-politischen Menschen: „Wir haben nämlich [...] keine politischen Bestrebungen, wir haben vielmehr Bestrebungen gegen die Politik.“³⁸

16) Gustav Landauer zählt zu den Vorreitern der im Zuge der 1968er-Bewegung entstandenen „Neuen Sozialen Bewegungen“: der Alternativ-, Ökologie- und Friedensbewegung (dezentrale Selbstorganisation, Verneinung von Großtechnologie und Großindustrie, Abkehr von den Großstädten, Aufbau von landkommunitären Lebenszusammenhängen, genossenschaftliche Selbstverwaltung, Pazifismus/Antimilitarismus), auch hinsichtlich Sozialer-Selbsthilfe-Gruppen und des sich damals reorganisierenden deutschsprachigen Anarchismus (Verlage, Zeitschriften, Projekte, Organisationen usw.).

17) Gustav Landauer gehört mit zu den ersten, die nach humanen und gerechten Lösungen der großen Migrationsbewegungen im 20. Jahrhundert suchten. Indem er konkrete Solidarität mit den seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts aus dem zaristischen Herrschaftsbereich vertriebenen osteuropäischen Juden und Jüdinnen einforderte, pochte Landauer auf die seit der Französischen Revolution von 1789 proklamierten, unveräußerlichen Menschenrechte und behandelte Fragen der Migration aus der Perspektive der Menschenrechte.³⁹

18) Gustav Landauers libertäre Gesellschaftskritik galt auch gegenüber dem vorherrschenden Rationalismus und der scheinbaren Objektivität

³⁸ Gustav Landauer: *Ein paar Worte über Anarchismus* (1897), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 223-226, hier: S. 223.

³⁹ Vgl. Ders.: *Ostjuden und Deutsches Reich* (1916), in: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), S. 375-383.

von Wissenschaft. Für ihn blieb die Herausbildung erkenntnistheoretischer Leitbilder untrennbar mit konkreten Lebenserfahrungen und einer reflektierten Alltagspraxis verbunden: „Die Sinne aber, auf die all unser Erkennen [...] einzuschränken ist, sind nur Zufallssinne, sind gar nicht zur objektiven Welterkenntnis eingerichtet, haben sich nur so entwickelt, wie es das Interesse unseres Lebens einforderte [...] So also steht es: Unsere Welt ist ein Bild, das mit sehr armseligen Mitteln, mit unseren paar Sinnen hergestellt ist. Diese Welt aber, die Natur, in ihrer Sprachlosigkeit und Unaussprechbarkeit, ist unermesslich reich gegen unsere so genannte Weltanschauung, gegen das, was wir als Erkenntnis oder Sprache von der Natur schwatzen.“⁴⁰

19) Trotz wiederholten Rückschlägen, die Gustav Landauer bei seinen anhaltenden Bemühungen um eine restrukturierte Gesellschaft hinnehmen musste, hielt er an dem als richtig erkannten Weg fest. Damit gelang es ihm, trotz auftretender Gefühle subjektiver Ohnmacht angesichts der politischen, ideologischen und ökonomischen Dominanz der herrschenden Eliten, sich nicht von seinem Ziel eines kommunitären Anarchismus abbringen zu lassen: „Wer die Gefahr der Niederlage, der Vereinsamung, des Rückschlags nicht auf sich nimmt, wird nie zum Siege kommen.“⁴¹ Dieser ‚lange Atem‘, der unabdingbar notwendig ist, um konstruktive Gesellschaftsveränderung zu generieren, verhindert, trotz (Selbst-)Zweifeln und Gefühlen von Machtlosigkeit, Resignation und den Rückzug in die Privatheit.

Einem Schweizer Mitstreiter im „Sozialistischen Bund“, der ihm nach fünfjährigem libertärem Engagement von seiner Entmutigung berichtete, gab er zur Antwort: „Fünf Jahre wollten Sie abwarten, ob die Idee des ‚Sozialist‘ durchdringt? Das ist gar kein Standpunkt, mit dem ich auch nur rechten könnte. Ideen, die in fünf Jahren durchdringen, möchte ich für mein Teil gar keine haben. [...] Einen Pachtvertrag kann man auf fünf Jahre abschließen; den Glauben holt man aus der eigenen Brust und teilt ihn mit Menschen, die vor tausend und noch mehr Jahren vermodert sind.“⁴² So ver-

⁴⁰ Ders.: *Skepsis und Mystik* (vgl. Anm. 21), S. 46.

⁴¹ Ders.: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 71.

⁴² Ders. an Jacob Losch (Luzern), 19.09.1913 (GLAA, Nr. 131).

ortete Landauer den 1908 in Deutschland und der Schweiz gegründeten föderalistischen „Sozialistischen Bund“ als eine Bewegung, „die von den Jahrhunderten herkommt und in die Jahrhunderte hinausgeht. [...] Unser Fortgehen ist nicht um unseres Behagens willen, sondern um unseretwillen, das heißt um der Revolution willen.“⁴³

20) Eine zentrale Botschaft in Landauers kommunitären Anarchismus ist die Freiheit, allerdings „in keinerlei politischem, auf Zustände abzielenden Sinn; [...] Freiheit vielmehr im Menschlichen, Privaten [...], zumal in dem Verhältnis [...] zwischen Trieb und Geist. Freiheit von Formeln, Konventionen theoretischer wie moralischer Art.“⁴⁴ Und Menschheit heißt bei Landauer „nicht Gleichheit; Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.“⁴⁵ Sein Primat der Freiheit des Individuums als Grundlage eines sozialen Verhältnisses, das die herrschaftsfreie Gesellschaft begründet, konzentriert sich auf die Bewusstwerdung des Menschen, der Freiheit gemeinschaftlich mit anderen einübt.

21) Gustav Landauers am Individuum ausgerichteter föderativer Kultursozialismus – „Vom Individuum beginnt alles; und am Individuum liegt alles“⁴⁶ – reduziert die revolutionäre Transformation der Gesellschaft nicht auf einen politischen oder sozialen Vorgang, sondern hebt die Revolutionierung des Bewusstseins des Einzelnen und seinen persönlichen Neuanfang hervor. Der auf Gemeinschaftlichkeit ausgerichtete Mensch sei mit egoistischen und altruistischen Denk- und Verhaltensweisen ausgestattet – wobei Landauer ‚Altruismus‘ gegenüber ‚Egoismus‘ als ursprünglicher begriff. So grenzte er Individualität von den missverständlichen Bezeichnungen ‚Egoismus‘ und ‚Individualismus‘ ab und war bemüht, das seiner Meinung nach unauflösbare Band zwischen Individuum und Gemeinschaft in Richtung von ‚individuellen Gemeinwesen‘ umzugestalten: „Der Mensch ist nicht allein, er ist kein Individuum für sich [...] Der Mensch ist ein Gesellschafts-

⁴³ Ders.: *Die Siedlung* (1909), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 194-197, hier: S. 195.

⁴⁴ Ders. an Adolf Neumann, 13.06.1917, in: *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen* (vgl. Anm. 37), Bd. 2, S. 181-185, hier: S. 182.

⁴⁵ Ders.: *Kiew* (1913), in: GLAS, Bd. 1: *Internationalismus* (2008), S. 206-215, hier: S. 209.

⁴⁶ Ders.: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 150.

tier, nicht in dem Sinne, dass das ganze Große und Allgemeine [...] das Band ist, was die Einzelnen gliedert; Gesellschaften gibt es nur als Gesellschaften von Gesellschaften und Gesellschaften, die sich von unten herauf gliedern. [...] Der Mensch soll mit seinesgleichen zusammen richten, zusammen raten, zusammen taten. Es soll nicht mehr diese isolierten Individuen geben [...].⁴⁷ Zur Entfaltung gebracht werden sollen die jeweiligen individuellen Besonderheiten jedes einzelnen Menschen, denn je „mehr einer aus der Masse als Eigener, Besonderer und Selbständiger heraustritt, umso größeren Einfluss wird er auf die Entwicklung der Menschenart ausüben können.“⁴⁸

22) Im Gegensatz zum Klassenkampf und einem Revolutionsverständnis, das auf den bewaffneten Massenaufstand fokussiert, setzte Gustav Landauer auf einen hierarchiefreien Kultursozialismus, dessen Prozesscharakter er wie folgt beschreibt: „Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als eine für allemal vorgesehene Regel [...] Die Revolution muss ein Zubehör unserer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unserer Verfassung werden.“⁴⁹ Sein programmatischer *Aufruf zum Sozialismus* (1911) galt sowohl einer Revolution der Gesellschaft als auch einer Vergesellschaftung der Revolution. Zugleich bezog er Revolution nicht allein auf die gegenwärtige Menschheit, sondern ebenso auf die Vorgeneration und auf die zukünftigen Generationen. Vergangenheit gilt Landauer nicht als abgeschlossen, sie unterliege vielmehr permanenter Wandlung. Jede geschichtliche Bewegung hat sich somit das Selbstverständnis einer gleichzeitig bewahrenden und revolutionären Kraft immer wieder aufs Neue zu erwerben. Revolution ist nur möglich unter Einbeziehung des historisch Gewesenen: „Ich behaupte sogar, dass unser geschichtliches Gedächtnis viel weniger von den Zufällen der äußeren Überlieferung und Erhaltung abhängt als von unserem Interesse. Wir wissen von der Vergangenheit nur unsere Vergangenheit; wir verstehen von

⁴⁷ Ders.: *Der Krieg und die Revolution. Rede vor dem Provisorischen Nationalrat des Volksstaates Bayern, 18.12.1918*, in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 272-288, hier: S. 281.

⁴⁸ Ders.: *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* (vgl. Anm. 27), S. 58.

⁴⁹ Ders.: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 143.

dem Gewesenen nur, was uns heute etwas angeht; wir verstehen das Gewesene nur so, wie wir sind, wir verstehen es als unseren Weg. Anders ausgedrückt heißt das, dass die Vergangenheit nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserem Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.“⁵⁰

23) Gustav Landauer anerkannte keinerlei Herrschaft und kein Gebot über sich an. Sein Ziel betraf die Emanzipation der Menschheit und damit auch deren Befreiung von der tradierten Moral. Wiederholt rief er zur geistig-ethischen Erneuerung und zur nachhaltigen Restrukturierung der Gesellschaft auf. Damit stand er in der libertären Tradition, die von der Vernunftbegabtheit des Individuums überzeugt ist und allen Menschen die Fähigkeit zuspricht, sich nach humanen Prinzipien der Freiwilligkeit, Solidarität und gegenseitigen Hilfe zu organisieren. Landauers Ethik beinhaltete das Gerechtigkeits- und Solidaritätsgebot. Das darin einbegriffene Tötungsverbot spiegelt sich wider in seiner Gewaltfreiheit, wonach die Menschen niemals durch Gewalt zur Gewaltlosigkeit gelangen können. Persönlich lehnte Landauer, der das staatliche Gewaltmonopol in Frage stellte, personenverletzende Gewalt ab: „Das Problem der Gewalt macht mir nicht viel zu schaffen; blutige gebrauche ich keine; und das andere ist Notwehr gegen Gewalt.“⁵¹

24) Unter Gemeinschaften verstand Landauer keine hierarchischen Zwangseinrichtungen, sondern in freier Vereinbarung geschaffene Zusammenschlüsse: „Lebt gemäß Eurer ursprünglichen Reinheit; lasset die Güte, die in Euch lebt, hochkommen; lasst Euch nicht von der trüben Tradition autoritärer Vergangenheitsgewalten weiterschleppen und fortschwemmen. Schwimmt gegen den Strom, lebt aus dem Vollen heraus, lebt! Lebt unbesonnen und wagemutig, als tapfere Draufgänger; denn was liegt an dem bisschen Leben! Denn nur auf dem Grunde der Skepsis kann der Versuch vielleicht gelingen, neue Formen des Gemeinschaftslebens zu bilden [...]“⁵²

⁵⁰ Ders.: *Die Revolution* (vgl. Anm. 12), S. 66.

⁵¹ Ders. an Ludwig Berndt, 14.03.1919 (GLAA, Nr. 82).

⁵² Ders.: *Zukunft-Menschen* (1900), in: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), S. 219-224, hier: S. 224.

Für Landauer ist die Möglichkeit freier Entscheidung stets gegeben. Seit jeher stehen Menschen im Widerspruch zu ihrer Zeit. Skeptisches Querstehen zur tradierten gesellschaftlichen Ordnung, also gegen unreflektierte Mehrheitsmeinungen seine Bedenken und seinen Protest zu erheben, hob er als bedeutenden Baustein einer freiheitlichen Ethik hervor.

25) Gustav Landauers Denken ist auf befreiende Praxis bezogen, wobei das Denken unter Bezugnahme auf reflektierte Lebenserfahrung für ihn selbst bereits zur befreienden Praxis gezählt werden darf. Ethische Werte sollen im Rahmen eines sozialen Prozesses gleicher und freier Menschen ausgehandelt und weiterentwickelt werden. Landauers Ethik eröffnet jedem die Möglichkeit, gesellschaftliche Normen radikal zu hinterfragen und gemeinsam neue Standards zu entwickeln. Damit wird verhindert, dass die vorgegebene gesellschaftliche Ordnung ein Denken tradieren kann, das gewissermaßen stellvertretend für den Einzelnen zu wissen meint, was richtig ist und was falsch – niemals darf sich der Einzelne die Verantwortung für sein Handeln abnehmen lassen: „Bei sich selbst beginnen, aber nicht bei sich enden! Von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen!“⁵³, so Landauers Vertrauter Martin Buber. „Der Mensch wird am Du zum Ich“⁵⁴ betont Buber – ausgehend von Landauer – grundlegend in seiner Dialogphilosophie.

Ethische Prämissen umfassen für Gustav Landauer ausschließlich solche Maßstäbe, die den Menschen als soziales Individuum ernst nehmen. Dies schließt die Akzeptanz des anderen mit ein, und zwar mit seinen Unterschieden und in seiner Andersheit. Durch Begegnung und Umfassung, also der Zuwendung eines Individuums zum anderen, und dem Bemühen, ihm im Lebensalltag gerecht zu werden, stellt sich soziales Menschsein ein, als Empathie und Wahrnehmung der Bedürfnisse, auch des Leids und des Unglücks des anderen. Landauers Ethik ist eine Ethik der dialogischen

⁵³ Martin Buber: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), in: *Martin Buber Werkausgabe*, Bd. 17: *Chassidismus II. Theoretische Schriften*, hrsg., eingeleitet u. kommentiert v. Susanne Talabardon, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, S. 233-250, hier: S. 245.

⁵⁴ Ders.: *Ich und Du* (1923), in: *Martin Buber Werkausgabe*, Bd. 4: *Schriften über das dialogische Prinzip*, hrsg. u. eingeleitet v. Paul Mendes-Flohr, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, S. 37-109, hier: S. 55.

Begegnung, konkretes Handeln ist auf ein konkretes Gegenüber bezogen. Aus dieser Vergegenwärtigung, die wirkliche Beziehung zwischen den Menschen ermöglicht, entsteht Gegenseitigkeit als Haltung der Achtsamkeit dem anderen gegenüber. Landauers anarchistische Ethik, seine tiefen Einsichten in die Komplexität menschlichen Zusammenlebens zielen darauf ab, unser Handeln auf Vielfalt hin auszurichten. Sein libertäres Bekenntnis zum Individuum und zur Vielfalt der Menschheit hebt sich damit heilsam vom Antihumanismus, Antiindividualismus und Antiuniversalismus des 20. Jahrhunderts ab. Zugleich lässt es sich mit einem kategorischen Imperativ in Verbindung bringen, den der Schriftsteller und Überlebende der Shoah, Jean Améry (1912-1978), nach seiner Befreiung vom NS-Regime wie folgt formuliert hat: „Die Grenzen meines Körpers, sind die Grenzen meines Ichs. Die Hautoberfläche schließt mich ab gegen die fremde Welt: auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich spüren will.“⁵⁵

26) Im Gegensatz dazu lag für Gustav Landauer jegliche Formulierung einer normativen Ethik bzw. einer rein formalen Moral außerhalb libertärer Vorstellungen. Jeder einzelne Mensch solle in Freiheit und freiwilliger Vereinbarung mit anderen über sein Leben selbst entscheiden. Die freie Vereinbarung ist daher als die menschlichste Entscheidungsoption zu würdigen.

Landauers Misstrauen gegen alles Moralisieren entstammt weniger dem Misstrauen gegen die Maßstäbe für ‚Gut‘ und ‚Böse‘ als dem Misstrauen gegen die moralische Urteilsfähigkeit des Menschen. Landauer hinterfragte Moralgebote grundsätzlich: „Es gibt kein unverbrüchliches ‚Du sollst‘ für einen freien Menschen!“⁵⁶ Landauer interessierte bei Ethik vor allem die Frage, wie ist gemeinsames Handeln möglich, das nicht auf Kosten anderer stattfindet, sondern möglichst allen gerecht wird, letztlich zum größtmöglichen Glück jedes Einzelnen. Seine Ethik basiert auf sozialer Gerechtigkeit

⁵⁵ Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1966), in: *Jean Améry Werke*, 9 Bde., hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002-2008, Bd. 2 (2002), hrsg. v. Gerhard Scheit, S. 7-177, hier: S. 66.

⁵⁶ Gustav Landauer: *Etwas über Moral* (1893), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 37-41, hier: S. 40.

und Solidarität, auf Begegnung, Zuwendung, Umfassung und Akzeptanz als grundlegende Bausteine menschlichen Zusammenlebens.

27) Frühzeitig erkannte Gustav Landauer, angetrieben vom grundlegenden Unbehagen an der Moderne, dass Veränderungen allein in der Politik und der Ökonomie nicht ausreichen, um zu einer grundlegenden Regeneration der Gesellschaft zu gelangen. Vielmehr bedürfe es einer Revolutionierung der kulturellen, alltäglichen und privaten Lebensbereiche und vor allem einer Veränderung des Bewusstseins der Menschen. Die Fokussierung auf das Kulturrevolutionäre gehörte für ihn zum Fundament seines föderativ-kommunitären Anarchismus. Revolution sei notwendig, aber als einmaliger Vorgang erreiche sie nie ihr Ziel. Wessen es vor allem bedarf, sei eine grundlegende Veränderung des Bewusstseins und bereits ‚hier und heute‘ mit der gesellschaftlichen und persönlichen Umgestaltung zu beginnen. Landauers anarchistischer Antikapitalismus und seine „Lust zum Ohnestaat“⁵⁷ zielten auf die innere Umwandlung des Menschen, die zugleich eine Umgestaltung des gesamten Lebens bedeutet. Revolutionäre Vergesellschaftung erfordere daher eine tagtägliche Lebenshaltung mit dem Ziel permanenter und nachhaltiger Erneuerung: „Für mich ist das alles Ein Ding: Revolution – Freiheit – Sozialismus – Menschenwürde, im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben – Erneuerung und Wiedergeburt – Kunst und Bühne.“⁵⁸

28) Gustav Landauers Konzeption einer restrukturierten kommunitären Gesellschaft beinhaltet des Weiteren eine Rückbesinnung auf die revolutionären Inhalte der eigenen jüdischen Tradition, die gemeinschaftlichen und nichthierarchischen Werte, vor allem die Nächstenliebe- und Gerechtigkeitsmotive, die das Gemeinschaftsleben verkörpernden Traditionen sowie kulturelle Vielfalt. Zur ‚Wiederherstellung‘ der Menschheit in sozialer Individualität und freiwilliger Assoziation, die der dem Judentum entstammende, zugleich konfessionslose Landauer mit der Wiederentdeckung des Judentums verband, bezog er sich auf den „Bund“ in der Hebräischen Bibel.

⁵⁷ Ders.: *Die zwei Seiten* (1909), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 171-175, hier: S. 175.

⁵⁸ Ders. an Louise Dumont-Lindemann, 08.01.1919 (GLAA, Nr. 117).

Während der Bund im biblischen Verständnis die Bindung an Gott meint, Landauer jedoch die Vorstellung eines personalen Gottes zurückwies, meinte er den Bund unter den Menschen, einen föderativen Bund von Bündeln. So integrierte er bewusst den jüdischen Messianismus in seine libertäre Geschichtsphilosophie, worunter er gemeinschaftliche Erlösung im Diesseits verstand. Landauers Geschichtsphilosophie beinhaltet keine Evolutions- und Fortschrittstheorie, obgleich sie die Möglichkeit des Fortschritts nicht grundsätzlich bestreitet. In jedem einzelnen geschichtlichen Augenblick liege die Möglichkeit der Befreiung. Daher solle die Restrukturierung der Gesellschaft auf der Grundlage föderierter Gemeinden unmittelbar, im ‚hier und jetzt‘ und bereits innerhalb des nationalstaatlich verfassten Kapitalismus beginnen.

29) Eine selbstverwaltete, kommunitäre Gesellschaft könne nur eine Gesellschaft ohne Nationalstaat, Großindustrie und kapitalistische Überflusproduktion sein. Zugleich sollen auf der Suche nach freiheitlichen Selbstverwaltungsmodellen immer auch die sozialpsychologischen und ethischen Problemlagen der Menschen bedacht werden. Die Überwindung materieller Grenzen ist zwar eine Voraussetzung für das Funktionieren einer selbstverwalteten Gesellschaft, reicht allerdings für deren nachhaltige Konstituierung längst nicht aus. Tiefsitzende Ressentiments (Antisemitismus, Rassismus), Autoritarismus, Patriarchalismus und autoritäre Persönlichkeitsmuster, auf der die kapitalistisch-etatistische Gesellschaft strukturell gründet, verschwinden nicht von alleine, sondern erfordern, um sie zukünftig zu überwinden, anhaltende individuelle und kollektive Anstrengungen.

30) Zwar lehnte es Gustav Landauer ab, sein Modell einer restrukturierten, herrschaftsfreien Gesellschaft en detail auszuformulieren, wusste er doch, dass ein ‚idealer‘ Gesellschaftsentwurf sowieso nicht zu realisieren ist und obendrein Gefahr läuft, sich im Totalitären zu verirren, „weil die gedachte Vollkommenheit immer in Widerspruch zur erreichten Wirklichkeit steht.“⁵⁹ Dennoch ließ er niemanden über die Eckpfeiler seines kommunitären Anar-

⁵⁹ Ders.: *Vom Sozialismus und der Siedlung. Thesen zur Wirklichkeit und Verwirklichung* (Oktober 1915), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 346-353, hier: S. 353 (These 31).

chismus im Zweifel: einen Bund freier Gemeinden und genossenschaftlicher Zusammenschlüsse in Selbstverwaltung, als ein praxistaugliches, dem Menschen angemessenes Konzept gegen die zentralistische und bürokratische Gesellschaft zur Beendigung der Herrschaft von Menschen über Menschen sowie zur endgültigen Aufhebung bestehender Herrschafts- und politischer Machtverhältnisse und der kapitalistischen Marktökonomie.

31) Gustav Landauers entschiedene Unterstützung des öffentlichen Engagements von Frauen, die er in seinen Artikeln und Vorträgen als gleichwertig und gleichberechtigt mit den Männern ansprach, verstand sich im männerbündischen, patriarchalen wilhelminischen Kaiserreich keineswegs von selbst.⁶⁰ Seine frauenpolitischen Betrachtungen bewegten sich damals zwischen der bürgerlichen und sozialistisch-proletarischen Frauenbewegung. So ging er etwa von der besonderen Rolle der Frauen als Mütter aus, favorisierte Bildung für alle Frauen und hing einer gleichberechtigten Partnerschaft zwischen Mann und Frau an. Seinen im Ersten Weltkrieg gehaltenen Vortrag über William Shakespeares weltberühmtes Drama *Der Kaufmann von Venedig* ließ Landauer mit den Worten enden: „Wir sind es [...], die weiter leben, gedeihen und wachsen müssen wie dürfen [...], wir sind alle diese Gut-Schlechten, Lustigen, Schwermütigen, Wankenden, Wandelbaren; wir – *ob Männer ob Frauen*, ob Juden ob Christen, zumal aber das junge Volk – wir dürfen in Arbeit und Spiel unser selbst harren und auf das Reich hoffen, das Reich der gebundenen und losgelassenen Seelen, der Schönheit und Freiheit, der Gnade und Harmonie.“⁶¹

32) Gustav Landauers kommunitär-föderalistische Konzeption einer grundlegenden und nachhaltigen Regeneration der Welt, die sich im Medium der Gemeinschaft vollzieht, sowie die Schaffung völlig neuer sozialer Arrangements im Verhältnis der Menschen untereinander und zur Natur beruht auf der festen Überzeugung, dass dies nur mit denjenigen Menschen möglich

⁶⁰ Vgl. Siegbert Wolf: „Nur langweilige Naturen sind frei von Widersprüchen“ – Gustav Landauer: *Sex und Gender*, in: Philippe Kellermann: *Anarchismus und Geschlechterverhältnisse*, Bd. 1, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2016, S. 81-112.

⁶¹ Gustav Landauer: *Der Kaufmann von Venedig. Ein Vortrag* (1917), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 267-304, hier: S. 304 [Hervorhebung von Siegbert Wolf].

ist, die sich bewusst sind, dass eine lange, mühselige Wegstrecke vor ihnen liegt, die Rückgrat und Stehvermögen erfordert, auch dann noch, wenn gesellschaftliche Mehrheitsverhältnisse in eine andere, als die freiheitliche Richtung weisen: „Die Forderung des Tages ist zu erfüllen: gerade von denen, die recht weithin, recht grundlegend und grundstürzend das Werk ihres Herzens, ihrer Sehnsucht, ihrer Gerechtigkeit und ihrer Phantasie bauen wollen.“⁶²

Quellen

Siglen

- GLAA: Gustav Landauer-Archiv / Internationales Institut für Sozialgeschichte (IISG), Amsterdam.
- GLAS: Gustav Landauer: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Siegbert Wolf, mit Illustrationen v. Uwe Rausch, Lich/Hessen [jetzt: Bodenburg/Nds.]: Verlag Edition AV, 2008 ff. [bislang 15 Bände, davon zwei Doppelbände ([online-Übersicht](#))].

Literatur

- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1966), in: *Jean Améry Werke*, 9 Bde., hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002-2008, Bd. 2 (2002), hrsg. v. Gerhard Scheit, S. 7-177.
- Buber, Martin: *Ich und Du* (1923), in: *Martin Buber Werkausgabe*, Bd. 4: *Schriften über das dialogische Prinzip*, hrsg. u. eingeleitet v. Paul Mendes-Flohr, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, S. 37-109.
- Buber, Martin: *Vorwort*, in: Ders. / Ina Britschgi-Schimmer (Hrsg.): *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Rütten & Loening, 1929, Bd. 1, S. V-VIII.
- Buber, Martin: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), in: *Martin Buber Werkausgabe*, Bd. 17: *Chassidismus II*.

⁶² Ders.: *Aufruf zum Sozialismus* (vgl. Anm. 1), S. 83.

Theoretische Schriften, hrsg., eingeleitet u. kommentiert v. Susanne Talabardon, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, S. 233-250.

- Landauer, Gustav: An seine Jugendfreundin Clara Tannhauser, 26.07.1892 (GLAA, Nr. 72).
- Landauer, Gustav: *Etwas über Moral* (1893), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 37-41.
- Landauer, Gustav: *Anarchismus – Sozialismus* (1895), in GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 179-185.
- Landauer, Gustav: *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* (1895/96), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 45-68.
- Landauer, Gustav: *Ein paar Worte über Anarchismus* (1897), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 223-226.
- Landauer, Gustav: *Reise-Eindrücke* (1897), in: *Der Sozialist* (Berlin), 7 (1897), Nr. 40, 02.10.1897, S. 231 f.
- Landauer, Gustav: *Zukunft-Menschen* (1900), in: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), S. 219-224.
- Landauer, Gustav: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900/1901), in: GLAS, Bd. 7: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, textkritische Ausgabe der Erstauflage von 1903 (2011), S. 131-148.
- Landauer Gustav: *Anarchische Gedanken über Anarchismus* (1901), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 274-281.
- Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (1903), GLAS, Bd. 7 (2011).
- Landauer, Gustav: *Vorwort* [zu: Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, autorisierte deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer, mit einem Vorwort des Übersetzers (S. G-L), Leipzig: Theodor Thomas, 1904], in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 69-72.
- Landauer, Gustav: *Die Revolution* (1907), GLAS, Bd. 13 (2017).
- Landauer, Gustav: *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* (1907), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 109-122.
- Landauer, Gustav: *Bilder aus der Krise. II.* (1909), in: GLAS, Bd. 3.2: *Antipolitik* (2010), S. 156-160.

- Landauer, Gustav: *Das zweite Flugblatt [des Sozialistischen Bundes]: Was ist zunächst zu tun?* (1909), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 134-140.
- Landauer, Gustav: *Die Siedlung* (1909), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 194-197.
- Landauer, Gustav; *Die zwei Seiten* (1909), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 171-175.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zur freien Schule* (1910), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 227-229.
- Landauer, Gustav: *Ein Brief über die anarchistischen Kommunisten* (1910), in: GLAS, Bd. 2: *Anarchismus* (2009), S. 303-312.
- Landauer, Gustav: An Max Nettlau, 07.06.1911 (GLAA, Nr. 140; Max Nettlau Papers, IISG Amsterdam, Nr. 735).
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus. Ein Vortrag* (1911), textkritische Ausgabe des Erstdrucks, GLAS, Bd. 11 (2015).
- Landauer, Gustav: *Vom freien Arbeitertag* (1911), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 253-257.
- Landauer, Gustav: *Antwort auf einen kritischen Brief* (1912), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 313-326.
- Landauer, Gustav: *Das glückhafte Schiff* (1912), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 293-301.
- Landauer, Gustav: *Von der Dummheit und von der Wahl* (1912), in: GLAS, Bd. 3.2: *Antipolitik* (2010), S. 191-195.
- Landauer, Gustav: An Jacob Losch (Luzern), 19.09.1913 (GLAA, Nr. 131).
- Landauer, Gustav: *Deutschland, Frankreich und der Krieg* (1913), in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 153-164.
- Landauer, Gustav: *Kiew* (1913), in: GLAS, Bd. 1: *Internationalismus* (2008), S. 206-215.
- Landauer, Gustav: *Vom Sozialismus und der Siedlung. Thesen zur Wirklichkeit und Verwirklichung* (Oktober 1915), in: GLAS, Bd. 3.1: *Antipolitik* (2010), S. 346-353.
- Landauer, Gustav: *Ostjuden und Deutsches Reich* (1916), in: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), S. 375-383.

- Landauer, Gustav: An Adolf Neumann, 13.06.1917, in: Martin Buber / Ina Britschgi-Schimmer (Hrsg.): *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Rütten & Loening, 1929, Bd. 2, S. 181-185.
- Landauer, Gustav: *Der Kaufmann von Venedig. Ein Vortrag* (1917), in: GLAS, Bd. 6.2: *Literatur* (2013), S. 267-304.
- Landauer, Gustav: *Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung* (1918), in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 254-260.
- Landauer, Gustav: *Der Krieg und die Revolution. Rede vor dem Provisorischen Nationalrat des Volksstaates Bayern, 18.12.1918*, in: GLAS, Bd. 4: *Nation, Krieg und Revolution* (2011), S. 272-288.
- Landauer, Gustav: *Von der tierischen Grundlage* (1918), in: GLAS, Bd. 5: *Philosophie und Judentum* (2012), S. 389-396.
- Landauer, Gustav: An Louise Dumont-Lindemann, 08.01.1919 (GLAA, Nr. 117).
- Landauer, Gustav: An Ludwig Berndl, 14.03.1919 (GLAA, Nr. 82).
- Wolf, Siegbert: „*Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat*“. *Gustav Landauers Lust zum Ohne-Staat als Brücke zwischen klassischem und postmodernem Anarchismus*, in: Peter Seyferth (Hrsg.): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2015 (= *Staatsverständnisse*, Bd. 78), S. 191-202.
- Wolf, Siegbert: „*Nur langweilige Naturen sind frei von Widersprüchen*“ – *Gustav Landauer: Sex und Gender*, in: Philippe Kellermann: *Anarchismus und Geschlechterverhältnisse*, Bd. 1, Lich/Hessen: Verlag Edition AV, 2016, S. 81-112.
- Wolf, Siegbert: „... dass im Leben der Menschen und Tiere feste Zugehörigkeiten von Natur wegen da sind.“ – *Zum Mensch-Tier-Natur-Verhältnis bei Gustav Landauer*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam: Libertad Verlag), Nr. 3, Juli 2021, S. 187-213 ([online](#) | [PDF](#)).
- Wolf, Siegbert: „... ein Sozialismus, der Gemeinschaft auf Freiheit begründet“ – *Martin Bubers Rezeption von Gustav Landauers kommunitären Anarchismus*, in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam: Libertad Verlag), Nr. 5, Juli 2022, S. 211-265 ([online](#) | [PDF](#)).

- Wolf, Siegbert: „... jede Zeit ist inmitten der Ewigkeit.“ *Gustav Landauers libertärer Blick auf Geschichte und Revolution*, in: GLAS, Bd. 13 (2017): *Die Revolution*, textkritische Ausgabe der Erstauflage, S. 9-50; wieder abgedruckt in: *espero. Libertäre Zeitschrift* (Neue Folge) (Potsdam: Libertad Verlag), Nr. 6, Januar 2023, S. 21-73 ([online](#) | [PDF](#)).

Die anarchistische Raumwende. Chronotopoi der Revolution um die Jahrhundertwende

Von Ferdinand Stenglein

Einleitung

Die Wege der sogenannten anti-autoritären und der marxistisch-kommunistischen Linie des Revolutionsdenkens entzweien sich – wie allseits bekannt – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In der Ersten Internationalen brechen gegen Ende der 1860er Jahre immer mehr grundlegende Differenzen in der revolutionären, proletarischen Bewegung in Europa auf und werden durch die Fehde zwischen Karl Marx und Michail Bakunin zunehmend polarisiert. Als sich nach der blutigen Niederlage der Pariser Kommune im Jahre 1871 eine selbstbewusste anarchistische, bzw. kommunistisch-anarchistische Bewegung zu formieren beginnt, verschärft sich die Spaltung. Es etabliert sich ein bis heute wirksamer Riss¹.

Dabei bestand zwischen marxistischen Kommunist*innen und kommunistischen Anarchist*innen relativ große Einigkeit darüber, was nicht Teil einer freien Gesellschaft sein dürfe. Man kann sogar sagen, dass es zwischen ihnen mehr Überschneidungen gab als zwischen individualistisch und kommunistisch orientierten Positionen innerhalb der anarchistischen Bewegung. Die Bruchlinien im Spektrum der revolutionären Linken verlaufen damals, wie übrigens auch heute, weniger klar, als dies oft dargestellt wird. So waren sich jene, die ihre Positionen mit dem Attribut *kommunistisch* markierten, darin einig, dass die bürgerliche Revolution und die neu entstandene bürgerliche Gesellschaft das aufklärerische Versprechen indivi-

¹Einen ausführlicheren Überblick zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus im 19. Jahrhundert geben die Beiträge des Sammelbandes von Philippe Kellermann (Hrsg.): *Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*, Münster: Unrast, 2011. Unterschiedliche Möglichkeiten, die Konflikte im Verhältnis von Anarchist*innen und Marxist*innen zu rekonstruieren, zeigt Benjamin Franks: *Between Anarchism and Marxism: the beginnings and ends of the schism ...*, in: *Journal of Political Ideologies*, Volume 17, 2012 – Issue 2, S. 207-227 ([online](#)).

dueller und sozialer Mündigkeit, Autonomie und Freiheit nicht einzulösen vermocht hatten. Institutionen wie der Staat, Privateigentum, Geld und Lohnarbeit konnten aus ihrer Sicht *nicht* Teil einer freien (Welt-)Gesellschaft sein.

Die unerfüllten Ideale der europäischen Aufklärung sollten nun durch die „begriffne und gewußte Bewegung“² der proletarischen Revolution Wirklichkeit werden. Die Welt sollte „wahrhaft menschlich“³ eingerichtet werden und die Menschen sich selbst erkennen können⁴. Ihr kreativer Wille sollte freigesetzt und sie zur individuellen und kollektiven, freien Selbstgestaltung befähigt werden⁵.

Obwohl oder vielleicht gerade wegen dieser großen Nähe grundlegender Vorstellungen, kommt es zur Spaltung. Scheinbar unüberwindliche Konflikte brechen um die Frage aus, *wie* eine freie Gesellschaft zu realisieren und *wie* die proletarische Revolution hin zu einer befreiten Gesellschaft zu bewerkstelligen sei. Der Bruch entspannt sich also entlang der Frage, wie aus unfreien, herrschaftsförmigen Verhältnissen (post-)revolutionäre, klassenlose, freie gesellschaftliche Verhältnisse werden können. Die Gretchenfrage der revolutionären Bewegungen Ende des 19. Jahrhunderts ist die Frage der revolutionären Strategie, kurz, die Frage des revolutionären Übergangs⁶. Mit dieser Frage verbunden sind freilich auch viele wichtige Folgefragen, bspw. welche Formen und Institutionen revolutionäre Praxis auszeichnen und wer überhaupt als revolutionäres Subjekt gelten kann.

² Karl Marx: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (1844), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 40, Berlin: Dietz, 1968, S. 465-588, hier: S. 536.

³ Friedrich Engels: *Die Lage Englands. „Past and Present“ by Thomas Carlyle* (1844), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz, 1956, S. 525-549, hier: S. 546.

⁴ Vgl. Ebd.

⁵ Vgl. bspw.: Peter Kropotkin: *Der Anarchismus: Philosophie und Ideale* (1896), in: Anarchistische Gruppe Mannheim (Hrsg.): *Schriftenreihe der Anarchistischen Gruppe Mannheim*, Nr. 3, 2013, S. 17-42 ([online](#) | [PDF](#)); Marx: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (vgl. Anm. 2), S. 537; Élisée Reclus: *L'Homme et la Terre. Les Ancêtres*, Bd. 1, Paris: Librairie Universelle, 1905, S. IV; Charlotte Wilson: *The Principles and Aims of Anarchists* (1886), in: Nicolas Walter (Hrsg.): *Three Anarchist Essays*, London: Freedom Press, 2000, S. 6-10, hier: S. 7.

⁶ Vgl. Eva von Redecker: *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M.: Campus, 2018, S. 15 ff.

Die Spaltung von (kommunistischen) Anarchist*innen und (marxistischen) Kommunist*innen wurde oft als die Differenz einer politischen und einer sozialen Idee und Strategie der Revolution porträtiert⁷. Im Folgenden wird ein anderer Ansatz gewählt. Ausgehend von der erkenntnistheoretischen These, dass sich soziale Praktiken und Imaginationen immer auf bestimmte „Chronotopoi“⁸, verschränkte zeitliche *und* räumliche Regime, gründen und diese (re)produzieren, werden hier anhand ausgewählter Texte die Revolutionsverständnisse von erstens Karl Marx, Friedrich Engels und Wladimir Iljitsch Lenin, zweitens Charlotte Wilson und Peter Kropotkin, und drittens Gustav Landauer, als *chronotopische Differenzen*, das heißt als divergierende Raum-Zeit-Regime rekonstruiert. Als vergleichender („tertium comparationis“) und veranschaulichender („tertium exemplaris“) Fixpunkt dienen mir dabei die Rezeptionen des bereits erwähnten Arbeiteraufstands der Pariser Kommune. Die revolutionstheoretische These, die im Zuge dieser komparativen Rekonstruktion entfaltet wird, ist, dass sich, als Folge der Verneinung des hegemonialisierten Chronotopos und des darauf sich gründenden messianischen Revolutionskonzepts um die Jahrhundertwende, in den Revolutionsverständnissen und Herangehensweisen an das Problem des revolutionären Übergangs bei Wilson, Kropotkin und Landauer eine Bedeutungszunahme von (Revolutions-)Politiken der Räumlichkeit abzeichnet. Im Denken dieser drei kommunistischen Anarchist*innen realisiert sich eine Raumwende, die ich hier als *anarchistische Raumwende* bezeichne.

Der Beitrag leistet mit der Rekonstruktion dreierlei: Erstens wird das Verhältnis von Geographie und anarchistischer Bewegung hier nicht ausgehend von der Disziplingeschichte der Geographie oder von geographischen Konzepten thematisiert, sondern aus revolutionstheoretischen Überlegungen hergeleitet und somit eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Geographie (bzw. eines ihrer Kernkonzepte: „Räumlichkeit“) und anarchistischer Bewegung geworfen. Vor dem Hintergrund der Rekonstruktion der ausgewählten historischen anarchistischen Revolutionsverständnisse können zweitens Raumproduktionen aktueller anarchistischer Bewegungen

⁷ Vgl. Franks: *Between Anarchism and Marxism* (vgl. Anm. 1).

⁸ Vgl. Michail M. Bachtin: *Chronotopos* (1986), 4. Auflage, Berlin: Suhrkamp, 2017.

und ihrer Revolutionskonzepte, bzw. ihrer Praktiken besser kontextualisiert und differenzierter rekonstruiert werden, und damit werden drittens aus revolutionstheoretischer Perspektive – so hoffe ich – neue oder andere Wege, anarchistische (Revolutions-)Politik zu denken und zu tun, möglich.

Chronotopoi der Revolution

In den Sozial- und Kulturwissenschaften ist es mit und nach der konstruktivistischen Raumwende in den letzten gut vierzig Jahren zu einem Allgemeinplatz geworden, dass Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht als unabhängig existierende, natürliche Variablen betrachtet werden können⁹. Es herrscht, wenn auch in manchen Publikationen nicht immer konsequent umgesetzt, ein Konsens darüber, dass Räumlichkeiten und Zeitlichkeiten in sozialen Praktiken erzeugt werden und sich Zeitregime und Raumproduktionen historisch sowie kultur- und sozialräumlich unterscheiden und verändern. Lange vor diesem sogenannten spatial turn hatten bereits Georg Simmel¹⁰ und Émile Durkheim¹¹ auf die soziale Bedeutung von Räumlichkeit hingewiesen¹², und in den 1930er Jahren macht Michail Bachtin¹³ mit seinen vergleichenden literaturwissenschaftlichen Arbeiten darauf aufmerksam¹⁴, dass soziale Praktiken und soziale Sinnbildung immer räumlich *und* zeitlich geschehen und sich gesellschaftliche Praxis in beiden Dimensionen zugleich (re)produziert.

⁹ Vgl. Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, Berlin: De Gruyter, 2016. Siehe auch: David Harvey: *Zwischen Raum und Zeit. Reflektionen zur Geographischen Imagination* (1990), in: Bernd Belina / Boris Michel (Hrsg.): *Raumproduktionen. Beiträge der „Radical Geography“*. Eine Zwischenbilanz, 3. Auflage, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2011, S. 36-60.

¹⁰ Vgl. Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

¹¹ Vgl. Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

¹² Vgl. auch: Eckhard Thomale: *Sozialgeographie. Eine disziplingeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung der Anthropogeographie*, in: *Marburger Geographische Schriften* 53, Marburg: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Marburg, 1972.

¹³ Vgl. Bachtin: *Chronotopos* (vgl. Anm. 8).

¹⁴ In den 1930er Jahren verfasst, erfolgte die russischsprachige Erstveröffentlichung von Bachtins chronotopischer Romananalyse allerdings erst im Jahre 1974.

Bachtins Analyse von unterschiedlichen raumzeitlichen kulturellen Regimen in Romanen ist beeindruckend in doppelter Hinsicht. Bemerkenswert ist erstens die konstruktivistische Grundperspektive der Studie. Raumzeitliche Vorstellungen und die raumzeitlichen Grundbedingungen von Praktiken seien nicht einfach gegeben, sondern kontingent und veränderlich. Er wendet sich damit auch gegen eine Container-Vorstellung von Raum, wie sie bspw. in der Soziologie Simmels nachgezeichnet werden kann. Erst wesentlich später (um 1970) sollte sich in akademischen Diskursen eine solche konstruktivistische Perspektive durchsetzen. Zweitens beeindruckt, dass Bachtin über die konstruktivistische Betrachtung hinaus Räumlichkeit und Zeitlichkeit als *gleichwertige erkenntnistheoretische Axiome* (das heißt absolut wahre, nicht mehr weiter begründbare Bedingungen) fasst. Soziale Praxis könne zwar unterschiedliche raumzeitliche Vorstellungen reproduzieren, und Zeitlichkeit und Räumlichkeit werden unterschiedliche soziale Bedeutungen zugewiesen, gesellschaftliche Praxis habe jedoch immer eine raumzeitliche Dimension. Aus dieser Einsicht folgert Bachtin, dass auch Rekonstruktionen und Analysen sozialer Wirklichkeit eine raumzeitliche Perspektive einnehmen sollten. Analysen müssten mit einem Schritt durch „die Pforte der Chronotopoi“¹⁵, insofern mit einem Blick auf gesellschaftliche Raumzeiten durchgeführt werden. Bachtin vollführt eine erkenntnistheoretische Raumwende, ohne Perspektiven der Räumlichkeit gegenüber dem Modus „Zeitlichkeit“ zu überhöhen.

Bachtins Überlegungen sind deshalb bemerkenswert und als Raumwende zu bezeichnen, weil die europäische Moderne als eine Epoche aufgefasst werden muss, die vor allem durch eine Fixierung auf Zeitlichkeit, durch ein Primat der Zeit, geprägt war, bzw. ist¹⁶. Wie Reinhart Koselleck¹⁷ in seinen bekannten Studien zum Ursprung der modernen Geschichtswissenschaft feststellt, etabliert sich Ende des 18. Jahrhunderts ein neues Zeitregime, das Zeit-

¹⁵ Bachtin: *Chronotopos* (vgl. Anm. 8), S. 196.

¹⁶ Vgl. Michel Foucault: *Von anderen Räumen* (1984), in: Daniel Defert / François Ewald (Hrsg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. 1980-1988*, Bd. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, S. 931-942, hier: S. 931; Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 82; Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Carl Hanser, 2013.

¹⁷ Vgl. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), 3. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995; Ders.: *Zeitschichten* (vgl. Anm. 16).

regime der europäischen Moderne. Kennzeichnend für dieses spezifische Zeitregime ist das Auseinandertreten von Vergangenheit und Zukunft und die Etablierung einer linear-chronologischen Vorstellung von Zeit. Das ist die Vorstellung einer abstrakten, von der Welt losgelösten und linear, gleichförmig ablaufenden Zeit. Diese Vorstellung stellt einen Bruch mit dem Zeitregime des europäischen Mittelalters dar. Vergangenheit und Zukunft waren im europäischen Mittelalter untrennbar aufeinander bezogen. Die Zukunft wurde nicht wesentlich anders als die Vergangenheit gefasst. Beginnend in der europäischen Neuzeit und dann verstärkt in der europäischen Moderne wird es für die kulturelle Selbstproduktion der Menschen nun zur Regel, dass die Zukunft anders sein müsse. „Es wird geradezu eine Regel, daß alle bisherige Erfahrung kein Einwand gegen die Andersartigkeit der Zukunft sein darf. Die Zukunft wird anders sein als die Vergangenheit, und zwar besser“¹⁸. Wo zuvor ein zyklisches Zeitverständnis das soziale Leben dominierte, beginnt nun das Streben nach einer besseren und anderen, einer zu vervollkommenen Zukunft bestimmend zu werden. In diesem modernen Chronotopos ist *die soziale Bedeutung* von Räumlichkeit weitgehend an den Rand gedrängt. Mit seiner Betonung von Räumlichkeit verschiebt Bachtin diesen hegemonialen Chronotopos der europäischen Moderne.

Auch die anarchistisch-kommunistischen und marxistisch-kommunistischen Revolutionär*innen des 19. und frühen 20. Jahrhundert werden vom übergreifenden Chronotopos der europäischen Moderne geprägt. Ja, die Idee der Revolution als einer Umwälzung entsteht erst und im Zuge des chronotopischen Bruchs mit dem zirkulären Raum-Zeit-Regime des Mittelalters¹⁹. In revolutionstheoretischen Überlegungen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ist dieses überspannende chronotopische Regime jedoch unterschiedlich umgesetzt. Insbesondere bei den Anarchist*innen lässt sich eine chronotopische Verschiebung feststellen, die, ähnlich wie bei Bachtin, Räumlichkeit eine wesentlich wichtigere Rolle zuweist, als dies im hegemonialen Chronotopos dieser Zeit der Fall ist. Im Folgenden werden nun anhand der politischen Idee der Kommune Aspekte der Raum-Zeit-Regime bei Marx, Engels, Lenin, Wilson, Kropotkin und Landauer diskutiert

¹⁸ Koselleck: *Vergangene Zukunft* (vgl. Anm. 17), S. 364.

¹⁹ Vgl. Ebd., S. 67 ff.; Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), Stuttgart: Metzler, 2004, S. 14.

und so das Problem des revolutionären Übergangs von verschiedenen Perspektiven beleuchtet.

Der chiliastische Kommunismus

Mit der strategischen Schrift *Der Bürgerkrieg in Frankreich*²⁰, die kurz nach der Niederschlagung der Pariser Kommune von 1871 von Marx an die Mitglieder der Internationale versendet wird, schlägt Marx implizit einen Bogen zurück zur Frühphase seiner Schreibtätigkeit. Nach der intensiven und langwierigen Arbeit an der *Kritik der politischen Ökonomie* rückt mit der *Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation* wieder die politische Idee und Vision, welche eine Grundlage und einen Ausgangspunkt von Marx' (und Engels') politischer Tätigkeit in den 1840er Jahren darstellte²¹, in den Blick: Die Frage nach der Realisierung des Kommunismus.

Marx lobt den Pariser Kommune-Aufstand in der kurzen Schrift in großen Tönen. Er „adelt“ die Kommune als die „endlich entdeckte politische Form“²² der Arbeiter*innenklasse und bezeichnet sie als eine proletarische Selbstregierung, die nur ihr eigenes Dasein, sich selbst als ihr Ideal hat²³: Sie sei „der Kommunismus, der ‚unmögliche‘ Kommunismus!“²⁴. Diese positive Bezugnahme soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Marx auch wesentliche Kritikpunkte an der Kommune äußert. Ungeschminkt drückt er diese in posthum veröffentlichten privaten Briefen aus. Das blutige Scheitern der Kommune – Historiker*innen gehen davon aus, dass mindestens 25.000 aufständische Zivillist*innen binnen einer Woche überwiegend durch

²⁰ Vgl. Karl Marx: *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation* (1891), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 17, Berlin: Dietz, 1962, S. 313-365. Die erste Ausgabe dieser Schrift erscheint kurz nach der Niederschlagung der Kommune im Frühsommer 1871 auf Englisch.

²¹ Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz, 1959, S. 459-576; Marx: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (vgl. Anm. 2).

²² Marx: *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (vgl. Anm. 20), S. 342.

²³ Vgl. Ebd., S. 347.

²⁴ Ebd., S. 343.

Erschießungen ihr Leben in Paris verloren²⁵ – sah er darin begründet, dass sie zu wenig strategisch agiert hatte und zu viel mit sich selbst und ihren inneren Angelegenheiten beschäftigt war. So hätte sie der militärischen Reaktion Otto von Bismarcks und Adolphe Thiers‘ nicht genug entgegen zu setzen gehabt. Der in der Kommune gegründete Kommune-Rat, eine Art Parlament, war in seinen Augen ein Hindernis für einen möglichen Erfolg der Kommune gewesen und das Fehlen einer Kommandostruktur ihre revolutionäre Schwäche²⁶.

Marx‘ Reflexionen der Pariser Kommune sind also höchst widersprüchlich. Einerseits sei die Kommune zwar „die ruhmvolle Vorbotin einer neuen Gesellschaft“²⁷ und nur auf sich selbst erbaut, ohne Ideale und Werte, die zu realisieren wären, andererseits sieht er sie zugleich als einen wenig erfolgversprechenden revolutionären Ansatz, einen unzulänglichen „Hebel“²⁸ zur Errichtung dieser neuen Gesellschaft an. Marx kann den Widerspruch zwischen der von ihm erhobenen Funktionalismusanforderung an die Kommune einerseits und der Begeisterung für die in ihr praktizierte Vorwegnahme einer zukünftigen Gesellschaft andererseits nicht auflösen. Der Widerspruch drückt das Problem des Übergangs aus. Wie soll es bloß gelingen, eine freie Gesellschaft in unfreien Verhältnissen zu verwirklichen?

Der Kommune gelang es, spätestens nachdem sie in der blutigen Woche von den reaktionären Kräften niedergerungen wurde, offensichtlich nicht. Marx kann dieses Scheitern nur durch Ausweichen und relativ schwache Argumente erklären und damit den Widerspruch, bzw. das Problem des Übergangs nur scheinbar lösen. Erstens sei die Kommune doch keine richtige proletarische Kommune gewesen. „Leute anderen Gepräges“²⁹ hätten sich zwischen die „wirklichen Vertreter“³⁰ und in die Geschicke der Kom-

²⁵ Vgl. Sebastian Haffner: *Die Pariser Kommune*, in: Ders. (Hrsg.): *Im Schatten der Geschichte. Historisch-politische Variationen aus zwanzig Jahren*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1985, S. 70-121, hier: S. 115.

²⁶ Vgl. Karl Marx: *Briefe von Marx und Engels an dritte Personen. Juli 1870 – Oktober 1874*, in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 33, Berlin: Dietz, 1966, S. 121-652, hier: Nr. 46 u. Nr. 60.

²⁷ Marx: *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (vgl. Anm. 20), S. 362.

²⁸ Ebd., S. 342.

²⁹ Ebd., S. 348.

³⁰ Ebd.

mune eingemischt und sie so von innen ausgehöhlt (er meint vornehmlich Proudhonist*innen); und zweitens hätte die Kommune einfach zu wenig Zeit gehabt, um ihren Aufstand erfolgreich auszuweiten³¹. Wann aber ist denn der *richtige Zeitpunkt* und die *angemessene Zeit* und wie haben sich denn *welche richtigen Leute* zu organisieren?

Vor allem Lenin zerbricht sich am Scheitern der Kommune und an der Frage, wie denn nun die freie kommunistische Gesellschaft aus der bestehenden heraus verwirklicht werden könne, in der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts den Kopf. Er greift auf und radikalisiert, was bei Marx und Engels bereits angedeutet ist³². Der Staat müsse nach der Revolution langsam absterben und die Revolution sei über eine revolutionäre Partei zu organisieren³³. So sollte es möglich sein, den Spalt zwischen *jetzt* und *dann*, zwischen *richtigen* und *falschen* Leuten überwinden zu können. Als schließlich die Oktoberrevolution länger als die zweiundsiebzig Tage der Pariser Kommune dauerte, soll Lenin einen Freudentanz im Schnee aufgeführt haben. Der Übergang in die freie Gesellschaft schien ihm zum Greifen nahe; die Partei, die diesen Übergang in die klassen- und staatenlose Gesellschaft, die große Kommune, organisieren sollte, vollbrachte dies in den folgenden zweiundsiebzig Jahren dann aber doch nicht. Sind sieben Jahrzehnte etwa auch nicht genug Zeit gewesen?

Marx, Engels, wie auch Lenin legen ihren revolutions- und klassentheoretischen Überlegungen ein Phasenmodell der Revolution zu Grunde. Die kommunistische Gesellschaft wird darin als eine nach-revolutionäre Gesellschaft imaginiert. Der ganze „Staatsplunder“³⁴ soll im Zuge dieser zeitlichen Vorstellung eben irgendwann nach der Revolution und Machtübernahme durch „ein in neuen, freien Gesellschaftszuständen herangewachsenes

³¹ Vgl. Ebd.

³² Insbesondere die von Engels 1891 neu verfasste Einleitung zu Marx' Kommune-Schrift entfaltet dabei performative Wirksamkeit. Dort wird erstmals explizit von der Pariser Kommune als „Diktatur des Proletariats“ gesprochen (Friedrich Engels: *Einleitung* [zu Karl Marx' *Bürgerkrieg in Frankreich* (Ausgabe 1891)], in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 17, Berlin: Dietz, 1962, S. 615-625, hier: S. 625.

³³ Vgl. Wladimir Iljitsch Lenin: *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution* (1917), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Lenin Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz, 1972, S. 393-507.

³⁴ Engels: *Einleitung* (vgl. Anm. 32), S. 625.

[Menschen-]Geschlecht³⁵ abgelegt werden. Dieses Revolutionsverständnis, bei dem das Proletariat zuerst die Macht erobern, und dann sich selbst als herrschende Klasse abschaffen und so den freien Kommunismus erschaffen soll³⁶, wurde auch als chiliastisches³⁷ Revolutionsverständnis bezeichnet³⁸.

In Bezug auf den dominierenden Chronotopos des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist diese Idee weniger revolutionär. Im Gegenteil: Marx, Engels und Lenin übernehmen die chronologische Vorstellung von drei voneinander getrennten, aber über eine lineare Abfolge miteinander in Verbindung stehenden Zeiten, die typisch ist für das Fortschrittsparadigma der europäischen Moderne. Sie reproduzieren dabei auch das Vervollkommnungsgedenken, das diesem Paradigma zu Grunde liegt und welches seine Wurzeln in der christlich-jüdischen Eschatologie³⁹ hat⁴⁰. Zwei Prozesse greifen in diesem Erlösungsgedenken zusammen: Erstens wird die erlöste klassenlose Gesellschaft auf einen zukünftigen paradiesischen Moment hin projiziert. Zweitens ist die Imagination dieser zukünftigen Gesellschaft singular. Analog zum Erlösungsgedenken der monotheistischen Religionen gehen Marx, Engels und Lenin in ihren revolutionstheoretischen Überlegungen axiomatisch davon aus, dass es um die Verwirklichung einer einzig wahren Gesellschaft gehen muss. Auf diese hin wird die gegenwärtige Praxis ausgerichtet. Die Gegenwart ist innerhalb dieses Denkens durch die Erlösungserwartung bestimmt und funktionalisiert. Räumlichkeit spielt in diesem von Singularisierung und Zukunftsorientierung bestimmten raumzeitlichen Denken keine besondere Rolle.

³⁵ Ebd.

³⁶ Marx / Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* (vgl. Anm. 21), S. 482.

³⁷ Von gr. „chilia“ = tausend; „Chiliasmus“ = Glaube an die Wiederkunft Christi und die zukünftige Errichtung eines tausendjährigen Reichs.

³⁸ Vgl. Martin Buber: *Pfade in Utopia*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1950, S. 19 ff.; Michael Löwy: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin: Karin Kramer, 1997, S. 268 ff.; Cornelius Castoriadis: *Die Idee der Revolution*, in: Michael Halfbrodt / Harald Wolf (Hrsg.): *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1., Lich: Edition AV, S. 183-203, hier: S. 190.

³⁹ Von gr. „ta éś-chata“ = die äußersten Dinge; „lógos“ = Lehre; „Eschatologie“ = Lehre von den letzten Dingen und der Vollendung der Schöpfung.

⁴⁰ Vgl. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (vgl. Anm. 19), S. 65 f.

Innerhalb dieses Denkens stellt sich auch die Frage des revolutionären Übergangs auf eine bestimmte Art und Weise. Sie ist darin immer schon eine Frage des zeitlichen und ultimativen Übergangs, die auf eine zu erwartende Zukunft verweist. Analog zu den Möglichkeiten, die Frage des Übergangs innerhalb des marxistischen Chronotopos zu stellen, sind auch die Möglichkeiten der Beantwortung der Übergangsfrage und damit der Frage nach Methoden und Wegen der Emanzipation auf eine bestimmte Weise beschränkt. Sie lassen sich in einem Chronotopos, der auf die wahre, erlöste Zukunft hin orientiert ist, nur als bestimmte Momente dieser zu Grunde liegenden raumzeitlichen Schematik fassen.

Die Defuturisierung und Einebnung der Revolution

Marx' *Bürgerkrieg in Frankreich* ist sicherlich die bekannteste und aus revolutionstheoretischer Perspektive einflussreichste Reflexion der Pariser Kommune. Die *Commune* spielte aber weit über ihre marxistisch-leninistische Rezeption hinaus eine sehr große Rolle für die revolutionäre Bewegung um die Jahrhundertwende. Maßgeblich unter dem Einfluss der Kommune entwickelte sich im Laufe der 1870er und 1880er Jahre der kommunistische Anarchismus⁴¹. Wie die Ex-Kommunardin Luise Michel waren viele erst durch die Kommune zu bekennenden Anarchist*innen geworden⁴². Andere, die nicht direkt an der Kommune beteiligt gewesen waren, wurden in ihrem Denken und Wirken massiv durch sie beeinflusst und diskutierten sie in Bezug auf ihre revolutionstheoretischen Ideen⁴³.

⁴¹ Vgl. Florian Eitel: *Anarchistische Uhrmacher in der Schweiz. Mikrohistorische Globalgeschichte zu den Anfängen der anarchistischen Bewegung im 19. Jahrhundert*, Bielefeld: transcript, 2018; Federico Ferretti: *La Comuna de París y los orígenes del pensamiento anarquista: la experiencia de los hermanos Reclus*, in: *Geminal revista de estudios libertarios* (8), 2009, ISSN 1886-3019, S. 3-42; Marie Fleming: *The Odyssey of Elisée Reclus: The Geography of Freedom*, Montréal: Black Rose Books, 1988.

⁴² Vgl. Louise Michel: *Warum ich Anarchistin wurde*, in: Bernd Kramer (Hrsg.): *Leben – Ideen – Kampf – Louise Michel und die Pariser Kommune von 1871* (1946), Berlin: Karin Kramer, 2001, S. 104.

⁴³ Vgl. z.B.: Michail Bakunin: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff* (1878), in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.): *Pariser Kommune 1871. Bakunin, Kropotkin, Lavrov*, Bd. 1, Reinbek: Rowohlt, 1971 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 8-22; Peter Kropotkin: *Die Pariser*

Peter Kropotkin und Charlotte Wilson rezipieren die Kommune ganz anders als Marx. Bei Kropotkin heißt es, die Kommune wäre so wie jede andere Regierung im Verteidigungszustand gewesen. Der Kommune-Rat selbst sei bereits viel zu hierarchisch organisiert gewesen und die Kommune insgesamt gerade kein Modell für eine zukünftige Gesellschaft⁴⁴. Auch Wilson sieht in der Pariser Kommune eine „Verwaltung à la bourgeoisie“⁴⁵ entstehen. Nicht die falschen Leute hatten sich in das richtige Vorgehen eingemischt, sondern die richtigen Leute hatten falsche Institutionen geschaffen – Institutionen, die die Revolution verrieten. Kropotkins Schlussfolgerung ist: „Die Kommune war nicht kommunistisch genug, weil sie nicht anarchistisch genug war“⁴⁶.

Wo Marx die Funktionalität der Pariser Kommune für eine zukünftig aufzubauende Gesellschaft als Bewertung zu Grunde legt („Hebel“), sehen Kropotkin und Wilson in der Reproduktion von Herrschaftsinstitutionen in der Kommune bereits ein grundlegendes Problem. In der Kommune sahen sie bereits in prophetischer Voraussicht nicht eine klassenlose Gesellschaft, sondern die autoritäre, etatistische (Einparteien-)Bürokratie entstehen, welche sich nach dem stalinistischen Terror in den Staaten des Warschauer Vertrages durchsetzte⁴⁷. Das heißt, selbst wenn die Pariser Kommune dauerhafter gewesen wäre oder der Aufstand sich ausgeweitet hätte, Wilson und Kropotkin erwarteten nicht, dass dies zu einer Realisierung der freien Gesellschaft hätte führen können. Eine Reproduktion von bestehenden Regierungs- und Herrschaftslogiken wäre aus ihrer Sicht wahrscheinlicher gewesen. Ihr Argument für diese grundlegende Ablehnung ist, dass die

Kommune (1891), in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.): *Pariser Kommune 1871. Bakunin, Kropotkin, Lavrov*, Bd. 1, Reinbek: Rowohlt, 1971 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 23-35; Ders.: *Die Kommune* (1885), in: Dieter Marc Schneider: *Peter Kropotkin. Worte eines Rebellen*, Reinbek: Rowohlt, 1972 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 66-75; Charlotte Wilson: *The Commune of Paris* (1888), in: *revoltlib*, 2018 ([online](#)).

⁴⁴ Vgl. Peter Kropotkin: *Commune of Paris* (1891), in: Ian McKay: *Direct Struggle Against Capital: A Peter Kropotkin Anthology*, Edinburgh: AK Press, 2014, S. 741-748, hier: S. 745 f.

⁴⁵ Wilson: *The Commune of Paris* (vgl. Anm.43), o.S. [Übersetzung v. F. S.; Hervorhebung im Original].

⁴⁶ Kropotkin: *Commune of Paris* (vgl. Anm. 44), S. 745 [Übersetzung v. F. S.].

⁴⁷ Vgl. explizit: Peter Kropotkin: *Die Repräsentative oder Parlamentarische Regierung* (1885), in: Dieter Marc Schneider: *Peter Kropotkin. Worte eines Rebellen*, Reinbek: Rowohlt, 1972 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 89-116, hier: S. 109.

Leute noch nicht bereit gewesen seien, um überhaupt revolutionäre Institutionen miteinander realisieren zu können. Die Kommune musste scheitern, da „[d]ie Revolution [...] noch nicht in den Köpfen der Menschen angekommen [war]“⁴⁸.

Dieses Argument basiert auf einem Chronotopos des Revolutionsdenkens, der sich vom Marx'schen maßgeblich unterscheidet. Wilson und Kropotkin sind der Überzeugung, dass sich *erst* die sozialen Verhältnisse, das Denken der Leute ändern müsse, damit *dann* eine Revolution hin zu einer befreiten Gesellschaft möglich sei. Wie Charlotte Wilson schreibt: „Anarchismus [ist] kein System [...], sondern eine Theorie menschlicher Entwicklung; [Anarchismus] ist kein utopischer Traum für die Zukunft, sondern ein Glaube an die Gegenwart“⁴⁹. Mit diesem Ansatz, der meist als Idee der sozialen Revolution bezeichnet wird, wird die Position vertreten, dass gerade nicht auf eine erlöste Zukunft zu warten sei, sondern diese nur erreicht werden könne, wenn bereits jetzt andere *potenziell nach-revolutionäre* soziale Verhältnisse geschaffen werden. Nicht das Heranwachsen nach der Revolution (wie bei Engels, siehe oben), sondern jetzt ist das Heranwachsen der Menschen selbst das, worum es aus einer Perspektive des kommunistischen Anarchismus dieser Zeit gehen muss.

Die Gegenwart ist in diesem Denken nicht mehr im selben Maße funktional hin auf die Zukunft ausgerichtet, wie dies im Denken in der marxistisch-leninistischen Denktradition der Fall ist. Die gegenwärtigen Möglichkeiten von Praxis sind nicht für, sondern *im Sinne* der imaginierten Zukunft wichtig. Dieser Ansatz des Revolutionsdenkens wird heute meist auch mit dem Begriff der Präfiguration, der Vorwegnahme, gefasst⁵⁰. Die imaginierte Zukunft soll also bereits in der Gegenwart praktisch verwirklicht werden. Die Vorstellung der besseren Zukunft wird in die Gegenwart eingefügt: *Zukunft, als ob sie Gegenwart sei*.

⁴⁸ Kropotkin: *Commune of Paris* (vgl. Anm. 44), S. 744 [Übersetzung v. F. S.].

⁴⁹ Charlotte Wilson: *Social Democracy and Anarchism*, in: Dark Star (Hrsg.): *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, Oakland: AK Press, 2012, S. 83-87, hier: S. 87 [Übersetzung v. F. S.].

⁵⁰ Vgl. Benjamin Franks: *Prefiguration*, in: Ders. / Nathan Jun / Leonard Williams (Hrsg.): *Anarchism: A Conceptual Approach*, London: Routledge, 2018, S. 28-43.



La Barricade ou l'Attente (Die Barrikade oder das Warten), 1911. Ölgemälde des frz. Malers André Devambez, das eine Straßenszene zur Zeit der Pariser Kommune darstellt. Musée de l'Histoire de France (Versailles), Public Domain.

„Als ob“ heißt aber auch, dass Gegenwart und Zukunft nicht eins werden. Der Gedanke an eine zukünftige Erlösung von Unterdrückung und Herrschaft wird im Zuge der Überlagerung von Gegenwart und Zukunft in diesem Denken nicht aufgegeben. So schreibt Kropotkin im Futur: „Es wird tausende Kommunen geben, und diese werden nicht mehr untereinander abgegrenzt sein, sondern sie werden sich über Flüsse, Gebirge [...] in eine große Familie von Gleichen vereinigen!“⁵¹. „In einem Netz von tausend Assoziationen“⁵² kleiner Einheiten, die eben keine Grenzen kennen, sollen „die tausend Bedürfnisse“⁵³ durch einen ständigen Kontakt von allen mit allen geregelt werden. Und Wilson definiert ein letztes Ziel der sozialen Revolution: Sie sei dann erfolgreich, wenn die Menschen fähig dazu sind, ihr Leben in Spontanität und nach ihren Wünschen und Begierden einzurichten⁵⁴.

Genau betrachtet liegt diesem revolutionären Ansatz also eine doppelte Zeitlichkeit zu Grunde. Einerseits gilt es, die zukünftige Vision, als ob sie jetzt wäre, zu realisieren, andererseits bleibt diese Vision weiterhin als ein fernes Ziel bestehen. Die doppelte Zeitlichkeit dieses Revolutionsdenkens verweist darauf, dass Wilson und Kropotkin die hegemoniale, chronologische und lineare Abfolge und Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die auch Marx‘, Engels‘ und Lenins Zukunfts-Denken auszeichnet, beibehalten. Sie wird jedoch auf andere Weise in ein Verhältnis gesetzt. Im Zuge einer Vergegenwärtigungsbewegung nimmt die Bedeutung der Zukunft als Zukunft, das heißt als ein in der zeitlichen Ferne auf einer Zeitentwicklungssachse liegender Pol, ab. Der Stellenwert des Zukünftigen ändert sich. Die entfernte Zukunft wird, so könnten wir sagen, im Rahmen des dreischrittigen, chronologischen Zeitdenkens defuturisiert. Der Spalt zwischen Jetzt und Dann wird dadurch wesentlich verkleinert – eben so, als ob er nicht bestünde. Mit diesem Denken setzen sich Wilson, Kropotkin und andere Anarchist*innen dieses Zeitregimes vom herrschenden Regime der Zeitlichkeit des 19. Jahrhundert ab, ohne es jedoch gänzlich zu verneinen.

⁵¹ Kropotkin: *Die Kommune* (vgl. Anm. 43), S. 75.

⁵² Kropotkin: *Der Anarchismus* (vgl. Anm. 5), S. 37.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. Wilson: *The Commune of Paris* (vgl. Anm. 43).

Ein wesentlicher Effekt dieser *Defuturisierung der Erlösungserwartung* ist auch, dass sich der Chronotopos dieses Revolutionsdenkens entscheidend verändert. Mit der Übernahme der Zukunftsvision in die Gegenwart stellt sich nun akut die Frage, *wo es wie und in welchem Maße* möglich ist, Praktiken in diesem imaginierten Sinne zu gestalten. Die Frage stellt sich also, wo und wie es möglich ist, die Zukunft so zu leben, als ob sie bereits jetzt sei. Kropotkin plädiert also nicht für die große Kommune, sondern – durchaus mit einer realistischen Einschätzung für die Spielräume einer praktischen Vorwegnahme der Zukunft – dafür, viele autonome und frei sich assoziierende Kommunen zu schaffen. Konkrete, lokalisierbare und situierte Kontexte rücken ins Zentrum des Chronotopos dieser Revolutionsidee. Im Zuge der Verschiebung des Zeitregimes wird im kommunistischen Anarchismus Ende des 19. Jahrhunderts eine Raumwende vollführt. Dabei ist diese anarchistische Raumwende keine explizite Zuwendung, sondern muss als *Kollateraleffekt* der Abwendung vom zukunftsorientierten Zeitlichkeitsverständnis der europäischen Moderne verstanden werden. Die explizite Verneinung des hegemonialen Zukunftsregimes wird zur impliziten Bejahung eines lateralen, verräumlichten Revolutionsverständnisses. Ob autonome Zonen und Zentren, die Schaffung von Freiräumen oder Plattformen, Netzen und Safer Spaces, die Bedeutung raumbezogener Politikverständnisse und Taktiken, die anarchistische Praktiken bis heute auszeichnet, wurzelt unter anderem in dieser Zeit-Kritik.

Ein Merkmal dieses Chronotopos ist es, dass die jeweils gegenwärtige dezentralisierte und kleinteilig organisierte räumliche Struktur des Revolutionsgeschehens auch die Imagination der erhofften Zukunft bildet. Diese dezentrale Zukunftsvision wurde oft als paradigmatisches Element der engen Verbindung von Anarchismus/en und Geographie bezeichnet⁵⁵. Sie ist nach dieser chronotopischen Rekonstruktion jedoch eher als ein Kollateraleffekt der Zeitkritik und damit als ein Effekt der Negation des futurisierten Messianismus der Moderne, denn als Triebkraft des Revolutionsverständnisses dieser Generation von Anarchist*innen zu verstehen.

⁵⁵ Vgl. z.B.: Myrna Breitbart: *Impressions of an Anarchist Landscape*, in: *Antipode*, Volume 7, Issue 2, 1975, S. 44-49 ([online](#)); Richard Peet: *For Kropotkin*, in: *Antipode*, Volume 7, Issue 2, 1975, S. 42 f. ([online](#)); Simon Springer: *Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies*, in: *Geography Compass*, Volume 7, Issue 1, 2013, S. 46-60 ([online](#)).

Doch auch in diesem Chronotopos bleibt ein Spalt, sogar ein doppelter Spalt, bestehen. Denn zwischen der „großen Familie von Gleichen“ und dem Versuch, viele kleine Familien von Gleichen in einer Gegenwart zu realisieren (siehe Zitate von Kropotkin oben), die im Großen anders funktioniert, besteht augenscheinlich ein Unterschied. Zwischen der Vision einer dezentralisierten Gesellschaft und der akuten Praxis dezentraler Freiheitsorte bleibt ein Spalt bestehen, der in diesem Denken nicht überwunden wird. Gleiches trifft auf die „tausend kleinen Einheiten“ selbst zu. Wenn das Hier und Jetzt noch nicht diese Zukunft ist, und insofern unfrei, wie sollen dann jetzt Menschen Räume schaffen, die frei sind? Und wie sollen sie in einer im Großen unfreien Gesellschaft so aufwachsen, dass sie zur Schaffung kollektiver Freiheit und einer klassenlosen Gesellschaft befähigt sind?

Lenin versuchte, den epochalen Übergang zum Kommunismus vorzuzeichnen, und scheiterte. Kropotkin und Wilson hingegen legen die vielen kleinen Übergänge des Jetzt und den dadurch irgendwann möglichen großen Übergang zur freien Gesellschaft in die Hände und Köpfe der Menschen. Sie wollen auf diese Fragen gar keine Antworten geben⁵⁶. Diese anti-avantgardistische Haltung bleibt dabei im Widerspruch zu der von ihnen positiv formulierten Vision einer zukünftigen dezentralen Gesellschaft. Revolutionäre Gegenwart und nach-revolutionäre Zukunft werden zwar nicht als ein singuläres Bild imaginiert, sondern als die eingeebnete Vielheit der Orte, als ein Anarchismus der Anarchismen oder die Kommune der Kommunen. Und doch: Auch diese Vision muss als ein bestimmtes gesellschaftliches Idealbild betrachtet werden. Dass Kropotkin und Wilson es auf Grundlage ihres Revolutionsdenkens nicht zu Ende denken (wollen), aber eine noch nicht realisierte, bessere Zukunft im Kopf haben, bleibt ein Widerspruch. So bleiben zentrale Fragen der Übergänge ihrer Vision der freien Gesellschaft ungeklärt. Würde eine konsequent anti-avantgardistische Position nicht bedeuten, gar keine positive Gesellschaftsvision zu formulieren?

⁵⁶ Vgl. Peter Kropotkin: *Diktaturen und revolutionäre Regierungen* (1885), in: Dieter Marc Schneider: *Peter Kropotkin. Worte eines Rebellen*, Reinbek: Rowohlt, 1972 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 136-148; ähnlich auch: Charlotte Wilson: *Anarchism* (1886), in: Nicolas Walter (Hrsg.): *Three Anarchist Essays*, London: Freedom Press, 2000, S. 1-5, hier: S. 4.

Im Spannungsverhältnis von imaginierte Zukunft und gegenwärtiger Praxis ist auch das Denken des deutschsprachigen Anarchisten Gustav Landauer angesiedelt. Bei ihm radikalisiert sich die Vergegenwärtigungsdynamik der kommunistischen Anarchist*innen der ersten Generation.

Die chronische Revolution und der Anarchismus des Übergangs

Inspiziert durch Friedrich Nietzsche, andere Philosoph*innen der europäischen Neuzeit und die chassidische Denktradition des Judentums, wird die Idee der sozialen Revolution und ihr Chronotopos der Defuturisierung und Einebnung von Gustav Landauer noch einmal grundlegend anders gewendet.

Aus den vergeblichen Bemühungen revolutionärer Bestrebungen, wie der Pariser Kommune, zieht Landauer einen Schluss, der als Bruch mit den Revolutionsideen seiner anarchistischen, wie auch marxistischen Vorgänger*innen bzw. Zeitgenoss*innen aufgefasst werden kann. In der Schrift mit dem einfachen und programmatischen Titel *Die Revolution* vollzieht Landauer einen radikalen Perspektivenwechsel im Verständnis des Revolutions- und Aufstandsgeschehens des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Es heißt dort: „Daß keiner dieser Revolutionsversuche [nach 1870/71] sein Ziel erreicht hat, wäre kein Grund anzunehmen, daß die Revolution einmal wieder ausbrechen müsse; denn wir haben gesehen, daß die Revolution ihr Ziel niemals erreicht; daß sie vielmehr [...] Selbstzweck ist“⁵⁷. Was in Kropotkins und Wilsons kategorischer Ablehnung der Kommune bereits Ausdruck gefunden hat, nämlich, dass sie gemessen an der Idee einer freien Gesellschaft unzulänglich sei, wird bei Landauer nun als ein neues Revolutions- und Politikverständnis systematisiert. Landauer verschiebt den Fokus der Problematisierung des Scheiterns, bzw. des Unerfüllt-Bleibens der Vorstellungen, Ideen und Hoffnungen der Revolutionär*innen, von der revolutionären Praxis zur Idee der Revolution selbst.

⁵⁷ Gustav Landauer: *Die Revolution* (1907), textkritische Ausgabe der Erstauflage, in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – die Revolution*, Lich: Edition AV, 2017 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 13), S. 51-152, hier: S. 126 f.

Wilson und Kropotkin, wie auch die marxistischen Theoretiker*innen, ziehen jeweils unterschiedliche Lehren aus der Kommune und anderen Aufständen (z. B. Kronstadt 1905/06) und begründen damit ihre jeweiligen revolutionären Ansätze, die wiederum jeweils zur freien Gesellschaft führen sollen. Landauer denkt das wiederholte Unerfüllt-Bleiben von Aufständen und Revolutionen seit 1870 nun von der anderen Seite. Für ihn sind diese Aufstände gerade nicht ein Zeichen für eine Unzulänglichkeit des methodischen Vorgehens und eine Frage des richtigen Revolutionsansatzes. Aus der wiederholten Erfahrung missglückter Revolutionsversuche schließt er, was empirisch eigentlich viel näher zu liegen scheint. Der Grund der Unzulänglichkeit all dieser revolutionären Bemühungen liegt nach seinem Dafürhalten in den Maßstäben, die an sie angelegt werden. Seiner Ansicht nach kann es keine positive Vision der Zukunft, keine positive Zielbestimmung geben, die erfüllbar wäre⁵⁸. Dies ist unabhängig davon, ob sie als gegenwärtige Vorwegnahme (Kropotkin und Wilson) oder als kommender revolutionärer Übergang (Marx, Engels und Lenin) imaginiert wird.

Das Scheitern von Aufständen, wie auch die Begrenztheit der Verwirklichungsmöglichkeiten revolutionärer Ideen in kleinen, lokalen Gemeinschaften, sind danach nicht als Ausdruck einer falschen oder unzureichenden revolutionären Strategie zu verstehen. Vielmehr stelle bereits die Annahme, davon auszugehen, dass eine freie, klassenlose Gesellschaft zu verwirklichen sei, ein konstitutiv zum Scheitern verurteiltes Ziel dar. Landauer richtet sich mit diesem Denken radikal gegen die hegelianische Geschichtsauffassung und die Idee der Vervollkommnung der Menschen, die im 19. Jahrhundert und bis weit hinein in das 20. Jahrhundert (und zum Teil bis heute) das politische und philosophische Denken dominie-

⁵⁸ Vgl. Gustav Landauer: *Zukunfts-Menschen* (1900), in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Philosophie und Judentum*, Lich: Edition AV, 2012 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5), S. 219-224, hier: S. 223. Gleichwohl setzte sich Landauer Zeit seines Lebens für eine bestimmte andere Gesellschaft ein und war in diesem Sinne Revolutionär. Tatsächlich muss, wie Björn Wendt (*Nachhaltigkeit als Utopie: Zur Zukunft der sozial-ökologischen Bewegung*, Frankfurt a. M.: Campus, 2018, S. 160) ausführt, Landauers Denken und Wirken als ein Ringen mit sich selbst verstanden werden. Der Fokus dieses Beitrages liegt jedoch auf jenen Passagen von Landauers Werk, in denen seine Skepsis gegenüber positiven Bestimmungen zum Ausdruck gebracht wird und hebt diese Seite des Ringens hervor.

ren⁵⁹. Landauer lehnt ein Denken in Richtung einer positiven, auf das gute und vervollkommene Leben zielenden Utopie ab.

Nun könnte vermutet werden, ein Denken, welches keine auf die Zukunft gerichtete Zielbestimmung kennt, bringe eine nihilistische oder zumindest indifferente Position gegenüber der Idee der Revolution, gegenüber gesellschaftlicher Freiheit und, allgemeiner gefasst, gegenüber gesellschaftlichem Wandel mit sich. Landauer lässt diese Möglichkeit nicht unerwähnt: „Alles ändert sich, also ist Alles ‚egal‘“⁶⁰. Er macht aber auch deutlich, dass er selbst nicht diese Position vertritt. Denn er verabschiedet sich nicht von jeglicher, sondern nur von jeglicher positiven Zukunftsvision. Paradoxerweise erzeugt die Ablehnung einer positiven Zielbestimmung aus seiner Sicht eine neue, andere Wahrheit. Dies ist eine *negative Wahrheit*: „Es gibt nur eine Wahrheit: dass alle Weltanschauungen und Systeme Unrecht haben“⁶¹. Diese negative Bestimmung bildet die Grundlage dafür, dass er die Hoffnung auf, bzw. den Glauben an die Möglichkeit eines sinnstiftenden und positionierten politischen Handelns nicht aufgibt. Eine freie Gesellschaft scheint nicht möglich zu sein, wohl aber eine sich befreiende, in der Gewordenes zu Werdendem wird⁶².

Aus der radikalen Ablehnung einer zukünftigen positiven Zielbestimmung zieht Landauer also den Schluss, die Revolution selbst müsse „ein Zubehör unserer Gesellschaftsordnung werden, muß die Grundregel unserer Verfassung werden“⁶³. Damit greift er fast wörtlich das vorweg, was Max Horkheimer, der bekannte Vertreter und Mitbegründer der Kritischen Theorie, erst rund dreißig Jahre später als das elementare Kennzeichen einer klassenlosen Gesellschaft auszumachen meint: Deren Merkmal – so Horkheimer⁶⁴ – müsse nämlich die „Unbeständigkeit der Verfassung“

⁵⁹ Vgl. Siegbert Wolf: *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Gustav Landauer – Philosophie und Judentum*, Lich: Edition AV, 2012 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5), S. 9-49, hier: S. 12.

⁶⁰ Landauer: *Zukunfts-Menschen* (vgl. Anm. 58), S. 223.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. Wolf: *Einleitung* (vgl. Anm. 59), S. 37.

⁶³ Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (1911), Nachdruck, Wetzlar: Büchse d. Pandora, 1978, S. 137.

⁶⁴ Max Horkheimer: *Autoritärer Staat* (1940), in: Ders. (Hrsg.): *Autoritärer Staat. Die Juden und Europa. Vernunft und Selbsterhaltung. Aufsätze 1939-1941*, Amsterdam: de Munter, 1940 (= *Schwarze Reihe*), S. 41-81, hier: S. 58.

sein⁶⁵. Die klassenlose Gesellschaft ist bei Landauer also imaginiert als ein nie endender Prozess des Revolutionärseins. Revolution soll ihr eigener, chronischer „Selbstzweck“ sein, bzw. immer da werden.

Was und wie aber ist nun eine *Verfassung im Prozess*? „Unbeständigkeit“ und „Verfassung“ scheinen sich begrifflich-kategorisch auszuschließen. Landauer versucht, diese begriffliche Antinomie im Rückgriff auf die Ideen der sozialen Revolution, wie sie von Kropotkin, Wilson und anderen formuliert wurden, zu lösen. Der Verfassungsbegriff ist bei ihm also nicht im bürgerlich-verfassungsrechtlichen, schriftlich-kodifizierten Sinne zu verstehen, sondern eher als soziale Verfasstheit, als eine Art gesellschaftlicher Haltung und mit dieser einhergehender Praktiken. Eine zentrale Rolle für das Denken dieser Verfasstheit nehmen dabei die Figuren des *Beginnens* und der *Einübung* für ihn ein. Er schreibt: „*der wirkliche Sozialismus ist immer nur beginnender, ist immer nur ein solcher, der unterwegs ist*“⁶⁶. Für Revolutionär*innen gelte also, „auf dem Boden der Skepsis“⁶⁷ gemeinsam einzuüben, immer wieder neu anfangen zu können, sich und die anderen immer wieder neu erfinden zu können. Miteinander sollen wir lernen, immer wieder neue Beziehungen einzugehen⁶⁸. Eine sich befreiende, revolutionäre Gesellschaft ist in Landauers Denken somit konzipiert als die chronische Aufgabe der gemeinsamen Einübung des Immer-wieder-Neuen. Das Einüben des Neuen hat bei ihm, wie fälschlicherweise oft angenommen wird⁶⁹, also nicht die Funktion der Vorwegnahme des Neuen, sondern ist, bzw. soll selbst das Neue sein, ist seine eigene Bestimmung. Landauer predigt einen Anarchis-

⁶⁵ Auch Michael Löwy (*Erlösung und Utopie* [vgl. Anm. 38]) platziert Landauer explizit neben die bekannten Vertreter der Kritischen Theorie und im selben Kontext jüdischen Intellektualismus des 20. Jahrhunderts.

⁶⁶ Gustav Landauer: *Das Dritte Flugblatt. Die Siedlung* (1910/1924), in: Martin Buber (Hrsg.): *Beginnen: Aufsätze über Sozialismus*, Wetzlar: Büchse d. Pandora, 1977, S. 105-111, hier: S. 108 [Hervorhebungen im Original].

⁶⁷ Landauer: *Zukunfts-Menschen* (vgl. Anm. 58), S. 223.

⁶⁸ Vgl. Gustav Landauer: *Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk* (1910), in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Antipolitik*, Lich: Edition AV, 2010 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3.1), S. 232-234.

⁶⁹ Vgl. z.B.: Uri Gordon: *Anarchy alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press, 2008, S. 38; Eva von Redecker: *Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber*, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (1), 2014, S. 93-108.

mus des Übergangs, einen Anarchismus also, der nur Übergang sein soll. Landauer denkt somit das, was Marx in der Kommune zu sehen meinte (siehe oben): Eine Existenz, die keine Ideale, sondern nur ihr Werden als Grundlage kennt.

Dieses anti-historische Revolutionsverständnis kann auch als radikaler Präsentismus⁷⁰ verstanden werden. Vergangenheit und Zukunft sollen in diesem Denken eins werden⁷¹. Im Unterschied zum Denken der Revolution bei Kropotkin und Wilson, die die Differenz von imaginerter Zukunft und praktischer Gegenwart bereits radikal minimiert hatten, strebt Landauer eine komplette Aufhebung des dreischrittigen Zeitdenkens an. Dabei soll das Neue zur unendlichen Wiederholung werden. Er denkt die Zukunft als Nicht-Zukunft, als leere Zukunft und faltet diese über das Jetzt. Die Verdichtung von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart schafft dabei ein – um mit Aleida Assmann⁷² zu sprechen – hypertrophes Ideal der Gegenwart. Landauers Präsentismus ist die idealistische Idee einer Gegenwart, die ihr eigener Horizont sein soll. Mit diesem Zeitlichkeitsregime werden dabei die zuvor ausgeschlossenen Elemente des Zeitregimes der Moderne, nämlich die Schemata der Wiederholung und Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft, in einem modernen Sinne aufgegriffen. Indem Landauer Leben als chronische, niemals endende Veränderung und niemals endende menschliche Gestaltungsaufgabe begreift, realisiert er das Zeitschema der europäischen Moderne als Paradigma: Die Revolution und die Gestaltung des Neuen sind in seinem Denken selbst zur Tradition geworden. Dies ist ein Denken, das uns bis in die heutige Zeit eng begleitet.

Landauer stößt dabei selbst an die Grenzen des Denkens dieses radikalen Präsentismus. Es gelingt ihm nicht, diesen wirklich als solchen auszudrücken. So greift er an mehreren Stellen in seiner Revolutionsschrift auf Hilfskonstruktionen zurück, um sein Revolutionsverständnis deutlich zu machen. Schemata, die zum Verständnis eingeführt werden, werden von

⁷⁰ Zum Unterschied zwischen den Begriffen „Gegenwart“ und „Präsenz“ siehe Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen?* (vgl. Anm. 16), S. 44.

⁷¹ Vgl. Gustav Landauer: *Sind das Ketzergedanken?* (1913), in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Philosophie und Judentum*, Lich: Edition AV, 2012 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5), S. 362-368, hier: S. 368.

⁷² Vgl. Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen?* (vgl. Anm. 16), S. 275.

ihm sogleich wieder verneint. In einer oft zitierten Passage wird Revolution von ihm bspw. nicht als dauerhafte Institution der Gesellschaft, sondern, in Anlehnung an das dreischrittige Denken von Zeitlichkeit, „nur“ als das wiederkehrende Zeitalter des Übergangs zwischen zwei Topien beschrieben⁷³, als eine „Zeitspanne“⁷⁴. Wenige Zeilen später distanziert er sich dann schon wieder von diesem Schema, indem er argumentiert, die Revolution sei gerade keine Zeitspanne, sondern ein Prinzip⁷⁵. Es scheint, als könne Landauers radikaler Präsentismus in seinen Worten nicht hinreichend, sondern nur annähernd bestimmt werden⁷⁶. Sein Denken kann deshalb auch als revolutionstheoretischer Mystizismus charakterisiert werden. Dieses mystizistische Denken der Präsenz stellt bis heute ein weit verbreitetes Motiv anarchistischer Philosophie dar⁷⁷ und hat unter anderem auch dazu beigetragen, dass anarchistische Positionen in der politischen Theorie oft nicht ernst genommen wurden.

Wie verändert sich nun die räumliche Achse des Chronotopos in Landauers chronischem Revolutionsdenken? Textstellen mit Bezug zum Konzept von Räumlichkeit in *Skepsis und Mystik*⁷⁸ lassen vermuten, dass Landauer Raum als statisch und gerade nicht als selbstveränderliches und gestaltbares Medium revolutionären Tuns auffasste. Allerdings gibt es auch Textstellen, die ein anderes, eher konstruktivistisches Raumverständnis Landauers nahelegen. So schreibt er: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und ebenso Hier und Dort“ sind „nur ein einzig-einer ewiger Strom“⁷⁹. „Hier“ und „Dort“ werden in diesem Zitat also gerade nicht statisch und nicht als

⁷³ Vgl. Landauer: *Die Revolution* (vgl. Anm. 57), S. 60.

⁷⁴ Ebd., S. 57.

⁷⁵ Vgl. Ebd. S. 60.

⁷⁶ Landauer stößt – so scheint es – an die Grenzen des cartesischen Identitätsdenkens.

⁷⁷ Bspw. Simon Springer führt explizit ein solches spiritualistisches Anarchismusverständnis und einen extremen Präsenzbegriff fort. Vgl. Simon Springer: *Space, time, and the politics of immanence*, in: *Global Discourse*, Volume 4, Issue 2-3, 2014, S.159-162 ([online](#)); vgl. auch: Ders.: *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016, z.B. S. 45.

⁷⁸ Vgl. Gustav Landauer: *Die Welt als Zeit. Zum zweiten Band der Sprachkritik*, in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Lich: Edition AV, 2011 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 7), S. 60-96.

⁷⁹ Ders., zit. in: Wolf: *Einleitung* (vgl. Anm. 59), S. 37.

fixe Einheiten von ihm gedacht, sondern dynamisch. Jenseits dieser Textstellen wird Räumlichkeit von Landauer aber nicht explizit thematisiert.

In Anlehnung an Landauers Topie-Begriff bezeichnet Eva von Redecker⁸⁰ seine Positionen als „topischen Sozialismus“. Sie begründet dies unter anderem damit, dass er, wie auch die kommunistischen Anarchist*innen der ersten Generation, den Schwerpunkt seiner Politik auf lokale Praktiken gelegt hätte. Es stimmt, dass auch Landauer revolutionäre Praxis im Kleinen und dezentrale Strukturen befürwortete und sich selbst zeitweise aktiv in einem Gemeinschafts-Projekt engagierte und für einen sozialistischen Bund warb. Wie in Wilsons und Kropotkins Denken sind auch in Landauers Denken die Implikationen in Bezug auf Fragen von Räumlichkeit aber über das Ringen mit der Zeitlichkeit von Revolution vermittelt und verwirklicht. Landauers Raumwende und sein verräumlichtes Revolutionsverständnis sind implizit, und die räumlichen Implikationen seines Denkens müssen über die temporalen Register seiner Texte chronotopisch erschlossen werden. Tun wird dies, zeigt sich, dass Landauers radikaler Präsentismus den Stellenwert und die Bedeutung des Lokalen grundlegend ändert.

Analog zur anti-historischen und skeptischen Perspektive Landauers muss auch der Status der Orte bewertet werden, die er als Praktiken des Neuen befürwortet. Sie können vor diesem Hintergrund nicht als Orte der Vorwegnahme der Zukunft, also als Vorbote*innen und funktionalisierte Medien einer dezentralen Gesellschaft verstanden werden. Eine solche Perspektive wird ihrem revolutionären Status nicht gerecht. Stattdessen ist die Funktion dieser Orte entlang von Landauers skeptischem Revolutionsverständnis, um *ihrer selbst Willen* revolutionär zu sein. Durch lokale und möglichst zum „Gewordenen“ differente Raumproduktionen soll den Menschen im praktischen Leben selbst die Menschheit nicht als Gleichheit (contra Wilson und Kropotkin), sondern als „Bund des Vielfältigen“⁸¹, als veränderlich und offen für Neues gewahrt werden. Im Schaffen anderer Räume soll den Menschen das Immer-wieder-Neue, die raumzeitliche Bewegung der Welt selbst bewusstwerden. Jene neuen und anderen Orte sind in Landauers Denken also als *praktische Erkenntnisstandorte* zu ver-

⁸⁰ Vgl. Redecker: *Topischer Sozialismus* (vgl. Anm. 69).

⁸¹ Gustav Landauer, zit. in: Wolf: *Einleitung* (vgl. Anm. 59), S. 35.

stehen und sein topischer Anarchismus als der Versuch, bzw. die implizite Spur, eine *gesellschaftliche Topographie der Erkenntnis* zu denken⁸². Diese wäre, bzw. ist insofern revolutionär, als mit ihr die oder zumindest bessere Bedingungen einer permanenten Revolution der gesellschaftlichen Welterschöpfung, einer permanenten Selbsterzeugung der Gesellschaft geschaffen werden sollen. Auch sich selbst beschreibt Landauer analog dazu als Prozess, als ein multiples Terrain, als Ort eines brüchigen, gespannten und unfertigen „Komplex[es]“⁸³. Auf verschiedenen Maßstabebenen lehnt er also ein Einheits- und Identitätsdenken zu Gunsten von Gespanntheit, Komplexität, Differenz und der gesellschaftlichen und individuellen Selbsterschaffung ab.

Mit diesem Chronotopos der Revolution wird auch der anti-avantgardistische Impuls Wilsons und Kropotkins radikal fortgesetzt. Landauers Denken weist eine große Skepsis gegenüber dem Ideal einer befreiten Gesellschaft auf. Seine Schlussfolgerung ist, dass die Welt immer jetzt und hier fortwährend als neue Welt zu schaffen sei. Er versucht damit einen Anarchismus jenseits von identitären Logiken, einen Anarchismus des radikal präsentischen, raumzeitlichen Übergangs zu denken. Dies bleibt ein Versuch, insofern sich sein Denken selbst einer Fixierung durch sprachliche Formulierungen und Schemata entzieht. Somit kann auch er letztlich das *politische Problem* des revolutionären Übergangs nicht lösen, sondern es nur auflösen in einem mystisch-spirituellen Ethos der prozesshaften Offenheit und situativen Gespanntheit.

Impulse dieser anarchistischen Raumwende

Ausgehend von der revolutionstheoretischen Frage des revolutionären Übergangs wurde hier durch die Rekonstruktion der chronotopischen Differenzen dreier unterschiedlicher Revolutionsverständnisse um die Jahrhundertwende gezeigt, wie räumliche Vorstellungen und an Raumkonzepte geknüpfte politische (Revolutions-)Praktiken in den Ansätzen der Anarchist*innen Charlotte Wilson, Peter Kropotkin und Gustav Landauer gegen-

⁸² Vgl. Ders.: *Die Revolution* (vgl. Anm. 57), S. 65.

⁸³ Ders.: *Sind das Ketzergedanken?* (vgl. Anm 71), S. 367.

über der marxistisch-leninistischen Idee der Revolution und dem hegemonialen Chronotopos ihrer Zeit eine Bedeutungsaufwertung erfahren haben. Diese hier als anarchistische Raumwende bezeichnete Bedeutungsaufwertung muss als *unbestimmte Wende* aufgefasst werden. Im Unterschied zu späteren Raumwenden bei Simmel, Durkheim, Bachtin und dem spatial turn in den 1970er und 1980er Jahren ergibt sie sich nicht als intentionale Hinwendung zu räumlichen Konzepten, sondern ist Kollateraleffekt der Kritik am hegemonialisierten, zukunftsorientierten Zeitlichkeitsregime der Moderne. (Revolutions-)Politiken des Räumlichen gewannen für die kommunistischen Anarchist*innen indirekt und über die Verneinung der messianischen Zukunftsorientierung ihrer Zeit an Bedeutung. Dieses Moment der Zeit-Kritik eint ihre Ansätze auch über die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede hinweg.

Die behandelten Texte sind nur ein kleiner Ausschnitt von Anarchismen und der anarchistischen Bewegung. Mit der hier entfalteten Rekonstruktion wird freilich nicht DIE Anarchistische Raumwende rekonstruiert aus der in (allen) weiteren Anarchismen verräumlichte Revolutionskonzepte abgeleitet werden können. Sie steht jedoch paradigmatisch für eine übergreifende Tendenz: (Revolutions-)Politiken entlang räumlicher Konzepte und Praktiken spielen in Anarchismen fast ausnahmslos eine zentrale Rolle. Wie der politische Geograph Richard Peet in einem Memorandum für Peter Kropotkin geschrieben hat: „Anarchistische Theorie *ist* geographische Theorie“⁸⁴. Durch die historische Rekonstruktion der Chronotopoi der drei Autor*innen und anarchistischen Aktivist*innen, die für Teile der anarchistischen Bewegung sehr wichtig waren und weiterhin sind, wurde hier eine mögliche Quelle der These Peets rekonstruiert und eine mögliche Erklärung für die große Bedeutung des geographischen Schlüsselkonzepts „Räumlichkeit“ für und in anarchistischen Bewegungen geliefert. Die Rekonstruktion zeigt dabei, dass Perspektiven anarchistischen Geographierens nicht nur eine disziplinengeschichtliche, akademische Übung, eine selbstverliebte Spinnerei von Geograph*innen sind. Vielmehr: *Revolutionäres Raumwenden* kann und sollte als integraler Bestandteil anarchistischer Revolutionspolitiken verstanden werden.

⁸⁴ Peet: *For Kropotkin* (vgl. Anm. 55), S. 43 [Übersetzung v. F. S.; Hervorhebung im Original].

Augenscheinlich wurden die revolutionstheoretischen Hoffnungen der klassischen Autor*innen, auf die hier Bezug genommen wurde, bis heute nicht in dem (gesellschaftlichen) Maße erfüllt, wie sie das selbst ersehnten und von ihren Ansätzen erwarteten. Weder ist der freie Kommunismus Realität geworden (Marx, Engels, Lenin), noch die Kommune der Kommunen (Wilson, Kropotkin), noch hat sich eine Topographie revolutionärer Erkenntnis realisiert, in der das Immer-Wieder-Neue auf Permanenz gestellt worden wäre (Landauer). In den jeweils vorgestellten Revolutionstheorien wird das Problem des revolutionären Übergangs jeweils unterschiedlich gelagert, in keinem der Ansätze aber letztlich gelöst. Es werden mit jedem Ansatz jedoch andere Reichweiten und Möglichkeiten der Verhandlung des Übergangs-Problems denkbar. Dies ist aus meiner Sicht auch der Weg, auf dem weitergegangen werden sollte. Aus revolutionstheoretischer Perspektive muss es in Bezug auf die Frage des revolutionären Übergangs darum gehen, sie so zu verschieben, dass neue Möglichkeiten zu ihrer Lösung denkbar und machbar werden. Dass das Denken der produktiven und sozialen Kraft von Räumlichkeit dafür eine große Rolle spielen sollte, bzw. im Unterschied dazu, Wandel und Revolution primär temporal zu denken, andere, vielleicht auch weitergehende Denkräume und Verschiebungsmöglichkeiten eröffnet, dürfte durch die komparative Rekonstruktion deutlich geworden sein. In vielen aktuellen Debatten um den Stellenwert eines utopischen und zukunftsorientierten Denkens, wie sie bspw. im Zuge der Debatten um Commons und Commoning⁸⁵ und in aktuellen Bewegungen⁸⁶ geführt werden, spielen jedoch weder ein produktives Raumverständnis, noch die historischen oder aktuellen Erfahrungen von Anarchist*innen explizit eine Rolle.

Die neueren, aktuellen Ansätze des Denkens der Utopie einer freien Gesellschaft könnten aus meiner Sicht und in Fortführung der hier entfalteten Thesen sowohl von einer expliziteren Reflexion der Bedeutung von Raumproduktionen, als auch von dem Arsenal und den Erfahrungen der Kämpfe, die in anarchistischen Bewegungen geführt wurden und werden,

⁸⁵ Siehe: *keimform.de. ... Auf der Suche nach dem Neuen im Alten*, 2020 ([online](#)).

⁸⁶ Siehe exemplarisch den Kongress *Zukunft für alle*. Vgl. Konzeptwerk Neue Ökonomie / Basisdemokratischer Organisationskreis / Student*innenrat der Universität Leipzig / und Andere: *Zukunft für alle*, 2020 ([online](#)).

ungemein profitieren. So könnte vermieden werden, dass die Übergangsfrage und andere revolutionstheoretische Probleme erneut beantwortet werden (wollen), wie es bereits geschehen ist, und es könnten womöglich ganz neue, andere Wege des Denkens der freien Gesellschaft eingeschlagen werden.

Euch, die ihr das hier lest, ist sicherlich ebenso wenig wie mir daran gelegen, dass bestimmte grausame Erfahrungen und tragische Lernprozesse des 20. im 21. Jahrhundert so oder so ähnlich wiederholt werden. Dass anarchistische Geographien und Geographien von Anarchisten eine große Rolle dabei spielen und vielleicht entscheidende Impulse geben können, damit dies nicht geschieht, ist einerseits in der Geschichte mit angelegt (einen schwarzen Terror hat es nie gegeben!), andererseits auch weiterhin eine revolutionstheoretische Aufgabe (denn verhindern konnten Anarchisten die Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts auch nicht!). Ob das für uns nun heißt, die Gedanken auf eine bessere Zukunft zu richten, oder ganz jetzt und hier sein zu wollen, nur neue Räume zu denken und zu machen, oder von allem irgendwie ein bisschen, das sind Fragen die weiterhin und immer noch offen sind.

Quelle: Bei diesem Text handelt es sich um die vom Autor überarbeitete Version eines Buchkapitels aus: Germaine F. Spoerri / Ferdinand Stenglein (Hrsg.): *Anarchistische Geographien. Beiträge zu den Radical Geographies*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 2021.

Literatur

- Assmann, Aleida: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Carl Hanser, 2013.
- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns*, Berlin: De Gruyter, 2016.
- Bachtin, Michail M.: *Chronotopos* (1986), 4. Auflage, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Bakunin, Michail: *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff* (1878), in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.): *Pariser Kommune 1871. Bakunin, Kropotkin, Lavrov*, Bd. 1, Reinbek: Rowohlt (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 8-22.

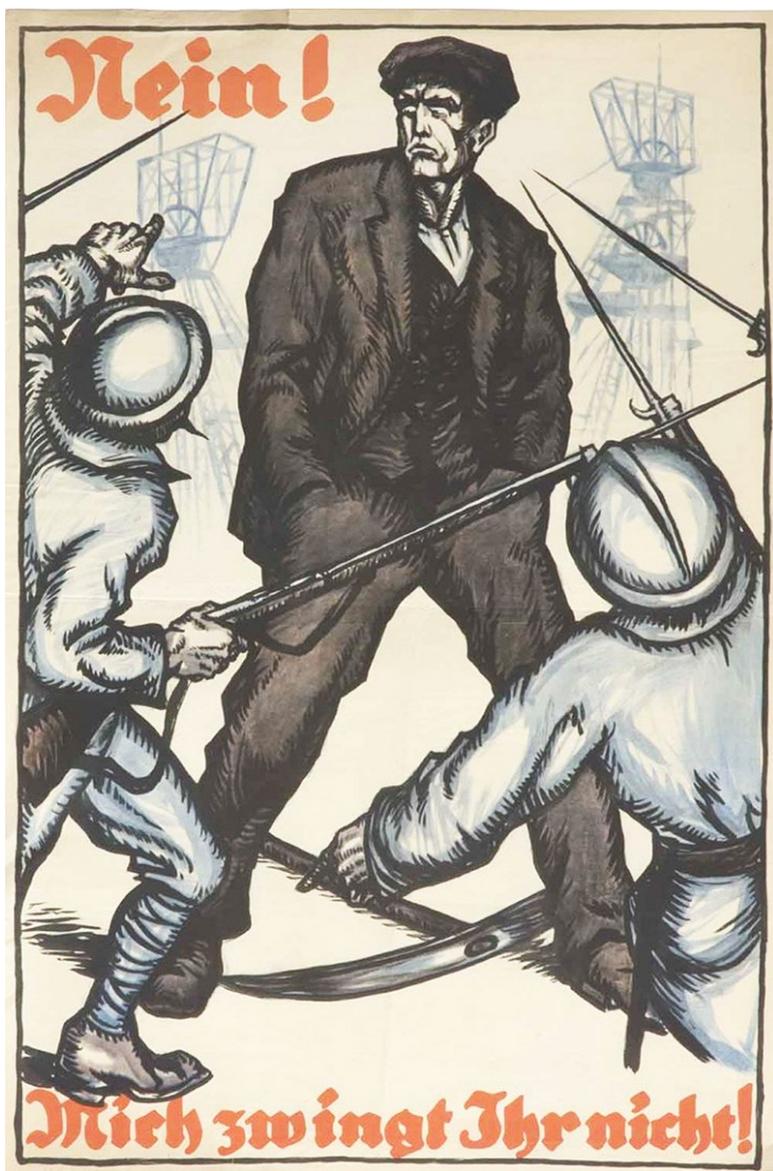
- Breitbart, Myrna: *Impressions of an Anarchist Landscape*, in: *Antipode*, Volume 7, Issue 2, 1975, S. 44-49 ([online](#)).
- Buber, Martin: *Pfade in Utopia*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1950.
- Castoriadis, Cornelius: *Die Idee der Revolution*, in: Michael Halfbrodt / Harald Wolf (Hrsg.): *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1., Lich: Edition AV, S. 183-203.
- Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
- Eitel, Florian: *Anarchistische Uhrmacher in der Schweiz. Mikrohistorische Globalgeschichte zu den Anfängen der anarchistischen Bewegung im 19. Jahrhundert*, Bielefeld: transcript, 2018.
- Engels, Friedrich: *Die Lage Englands. „Past and Present“ by Thomas Carlyle* (1844), Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz, 1956, S. 525-549.
- Engels, Friedrich: *Einleitung* [zu Karl Marx' *Bürgerkrieg in Frankreich* (Ausgabe 1891)], in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 17, Berlin: Dietz, 1962, S. 615-625.
- Ferretti, Federico: *La Comuna de París y los orígenes del pensamiento anarquista: la experiencia de los hermanos Reclus*, in: *Germinal revista de estudios libertarios* (8), 2009, ISSN 1886-3019, S. 3-42.
- Fleming, Marie: *The Odyssey of Elisée Reclus: The Geography of Freedom*, Montréal: Black Rose Books, 1988.
- Foucault, Michel: *Von anderen Räumen* (1984), in: Daniel Defert / François Ewald (Hrsg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. 1980-1988*, Bd. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, S. 931-942.
- Franks, Benjamin: *Between Anarchism and Marxism: the beginnings and ends of the schism ...*, in: *Journal of Political Ideologies*, Volume 17, 2012 – Issue 2, S. 207-227 ([online](#)).
- Franks, Benjamin: *Prefiguration*, in: Ders. / Nathan Jun / Leonard Williams (Hrsg.): *Anarchism: A Conceptual Approach*, London: Routledge, 2018, S. 28-43.
- Gordon, Uri: *Anarchy alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press, 2008.

- Haffner, Sebastian: *Die Pariser Kommune*, in: Ders. (Hrsg.): *Im Schatten der Geschichte. Historisch-politische Variationen aus zwanzig Jahren*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1985, S. 70-121.
- Harvey, David: *Zwischen Raum und Zeit. Reflektionen zur Geographischen Imagination* (1990), in: Bernd Belina / Boris Michel (Hrsg.): *Raumproduktionen. Beiträge der „Radical Geography“. Eine Zwischenbilanz*, 3. Auflage, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2011, S. 36-60.
- Horkheimer, Max: *Autoritärer Staat* (1940), in: Ders. (Hrsg.): *Autoritärer Staat. Die Juden und Europa. Vernunft und Selbsterhaltung. Aufsätze 1939-1941*, Amsterdam: de Munter, 1940 (= *Schwarze Reihe*), S. 41-81.
- *keimform.de. ... Auf der Suche nach dem Neuen im Alten*, 2020 ([online](#)).
- Kellermann, Philippe (Hrsg.): *Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*, Münster: Unrast, 2011.
- Konzeptwerk Neue Ökonomie / Basisdemokratischer Organisationskreis / Student*innenrat der Universität Leipzig / und Andere: *Zukunft für alle*, 2020 ([online](#)).
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), 3. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Kropotkin, Peter: *Die Pariser Kommune* (1891), in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.): *Pariser Kommune 1871. Bakunin, Kropotkin, Lavrov*, Bd.1, Reinbek: Rowohlt, 1971 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 23-35.
- Kropotkin, Peter: *Die Kommune* (1885), in: Dieter Marc Schneider: *Peter Kropotkin. Worte eines Rebellen*, Reinbek: Rowohlt, 1972 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 66-75.
- Kropotkin, Peter: *Die Repräsentative oder Parlamentarische Regierung* (1885), in: Dieter Marc Schneider: *Peter Kropotkin. Worte eines Rebellen*, Reinbek: Rowohlt, 1972 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 89-116.

- Kropotkin, Peter: *Diktaturen und revolutionäre Regierungen* (1885), in: Dieter Marc Schneider: *Peter Kropotkin. Worte eines Rebellen*, Reinbek: Rowohlt, 1972 (= *Texte des Sozialismus und Anarchismus*), S. 136-148.
- Kropotkin, Peter: *Der Anarchismus: Philosophie und Ideale* (1896), in: Anarchistische Gruppe Mannheim (Hrsg.): *Schriftenreihe der Anarchistischen Gruppe Mannheim*, Nr. 3, 2013, S. 17-42 ([online](#) | [PDF](#)).
- Kropotkin, Peter: *Commune of Paris* (1891), in: Ian McKay: *Direct Struggle Against Capital: A Peter Kropotkin Anthology*, Edinburgh: AK Press, 2014, S. 741-748.
- Landauer, Gustav: *Das Dritte Flugblatt. Die Siedlung* (1910/1924), in: Martin Buber (Hrsg.): *Beginnen: Aufsätze über Sozialismus*, Wetzlar: Büchse d. Pandora, 1977, S. 105-111.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus* (1911), Nachdruck, Wetzlar: Büchse d. Pandora, 1978.
- Landauer, Gustav: *Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk* (1910), in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Antipolitik*, Lich: Edition AV, 2010 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3.1), S. 232-234.
- Landauer, Gustav: *Die Welt als Zeit. Zum zweiten Band der Sprachkritik*, Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Lich: Edition AV, 2011 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 7), S. 60-96.
- Landauer, Gustav: *Zukunfts-Menschen* (1900), in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Philosophie und Judentum*, Lich: Edition AV, 2012 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5), S. 219-224.
- Landauer, Gustav: *Sind das Ketzergedanken?* (1913), in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – Philosophie und Judentum*, Lich: Edition AV, 2012 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5), S. 362-368.
- Landauer, Gustav: *Die Revolution* (1907), textkritische Ausgabe der Erstauflage, in: Siegbert Wolf (Hrsg.): *Gustav Landauer – die Revolution*, Lich: Edition AV, 2017 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 13), S. 51-152.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution* (1917), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Lenin Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz, 1972, S. 393-507.

- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), Stuttgart: Metzler, 2004.
- Löwy, Michael: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin: Karin Kramer, 1997.
- Marx, Karl: *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation* (1891), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 17, Berlin: Dietz, 1962, S. 313-365.
- Marx, Karl: *Briefe von Marx und Engels an dritte Personen. Juli 1870 – Oktober 1874*, in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 33, Berlin: Dietz, 1966, S. 121-652.
- Marx, Karl: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (1844), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 40, Berlin: Dietz, 1968, S. 465-588.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.): *Marx/Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz, 1959, S. 459-576.
- Michel, Louise: *Warum ich Anarchistin wurde* (1946), in: Bernd Kramer (Hrsg.): *Leben – Ideen – Kampf – Louise Michel und die Pariser Kommune von 1871*, Berlin: Karin Kramer, 2001, S. 104.
- Peet, Richard: *For Kropotkin*, in: *Antipode*, Volume 7, Issue 2, 1975, S. 42 f. ([online](#)).
- Reclus, Élisée: *L'Homme et la Terre. Les Ancêtres*, Bd. 1, Paris: Librairie Universelle, 1905.
- Redecker, Eva von: *Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber*, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (1), 2014, S. 93-108.
- Redecker, Eva von: *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M.: Campus, 2018.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

- Springer, Simon: *Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies*, in: *Geography Compass*, Volume 7, Issue 1, 2013, S. 46-60 ([online](#)).
- Springer, Simon: *Space, time, and the politics of immanence*, in: *Global Discourse*, Volume 4, Issue 2-3, 2014, S.159-162 ([online](#)).
- Springer, Simon: *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- Thomale, Eckhard: *Sozialgeographie. Eine disziplingeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung der Anthropogeographie*, in: *Marburger Geographische Schriften 53*, Marburg: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Marburg, 1972.
- Wendt, Björn: *Nachhaltigkeit als Utopie: Zur Zukunft der sozial-ökologischen Bewegung*, Frankfurt a. M.: Campus, 2018.
- Wilson, Charlotte: *Anarchism* (1886), in: Nicolas Walter (Hrsg.): *Three Anarchist Essays*, London: Freedom Press, 2000, S. 1-5.
- Wilson, Charlotte: *The Principles and Aims of Anarchists* (1886), in: Nicolas Walter (Hrsg.): *Three Anarchist Essays*, London: Freedom Press, 2000, S. 6-10.
- Wilson, Charlotte: *Social Democracy and Anarchism*, in: Dark Star (Hrsg.): *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, Oakland: AK Press, 2012, S. 83-87.
- Wilson, Charlotte: *The Commune of Paris* (1888), in: *revoltlib*, 2018 ([online](#)).
- Wolf, Siegbert: *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Gustav Landauer – Philosophie und Judentum*, Lich: Edition AV, 2012 (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5), S. 9-49.



Zeitgenössisches Protestplakat, mit dem 1923 zum passiven Widerstand gegen die französische Besetzung des Ruhrgebietes aufgerufen wurde.
Haus der Deutschen Geschichte, Public Domain.

Der Inter- und Antinationalismus der syndikalistischen Freien Arbeiter-Union Deutschlands während der Besetzung des Ruhrgebiets 1923¹

Von Jule Ehms

„Anarchists are against nationalism; everyone knows that“, so der Anarchist und Theoretiker Uri Gordon in seinem Aufsatz zu *Anarchismus und Nationalismus* aus dem Jahr 2018.² In der Tat, die offene Ablehnung des Nationalismus gehört zum Grundkanon der anarchistischen Bewegung in ihren unterschiedlichsten Spielarten. Der Kampf der Anarchist:innen für eine staaten-, klassen- und grenzenlose Gesellschaft frei von Herrschaft ist mit der Vorstellung von Nation nicht vereinbar. Denn sofern diese nicht bereits grundsätzlich schon eine Wertigkeit (von der eigenen, besseren Nation) impliziert, produziert sie doch zumindest in jedem Fall ein „innen“ (das eigene Volk und wer dazugehört) und ein „außen“ (wer nicht dazugehört). Die Idee der Nation und des dazugehörigen Nationalismus wurde und wird unter Anarchist:innen zudem einerseits oft mit dem Staat assoziiert und auch vor diesem Hintergrund abgelehnt, andererseits mit weiteren Formen der Unterdrückung und Herrschaft (wie Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus, Zentralismus, Chauvinismus) bekämpft.³

Ganz abgesehen vom proletarischen Internationalismus insgesamt⁴ hat sich die Forschung auch dem anarchistischen Inter- beziehungsweise Antinationalismus bereits angenommen.⁵ Dem internationalen Austausch

¹ Dieser Artikel basiert auf einem Paper für die 2020 stattgefundene Konferenz „Internationalism in the (long) Twentieth Century“ (Freie Universität Berlin / Humboldt Universität Berlin). Ich danke Martin Hamre und Frederik Ørskov für ihre Kommentare zum Manuskript.

² Uri Gordon: *Anarchism and Nationalism*, in: *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, hrsg. v. Nathan J. Jun, BRILL, 2018, S. 196 ([online](#)|[PDF](#)).

³ Vgl. Ruth Kinna: *What Is Anarchist Internationalism?*, in: *Nations and Nationalism*, Volume 27, Nr. 4 (Oktober 2021), S. 977.

⁴ Vgl. z. B. Marcel van der Linden: *Labor internationalism*, in: *Workers of the world: essays toward a global labor history*, Leiden / Boston: Brill, 2008 (= *Studies in global social history*; 1), S. 259-283.

⁵ Auch wenn die Forschung zu den Traditionen des marxistischen Internationalismus weitaus umfassender ist.

von Ideen sowie der Trans- und Multinationalität von anarchistischen Organisationen und Netzwerken⁶ wurde in dieser Hinsicht besonders Rechnung getragen.⁷ Aber auch die Umstrittenheit und die Brüchigkeit des anarchistischen Internationalismus ist von der Forschung beleuchtet worden.⁸ Zu diesen Brüchen gehören auch Beispiele des Scheiterns: Nicht nur Sozialist:innen mussten mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges erkennen, dass das Festhalten am eigenen Inter- und Antinationalismus nicht selbstverständlich war. Auch Anarchist:innen unterlagen dem zeitgenössischen Nationalismus und ließen sich auf Freund- und Feindbilder ein, die mit dem Kampf für einen vaterlandslosen Sozialismus nicht zu vereinbaren waren.

Die syndikalistische Bewegung in Deutschland, die sich bereits im deutschen Kaiserreich konstituiert hatte und schließlich in der Freien Arbeiter-Union (FAUD) aufgehen würde, hielt jedoch auch nach 1914 an ihrer internationalistischen und antimilitaristischen Haltung fest.⁹ Fast

⁶Der amerikanische Historiker Kenyon Zimmer widmet sich beispielsweise der anarchistischen Diaspora, die im Zuge der Deportation von rund eintausend Anarchist:innen aus den USA nach der sogenannten Red Scare zwischen 1918 und 1925 entstand; vgl. Kenyon Zimmer: *Faces of the First Red Scare* (online).

⁷Vgl. bspw. das Kapitel zum anarchistischen Internationalismus in: Lucien van der Walt / Michael Schmidt: *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik des Anarchismus und Syndikalismus*, Hamburg: Ed. Nautilus, 2013, S. 369–424; Steven Hirsch / Lucien van der Walt (Hrsg.): *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Leiden / Boston: Brill, 2010 (= *Studies in global social history*; 6). Auch Ruth Kinna bemüht sich um eine allgemeine Charakterisierung des anarchistischen Internationalismus und beschreibt dessen Kernelement als „non-domination“; vgl. Kinna: *What Is Anarchist Internationalism?* (vgl. Anm. 3).

⁸Dies umfasst bspw. die eurozentristischen und rassistischen Momente (vgl. Constance Bantman / Bert Altena [Hrsg.]: *Reassessing the transnational turn: scales of analysis in anarchist and syndicalist studies*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015 [= *Routledge studies in cultural history*; 33]) oder das Spannungsverhältnis zwischen einem dekonstruktivistischen Antinationalismus und der Unterstützung nationaler (dekolonialer) Befreiungsbewegungen (vgl. Gordon: *Anarchism and Nationalism* [vgl. Anm. 2]).

⁹Bissig kommentierte sie das Einschwenken ihrer Genoss:innen auf einen nationalen Kurs 1915 mit den Worten: „[...] nur der herbe Gedanke drängt sich uns auf, wie viel besser es doch um den großen Namen mancher Leute bestellt sein würde, wenn sie zur rechten Zeit gestorben wären.“ (*Auch ein Kriegsoffer*, in: *Mitteilungsblatt der Geschäftskommission der freien Vereinigung deutscher Gewerkschaften*, Nr. 24, 23. Januar 1915). Zum Internationalismus der „Freien Vereinigung“ während des Ersten Weltkrieges vgl. auch: Jule Ehms: *Syndikalistischer*

zehn Jahre später, als französische und belgische Truppen 1923 das Ruhrgebiet besetzten und erneut große Teile der deutschen Arbeiter:innenbewegung den passiven Widerstand gegen die Besatzungstruppen unterstützten, weigerten sich die Syndikalist:innen erneut, einer nationalistischen Agenda zu folgen.

Der vorliegende Beitrag widmet sich dem Internationalismus und Antinationalismus der syndikalistischen Gewerkschaft während der neun Monate des sogenannten Ruhrkampfes von 1923. Nach einer kurzen Einleitung rekonstruiere ich zunächst die antinationale und internationalistische Argumentation der FAUD, anschließend gehe ich auf die Praxis der FAUD während der Ruhrbesetzung ein. Das Verständnis von Nation und Internationalität der deutschen Syndikalist:innen wird im Folgenden nur vor dem Hintergrund der Ruhrkrise näher betrachtet. Eine Forschung, die sich beispielsweise explizit mit dem syndikalistischen Nationsverständnis oder den, in diesem Zusammenhang, kulturalistischen Positionen, wie sie in der FAUD zu finden sind,¹⁰ auseinandersetzt, steht noch aus. Folgende Ausführungen basieren im Wesentlichen auf den Berichten der wöchentlich erschienenen Zeitung *Der Syndikalist*, dem wichtigsten Medium der syndikalistischen Bewegung in Deutschland.

Internationalismus und Antimilitarismus in Deutschland während der ersten Kriegsjahre, in: Marcel Bois / Frank Jacob (Hrsg.): *Zeiten des Aufbruchs (1916-1921). Globale Proteste, Streiks und Revolutionen gegen den Ersten Weltkrieg und seine Auswirkungen*, Berlin: Metropol, 2020, S. 395-420; Wayne Thorpe: *Keeping the Faith: The German Syndicalists in the First World War*, in: *Central European History*, Volume 33, Nr. 2 (Juni 2000), S. 195-216. Für eine generelle Darstellung vgl. Carl Levy: *Anarchism, Internationalism and Nationalism in Europe, 1860-1939*, in: *Australian Journal of Politics and History*, Volume 50, Nr. 3 (September 2004), S. 330-342.

¹⁰ Bspw.: Die Syndikalisten „anerkennen nur Unterschiede regionaler Natur und fordern für jede Volksgruppe das Recht, ihre Angelegenheiten und ihre besonderen Kulturbedürfnisse gemäß ihrer eigenen Art und Veranlagung ausleben zu können [...]“. (Rudolf Rocker: *Die Prinzipienklärung des Syndikalismus*, Berlin: Der Syndikalist, 1920, S. 3).

„Wir erkennen keine nationalen Grenzen und keine nationalen Unterschiede an, wir sind als Weltbürger antinational.“¹¹ –
Die Deutung des Ruhrkampfes durch die FAUD

Im Dezember 1919 kamen in Berlin etwa einhundert Gewerkschaftsdelegierte zusammen, um im Namen der 111.675 Mitglieder, die sie repräsentierten, die Freie Arbeiter-Union Deutschlands (FAUD) zu gründen.¹² Sie stimmten dem von Rudolf Rocker verfassten Programm zu, dessen *Prinzipienerklärung* nicht nur die Kernfragen der künftigen Gewerkschaftsarbeit der FAUD behandelte (wie die Bedeutung der Basisdemokratie, das Konzept der Direkten Aktion, Anti-Parlamentarismus und Anti-Etatismus), sondern auch das Thema Nationalismus.

Nach Rocker, verwerfen alle Syndikalisten¹³ „alle willkürlich gezogenen politischen und nationalen Grenzen; sie erblicken im Nationalismus lediglich die Religion des modernen Staates und verwerfen prinzipiell alle Bestrebungen zur Erzielung einer sogenannten nationalen Einheit, hinter der sich doch nur die Herrschaft der besitzenden Klassen verbirgt.“¹⁴

In den Augen der Syndikalist:innen waren Klasse und Nation einander ausschließende Begriffe. Ein wahrer Revolutionär könne nur seine Klasse verteidigen, die Bourgeoisie würde sich immer auf die Nation beziehen. In den ersten Jahren der Weimarer Republik war der Anti- und Internationalismus ein konstanter, wenn auch kein entscheidender Bestandteil der Politik der FAUD. Durch gegenseitige Besuche, einen regen kulturellen und politischen Austausch, eine kontinuierliche Berichterstattung pflegten wie andere Organisationen der Arbeiter:innenbewegung die Syndikalist:innen ihre internationalen Kontakte, die bereits vor dem Krieg bestanden hatten, und bauten neue auf. 1922 wurde (als syndikalistische Alternative zu den reformistischen und kommunistisch dominierten Gewerkschaftsinternatio-

¹¹ Barwich: *Wir Antimilitaristen*, in: *Der Syndikalist*, Nr.1, 14. Dezember 1918.

¹² Vgl. Freie Arbeiter-Union Deutschlands (Hrsg.): *Protokoll über die Verhandlungen vom 12. Kongreß der Freien Vereinigung deutscher Gewerkschaften. Abgehalten am 27., 28., 29. und 30. Dezember 1919 zu Berlin*, Berlin: Verlag Fritz Kater, 1919, S. 46.

¹³ Im Folgenden wird sich um eine gendergerechte Sprache bemüht; zugunsten einer Authentizität wird jedoch bei Paraphrasierungen von Quellen darauf verzichtet.

¹⁴ Rocker: *Die Prinzipienerklärung des Syndikalismus* (vgl. Anm. 10), S. 3.

nenen) die IAA, die Internationale Arbeiter-Assoziation, nicht nur mit Hilfe, sondern auf Initiative der FAUD gegründet. Mit der Ruhrbesetzung Anfang 1923 veranlasste jedoch eine zunehmend nationalistische Rhetorik und Propaganda, die in Deutschland schnell sicht- und hörbarer wurde, die Syndikalist:innen dazu, sich erneut deutlich zu internationaler Solidarität und Klassenkampf zu bekennen.

Am 11. Januar 1923 besetzten französische und belgische Truppen das Ruhrgebiet (und damit das industrielle Zentrum Deutschlands), um die Reparationslieferungen von Koks und Kohle zu sichern. Ohne weitere Vorbereitung drängte die deutsche Regierung, unterstützt von Unternehmen und den christlichen Gewerkschaften, auf einen passiven Widerstand. Der Abzug der Reparationen sollte durch eine nationale Einheitsfront verhindert oder zumindest behindert werden – eine Aufgabe, die ohne den größten deutschen Gewerkschaftsverband, den sozialdemokratischen Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbund (ADGB),¹⁵ nicht zu realisieren war. Schließlich beschlossen sowohl die SPD als auch der ADGB, sich an der Kampagne zur Landesverteidigung zu beteiligen. Letztere wurde durch ein deutliches Anwachsen des Nationalismus begleitet, der mitunter eine klare rassistische Färbung besaß und nun die aktuellen industriellen Auseinandersetzungen, insbesondere zwischen Schwerindustrie und den Arbeiter:innen des Ruhrbergbaus, zu überlagern drohte.¹⁶

„Die wachsende Ablehnung des Versailler Vertrages, die einhellige moralische Empörung gegen eine als Aggressor empfundene Siegermacht, der Nationalismus, der sich als Widerstand und Notwehr gerierte, und die ausgeprägte Ablehnung der Arbeiterschaft gegen jede Form vom militärischer Intervention im Ruhrgebiet vermischten sich.“¹⁷

¹⁵ ADGB: Allgemeiner Deutscher Gewerkschaftsbund, der Dachverband der sozialdemokratischen Gewerkschaften.

¹⁶ Vgl. Karin Hartewig: *Das unberechenbare Jahrzehnt. Bergarbeiter und ihre Familien im Ruhrgebiet 1914-1924*, München: C.H. Beck, 1993 (= *Bergbau und Bergarbeit*; hrsg. v. Klaus Tenfelde), S. 308.

¹⁷ Hartewig: *Das unberechenbare Jahrzehnt* (vgl. Anm. 16), S. 309. Zu Wahrnehmung und Reaktion des Ruhrkampfes in Frankreich, die in der deutschen Literatur nur selten eine Rolle spielen, vgl. Gerd Krumeich / Joachim Schröder (Hrsg.): *Der Schatten des Weltkriegs: die Ruhrbesetzung 1923*, Essen: Klartext, 2004 (= *Düsseldorfer Schriften zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens*; 69).

Nicht anders zunächst als Vertreter:innen anderer Organisationen lehnten auch die Mitglieder der FAUD den Versailler Vertrag ab, empfanden sie die Reparationsforderungen als rücksichtslos und ungerecht¹⁸ und verurteilten die Besetzung auch aus einer antimilitaristischen Perspektive. Die Syndikalist:innen weigerten sich jedoch, sich dem nun sofort hörbaren Ruf nach nationaler Einheit anzuschließen. Während aus den unterschiedlichsten politischen Lagern eine klassenübergreifende Solidarität eingefordert wurde,¹⁹ betonten die Syndikalist:innen, dass niemand das Recht habe, sich über die Besetzung zu beschweren, da Deutschland noch vor wenigen Jahren auch anderen Ländern die Fremdherrschaft aufgezwungen habe.²⁰ Anstatt also eine nationalistische Haltung einzunehmen, vertraten die FAUD-Mitglieder eine klassenbezogene und internationalistische Perspektive:

„Der Kapitalismus ist international, und mit ihm die Lohnknechtschaft und Unterdrückung der Arbeiterklasse. Ob der Ausbeuter Jude oder Christ, ob Preuße oder Franzose, die Ausbeutung bleibt stets die gleiche. Der Kampf der Arbeiterschaft darf sich nicht richten gegen fremde Nationen und Rassen, sondern gegen den ausbeuterischen Kapitalismus aller Länder, vor allem aber im eigenen Lande.“²¹

Ähnlich zu den Aufrufen im *Syndikalist* veröffentlichten FAUD-Mitglieder vor Ort auch Flugblätter und schrieben:

„Deutsche Arbeiter! Überrascht die Soldaten durch eure Kameradschaft und Eure Solidarität. Macht sie als Soldaten und als Menschen frei. Schließlich ist die neue Ruhrbesetzung nur eine Veränderung der Firma. Wer auf diesem Gebiet auch herrscht, das kapitalistische System bleibt. Arbeiter! Nur im Interesse der herrschenden Klasse bleibt Ihr dem Wahn Eures Nationalismus [...] befangen.“²²

¹⁸ Vgl. *An die Arbeiterschaft Deutschlands. Männer und Frauen des Proletariats!*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 3, 1923; *Gegen das Verbrechen der Besetzung*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 3 (Beilage), 1923.

¹⁹ Vgl. Hartewig: *Das unberechenbare Jahrzehnt* (vgl. Anm. 16), S. 309.

²⁰ Vgl. *An die Arbeiterschaft Deutschlands* (vgl. Anm. 18).

²¹ Ebd.

²² Flugblatt nach: Hans Spethmann: *Zwölf Jahre Ruhrbergbau. Der Ruhrkampf 1923-1925: Das Ringen um die Kohle*, Bd. 4, Berlin: Reimar Hobbing, 1930, S. 137.

In Düsseldorf fand die FAUD ebenfalls deutliche Worte:

„Menschen! Wo sind Eure Gehirne!??? [...] Mann im Arbeitsrock! Die Lüge droht dich zu ersticken! Habt Ihr vergessen euren Feind von gestern? Habt Ihr vergessen, wer Euch vor der Besetzung des Ruhrgebiets das Recht zum Leben nahm? Habt Ihr vergessen, dass der ‚Nationalheld Thyssen‘ eifriger Förderer des 10-stündigen Arbeitstags ist? [...] Krieg den deutschen Kapitalist heist [sic]: Krieg dem Kriege! Unserem Beispiele werden die Arbeiter anderer Länder folgen!“²³

Es überrascht daher nicht, dass die Syndikalist:innen sich entschlossen, an der sich schnell entwickelnden Kampagne des passiven Widerstandes nicht teilzunehmen. Für die FAUD war dieser ebenso abzulehnen wie die Besetzung selbst, beides würde zu Elend in den besetzten Gebieten führen.²⁴ Das Ruhrgebiet müsse zwar von den französischen Truppen befreit werden, ebenso wie die ganze Welt vom Militär aller Nationen befreit werden müsse.²⁵ Doch statt die Arbeiter zusammenzubringen und sich gegen jeglichen Militarismus zu stellen, würden diese Proteste nur die nationalistische Hetze fördern.²⁶ In diesem Zuge machten die FAUD-Mitglieder auch auf das Erstarken des Faschismus, den sie mit der nationalistischen Propaganda in Verbindung brachten, und die Gefahr eines bevorstehenden Putsches aufmerksam.²⁷ Die passiven „Abwehrreaktionen“ seien zudem nur im Interesse der deutschen Kapitalisten und Imperialisten und würden dazu dienen, die Arbeiter erneut zu unterdrücken.²⁸

Hier waren die Befürchtungen der FAUD durchaus zutreffend: Der ADGB hatte die Streiks und Proteste, die den passiven Widerstand begleiteten beziehungsweise in Reaktion auf dessen Wirkungen im Laufe des Jahres 1923 folgten, nicht gebilligt.²⁹ Die Ruhrkrise verdeutlichte vielmehr, wie

²³ FAUD. Arbeiter-Börse Gross Düsseldorf: *Flugblatt: Krieg dem Kriege!* (wahrscheinlich Februar 1923), in: Krumeich / Schröder (Hrsg.): *Der Schatten des Weltkriegs* (vgl. Anm. 17), S. 352.

²⁴ Vgl. *Soll weitergewurstelt werden?*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 3, 1923; Atlas: *Stimmen aus dem Ruhrrevier*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 12 (Beilage), 1923.

²⁵ Vgl. *Und immer noch – Ruhrbesetzung*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 4, 1923.

²⁶ Vgl. *An die Arbeiterschaft Deutschlands* (vgl. Anm. 18).

²⁷ Vgl. *Vor neuen Kämpfen!*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 5 (Beilage), 1923.

²⁸ Vgl. *Politische Rundschau. Die Hetze gegen die Syndikalist*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 19, 1923.

²⁹ Vgl. A. Metz: *Der passive Widerstand im Ruhrkampf und der ADGB*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 38, 1926.

sehr die deutsche Sozialdemokratie – sowohl die Partei, in der Weimarer Republik nun tatsächliche oder potentielle Regierungspartei, als auch die weiterhin eng mit ihr verwobene Gewerkschaft – in eine nationale Politik integriert waren.³⁰ Diese würde jedoch, so die FAUD, den wahren Antagonismus verschleiern, der nicht zwischen Deutschen und Franzosen, sondern zwischen Arbeitern und Kapitalisten bestehe.³¹ Statt sich mit letzteren zu verbünden (was nicht nur die Syndikalist:innen an den Burgfrieden während des Ersten Weltkriegs erinnerte), waren internationale Solidarität und Zusammenarbeit dringend geboten. Die FAUD rief in diesem Sinne zur Verbrüderung der Proletarier „rechts und links des Rheins“ auf und lobte, wenn sich ein solches Zusammengehen andeutete.³² Auch die Internationale Arbeiter-Assoziation veröffentlichte eine Erklärung, in der sie die Besatzung verurteilte und die deutschen und französischen Arbeiter aufforderte, geschlossen zusammenzustehen.³³

Während der passive Widerstand der kleinste politische Nenner zu sein schien, um die verschiedenen politischen Organisationen und Akteur:innen in der Ruhrkrise zusammenzubringen, lehnte die FAUD diesen jedoch ab und blieb, anders als die sozialdemokratische und kommunistische Konkurrenz, ihrem antinationalen und internationalistischen Standpunkt treu, ob als Gesamtorganisation oder vor Ort.

³⁰ Vgl. Talbot Imlay: *The Practice of Socialist Internationalism: European Socialists and International Politics, 1914-1960*, Oxford: Oxford University Press, 2017, S. 240.

³¹ Vgl. bspw.: *Volksbetrug*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 10 (Beilage), 1923; *Die Internationalität der Kapitalisten und der Sozialisten*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 11, 1923.

³² So berichteten Syndikalist:innen beispielsweise von einem gemeinsamen Singen der Internationale und einem gegenseitigen Gelöbnis zur sozialen Revolution in Siegen seitens deutscher Arbeiter und französischer Soldaten. Vgl. G. Böttcher: *Situationsbilder aus dem Ruhrgebiet*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 8, 1923.

³³ Vgl. *Gegen das Verbrechen der Besetzung*, in: *Tätigkeitsbericht des Sekretariats zum 2. Kongress. Amsterdam. März 1925*, in: *Die Internationale*, Juni 1925, S. 278 f.

„Die deutsche Bourgeoisie ist euer unmittelbarer Feind.“³⁴
Die gewerkschaftliche Politik der FAUD während der
Ruhrbesetzung

Ob der Inter- und Antinationalismus der FAUD in der Praxis tatsächlich dazu führte, dass sich ihre Mitglieder dem passiven Widerstand nicht anschlossen, ist schwer zu beurteilen. Der Syndikalist Franz Nowak erinnerte sich zwei Jahre später daran, wie Gewerkschaften und Parteien zum Streik aufriefen, weil die alliierten Truppen mehrere Industrielle, darunter Fritz Thyssen, verhaftet hatten. Die Syndikalist:innen hätten jedoch „kein Interesse an solchem [sic] Streik gehabt und blieben in den Betrieben.“³⁵ Tatsächlich erklärte der *Syndikalist* kurz nach den Verhaftungen, die insbesondere im Bergbau massive Proteste und Arbeitsniederlegungen nach sich zogen:

„Jeden klassenbewußten Arbeiter müßte diese Verhaftung vollständig kalt lassen. Im Gegenteil, wir Arbeiter können uns nur freuen, wenn unsere Feinde, die deutschen und französischen Kapitalisten und Nationalisten sich gegenseitig unschädlich machen.“³⁶

Auch angesichts dessen, dass die Spitzengewerkschaften nach dem Ende des Ruhrkampfes von der Regierung ein hartes Vorgehen gegen FAUD-Mitglieder forderten, scheinen sich die Syndikalist:innen nicht am passiven Widerstand beteiligt zu haben:

„Die Vertreter der Gewerkschaften fordern von der Regierung, daß die schärfsten Mittel gegen die Syndikalist:innen im Ruhrgebiet angewendet werden, und wie ich höre, ist jetzt beschlossen worden, alle zu entlassen, die in französische Dienste treten. Man will die Führer der Bewegung verhaften und beabsichtigt, die Leiter zu beseitigen. Bei den Arbeitgebern ist in Aussicht genommen, über die syndikalistischen Anhänger einen strengen Boykott zu verhängen. Sie sollen fortan im Ruhrgebiet geächtet sein, da sie den eigenen Kollegen in den

³⁴ Fritz Oerter: *Was wird werden?*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 2, 1923.

³⁵ Franz Nowak: *Eingesandt. An alle syndikalistischen Ortsgruppen*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 4 (Beilage), 1925. Vgl. auch: Michael Ruck: *Die freien Gewerkschaften im Ruhrkampf 1923*, Köln: Bund-Verlag, 1986 (= *Schriftenreihe der Otto Brenner Stiftung*; 39), S. 84; Hartewig: *Das unberechenbare Jahrzehnt* (vgl. Anm. 16), S. 308.

³⁶ *Und immer noch – Ruhrbesetzung* (vgl. Anm. 25).

Rücken fielen. Von der Regierung erwarten die Gewerkschaften, daß sie dem weiteren Treiben der Syndikalisten den Boden entzieht [...].³⁷

Das Verhältnis von FAUD-Mitgliedern im Saarland (ab 1920 nicht mehr Teil Deutschlands, sondern unter der Verwaltung des Völkerbundes) zu einem im Frühjahr 1923 ausgerufenen Streik der Bergleute, der ausdrücklich nationalistisch motiviert war, deutet allerdings darauf hin, wie schwierig es ist, die Praxis der Syndikalist:innen tatsächlich einzuordnen.³⁸ Denn die saarländischen Syndikalist:innen beteiligten sich an diesem Streik; wie sie jedoch erklärten, nicht aus nationalistischen Gründen, sondern weil die Gruben unter militärischer Bewachung standen. Ihre Arbeitsniederlegung wollten sie demnach als einen Akt des Antimilitarismus verstanden wissen. Ob dies die eigentliche oder einzige Motivation war, oder die Syndikalist:innen dem politischen Druck, sich „gemeinsamen“ Verteidigungskampagnen anzuschließen, nicht (überall) standhalten konnten, muss offen bleiben.³⁹

Was jedoch für eine konsequente anti- und internationalistische Haltung der FAUD spricht, ist ihre nahezu bedingungslose Unterstützung von Arbeitskämpfen. Weder schien sie bei der Koordination des passiven Widerstands geholfen zu haben, noch unterstützte sie die Ruhrhilfe, eine Spendenaktion zur Deckung der Kosten des passiven Widerstands.⁴⁰ Stattdessen forderten und förderten Syndikalist:innen Proteste, vor allem von Arbeitslosen – solange diese sich nicht gegen die Besatzung selbst richteten, sondern die Verbesserung der Lebens- oder Arbeitsbedingungen zum Ziel hatten.⁴¹ Die Strategie des passiven Widerstands, die insbesondere im Ruhrgebiet zu Entbehrungen und Verarmung führte, mündete zwischen Februar 1923 und Mai 1924 in sechs massive Streikwellen, wobei sich die Demons-

³⁷ M.: *Syndikalistenhatz an Rhein und Ruhr*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 41, 1923.

³⁸ Vgl. Claus Spaniol: *Bericht über die außerordentl. Bergarbeiterkonferenz*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 17 (Beilage), 1923.

³⁹ Vgl. W. Kramer: *Der Zusammenbruch des Bergarbeiterstreiks an der Saar*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 24, 1923.

⁴⁰ Vgl. *Politische Rundschau. Der Nationalismus der Zentralverbände*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 7, 1923.

⁴¹ Vgl. Larry Peterson: *German Communism, Workers' Protest, and Labor Unions. The Politics of the United Front in Rhineland-Westphalia 1920-1924*, Dordrecht / Boston / Amsterdam: Kluwer Academic Publishers / International Institute of Social History, 1993 (= *Studies in social history*; 14), S. 169.

trationen und sogar Ausschreitungen nicht nur gegen die Besatzer, sondern auch gegen die Unternehmen und die deutsche Regierung richteten, die, wie immer deutlicher wurde, die Ruhrbevölkerung nicht ausreichend unterstützen konnte.⁴² Die Syndikalist:innen begrüßten diese Proteste und schlossen sich zum Beispiel einem wilden Streik vom Mai 1923 für höhere Löhne an, an dem sich etwa 40 Prozent der Berg- und Stahlarbeiter:innen des Ruhrgebiets beteiligten.⁴³ Für den Raum Dortmund wurde ein FAUD-Mitglied sogar in die zentrale Streikleitung gewählt.⁴⁴ In Hagen sollen sie sich aktiv an der Führung von Arbeitslosenprotesten beteiligt haben,⁴⁵ in Düsseldorf (im Frühjahr und Sommer 1923) und in Dortmund (Juli 1923) unterstützten sie weitere Streiks.⁴⁶

Wegen ihrer antinationalen Haltung und ihrer offensiven Gewerkschaftspolitik sah sich die FAUD, sowohl von der politischen Rechten als auch von der Linken, massiver Kritik und sogar Angriffen ausgesetzt.⁴⁷ Mehrere Syndikalisten wurden kurz nach Beginn der Ruhrbesetzung verhaftet und anschließend so lange misshandelt, bis sie – so der Bericht im *Syndikalist* – wiederholten „Ich bin ein Deutscher“ oder zusammenbrachen.⁴⁸ Die FAUD wurde nun generell für Aufstände und Streiks verantwortlich gemacht:

„Man will einen Sündenbock und glaubt den bei den Syndikalisten gefunden zu haben. Die Kommunisten dagegen werden als landestreue ‚besonnene‘ Arbeiter in die Gesellschaft der nationalen Verteidigungsklique gnädig aufgenommen.“⁴⁹

⁴² Vgl. Ders.: *Reviews of Books (The Ruhr Crisis, 1923-1924 by Conan Fischer)*, in: *The American Historical Review*, Volume 109, Nr. 2 (2004), S. 602.

⁴³ Vgl. Ders.: *German Communism, Workers' Protest, and Labor Unions* (vgl. Anm. 41), S. 179.

⁴⁴ Vgl. *Politische Rundschau*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 22, 1923.

⁴⁵ Vgl. Peterson: *German Communism, Workers' Protest, and Labor Unions* (vgl. Anm. 41), S. 179.

⁴⁶ Vgl. *Anruf zur Solidarität!*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 24, 1923; *Eingesandt. Abbruch des Kampfes auf Zeche Adolf von Hanseman*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 35, 1923.

⁴⁷ Vgl. Hartmut Rübner: *Freiheit und Brot. Die Freie Arbeiter-Union Deutschlands. Eine Studie zur Geschichte des Anarchosyndikalismus*, Berlin / Köln: Libertad, 1994 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; 5), S. 19.

⁴⁸ Vgl. Böttcher: *Situationsbilder aus dem Ruhrgebiet* (vgl. Anm. 32).

⁴⁹ *Syndikalistenhetze*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 37, 1923.

Mit diesem Kommentar bezog sich die FAUD auf die kontroverse Politik der KPD, die eine Antwort auf die Ruhrkrise zu finden bemüht war. Ähnlich zur FAUD hatten auch die Kommunist:innen mit der Parole „Gegen das deutsche Kapital und die französischen Bajonette“ die Besetzung verurteilt.⁵⁰ Im Gegensatz zu den syndikalistischen Verbänden unterstützten die Kommunist:innen jedoch aktiv den Widerstand gegen die Besatzungsmächte; allerdings, um – wie es durchaus der kommunistischen Streiktaktik entsprach – die Arbeitskämpfe zu politisieren und schließlich auch die innerdeutschen Herrschaftsverhältnisse infrage zu stellen.⁵¹ Im Sommer 1923 jedoch schwenkte die KPD auf einen rechten, nationalen Kurs ein, stellte, wenn auch nur für einen kurzen Moment, ihren proletarischen Internationalismus hinten an und sprach sich für eine Verteidigung des Vaterlandes aus. Der Hauptfeind war nun nicht länger die Bourgeoisie im eigenen Land, sondern die französischen und belgischen Besatzungstruppen. Eine gemeinsame Front mit den deutschen Unternehmen war nicht nur denkbar, sondern wurde von führenden Personen in der KPD explizit befürwortet.⁵² Nationalistische Gruppen des Kleinbürgertums sollten so, mit Blick auf die erhoffte Revolution, für die eigene Sache gewonnen oder zumindest politisch neutralisiert werden.⁵³ Die in der Forschung unter dem Begriff „Schlageter-Kurs“⁵⁴ beschriebene und als „Nationalbolschewismus“ eingeordnete Politik der KPD dauerte jedoch nur wenige Wochen. Bereits im Herbst 1923, auch nach massiven Auseinandersetzungen innerhalb der Partei, begann sich die KP-Führung vom nationalistisch-völkischen Lager erneut zu distanzieren.⁵⁵

⁵⁰ Vgl. Peter Berens: *Die ‚Atomisierung‘ der KPD zwischen 1923–1927 am Beispiel des KPD-Bezirks Ruhrgebiet*, Dissertation, Duisburg / Essen: Universität Duisburg-Essen, 2007, S. 100.

⁵¹ Vgl. Ebd.

⁵² Vgl. Ebd., S. 107.

⁵³ Vgl. Ralf Hoffrogge: *Der Sommer des Nationalbolschewismus? Die Stellung der KPD-Linken zum Ruhrkampf und ihre Kritik am ‚Schlageter-Kurs‘ von 1923*, in: *Sozial.Geschichte Online*, Heft 20 (20. März 2017), S. 126 u. S. 130 ([online|PDF](#)); Harald Jentsch: *Die KPD und der „Deutsche Oktober“ 1923*, Rostock: Koch, 2005, S. 116.

⁵⁴ Leo Schlageter war ein rechter Freikorpsmitglied, der im Mai 1923 von französischen Truppen hingerichtet und von nationalistischen und völkischen Gruppierungen anschließend als Märtyrer geehrt wurde.

⁵⁵ Vgl. Hoffrogge: *Der Sommer des Nationalbolschewismus?* (vgl. Anm. 53), S. 138 f.

Während die Parteikommunist:innen angesichts des stärker werdenden Nationalismus in ihrer Haltung schwankten, hielten die Syndikalist:innen an ihrer internationalistischen Position fest und wurden aufgrund dessen für jegliche Unruhen oder Streikbewegungen verantwortlich gemacht. Obwohl die FAUD prinzipiell jede Form des Arbeiter:innenwiderstandes begrüßte, ob er sich nun gegen die Bedingungen der Ausbeutung oder die politischen Verhältnisse richtete, wurde hier doch der Einfluss der Syndikalist:innen massiv überschätzt – ebenso ihre Bereitschaft zu industrieller und politischer Militanz. Das lässt zumindest das Beispiel der Streikbewegung in Mülheim im Frühjahr 1923 vermuten: Im April demonstrierten hier die für Notstandsarbeiten eingesetzten Erwerbslosen für Lohnerhöhungen.⁵⁶ Die zunächst friedlichen Proteste spitzten sich zu gewalttätigen Auseinandersetzungen mit der Polizei zu, in Folge derer mehrere Arbeiter starben. Erst nach zwei Tagen konnten die Unruhen niedergeschlagen werden. Unter den demonstrierenden Erwerbslosen befanden sich zwar einige Syndikalisten, mit den gewalttätigen Protesten selbst hätte, so der Bericht aus Mülheim, „die syndikalistische Organisation [...] jedoch nichts zu tun“ gehabt.⁵⁷ Vielmehr habe die FAUD versucht, die protestierenden Arbeiter:innen zu friedlichen Aktionsformen anzuhalten. Ein 24-stündiger Generalstreik war geplant, scheiterte aber an der Weigerung der sozialdemokratischen Gewerkschaften, sich daran zu beteiligen. Zusammen mit der KPD rief die FAUD zudem dazu auf, die Kämpfe einzustellen, und versuchte, mit der Stadtverwaltung zu verhandeln. Die Spitzengewerkschaften verurteilten dennoch die Syndikalist:innen und Kommunist:innen für die Proteste in Mülheim im besonderen und für ihre Bereitschaft, Streiks zu unterstützen, im allgemeinen:

„Kommunisten, Unionisten und Syndikalisten versuchen nun ihre Generalstreikparole zu verwirklichen [...] Sie wollen den passiven Abwehrkampf in einen aktiven machen. Die Vorgänge in Mülheim und Essen beweisen es. Was die Nationalisten bis jetzt noch nicht fertig gebracht haben, das versuchen jetzt die Kommunisten und Syndikalisten. Und wem würde es nützen? [...] Aus-

⁵⁶ Vgl. Dieter Nelles: *Zur Soziologie und Geschichte des Anarcho-Syndikalismus im rheinisch-bergischen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Wuppertals von 1918-1945*, Wuppertal: Diplomarbeit, 1984, S. 114.

⁵⁷ *Von den Mülheimer Ereignissen*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 18, 1923.

schlaggebend bei jeder Maßnahme muss sein: Nützt oder schadet sie dem Gegner oder der eigenen Sache? Ein Generalstreik oder gewaltsames Vorgehen nützt aber nur dem französischen Imperialismus und Militarismus. Wer dieses will oder propagiert, unterstützt die Franzosen und schädigt damit die gerechte Sache der Arbeiterschaft.“⁵⁸

Die Syndikalist:innen erteilten zwar diesem Freund-Feind-Schema eine klare Absage, sie versuchten jedoch nicht, jeden Protest bedingungslos in einen Generalstreik auszuweiten oder zu politisieren. Sicher unterstützten sie Streiks ungeachtet des ausgerufenen passiven Widerstands, lehnten jedoch den gewaltsamen Kampf ab und waren bereit, an offiziellen Gremien zu partizipieren und Kooperationen mit bürgerlichen Organisationen unter Umständen einzugehen. Davon zeugen zumindest die während der Ruhrkrise geschaffenen Preiskontrollkomitees, in denen Syndikalist:innen mit Mitgliedern weiterer Organisationen zusammenarbeiteten.⁵⁹ Dieses durchaus bedachte, wenn auch prinzipiell konfliktorientierte Vorgehen wurde jedoch nicht nur von gemäßigteren Teilen der Arbeiter:innenbewegung kritisiert, es bedeutete für die FAUD mitunter auch Formen der Repression. In Mülheim wurde das syndikalistische Gewerkschaftsbüro nach den Protesten zertrümmert und einige Mitglieder mussten, um einer Verhaftung zu entgehen, die Stadt verlassen.⁶⁰

Doch weit schwerer als der Vorwurf, Syndikalist:innen stünden – zusammen mit Kommunist:innen und Unionist:innen – unmittelbar hinter den Aufständen, wog der Vorwurf, die FAUD sei Teil der separatistischen Bewegung. Nach dem Zusammenbruch des deutschen Kaiserreichs setzten sich im Rheinland Separatist:innen für eine rheinische Autonomie ein. Während der Ruhrbesetzung nahmen diese Bestrebungen für einen eigenen Staat erneut zu. Das Gerücht, Syndikalist:innen würden diese Versuche unterstützen, verbreitete sich schnell. Zunächst bezeichneten Zeitungen der Arbei-

⁵⁸ *Gegen syndikalistische Unruhestifter*, in: *Vorwärts*, Nr. 201/202, 1. Mai 1923. Nach der Zitation von Hans Spethmann unterzeichneten neben dem sozialdemokratischen Bergarbeiterverband, auch die christliche, die liberale und die polnische Bergarbeitergewerkschaft den Aufruf; vgl. Spethmann: *Zwölf Jahre Ruhrbergbau* (vgl. Anm. 22), S. 161.

⁵⁹ Vgl. Peterson: *German Communism, Workers' Protest, and Labor Unions* (vgl. Anm. 41), S. 140.

⁶⁰ Vgl. Nelles: *Zur Soziologie und Geschichte des Anarcho-Syndikalismus* (vgl. Anm. 56), S. 114.

ter:innenbewegung, wie der *Vorwärts* und die *Rote Fahne* (die jeweiligen Parteiorgane der Sozialdemokratischen und Kommunistischen Partei), dann auch die bürgerliche Presse die Syndikalisten als Separatisten.⁶¹ In Ludwigshafen wurden vor diesem Hintergrund sogar das syndikalistische Büro sowie einige Mitglieder angegriffen.⁶² Einzelne Syndikalist:innen unterstützten zwar die separatistische Bewegung, die meisten FAUD-Mitglieder sympathisierten jedoch nicht mit der Idee eines neuen, separaten Staates. Innerhalb weniger Wochen distanzieren sich mehrere FAUD-Gruppen ausdrücklich von der Bewegung, der Mülheimer Zweig beschloss sogar den Ausschluss von Mitgliedern, die öffentlich für einen separaten Staat eintraten.⁶³

Die Distanzierung der FAUD vom Separatismus änderte jedoch nichts an der politischen Isolation, in der sich die syndikalistische Bewegung während der Ruhrbesetzung befand.⁶⁴ Da sich auch die Separatist:innen weigerten, den passiven Widerstand zu unterstützen, war es naheliegend, sie mit der FAUD in Verbindung zu bringen.⁶⁵ Doch die Isolation war weder für die Syndikalist:innen eine ungewohnte noch eine von ihnen gefürchtete Position. Vielmehr schienen die Verbände nicht davor zurückzuschrecken, sich mit einer nationalistischen Öffentlichkeit auseinanderzusetzen. Vor allem schadete die Entscheidung der FAUD, die nationale Einheitsfront herauszufordern, nicht ihrer Stellung unter den Arbeiter:innen. Diese schienen sich zusehends von den sozialdemokratischen Verbänden zu entfremden und unterstützten stattdessen die vor Ort aktiven linksrevolutionären Organisationen und, wie Larry Peterson feststellte, vor allem die Syndikalist:innen –

⁶¹ Vgl. *Soll weitergewurstelt werden?* (vgl. Anm. 24).

⁶² Vgl. *Die Lügennachrichten über die Geschehnisse in Ludwigshafen*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 35, 1923.

⁶³ Vgl. *Rheinische Republik und wir*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 37, 1923; *Die rheinländischen Syndikalisten zur Rheinrepublik*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 35, 1923; *Syndikalisten und die Rheinlandsrepublik*, in: *Der Syndikalist*, Nr. 37, 1923.

⁶⁴ Vgl. auch: Klaus Weberskirch: *Anarcho-Syndikalisten an der Wurm. Ein fast vergessenes Kapitel der Geschichte des Aachener Raumes nach dem Ersten Weltkrieg*, Aachen: Kreis Aachen, 1999 (= *Heimatblätter des Kreises Aachen*; Jg. 52), S. 175.

⁶⁵ Vgl. Klaus Reimer: *Rheinlandfrage und Rheinlandbewegung (1918-1933): Ein Beitrag zur Geschichte der regionalistischen Bestrebungen in Deutschland*, Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas: Lang, 1979 (= *Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften*; 119), S. 265.

wahrscheinlich nicht wegen ihrer internationalistischen und antinationalen Agitation selbst, sondern weil die FAUD bereit war, unzufriedene Arbeiter:innen sofort zu unterstützen.⁶⁶ Nach 1923 und der Hyperinflation ging die Zahl der Mitglieder in der FAUD jedoch merklich zurück. Mit ihrem Verlust an Stärke und Einfluss gehörte die syndikalistische Gewerkschaft wieder zu den politischen Außenseitern, was in den folgenden Jahren zu einer Reihe interner Debatten, auch über die eigenen Grundsätze, führte. An keiner Stelle jedoch waren die Syndikalist:innen auch in den folgenden Jahren bereit, von ihrem Anti- und Internationalismus abzurücken.

Doch nicht nur für die FAUD bedeutete das Krisenjahr 1923 angesichts des nun einsetzenden Mitgliederrückgangs letztlich eine politische Niederlage. Aufgrund der desaströsen wirtschaftlichen Verhältnisse im Ruhrgebiet und der zunehmenden Proteste seitens der Arbeiter:innen wurde der passive Widerstand im Herbst 1923 schließlich aufgegeben. Mit der Annahme des Dawes-Plans wurde die deutsche Souveränität im Ruhrgebiet 1925 endgültig wiederhergestellt. Die Widerstandskampagne erwies sich jedoch als wirtschaftlich und politisch ruinös nicht nur für die deutsche Republik,⁶⁷ sondern auch für den ADGB, der zu den wichtigsten Akteuren innerhalb der sogenannten nationalen Front gehörte. Die offizielle Linie des ADGB hatte bedeutet, auch wenn die Politik vor Ort mitunter unterschiedlich aussah, den passiven Widerstand durch Streiks nicht zu gefährden und an einer (vermeintlichen) Kooperation mit den Unternehmen festzuhalten. Zugunsten eines vermeintlichen Volksganzen wurde die gewerkschaftliche Autonomie für eine Zeitlang eingeschränkt.⁶⁸ Allerdings kehrte der ADGB nach dem Abbruch des passiven Widerstands nicht zu seiner ursprünglichen Stärke zurück. Die sozialdemokratischen Gewerkschaften hatten nach 1923 weniger Einfluss als zuvor – sie verfügten weder über genügend Kraft (sie hatten massiv an Mitgliedern verloren und die eigenen Finanzen waren

⁶⁶ Vgl. Peterson: *German Communism, Workers' Protest, and Labor Unions* (vgl. Anm. 41), S. 173; Detlev Brunner: *Bürokratie und Politik des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes, 1918/19 bis 1933*, Köln: Bund, 1992 (= *Schriftenreihe der Otto Brenner Stiftung*; 55), S. 471.

⁶⁷ Vgl. hierzu: Hans Mommsen: *Die politischen Folgen der Ruhrbesetzung*, in: Krumeich / Schröder (Hrsg.): *Der Schatten des Weltkriegs* (vgl. Anm. 17), S. 305-312.

⁶⁸ Vgl. Brunner: *Bürokratie und Politik des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes* (vgl. Anm. 66), S. 469.

zerrüttet), noch über die Unterstützung der neu gewählten Regierung, um den nun einsetzenden Versuchen der Unternehmen, die Arbeitszeit zu erhöhen, zu begegnen.⁶⁹ Für die KPD hatte der Politikwechsel nicht nur zu heftigen internen Debatten geführt, sondern die eigene Mitgliedschaft verunsichert und die Entwicklung einer konsequenten antifaschistischen Position behindert.⁷⁰

Schlusswort

Die Untersuchung der agitatorischen und gewerkschaftlichen Praxis der FAUD während der Ruhrbesetzung verdeutlicht einmal mehr die politische Heterogenität der deutschen Arbeiter:innenbewegung. Die Forschung hat sich dieser bisher vor allem im Hinblick auf die sozialdemokratischen und kommunistischen Gewerkschaften und deren Anstrengungen gewidmet, eine Haltung zu finden, die mit ihrem jeweiligen Programm übereinstimmte, sie aber nicht von den wütenden Arbeiter:innen, die zumindest anfangs für den passiven Widerstand eintraten, entfremdete. Die Syndikalist:innen zögerten jedoch nicht, ihren sowohl internationalistischen als auch antinationalistischen Standpunkt zu verteidigen. Die Frage des Historikers Robert Wheeler „Did the concept of Socialist internationalism mean anything to the workers of Europe after August 1914“⁷¹ darf hier also zweifelsohne mit „Ja“ beantwortet werden. Der Internationalismus der FAUD lässt sich nicht auf Formen des internationalen Austauschs und auf Zusammenkünfte im Rahmen gegenseitiger Kongressbesuche reduzieren. Hatten die deutschen Syndikalist:innen dem politischen Druck während des Ersten Weltkriegs bereits widerstanden und das nationalistische Verteidigungsnarrativ nicht übernommen, gelang ihnen dies erneut im Jahr 1923. In diesem Sinne veranschaulicht die Debatte über die Ruhrbesetzung einmal mehr die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arbeiter:innenorganisationen, die

⁶⁹ Vgl. Ruck: *Die freien Gewerkschaften im Ruhrkampf 1923* (vgl. Anm. 35), S. 534; Brunner: *Bürokratie und Politik des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes* (vgl. Anm. 66), S. 356.

⁷⁰ Vgl. Hoffrogge: *Der Sommer des Nationalbolschewismus?* (vgl. Anm. 53), S. 146.

⁷¹ Robert F. Wheeler: *Revolutionary Socialist Internationalism: Rank-and-File Reaction in the USPD**, in: *International Review of Social History*, Volume 22, Nr. 3 (Dezember 1977), S. 329.

gegen Ende der 1920er Jahre auch in den jeweiligen Einstellungen zum immer stärker werdenden Faschismus und zu möglichen Gegenstrategien deutlich wurden. Während die FAUD auch in den folgenden Jahren an ihrem Internationalismus festhielt, setzte sich die Politik des ADGB, wie sie 1923, wenn auch gegen interne Widerstände, vollzogen wurde, ebenfalls fort. Zumindest für die Leitung des ADGB hatte die Gewerkschaft nicht nur die arbeitende Klasse, sondern auch die „Nation“ zu vertreten. Die damit korrespondierende Idee einer nationalen Zusammenarbeit mit den Unternehmen und eines Interessenausgleiches war einer der Faktoren, so Detlev Brunner in seiner kritischen Auseinandersetzung mit den sozialdemokratischen Gewerkschaften, die zur sogenannten „Anpassungspolitik“ der ADGB-Führung führten. Diese Bemühungen während der letzten Jahre der Weimarer Republik um einen möglichen Platz in einem immer autoritärer werdenden Herrschaftssystem wurden von einer Volks- und Gemeinschaftsideologie begleitet, die, so die These hier, sich bereits während der Ruhrkrise abzuzeichnen begann.⁷² Die FAUD stellte hingegen mit ihrem Festhalten an einer konsequenten Klassenperspektive die Zusammenarbeit zwischen Staat, Arbeiter:innen und Unternehmen bereits 1923 in Frage und war zu diesem Zeitpunkt, vielleicht zum letzten Mal in der Weimarer Republik, eine klare und erkennbare Akteurin innerhalb der deutschen Arbeiter:innenbewegung.

⁷² Vgl. Rose-Marie Huber-Koller: *Gewerkschaften und Arbeitslose. Erfahrungen der Massenerwerbslosigkeit und Aspekte freigewerkschaftlicher Arbeitslosenpolitik in der Endphase der Weimarer Republik*, Bd. 2, Pfaffenweiler: Centaurus, 1992 (= *Politische Studien*), S. 876.

Quellenverzeichnis

- *Der Syndikalist. Organ der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalisten) / Organ der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Anarcho-Syndikalisten).*
- Freie Arbeiter-Union Deutschlands (Hrsg.): *Protokoll über die Verhandlungen vom 12. Kongreß der Freien Vereinigung deutscher Gewerkschaften. Abgehalten am 27., 28., 29. und 30. Dezember 1919 zu Berlin*, Berlin: Verlag Fritz Kater, 1919.
- *Gegen das Verbrechen der Besetzung*, in: *Tätigkeitsbericht des Sekretariats zum 2. Kongreß. Amsterdam. März 1925*, in: *Die Internationale*, Juni 1925.
- *Mitteilungsblatt der Geschäftskommission der freien Vereinigung deutscher Gewerkschaften.*
- Rudolf Rocker: *Die Prinzipienklärung des Syndikalismus*, Berlin: Der Syndikalist, 1920.
- *Vorwärts. Berliner Volksblatt. Zentralorgan der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands.*
- *Vossische Zeitung.*

Literaturverzeichnis

- Bantman, Constance / Altena, Bert (Hrsg.): *Reassessing the transnational turn: scales of analysis in anarchist and syndicalist studies*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015 (= *Routledge studies in cultural history*; 33).
- Berens, Peter: *Die ‚Atomisierung‘ der KPD zwischen 1923-1927 am Beispiel des KPD-Bezirks Ruhrgebiet*, Dissertation, Duisburg / Essen: Universität Duisburg-Essen, 2007.
- Brunner, Detlev: *Bürokratie und Politik des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes, 1918/19 bis 1933*, Köln: Bund, 1992 (= *Schriftenreihe der Otto Brenner Stiftung*; 55)

- Ehms, Jule: *Syndikalistischer Internationalismus und Antimilitarismus in Deutschland während der ersten Kriegsjahre*, in: Marcel Bois / Frank Jacob (Hrsg.): *Zeiten des Aufbruchs (1916-1921). Globale Proteste, Streiks und Revolutionen gegen den Ersten Weltkrieg und seine Auswirkungen*, Berlin: Metropol, 2020, S. 395-420.
- Gordon, Uri: *Anarchism and Nationalism*, in: *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, hrsg. v. Nathan J. Jun, BRILL, 2018, S. 196-215 ([online](#)|[PDF](#)).
- Hartewig, Karin: *Das unberechenbare Jahrzehnt. Bergarbeiter und ihre Familien im Ruhrgebiet 1914-1924*, München: C.H. Beck, 1993 (= *Bergbau und Bergarbeit*; hrsg. v. Klaus Tenfelde).
- Hirsch, Steven / Walt, Lucien van der (Hrsg.): *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Leiden / Boston: Brill, 2010 (= *Studies in global social history*; 6).
- Hoffrogge, Ralf: *Der Sommer des Nationalbolschewismus? Die Stellung der KPD-Linken zum Ruhrkampf und ihre Kritik am ‚Schlageter-Kurs‘ von 1923*, in: *Sozial.Geschichte Online*, Heft 20 (20. März 2017), S. 126 u. S. 130 ([online](#)|[PDF](#)).
- Huber-Koller, Rose-Marie: *Gewerkschaften und Arbeitslose. Erfahrungen der Massenerwerbslosigkeit und Aspekte freigewerkschaftlicher Arbeitslosenpolitik in der Endphase der Weimarer Republik*, Bd. 2, Pfaffenweiler: Centaurus, 1992 (= *Politische Studien*).
- Imlay, Talbot: *The Practice of Socialist Internationalism: European Socialists and International Politics, 1914-1960*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Jentsch, Harald: *Die KPD und der „Deutsche Oktober“ 1923*, Rostock: Koch, 2005.
- Kinna, Ruth: *What Is Anarchist Internationalism?*, in: *Nations and Nationalism*, Volume 27, Nr. 4 (Oktober 2021), S. 976-991.
- Krumeich, Gerd / Schröder, Joachim (Hrsg.): *Der Schatten des Weltkriegs: die Ruhrbesetzung 1923*, Essen: Klartext, 2004 (= *Düsseldorfer Schriften zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens*; 69).

- Levy, Carl: *Anarchism, Internationalism and Nationalism in Europe, 1860-1939*, in: *Australian Journal of Politics and History*, Volume 50, Nr. 3 (September 2004), S. 330-342.
- Linden, Marcel van der: *Labor internationalism*, in: *Workers of the world: essays toward a global labor history*, Leiden / Boston: Brill, 2008 (= *Studies in global social history*; 1), S. 259-283.
- Mommsen, Hans: *Die politischen Folgen der Ruhrbesetzung*, in: Gerd Krumeich / Joachim Schröder (Hrsg.): *Der Schatten des Weltkriegs: die Ruhrbesetzung 1923*, Essen: Klartext, 2004 (= *Düsseldorfer Schriften zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens*; 69), S. 305-312.
- Nelles, Dieter: *Zur Soziologie und Geschichte des Anarcho-Syndikalismus im rheinisch-bergischen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Wuppertals von 1918-1945*, Wuppertal: Diplomarbeit, 1984.
- Peterson, Larry: *German Communism, Workers' Protest, and Labor Unions. The Politics of the United Front in Rhineland-Westphalia 1920-1924*, Dordrecht / Boston / Amsterdam: Kluwer Academic Publishers / International Institute of Social History, 1993 (= *Studies in social history*; 14).
- Peterson, Larry: *Reviews of Books (The Ruhr Crisis, 1923-1924 by Conan Fischer)*, in: *The American Historical Review*, Volume 109, Nr. 2 (2004), S. 601 f.
- Reimer, Klaus: *Rheinlandfrage und Rheinlandbewegung (1918-1933): Ein Beitrag zur Geschichte der regionalistischen Bestrebungen in Deutschland*, Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas: Lang, 1979 (= *Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften*; 119).
- Rübner, Hartmut: *Freiheit und Brot. Die Freie Arbeiter-Union Deutschlands. Eine Studie zur Geschichte des Anarchosyndikalismus*, Berlin / Köln: Libertad, 1994 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; 5).
- Spethmann, Hans: *Zwölf Jahre Ruhrbergbau. Der Ruhrkampf 1923-1925: Das Ringen um die Kohle*, Bd. 4, Berlin: Reimar Hobbing, 1930.
- Thorpe, Wayne: *Keeping the Faith: The German Syndicalists in the First World War*, in: *Central European History*, Volume 33, Nr. 2 (Juni 2000), S. 195-216

- Walt, Lucien van der / Schmidt, Michael: *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik des Anarchismus und Syndikalismus*, Hamburg: Ed. Nautilus, 2013.
- Weberskirch, Klaus: *Anarcho-Syndikalisten an der Wurm. Ein fast vergessenes Kapitel der Geschichte des Aachener Raumes nach dem Ersten Weltkrieg*, Aachen: Kreis Aachen, 1999 (= *Heimatblätter des Kreises Aachen*; Jg. 52).
- Wheeler, Robert F.: *Revolutionary Socialist Internationalism: Rank-and-File Reaction in the USPD**, in: *International Review of Social History*, Volume 22, Nr. 3 (Dezember 1977), S. 329-349.
- Zimmer, Kenyon: *Faces of the First Red Scare* ([online](#)).

Soziale Revolution oder Räte­demokratie?

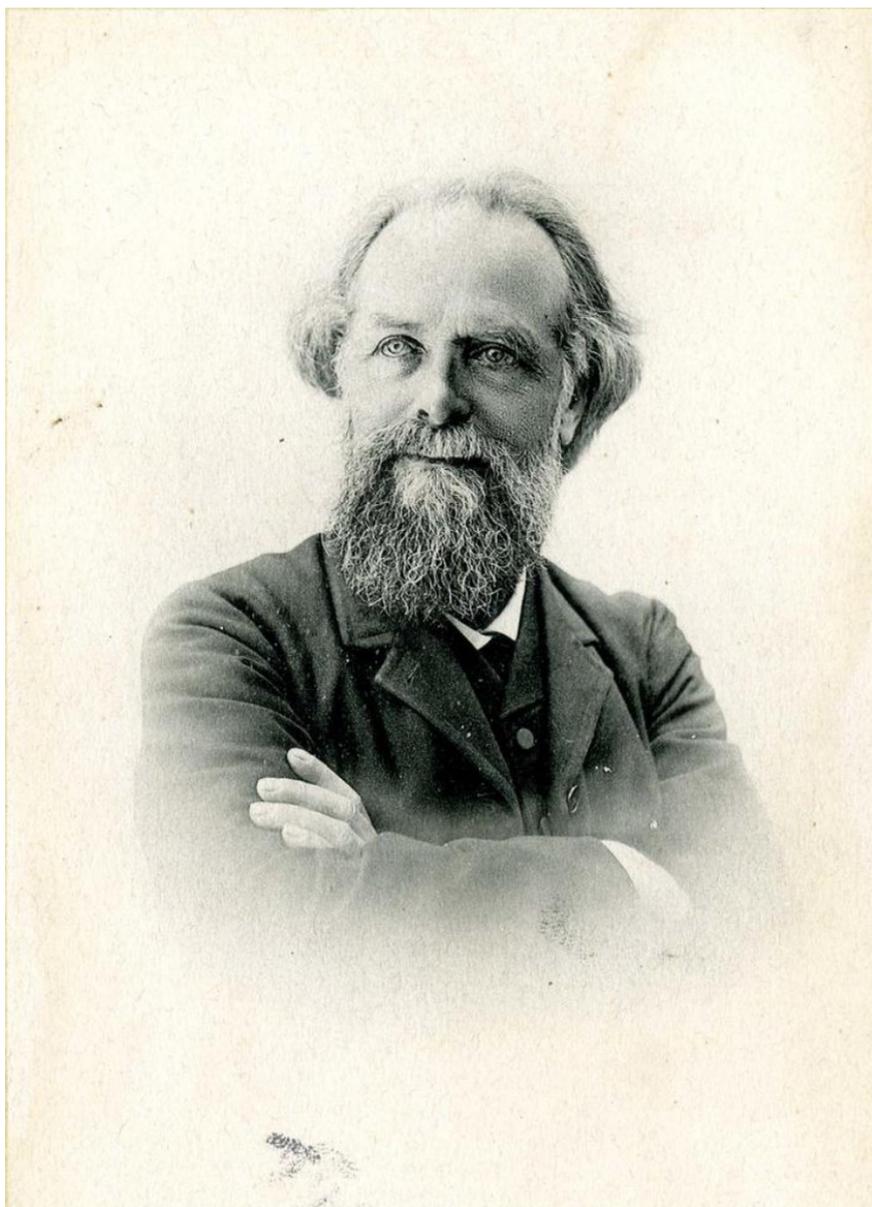
Stellungnahmen zur Diskussion gestellt

Von Rolf Raasch

Vom Revolutionsbegriff geht anscheinend nicht mehr die Faszination wie in früheren Zeiten aus. Auch, weil zum Thema schon alles gesagt und geschrieben zu sein scheint. Davon abgesehen, ist das Wort „Revolution“ seit Langem zu einer PR-Metapher für als außergewöhnlich beworbene Konsumartikel mutiert. Der Begriff hat also an Beliebigkeit gewonnen und zugleich an Präzision verloren: Neben den mit Nationen verknüpften progressiv ausgerichteten Revolutionen (Französische, Russische, Mexikanische Revolution usw.), die konservative und als Übersteigerung die nationale Revolution. Dann sind Revolutionen auch vom Wirkungsbereich geprägt: Politische Revolutionen, die den Herrschafts-Überbau betreffen, und die Gesellschaft tiefgreifend umfassende Soziale Revolutionen, die gerade auch von Anarchisten und Anarchistinnen propagiert wurden, aber stets gescheitert sind. Neueren Datums sind die osteuropäischen Revolutionen von 1989/90, die ebenso einen sozialen Systemwechsel herbeiführten, aber „nur“ für eine nachholende Entwicklung auf westeuropäisches Niveau sorgten. Zu allem Überfluss treten noch Kulturrevolutionen, wie die technische, sexuelle oder die vegane Revolution, auf den Plan. Letztere sind viele scheinbar kleine und vermeintlich unpolitische Revolutionen, die – mehr oder weniger wünschenswert – am Laufen oder unvollendet sind.

Als scheinbarer Gegensatz zur Revolution fungiert die Evolution als Kehrseite derselben Medaille. Vermeintlich besonnenere Leute wollen in der Evolution genau das Gegenteil der schrecklichen Revolution sehen, nämlich eine langsame und behutsame Entwicklung anstatt eines sprunghaften Wechsels, wie der zwischen Krieg und Frieden oder Sanftheit und Gewalt. Dabei können Revolutionen sich friedlich vollziehen, dafür Evolutionen aber quälend langsam und gewaltförmig.

Das Begriffspaar „Evolution-Revolution“ beschreibt eigentlich mehr oder weniger große Geschwindigkeiten von Veränderungsprozessen. Dazu das Statement des Anarchisten **Elisée Reclus**:



Der französische Geograf und anarchistische Aktivist **Élisée Reclus** (1830-1905).
Foto: Jean Lacroix, um 1890. Bibliothèque de Genève, Public Domain.

„Wir sind in allem Evolutionäre und auch in allem Revolutionäre, wir wissen, dass die Geschichte nur die Summe der Vollendungen ist, die auf die Summe der Vorbereitungen folgt. Die große geistige Entwicklung, die die Gehirne befreit, hat notwendig die tatsächliche Befreiung der einzelnen in ihren Beziehungen zu den anderen zur Folge.“¹

Evolution und Revolution sind demnach also letztendlich zwei sich abwechselnde Bewegungsformen derselben gesellschaftshistorischen Entwicklung. Evolution geht der Revolution voraus und auf diese folgt wieder eine neue Evolution als Ursache kommender Revolutionen, usw. usf.

Jedoch sind Revolutionen nicht immer politisch und sozial gesehen fortschrittlich, so wie auch Evolutionen nicht unbedingt mehr Gerechtigkeit bringen. Veränderungsprozesse können auch zu Rückschrittlichkeit führen, wie beispielsweise beim Protestantismus, der Französischen Revolution oder der Amerikanischen nach der Unabhängigkeit. Alle hatten eben auch neue Erscheinungen von Unterdrückung zur Folge. Keine Revolution verlief je planmäßig und hat je ganz gesiegt.

Die Aufgabe stellt sich, so Reclus, wie revolutionärer Erfolg möglich ist und Menschen dazu zu befähigen sind: „[...] durch eine Erziehung zu Freiheit und Güte, Solidarität [...] und [...] Rebellion.“ „[...] ohne diese wirklich innere Teilnahme eines Jeden am Befreiungswerk verfallen auch soziale Revolutionen dem Schicksal der politischen Revolutionen – von einigen zu ihrem Vorteil ausgebeutet zu werden und das Volk selbst unter neuen Namen in der alten Knechtschaft zu lassen.“²

In der Nachfolge Elisée Reclus' steht Gustav Landauer. Nach Landauer ist eine sozialistische Gesellschaft nur außerhalb eines bestehenden Staates realisierbar. Soll diese nicht auf eine ferne Zukunft verschoben werden, mache Revolution nur dann Sinn, wenn die Verhältnisse, die sie herstellen soll, vorab experimentell antizipiert wurden, um nicht wieder zu alten Verhältnissen zu führen. Es gilt darüber hinaus, dass erprobte Mittel bestehen müssen, sie friedlich durchzusetzen.

¹ Elisée Reclus: *Evolution und Revolution*, Berlin: Libertad Verlag, 1978 (= *anarchistische texte*; 5), S. 11.

² Elisée Reclus, interpretiert nach: Max Nettlau: *Elisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830-1905)*, Vaduz / Liechtenstein: Topos-Verlag, 1977 [Reprint der Erstausgabe: Berlin: Verlag „Der Syndikalist“ / Fritz Kater, 1928], S. 256 f.

Landauer definierte Revolution nicht als einmaligen Akt, sondern als einen Jahrhunderte dauernden, ständigen Prozess menschlichen Handelns, also als Permanente Revolution³. Er betrachtet die Revolution aus einer sozialen Perspektive, also, dass sie sich auf alle vom Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Erscheinungsformen bezieht. Daraus folgen für ihn zwei Tendenzen der Geschichte und historischen Praxis: Auf der einen Seite der Aufbau überindividueller Organisationsformen, die den Betroffenen Sinn und Stabilität vermitteln. Auf der anderen Seite Abschüttelung und Zerstörung derselben Formen, sobald sie der Freiheit und dem Wohlergehen der Individuen entgegenstehen.

Landauers Revolutionsbegriff beinhaltet antistaatliche und antiparlamentarische Positionen sowie eine gesellschaftliche Neuorientierung in Richtung auf einen „Kultursozialismus“. Danach lägen die materiellen und soziokulturellen Voraussetzungen für den Sozialismus stets vor und bräuchten eigentlich nur entdeckt zu werden. Eine veränderte Kultur menschlicher Kommunikation und menschlichen Zusammenspiels bewirke letztendlich die Zerstörung aller obrigkeitsstaatlichen Herrschaftsstrukturen.

Ein anderes Modell Sozialer Revolution interpretiert der Politologe Hans-Martin Schönherr-Mann⁴. Nach Schönherr-Mann hat der Philosoph Albert Camus als erster erkannt, dass das gewaltgestützte revolutionäre Handlungsmodell des 19. Jahrhunderts angesichts der Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts gescheitert ist. Eine Soziale Revolution, die eine Verbesserung der Verhältnisse zum Ziel hat, ist mit Hilfe von Gewalt nicht möglich. Wer heutzutage echte soziale Veränderungen möchte, muss sich auf einen

³ „Permanente Revolution“ im libertären Sinne eines Gustav Landauer ist ein prinzipiell endloser Lern- und Korrekturprozess im Zuge der freiheitlichen gesellschaftlichen Entwicklung. „Permanente Revolution“ nach dem Titel der Schrift von Leo Trotzki im Sinne eines Staatssozialismus: Danach ist der Abschluss einer sozialistischen Revolution im nationalen Rahmen undenkbar. Sie beginnt dort zwar, entwickelt sich aber international und wird vollendet im Weltmaßstab. Folglich wird die sozialistische Revolution in einem neuen, breiteren Sinne des Wortes zu einer permanenten Revolution: Sie findet ihren Abschluss nicht vor dem endgültigen Sieg der neuen Gesellschaft auf der gesamten Welt. Diese Theorie der permanenten Revolution geht auf Marx und Engels zurück.

⁴ Vgl. Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.): *Revolution 100 Years After. System, Geschichte, Struktur und Performanz einer politisch ökonomischen Theorie*, Norderstedt: Books on Demand, 2018.

langen gewaltfreien Weg machen, bei dem es auf die Kommunikation ankomme. Was dabei irgendwann herauskommt, sei zunächst offen.

Kommunikation muss auch mit Spaß verbunden sein und zugleich dem eigenen Reifungsprozess dienen. Irgendwann wird sich ein wahrscheinlich besseres Ergebnis zeigen als die Art politischer Frömmigkeit, die darin liegt, dem Sozialismus oder Kommunismus zu dienen (Hier haben wir die Analogie zu Hannah Arendt: siehe weiter unten!).

Im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich neuere Formen permanenter Revolutionen entwickelt, und zwar die seit den 1960er Jahren zuerst in den USA, dann in anderen westlichen Ländern entstehenden Zivilgesellschaften. Diese haben nach Schönherr-Mann die westliche Welt nachhaltiger verändert als die traditionellen revolutionären Bewegungen. Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung, die Frauen- und Schwulenbewegung, die Umwelt- und Friedensbewegung verhalfen auf friedliche Weise einem neuen Ethos zum Durchbruch: Sie haben primär die Werte der Nichtdiskriminierung, die Verantwortungsethik, die individuelle Lebensgestaltung, die demokratische Partizipation, die Hilfe für Schwache durchgesetzt, so dass die Untertanenethik nachhaltig geschwächt wurde: Ethik hat sich in diesem Prozess als wichtiger erwiesen als etwaige wirtschaftliche Voraussetzungen, so Schönherr-Mann⁵.

Von der Philosophin Hannah Arendt, die sich als politische Theoretikerin verstanden hat, können wir viel lernen. In ihrem Buch *Über die Revolution*⁶ entfaltet sie eine analytische Kraft bei der Definition des Revolutionsbegriffs, die selten ist. Sie verhilft zu mehr Klarsicht auf das Wechselspiel autoritärer und anti-autoritärer Lager in Revolutionen. Ihr geht es zwar nicht um die Abschaffung des Staates, der für sie eine Republik sein müsse, jedoch idealerweise in Form einer Räterepublik. Hannah Arendt nimmt Beispiele europäischer Revolutionen zur Hand, um aufzuzeigen, dass das revolutionäre Ziel nicht über Zwangsherrschaft erreichbar ist, sondern „[...] nichts anderes sein kann als eben Freiheit.“⁷ Und: „Das Wort ‚revolutionär‘ darf nur angewendet werden ‚auf Revolutionen, deren Ziel die Freiheit ist‘“.⁸

⁵ Vgl. Ebd., S. 293.

⁶ Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München: Piper Verlag, 2020.

⁷ Ebd., S. 13.

⁸ Ebd., S. 39.



Hannah Arendt (1906-1975) auf dem Internationalen Kulturkritikerkongress 1958 in München.
Foto: Barbara Niggel Radloff, 1958. Münchner Stadtmuseum.de, Public Domain.

Wie wir schon bei Landauer gesehen haben, erscheinen bei ihr die Erfolgsaussichten einer Revolution umso größer, je mehr die Protagonist*innen ihre revolutionären Zielvorstellungen schon lange praktisch vorgelebt haben. Beispiel: Während die französischen Revolutionäre von 1789 keine Erfahrung auf dem Gebiet der Freiheit hatten, konnten sich die revolutionären Amerikaner*innen⁹ immerhin schon lange in Selbstverwaltung üben. In den Versammlungen der „townhalls“ (Rathäuser oder Häuser für Bürgerversammlungen) gab sich das Volk in den Städten und Gemeinden seine Regeln selbst. Es erstaunt, wieviel öffentliche Freiheit in den amerikanischen Kolonien Großbritanniens möglich war, von der man in Frankreich nur träumen konnte. Dort gab es bis zum Ausbruch der Revolution keine Möglichkeit der Diskussion einer Verfassung mit dem gesamten Volk.

Um den Freiheitsbegriff so konkret wie möglich zu fassen, muss nach Arendt zunächst zwischen Freiheit und Befreiung unterschieden werden:

Die Sehnsucht nach Befreiung (notwendigerweise negativ, als Befreiung von ...) „[...] ist keineswegs identisch mit dem Willen zur Freiheit“.¹⁰ Freiheit hat Befreiung zur Voraussetzung, aber Befreiung führt nicht unbedingt zur Freiheit. Schwierig am Revolutionsbegriff der Neuzeit (Amerikanische, Französische Revolution) ist, dass es immer um Befreiung *und* Freiheit gegangen ist. Und da Befreit-Sein wesentlichste Bedingung der Freiheit selbst ist, ist es oft sehr schwer auszumachen, wo das bloße Bestreben, sich von einem lastenden Zwang zu befreien, endet, und wo der Wille zur Freiheit als einer konstruktiven Lebenspraxis beginnt. Revolutionen sind die Erfahrung, des In-Freiheit-Handelns, gleichzeitig die Erfahrung, etwas wirklich Neues beginnen zu können. Nur wo dieses Pathos des Neubeginns vorherrscht und mit Freiheitsvorstellungen verknüpft ist, haben wir das Recht, von Revolution zu sprechen.

Nach Hannah Arendt sind Aufstände, Rebellionen, Staatsstriche, Palastrevolten keine Revolution, sie verändern nur den Charakter der Herrschaft. Sie alle haben mit der Revolution nur die Gewalttätigkeit gemeinsam.

⁹ Die Bewegung, die in der Amerikanischen Revolution zur Unabhängigkeit führte, empfand sich zuerst keineswegs als revolutionär, denn es wurden zunächst die in der englischen Verfassung verbrieften Rechte aller Engländer auch für die Kolonien eingefordert (vgl. Ebd., S. 62). Dass eine Revolution und die Gründung autonomer Republiken folgten, war nicht beabsichtigt.

¹⁰ Ebd., S. 40.

„[...] nur wo durch Wechsel ein Neuanfang sichtbar wird, nur wo Gewalt gebraucht wird, [...] einen neuen politischen Körper zu gründen, nur wo der Befreiungskampf gegen den Unterdrücker die Begründung der Freiheit wenigstens mit intendiert, können wir von einer Revolution im eigentlichen Sinne sprechen“¹¹.

Als politische Form der Freiheit kommt für sie nicht die repräsentative parlamentarische Demokratie in Frage, sondern ein Rätssystem (Rätedemokratie, Räterepublik)¹², das besser geeignet sei.

Hannah Arendt stellt fest, dass während der Französischen Revolution die Freiheit der Notwendigkeit geopfert wurde. Wo immer auf Grund der Armut sich die lebensnotwendigen Zwänge „mit elementarer Gewalt“ durchsetzen, ist es um die Freiheit geschehen. Maximilien de Robespierre, führender Politiker des politischen Klubs der Jakobiner (Anhänger*innen zentralstaatlicher Lösungen), hatte die Errichtung der Freiheit den Rechten der besitzlosen Sansculotten (Arbeiter, die statt der Kniebundhosen des Adels lange Hosen trugen) geopfert. Die Notwendigkeit, sich zu kleiden, sich zu ernähren, sich zu reproduzieren, die drängende Not des Volkes, führte letztendlich zum Terror und vernichtete die Revolution. Der Augenblick der Freiheit wurde verpasst und die Revolution änderte ihre Richtung: von nun an sprach kaum einer noch über Freiheit als Ziel der Revolution, ihr Ziel war fortan das Wohlergehen des Volkes. Mit Karl Marx hat die Abdankung der Freiheit vor dem Diktat der Notwendigkeit einen Fürsprecher gewonnen. Für ihn war die Französische Revolution nur darum an der Gründung der Freiheit gescheitert, weil sie die soziale Frage nicht hatte lösen können. Armut sah er als politischen Faktor ersten Ranges an. Die soziale Frage, die fortan den Verlauf aller Revolutionen prägen sollte, kommt als politischer Faktor im Begriff der „Ausbeutung“ zum Ausdruck. Lenin, auch ein Schüler Marx' und der Französischen Revolution, war ebenso der Meinung, dass ein wenig entwickeltes Volk nicht in der Lage sei, unter Bedingungen politischer Freiheit den Kampf gegen Armut zu gewinnen. Die Folge war die Opferung der Räte (Sowjets) in der Russischen

¹¹ Ebd., S. 48 f.

¹² Hier machte sich wohl auch der Einfluss ihres Ehemannes Heinrich Blücher bemerkbar, der während der Novemberrevolution 1918 in Deutschland Mitglied bei den Soldatenräten war.

Oktoberrevolution von 1917 als Organe der Freiheit zugunsten der Partei und des Staates.¹³

Als Grund für den Erfolg der Amerikanischen Revolution sah Hannah Arendt, dass das Elend und die soziale Frage keine so wichtige Rolle spielten wie in Europa. Armut gab es in Nordamerika zwar auch, aber nicht dieses Maß an verbreitetem Elend. Jedoch, so konstatiert sie, existierte die soziale Frage auch in Amerika, in Form der Sklaverei der Schwarzen (und indigenen, der Verf.) Bevölkerung. Aber das Mitleid war nach Hannah Arendt zu dieser Zeit in Amerika politisch kein Thema. Nicht nur der arme, auch der Schwarze Mensch war unsichtbar. Sklaverei war weder für Amerikaner noch für Europäer ein Teil der sozialen Frage und spielte praktisch zu der Zeit keinerlei Rolle.

Die Befreiung von politischer Unterdrückung brachte während der Französischen Revolution nur wenigen die Freiheit. Für die Masse unter elenden Lebensumständen hatte sich nichts geändert. Das verarmte Volk, das eigene Sorgen hatte, und seine Repräsentanten zogen nicht mehr an einem Strang. Das Volk musste noch einmal befreit werden und zwar vom Joch der Notwendigkeit. Die Repräsentanten gerieten unter den Zwang, sich jetzt ausdrücklich mit dem Volk zu solidarisieren.

Wenn nun das eigentliche Ziel der Revolution nicht mehr die gerade erst gewonnene konstitutive Macht der Republik war, sondern die Befreiung des Volkes von Not und Armut und die Wohlfahrt aller, dann folgt daraus, dass alles denen erlaubt sein müsse, die im Sinne der Revolution handeln. Dem revolutionären Terror war nun Tür und Tor geöffnet.

Die überwältigende Masse der Verelendeten und ihre Problematik zerrütteten die kaum etablierten Institutionen der Republik. Es schien, als sei es nur mit Mitteln der Gewalt möglich, das ausgebrochene Chaos abzuwenden, erst recht, als sich das revolutionäre Frankreich der geballten Gegenmacht der Monarchien Europas gegenüber sah. Das war der Wendepunkt der Revolution, die sich durch den permanenten Kriegszustand auflöste. Die Nation und die Republik gewannen zwar den Krieg, aber an dem Bürgerkrieg ging die Republik schließlich zugrunde.¹⁴

¹³ Vgl. Arendt: *Über die Revolution* (vgl. Anm. 6), S. 90 f.

¹⁴ Vgl. Ebd., 135 f.

Hannah Arendt muss feststellen, dass keine Revolution je die soziale Frage gelöst und Menschen von der Not befreit hat, obwohl alle dem Beispiel der Französischen Revolution gefolgt sind. Denn alle Beispiele zeigten, wie sehr der Versuch, die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen, im Terror endete. Es ist jedoch kaum möglich, diesen Irrweg zu vermeiden, wenn die Revolution in einem armen Land ausbricht. Die Befreiung von der Notwendigkeit hat immer mit vordringlichen Dingen zu tun, die erledigt sein müssen, bevor an Freiheit im positiven Sinn auch nur gedacht werden kann.¹⁵

Es gibt vermutlich in der Geschichte der Revolutionen kein Beispiel dafür, dass sie von der Masse der Armen vorbereitet wurden. Genauso wie keine Revolution je aus dem bloßen Aufruhr der Unzufriedenheit oder den Komplotten von Verschwörern entstanden ist. Allgemein kann gesagt werden, dass Revolutionen nicht möglich sind, wo die Autorität des bestehenden Staates auch nur einigermaßen intakt ist. Es ist ein Zeichen echter Revolutionen, dass sie anfangs leicht und blutlos verlaufen, dass ihnen die Macht in den Schoß fällt. Sie sind überhaupt nur möglich, wo die Macht auf der Straße liegt und die bestehende Autorität völlig diskreditiert ist. Revolutionen sind die Folgen des politischen Niedergangs eines Staates, sie sind niemals dessen Ursache.¹⁶

Verfassungsgebende Versammlungen werden von Historikern gern als das Ergebnis des Sieges der Konterrevolution über den revolutionären Prozess angesehen. Der Höhepunkt und das Ende der Amerikanischen Revolution war aber gerade die Verfassungsgebung. Es ist immer das gleiche Missverständnis: man weigert sich, einen Unterschied zwischen Befreiung und Freiheit anzuerkennen. Nichts ist vergänglicher als eine Rebellion und Befreiung, die es nicht geschafft hat, die gewonnene Freiheit in entsprechende Institutionen und Verfassungen zu verankern.¹⁷

Aber das Volk, so Hannah Arendt, muss der Regierung eine Verfassung geben, nicht umgekehrt. Die Völker, denen die Verfassung durch Spezialisten im Elfenbeinturm quasi geschenkt wurde, hatten sie von Anfang an mit Misstrauen betrachtet. Die Nazis mussten nicht einmal die Weimarer Verfassung abschaffen. In der Verfassung als solcher kann also unmöglich das

¹⁵ Vgl. Ebd., S. 166.

¹⁶ Vgl. Ebd., S. 17.

¹⁷ Vgl. Ebd., S. 214.

Heil liegen. Wie kann aber das Volk sich in der Praxis selbst zu einer Verfassung und der Revolution zum Erfolg verhelfen?

Die 48 Sektionen der ersten Pariser Kommune (Hannah Arendt benutzt den Begriff der „ersten Kommune“ in Abgrenzung zur Pariser Kommune von 1871) wählten während der Revolution von 1789 keine Delegierten für die Nationalversammlung, sondern konstituierten sich als reguläre Körperschaften mit Selbstverwaltung, die den revolutionären Stadtrat bildeten: die erste Pariser Kommune, die eine entscheidende Rolle im Verlauf der Französischen Revolution spielen sollte. Außerdem entstanden neben dieser Stadtverwaltung eine Reihe von Klubs und Gesellschaften, die überhaupt nichts mit den Wahlen für die Nationalversammlung zu tun hatten: Ihre selbst gestellte Aufgabe war, die erlassenen Gesetze zu diskutieren und die Beamten zu überwachen. Das waren kleine Gruppen von Handwerkern, Nachbarschaften, Krämern, und was immer sich lokal zusammenschloss. Diese Gesellschaften organisierten die Selbstverwaltung des Volkes, guckten wie Präsidenten und Vizepräsidenten eingesetzt werden, die monatlichen Amtswechsel, so, dass jeder einmal drankommt. Meinungsaustausch, Aufklärung, Information und Kontrolle, ob und wie Gesetze umgesetzt werden, bildeten weitere Funktionen.

Die Sektionen der ersten Pariser Kommune und die Volksgesellschaften übten einen großen Druck aus und verkörperten die organisierte Not und Notwendigkeit. Aber sie enthielten auch die Keime einer neuen politischen Organisationsform. Sie wollten die Versprechen der Revolution nicht nur als Verarmte, sondern als Bürger mit der Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten in die Praxis umsetzen.

Das änderte sich 1791, als die ersten Angriffe auf die Klubs und Volksgesellschaften laut wurden. Kaum hatte sich Robespierre zum Führer der revolutionären Regierung gemacht, diskreditierte er die Volksgesellschaften, sofern sie nicht den Jakobinern angehörten. Es gäbe überhaupt nur eine Volksgesellschaft, und das sei das „Französische Volk“ – die Französische Nation. Der Nationalismus – so Hannah Arendt – war ein Verrat an der Revolution, denn eine Nation ist nicht in der Lage, sich wirklich zu versammeln.

Der ausbrechende Konflikt der revolutionären Volksgesellschaften gegen die Machthaber der Revolution spitzte sich angesichts der sich forcierenden

Zentralisation soweit zu, bis die Machtorgane des Volkes, die für die Errichtung eines Föderalismus plädierten, im Wege standen.

Das Volk hatte den Föderalismus während der Französischen Revolution spontan aus der Praxis gelernt, als sich die Sektionen, die ursprünglich nur die Wahlen zur Nationalversammlung erleichtern sollten, plötzlich in Municipalbehörden transformierten und zusammenschlossen, um so den großen Municipalrat der Pariser Kommune zu bilden. Nicht die ursprünglichen Wählerversammlungen, sondern das kommunale Rätssystem von Paris verbreitete sich wie ein Lauffeuer über das ganze Land in Form der revolutionären Volksgesellschaften. Diese Organe einer republikanischen Volksorganisation wurden von keiner Gegenrevolution, sondern von der zentralisierten revolutionären Regierung selbst liquidiert, weil sie nicht kontrollier- und dirigierbar waren.

Diese Methoden der Liquidation waren das Vorbild für die meisten folgenden Revolutionen. Alles bekannt auch aus der Russischen Revolution von 1917, in der die bolschewistische Partei das Rätssystem aushöhlte. Die Errichtung des Nationalstaats ist zugleich stets der Untergang der freien Republik. Dieser Unterschied markiert den Erfolg des Parteiensystems und den Misserfolg des Rätensystems. Die linken revolutionären Parteien begegneten dem Rätensystem immer genauso feindselig wie reaktionäre Rechte.

Nach Hannah Arendt ist das Rätensystem die einzige Staatsform, die unmittelbar aus dem Geist der Revolution entstanden ist. Was Marx bei der Pariser Kommune und Lenin bei der Revolution von 1905 auffiel, war, dass sie selbst die Ereignisse nie im Geringsten vorausgesehen haben. Nie hatten sie die Räte für die Keime einer neuen Staats- oder Gesellschaftsform gehalten, sondern für bloße Hilfsorgane der Revolution, die nach ihrer Beendigung wieder verschwinden müssten. Hier waren sie mit Organisationsformen konfrontiert, die durch das Volk selbst entstanden waren und die den weiteren Verlauf gestalten wollten. Dies stand im Widerspruch zu allen revolutionären Theorien über das Wesen von Macht und Gewalt. Auch sie – Marx und Lenin – waren in den Traditionen des Nationalstaats aufgewachsen und haben die Staatsformen nie einer kritischen Analyse unterzogen. Unter Revolution verstanden sie einen Prozess der Machtergreifung und Machterhaltung mit dem Monopol staatlicher Gewaltmittel. Jedoch funktionierte keine Revolution nach diesem Muster: Stets führte der Zerfall über-

holter Staatssysteme zum Verlust der Autorität und der Kontrolle über staatliche Gewaltmittel wie Armee und Polizei.

Marx sympathisierte eine Zeit lang mit der Selbstverwaltung, um alsbald wieder zur realpolitischen Diktatur des Proletariats zurück zu kehren.

Dazu Oskar Anweiler: „Die revolutionären Gemeinderäte sind für Marx nichts weiter als zeitweilige Kampforgane, die die Revolution vorwärtstreiben sollen, er sieht in ihnen nicht die Keimzellen für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft, die vielmehr von oben, durch die proletarisch zentralisierte Staatsgewalt, erfolgen soll.“¹⁸

Genauso wechselte Lenin angesichts der ungeplanten Revolutionen von 1905 und 1917 von der Begrüßung dieser Keimzellen einer neuen Gesellschaft hin zur Einschätzung der Räte als provisorische Kampforgane, die mit der Diktatur einer Partei wieder zu verschwinden hätten. Zunächst hieß es noch „Alle Macht den Sowjets“. Als aber drei Jahre später während des Kronstädter Aufstands sich die Sowjets gegen die Parteidiktatur wandten und sich die Unvereinbarkeit des Räte- und des Parteiensystems herausstellte, entschied Lenin, die Räte zugunsten des Machtmonopols der bolschewistischen Partei zu entmachten.

Die Nichtbeachtung der Bedeutung der Räte ist fatal, abgesehen von „utopischen Sozialisten“ wie Proudhon und Bakunin. Hannah Arendt merkt aber kritisch an, dass gerade staatsfeindliche Anarchist*innen nicht in der Lage seien, einem Phänomen gerecht zu werden, das die Neugründung des Staates als Räterepublik vorsieht.¹⁹ Seit 1789 haben sich in fast jeder Revolution spontan Räte gebildet, ohne dass deren frühere Bedeutung bekannt gewesen wäre. 1905 spielten Arbeiterräte als Selbstverwaltungsorgane der Arbeiterschaft in Russland eine Rolle, die in kein Programm einer Partei aufgenommen wurden, aber für 1917 noch eine Bekanntheit hatten. Als die Kommunisten Oktober 1918 mit der Losung „Alle Macht den Sowjets“ die Macht übernahmen, gab es im ganzen Land eine Rätebewegung und eine gesamttrussische Räteorganisation mit ersten Kongressen angesichts des Fehlens eines aus allgemeinen Wahlen hervorgegangenen Parlaments.

¹⁸ Oskar Anweiler, zit. in: Arendt: *Über die Revolution* (vgl. Anm. 6), S. 382.

¹⁹ Vgl. Arendt: *Über die Revolution* (vgl. Anm. 6), S. 389.

Die Rätebewegung breitete sich ab November 1918 bis 1919 auch in Deutschland aus, zunächst als Arbeiter- und Soldatenräte anstelle der zerfallenden Regierungsmacht. Die Arbeiter- und Soldatenräte forderten in Berlin, dass das Räteystem Bestandteil der neuen Verfassung sein müsse. Auch die in Bayern errichtete Räterepublik stieß sofort auf die Opposition der „revolutionären“ Parteien (KPD und SPD), die eine parlamentarische Demokratie bevorzugten. Schließlich brachte die ungarische Revolution von 1956 ein Räteystem hervor. Gerade das Fehlen jeglicher organisatorischer Kontinuität unterstreicht die einzigartige Gleichartigkeit des Phänomens selbst: Die Spontanität ihrer Erscheinung widerspricht der Notwendigkeit einer Vorbereitung durch Revolutionstheoretiker und Berufsrevolutionäre.²⁰ Die Revolutionsorgane wurden stattdessen regelmäßig durch „revolutionäre“ Parteien und Berufsrevolutionäre erledigt und durch deren Diktatur ersetzt. Die große Zustimmung zum Räteystem – als einer adäquaten Form der direkten und unbegrenzten Teilnahme der Einzelnen am politischen Leben – taten die Berufsrevolutionäre in den Parteien als Naivität des Volkes ab. Das verwundert nicht, denn in den Räten spielten Parteizugehörigkeit und Fraktionsbildung „überhaupt keine Rolle.“

In den Verlautbarungen der Räte hört man nichts vom Paradies auf Erden, von der klassenlosen Gesellschaft oder Abschaffung des Eigentums. Es geht um nichts als die Etablierung der wahren Republik. Die wahrhaft revolutionäre Hoffnung, die es jedem und jeder Einzelnen inmitten der Massengesellschaften erlauben könnte, an den öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen, wurde stets vom Ergebnis des Scheiterns der Revolutionen verdeckt. Ihr Scheitern ist aber weder Reaktion noch Konterrevolution anzulasten. Das war die Schuld der Berufsrevolutionäre und revolutionären Parteien. Die Räte bildeten von Anfang an eine Gefahr für das Parteiensystem. Die föderative Räte-Idee ist die freiheitliche und republikanische Idee par excellence.

Die Amerikanische Revolution und einige Gesellschaften der ersten Pariser Kommune kannten schon gedanklich die Verbindung des Geistes der Revolution mit dem Prinzip der Föderation. Sie antizipierten die Ereignisse der Russischen Revolution vom Februar 1917 und der Ungarischen Revolution von 1956, die uns in wenigen Wochen die Umrisse einer Republik auf

²⁰ Vgl. Ebd., S. 391 f.

Basis des Räte-Systems aufzeigten. In beiden Fällen hatten sich Räte spontan und unabhängig voneinander im gesamten Land organisiert. Arbeiter-, Soldaten- und Bauernräte in Russland. In Ungarn Nachbarschaftsräte, Schriftsteller- und Künstlerräte, Studenten- und Jugendräte, Arbeiter- und Soldatenräte.

In der Parteiendemokratie haben praktisch Parteien das Monopol, Abgeordnete für die Wahlen zu nominieren. Sie sind dadurch keine Machtorgane des Volkes, sondern fungieren als Hilfsmittel, durch die eben die Macht des Volkes eingeschränkt und kontrolliert wird. Hannah Arendt resümiert mit Blick auf die Verhältnisse in den westlichen Gesellschaften: Dass Repräsentativsystem hat sich in Wahrheit in eine Art Oligarchie verwandelt. Die bestehende Art von Demokratie ist eine Oligarchie – auch im Interesse der Massen. Sie dient der Volkswohlfahrt und dem privaten Wohlbefinden durch das System des Wohlfahrtsstaats.

Die Räte, die aus dem Volk hervorgegangen sind, waren nicht von oben nominiert, sondern von unten unterstützt und von Gleichen gewählt, denen sie Rechenschaft abzulegen hatten. Sie waren die Elite des Volkes, welches die Revolution hervorgebracht hatte. Sie wählten bis hinauf zum obersten Rat immer unter Gleichen. Sie vertrauten denen, aus denen sie selbst hervorgegangen waren, und umgekehrt.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Über die Revolution*, München: Piper Verlag, 2020.
- Landauer, Gustav: *Revolution*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1974.
- Nettelbladt, Max: *Elisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830-1905)*, Vaduz / Liechtenstein: Topos-Verlag, 1977 [Reprint der Erstausgabe: Berlin: Verlag „Der Syndikalist“ / Fritz Kater, 1928].
- Reclus, Elisée: *Evolution und Revolution*, Berlin: Libertad Verlag, 1978 (= *anarchistische texte*; 5).
- Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hrsg.): *Revolution 100 Years After. System, Geschichte, Struktur und Performanz einer politisch ökonomischen Theorie*, Norderstedt: Books on Demand, 2018.
- Wolf, Siegbert: *Gustav Landauer zur Einführung*, Hamburg: Edition SOAK im Junius Verlag, 1988.



Demonstration am 21. Januar 2017 auf dem Platz der Vereinten Nationen in San Francisco gegen die Inauguration von Präsident Donald Trump.

Foto: Pax Ahimsa Gethen, Wikimedia, [CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

Die neuen kommunalen Bewegungen

Von Eleanor Finley

Noch vor kurzem schien die Idee, dass die Vereinigten Staaten den Immobilienmogul Donald Trump zum Präsidenten wählen, fast undenkbar. Doch jetzt, da diese unmögliche Vorstellung eingetreten ist, hat sich ein neuer Raum für visionäres Denken geöffnet. Wenn die Wahl von Donald Trump tatsächlich möglich ist, welche anderen Unmöglichkeiten könnten verwirklicht werden?¹

Bisher wurde die Opposition der Bevölkerung gegen Trump hauptsächlich durch Massendemonstrationen und Straßenproteste zum Ausdruck gebracht. Am Tag von Trumps Amtseinführung demonstrierten schätzungsweise 2,9 Millionen Menschen in Dutzenden von US-Städten.

Diese einschneidenden Momente, wie der *Women's March* oder der *March for Science*, bieten den Menschen dringend benötigte Gelegenheiten, innere Befreiung zu empfinden, Solidarität auszudrücken und gemeinsame Werte zu erkennen.² Doch als Proteste sind sie von Natur aus begrenzt. Insbesondere gelingt es ihnen nicht, ein Programm für die tiefgreifende insti-

¹ Dieser Beitrag erschien im angloamerikanischen Original am 4. August 2017. Knapp acht Monate zuvor, am 20. Januar 2017, hatte der US-amerikanische Unternehmer, Entertainer und Politiker der Republikanischen Partei Donald John Trump (geb. 1946) sein Amt als 45. Präsident der Vereinigten Staaten angetreten. Seine Amtszeit dauerte bis zum 20. Januar 2021. Trumps reaktionäre Regierungspolitik wirkte in hohem Maße polarisierend. In ihr mischte sich ein aggressiver Rechtspopulismus mit marktradikalen Strategien und protektionistischer Außenpolitik. (*Anm. d. Übers.*)

² Zum *Women's March on Washington* versammelten sich am 21. Januar 2017, ein Tag nach der Amtseinführung von Donald Trump, etwa eine halbe Million Menschen in Washington, D. C. Daneben fanden auch in weiteren US-amerikanischen Großstädten und in zahlreichen anderen Ländern Solidaritätsmärsche (*Sister Marches*) für Frauen- und Menschenrechte statt. Weltweit gab es rund 670 entsprechende Demonstrationen, an denen sich insgesamt ca. zwei Millionen Menschen, vor allem Frauen, beteiligten. Eine internationale Großdemonstration mit der Hauptveranstaltung in Washington, D. C., war auch der *March for Science* am 22. April 2017. Auslöser dieser Bewegung waren wissenschaftsfeindliche Äußerungen und Maßnahmen der Regierung Trump. Dieser hatte u. a. den menschengemachten Klimawandel als Schwindel bezeichnet und angekündigt, eine Vielzahl von Umweltschutzmaßnahmen abzuschaffen. (*Anm. d. Übers.*)

tutionelle Transformation auf die Beine zu stellen, die unsere Gesellschaft so dringend braucht.

Neben den im öffentlichen Rampenlicht stehenden Mobilisierungen nehmen auch graswurzelorientierte und kommunale Formen der Opposition gegen Trump Gestalt an. Unter dem Banner „Sanctuary Cities“³ haben gemeindenaher Organisationen, Vertrauensgruppen, Rechtsanwälte, Arbeiter:innen-Zentren und engagierte Bürger:innen Krisennetzwerke aufgebaut, um Migrantenfamilien zu unterstützen, die von Abschiebung bedroht sind. Diese Projekte, die größtenteils auf Nachbarschaftsbeziehungen ausgerichtet sind, stellen vorherrschende Annahmen über politische Partizipation vor neue Herausforderungen und werfen die entscheidende Frage auf, was es eigentlich bedeuten sollte, eine Bürgerin oder ein Bürger zu sein.

Inzwischen sind Bürgermeister:innen und Stadtbeamte als einige der lautstärksten Gegner von Trump aufgetreten. Im Juni 2017 widersetzten sich fast 300 Bürgermeister:innen, darunter auch die von neun der zehn größten Städte Amerikas, den Wünschen des Präsidenten und verpflichteten sich erneut zum Pariser Klimaabkommen. Ob es sich bei diesen Erklärungen um echte Akte des politischen Widerstandes oder lediglich um symbolische Gesten lokaler Eliten handelt, die ihre Karriere vorantreiben wollen, ist nebensächlich. Was zählt, ist, dass die Menschen in einer Zeit beispielloser politischer Turbulenzen die lokalen Beamten auffordern, im Namen ihrer Gemeinden – unabhängig von der Staatsbürgerschaft – zu handeln und nicht nach den Wünschen eines rechtsextremen Regimes. Sie betrachten ihre eigenen Gemeinden als Stätten fundierten politischen Handelns und moralischer Autorität.

Die kommunalistische Alternative

Inmitten dieses Milieus sind erste Ansätze zivilgesellschaftlicher Plattformen entstanden, welche die Art und Weise verändern wollen, in der US-Städte und Gemeinden tatsächlich geführt werden. Diese kommunalistischen Experimente verwischen die Grenzen zwischen sozialer Bewegung

³ Dt.: „Zufluchtsstädte“. (Anm. d. Übers.)

und lokaler Verwaltung. Sie organisieren sich auf der Grundlage bestehender Gemeinden oder Bezirke, wobei sie sozial gerechte und ökologische Lösungen für Probleme fordern, die die Gemeinschaft als Ganzes betreffen. Dabei umfasst ihre gemeinsame Agenda weit mehr als die Wahl progressiver Parteien in lokale Ämter. Beharrlich, durch eine Kombination aus politischer Aufklärung, Basismobilisierung und Reformen, versuchen Kommunalist:innen, die Entscheidungsgewalt wieder in die Hände der Bürger:innen zu legen. Kommunalismus ist nicht einfach eine neue Strategie für lokale Regierungsführung, sondern vielmehr ein Weg zu sozialer Freiheit und staatenloser Demokratie.

Der Begriff „Kommunalismus“ selbst leitet sich vom „libertären Kommunalismus“ ab, der in den 1980er Jahren vom Sozialtheoretiker und Philosophen Murray Bookchin geprägt wurde.⁴ In der Art und Weise, wie Bookchin das Etikett „libertär“ für sich beanspruchte, berief er sich auf dessen ursprüngliche Bedeutung im Anarchismus des 19. Jahrhunderts. Seiner Ansicht nach waren wesentliche Konzepte wie „Freiheit“ und „Unabhängigkeit“ zu Unrecht von der politischen Rechten untergraben und angeeignet worden, und es sei an der Zeit, dass Linke sie zurückfordern. Nichtsdestotrotz wurde das Etikett „libertär“ von vielen der neuen kommunalen Experimente fallen gelassen. In jüngster Zeit hat die katalanische linksalternative Plattform *Barcelona en Comú* den Kommunalismus als Teil ihres politischen Projektes im spanischen Katalonien populär gemacht.⁵ Ihre Version des Kommunalismus ist auch eng verbunden mit Theorie und Praxis der Commons, auf die sie sich beruft, um die Stadt gegen ausufernden Tourismus und urbane Verödung zu verteidigen.⁶

⁴ Der US-amerikanische Sozialphilosoph Murray Bookchin (1921-2006) war einer der bedeutendsten Vertreter des Öko-Anarchismus. (Anm. d. Übers.)

⁵ Zur linksalternativen Plattform *Barcelona en Comú* (dt.: *Barcelona im Gemeinsamen*) siehe: Amador Fernández-Savater: *Der Anarchismus als Katapult – Interview mit Tomás Ibáñez über den aktuellen Stand des Anarchismus* in dieser Ausgabe von *espero*, S. 113-125, hier: S. 121. (Anm. d. Übers.)

⁶ Im Allgemeinen bezieht sich der Begriff „Commons“ auf Ressourcen wie Wissen, Nahrung, Energiequellen, Wasser, Land etc., die Gegenstand selbstorganisierter Prozesse des gemeinsamen, kooperativen und bedürfnisorientierten Wirtschaftens sind oder aus diesen hervorgehen. Commons-Kontexte folgen daher anderen Handlungslogiken als das in gesellschaftlichen Bereichen der Fall ist, die vom Staat oder vom Markt dominiert werden. (Anm. d. Übers.)

Was den Kommunalismus auszeichnet, ist der Nachdruck, mit dem er darauf hinweist, dass das grundlegende Problem der Gesellschaft unsere Machtlosigkeit ist. Kapitalismus und Staat verursachen nicht nur außerordentliches materielles Leid und Ungleichheit, sie berauben uns auch der Fähigkeit, eine sinnvolle Rolle in unserem eigenen Leben und in unseren Gemeinschaften zu spielen. Indem sie die Entscheidungsgewalt an sich reißen, berauben sie uns unserer eigenen Menschlichkeit und eigenständiger Zielsetzungen – sie rauben uns den Sinn.

Die Lösung, so sehen es Kommunalisten, ist die direkte Demokratie. Um diese zu erreichen, können wir die neue Gesellschaft in der Schale der alten kultivieren⁷, indem wir die öffentliche Legitimität des Staates untergraben und seine Macht auflösen in Volksversammlungen von Angesicht zu Angesicht und in darauf aufbauenden Konföderationen. Das beinhaltet die Zuversicht, dass Menschen intelligent sind und wollen, dass sich die Dinge ändern. In Bookchins Worten setzt der libertäre Kommunalismus „einen echten demokratischen Willen der Menschen voraus, die wachsenden Mächte des Nationalstaates aufzuhalten.“ Menschen können und sollen die Experten für ihre eigenen Bedürfnisse sein.

Nicht alle Bewegungen, die sich an einem kommunalistischen Programm ausrichten, bezeichnen sich selbst mit diesem Namen. Beispielsweise vertritt die kurdische Freiheitsbewegung unter dem Begriff „Demokratischer Konföderalismus“ ein ganz ähnliches Modell. Bookchin selbst übernahm das Etikett „Kommunalismus“, um die Affinität seiner Ansichten zur Pariser Kommune von 1871 hervorzuheben. Praktisch jede Region und Kultur der Welt verfügt über ein fruchtbares historisches Erbe von Volksversammlungen, Stammesdemokratie oder staatenloser Selbstverwaltung. Die Frage ist, wie wir diese Erbschaften wiederbeleben und dafür nutzen können, die Dominanz von Kapitalismus und Staat über den Rest der Gesellschaft zu untergraben.

⁷Der Slogan „Build the new world within the shell of the old“ wird den amerikanischen *Wobblies*, d.h. den Mitgliedern der libertär-unionistischen *Industrial Workers of the World* (IWW), zugeschrieben. In der heutigen libertären Bewegung wird diese Strategie und Praxis, die für alle Arten des Anarchismus charakteristisch ist, als *präfigurative Politik* bezeichnet, und darunter wird verstanden, dass die Art und Weise, wie wir uns in der Gegenwart organisieren, die Art von Gesellschaft reflektieren sollte, die wir in der Zukunft zu erschaffen hoffen. Siehe hierzu auch: Uri Gordon: *Präfigurative Politik – die Katastrophe und die Hoffnung*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 4 (Januar 2022), S. 87-125 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. v. Jochen Schmück)

Die Rolle der Städte

Gemeinden, Städte, Dörfer, Stadtbezirke und Nachbarschaften bieten den faktischen physischen Rahmen, in dem eine solche ermächtigende Politik gedeihen kann. Historisch gesehen waren es Städte, die Menschen zusammenbrachten und durch die Ermöglichung transkultureller Interaktion die Vielfalt förderten. Diese inhärente Eigenschaft verleiht Städten eine humanistische Sensibilität – und damit auch ein radikales Potential. Wie Hannah Arendt es ausdrückte: „Politik basiert auf der Tatsache menschlicher Pluralität.“⁸ Städte verweben die unterschiedlichsten Menschen zu einem reichen Teppich des täglichen Lebens.

Angst und Misstrauen gegenüber Städten sind eine zentrale Säule von Trumps rechtsextremer Bewegung. Die Trumpisten haben Angst vor Einwanderern, Schwarzen Menschen und all denen, die mit Geschlechternormen spielen. Sie fürchten Eliten, politische Vorherrschaft und die wirtschaftliche Prekarität, für die Städte hinter ihrer blendenden Fassade stehen. Eine ganze Palette von Zerrbildern fügt sich zur unheilverkündenden Fratze eines dekadenten Kosmopolitismus zusammen.

Diese Spaltungstendenzen sind umso schlimmer, als in den großen Metropolregionen in der Tat eine krasse Ungleichheit zu beobachten ist. Der Begriff „Gentrifizierung“⁹ kann nicht annähernd das beschreiben, was an massenhafter Binnenvertreibung überall in den USA stattfindet. In San Francisco kostet ein kleines, bescheidenes Haus etwa 3,5 bis 4 Millionen Dollar; die monatliche Miete für einfache Ein-Zimmer-Wohnungen rangieren von 3.500 bis zu 15.000 Dollar. Im Schatten der schimmernden Türme

⁸ Hannah Arendt (1906-1975) war eine in Deutschland geborene, durch ihr jüdisch-assimiliertes Elternhaus geprägte US-amerikanische politische Theoretikerin und Publizistin. Ihr Konzept der Pluralität ging davon aus, dass an politischen Entscheidungsprozessen auf möglichst konkreten Ebenen gewillte und geeignete Personen gleichberechtigt beteiligt sein sollten. Zu Hannah Arendts Plädoyer für Räteysteme und Formen direkter Demokratie siehe auch: Rolf Raasch: *Soziale Revolution oder Räte Demokratie? Stellungnahmen zur Diskussion gestellt* in dieser Ausgabe von *espero*, S. 257-271. (Anm. d. Übers.)

⁹ Der Begriff „Gentrifizierung“ findet in der empirischen Stadtforschung Verwendung. Er beschreibt den sozioökonomischen Strukturwandel großstädtischer Quartiere, deren Attraktivitätssteigerung für zahlungskräftige Eigentümer:innen und Mieter:innen zur Verdrängung sozial schlechter gestellter Bevölkerungsgruppen führt. (Anm. d. Übers.)

von Tech-Milliardären drängen sich Zeltdörfer unsicher zwischen Betonpfeilern der Autobahnunterführungen. In der Zwischenzeit werden die arbeitenden Armen in abgelegene Vororte verbannt, wo es wenig Straßenleben und oft keine funktionierenden öffentlichen Verkehrsmittel gibt.

Während europäische Bewegungen fordern, der urbanen Bevölkerung ihr „Recht auf Stadt“ zu bewahren, müssen wir in den USA erst einmal ganz neu herausfinden, wie wir gewöhnliche Menschen wieder zum Bestandteil der Stadtlandschaft machen können. Der Kapitalismus hat deformierte amerikanische Städte hervorgebracht. Ihre monströse, hervorstechende Gestalt steht für die Ohnmacht und Entfremdung in kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen. Das bisschen, was in den letzten Jahren noch an bewohnbarem Raum existierte, wurde von Immobilienwirtschaft und Hochfinanz verschlungen. Dieser deformierte Zustand urbanen Lebens dehnt sich immer weiter nach außen aus, verwandelt Ackerland in Parkplätze, familiengeführte Geschäfte in Walmarts¹⁰ und eng verbundene ländliche Gemeinden in langweiliges Vorstadthinterland.

Unter der arbeitenden Bevölkerung in ländlichen Gebiete besteht die Tendenz, den Städten – und deren verschiedenartigen Bewohnern – zu misstrauen. Der Kommunalismus kann dieser Tendenz begegnen, indem er die Macht wieder in die Hände der Menschen legt. Kommunalisten können urbane Programme vorantreiben, um die ins Unmenschliche gesteigerten, physischen und materiellen Eigenschaften der Städte zu transformieren. Letztendlich würde eine kommunalistische Agenda darauf abzielen, städtische Gebiete als Orte zurückzugewinnen, in denen Menschen tatsächlich leben, und nicht nur einkaufen gehen. In ländlichen und vorstädtischen Umfeldern können Kommunalisten eine Vision der Dezentralisierung und Unabhängigkeit vom Staat anbieten, die frei ist von Bigotterie und rechts-extremer Verfälschung. Ländliche Loyalitäten zu Rohstoffindustrien können überwunden werden durch das Angebot von ökologischen Lebensweisen, die an lokale, zivilgesellschaftliche Entscheidungen gebunden sind. Das sind keine leichten Aufgaben, aber sie sind grundlegend für den ganzheitlichen gesellschaftlichen Wandel, den wir so dringend brauchen.

¹⁰ Der US-amerikanische Einzelhandelskonzern Walmart Inc. dominiert einen Großteil des heimischen Marktes, betreibt aber auch weltweit Filialen. Insgesamt hat Walmart über zwei Millionen Beschäftigte und ist damit der größte private Arbeitgeber der Welt. (*Anm. d. Übers.*)

Organisieren für die kommunale Macht

Die kommunalistische Bewegung in den USA ist heutzutage wie ein Setzling. Sie ist klein und zart, frisch und voller Potential. Obwohl wir meist in großen Städten wie New York City oder Chicago nach linken Führungspersönlichkeiten suchen, sind diese neuartigen Gemeindevorsteher doch eher in relativ kleineren Städten wie Jackson (Mississippi) oder Olympia (Washington) verwurzelt. Vielleicht sollte uns das nicht überraschen. Da große Städte ihrer ursprünglichen Bewohner und ihres Charakters beraubt werden, bieten kleine und mittelgroße Städte relativ mehr Möglichkeiten für kommunale Interaktion und Organisation.

In diesem Sommer hatte ich Gelegenheit, Protagonist:innen aus mehreren kommunalistischen Projekten zu treffen, darunter *Cooperation Jackson*¹¹, die *Seattle Neighborhood Action Councils (NAC)*¹², *Portland Assembly*¹³, *Olympia Assembly*¹⁴ und die *Genese Grill's District City Councilor campaign*¹⁵ in Burlington (Vermont). Konsequenterweise brachten dieses Aktivist:innen ausgefeilte Analysen mit, warfen herausfordernde Fragen auf und teilten innovative Organisationsansätze. Was mich jedoch am meisten beeindruckte, war ihre Fähigkeit, utopische Ideen in pragmatischen Politikformen zu artikulieren, die darauf abzielen, das Leben der Menschen tatsächlich zu verbessern. Ihre politischen Bestrebungen sind ernsthaft und basieren auf der Überzeugung, dass die Macht der gesellschaftlichen Basis wirklich bessere Lösungen für schwierige soziale Probleme bieten kann.

In Seattle bildete sich die *Neighborhood Action Coalition (NAC)*¹⁶ während der dramatischen Nachwirkungen von Trumps Wahl. Wie bei vielen Anti-Trump-Initiativen ist ihr primäres Ziel, gefährdete Personengruppen vor Hassverbrechen zu schützen und unmittelbare Hilfestellungen anzubieten.

¹¹ Dt.: *Zusammenarbeit Jackson*. (Anm. d. Übers.)

¹² Dt.: *Nachbarschaftliche Aktionsräte von Seattle*. (Anm. d. Übers.)

¹³ Dt.: *Portland-Versammlung*. (Anm. d. Übers.)

¹⁴ Dt.: *Olympia-Versammlung*. (Anm. d. Übers.)

¹⁵ Dt.: *Kampagne zur Ernennung von Genese Grill zur Bezirksstadträtin*. Nach langjährigem Engagement in zivilgesellschaftlichen Basisgruppen hatte die Schriftstellerin und Übersetzerin Genese Grill im Januar 2017 ihre Kandidatur für die Wahlen zum Bezirksstadtrat von Old North End in Burlington (Vermont) verkündet. (Anm. d. Übers.)

¹⁶ Dt.: *Koalition für nachbarschaftliche Aktion*. (Anm. d. Übers.)

Doch anstatt große, amorphe „Generalversammlungen“ wie bei *Occupy Wall Street*¹⁷ einzuberufen, richtet die NAC ihre Sektionen nach den ca. zwölf Stadtbezirken von Seattle aus. Jede Nachbarschaftssektion entscheidet selbst, welche Aktivitäten sie ergreift, und viele Gruppen sind durch Mund-zu-Mund-Propaganda entstanden.

Die NAC schafft neue Formen der Begegnung zwischen Bürger:innen und Stadtbeamten. Seattle befindet sich derzeit in einer Bürgermeisterwahl ohne amtierenden Amtsinhaber. Aus diesem Anlass veranstaltet die NAC eine Rathaus-Veranstaltungsreihe mit dem Titel „Candidate Jeopardy“, bei der Kandidat:innen eine Auswahl von Fragen zu beantworten haben, die von Bürger:innen eingereicht wurden. Wie bei der Spielshow *Jeopardy!* müssen sie aus einem Spektrum von einfachen bis hin zu schwierigen Fragen wählen.¹⁸ „Wer wird die niedrig hängenden Fragen pflücken?“, lautet ein Veranstaltungsaufwurf in der *Seattle Weekly*¹⁹, „Wer wird die schwierigen pflücken? Werden wir einen Ken Jennings (ein berühmter *Jeopardy*-Kandidat) der Wahlen 2017 haben? Komm und finde es heraus!“

Vielleicht sieht die NAC am Ende ein freundliches Gesicht im Amt. Nikkita Oliver²⁰, eine der Spitzenreiterinnen, ist eine *Black Lives Matter*²¹-Aktivistin und kandidiert für eine Plattform, die dafür kämpft, dass lokale Beamte sich gegenüber der Öffentlichkeit verantworten müssen. Wenn sie

¹⁷ Inspiriert von Protesten in Spanien und vor allem vom Arabischen Frühling war die später weltweit aufgegriffene Protestbewegung *Occupy Wall Street* (dt.: *Besetzt die Wall Street*) im Sommer 2011 in den USA entstanden. Zu den Forderungen der Bewegung gehörten eine stärkere Kontrolle des Banken- und Finanzsektors, die Verringerung der Wirtschaftseinflüsse auf politische Entscheidungen sowie die Reduzierung sozialer Ungleichheit. Ausgangspunkt war die Errichtung eines Protestcamps auf dem Zuccotti Park in New York City. (Anm. d. Übers.)

¹⁸ *Jeopardy!* ist eine seit Mitte der 1960er Jahre in den USA ausgestrahlte Fernseh-Quizshow, deren Konzept auch von Fernsehanstalten anderer Ländern übernommen wurde. (Anm. d. Übers.)

¹⁹ *Seattle Weekly* ist eine zweiwöchentlich erscheinende Zeitung in Seattle (Washington). (Anm. d. Übers.)

²⁰ Die US-amerikanische Anwältin, Pädagogin, Dichterin und zivilgesellschaftliche Aktivistin Nikkita R. Oliver kandidierte 2017 für das Bürgermeister:innen-Amt in Seattle und belegte in den Vorwahlen mit 17% der abgegebenen Stimmen den dritten Platz. (Anm. d. Übers.)

²¹ *Black Lives Matter* (dt.: *Schwarze Leben zählen*) ist eine 2013 in den USA entstandene, transnationale Bewegung, die die strukturelle und institutionelle Gewalt gegen Schwarze und andere rassistisch diskriminierte Bevölkerungsgruppen bekämpft. (Anm. d. Übers.)

gewinnt, könnte die Situation in Seattle sich ähnlich wie diejenige in Barcelona entwickeln, wo die radikale Aktivistin für Wohnungsrecht Ada Colau das Bürgermeister-Amt innehat.²²

In Portland (Oregon) praktiziert die Organisation *Portland Assembly* ein ähnliches Modell in Gestalt eines „Spokes-Council“²³. Neue Mitglieder werden in die bestehenden Nachbarschaftsvereinigungen von Portland aufgenommen. Derzeit arbeiten sie an der Gründung einer stadtweiten Koalition für Obdachlose; sie setzen sich für eine radikale Reform der Polizei ein. In diesem Frühjahr sorgten Freund:innen von *Portland Assembly* für Zeitungsschlagzeilen mit dem Projekt „Portland Anarchist Road Care“²⁴. Aktivist:innen in vertrauter Montur des „Schwarzen Blocks“ – in komplett schwarzer Kleidung und mit Bandanas, die ihre Münder bedeckten – nahmen sich nach einem rekordverdächtigen Winter die Straßen der Stadt, flickten Asphalt und stopften Schlaglöcher. Anarchistische Straßenpflege erschüttert auf spielerische Weise die Vorstellung, dass diejenigen, die sich für eine staatenlose Gesellschaft einsetzen, bloß reaktiv, destruktiv und unpraktisch agieren. Sie ist auch ein hervorragendes Beispiel für das, was Kate Shea Baird „harten Pragmatismus“ nennt – mit kleinen Erfolgen zeigen, dass echte Veränderung wirklich möglich ist.²⁵

Die vielleicht größte und vielversprechendste kommunalistische Bewegung in den USA ist derzeit *Cooperation Jackson*, eine zivilgesellschaftliche Initiative beheimatet im tiefen Süden Amerikas. In einer Stadt, in der Schwarze Menschen über 85 Prozent der Bevölkerung stellen, während 90 Prozent der Vermögenswerte von Weißen gehalten werden, kultiviert *Cooperation*

²² Als Spitzenkandidatin der linksalternativen Plattform *Barcelona en Comú* (dt.: *Barcelona im Gemeinsamen*) ist die katalanische Aktivistin Ada Colau i Ballano (geb. 1974) seit 2015 Bürgermeisterin ihrer Heimatstadt Barcelona. Zu den inhaltlichen Schwerpunkten ihres Engagements siehe: Amador Fernández-Savater: *Der Anarchismus als Katapult – Interview mit Tomás Ibáñez über den aktuellen Stand des Anarchismus* in dieser Ausgabe von *espero*, S. 113-125, hier bes.: S. 122. (Anm. d. Übers.)

²³ Dt.: „Sprecher:innen-Rat“. (Anm. d. Übers.)

²⁴ Dt.: „Anarchistische Straßenpflege Portland“. (Anm. d. Übers.)

²⁵ Kate Shea Baird ist eine in Großbritannien geborene Philosophin, Politologin, Ökonomin und zivilgesellschaftliche Aktivistin, die in Barcelona lebt, wo sie u. a. im Koordinationsteam der linksalternativen Plattform *Barcelona en Comú* (dt.: *Barcelona im Gemeinsamen*) engagiert ist. (Anm. d. Übers.)

Jackson die Macht der Gesellschaft durch partizipative ökonomische Entwicklung. Im Laufe der Jahrzehnte haben *Cooperation Jackson* und ihre Vorgänger eine Föderation von Arbeiter:innen-Genossenschaften und anderen Initiativen für demokratische und ökologische Produktion gebildet. Diese wirtschaftliche Basis ist außerdem mit Volksversammlungen verknüpft, welche als Rahmensetzung die Prioritäten des Projekts festlegen.

Wie Seattles *NAC* engagiert sich auch *Cooperation Jackson* bei Kommunalwahlen und in der Stadtverwaltung. Der neue Bürgermeister von Jackson (Mississippi), Chokwe Antar Lumumba, stammt aus einer Familie berühmter Schwarzer Radikaler und hat enge Beziehungen zu der Bewegung.²⁶ Lumumba hat die Initiative von *Cooperation Jackson* zum Bau des *Center for Community Production*²⁷ unterstützt, einem öffentlichen Gemeindezentrum, das sich auf 3D-Druck und digitale Produktion spezialisiert.

Das revolutionäre Potential des Kommunalismus

Dies sind nur einige der kommunalistischen Experimente, die über die ganze USA verteilt stattfinden. Signalisieren diese Initiativen die Geburt einer revolutionären demokratischen Bewegung? Werden sie uns aus den Klauen des Faschismus retten und unser Potential für eine wirklich multikulturelle, feministische und ökologische Gesellschaft verwirklichen? Vielleicht – und das sollten wir alle hoffen. Tatsächlich nimmt so etwas wie ein neues kommunalistisches Paradigma mit der Erkenntnis Gestalt an, dass Antirassismus, feministische Befreiung, ökonomische Gerechtigkeit und direkte Demokratie miteinander verflochten sind. Der Enthusiasmus für dieses Paradigma brodeln auf der Stadtebene, wo unterschiedliche Menschengruppen durch ihr Umfeld ermutigt werden, humanistische Ansichten zu vertreten.

Allerdings gibt es gute Gründe für Kommunalist:innen, vorsichtig und bedachtsam zu sein. Während radikale Linke den Grundstein für graswurzelartiges politisches Engagement legen, stehen liberale und „progressive“

²⁶ Als Kandidat der Demokratischen Partei ist der US-amerikanische Rechtsanwalt, zivilgesellschaftliche Aktivist und Politiker Chokwe Antar Lumumba (geb. 1983) seit Juni 2017 Bürgermeister seiner Heimatstadt Jackson (Mississippi). (Anm. d. Übers.)

²⁷ Dt.: *Zentrum für Gemeinschaftsproduktion*. (Anm. d. Übers.)

Reformorganisationen schon bereit, diese Energie aufzunehmen und wieder in die Parteipolitik umzuleiten. Mehrdeutige Begriffe wie „partizipative Demokratie“ sind effektive Werkzeuge, um Menschen zu bewegen, die sich mit Begriffen wie „radikal“ oder „revolutionär“ unwohl fühlen. Sie können aber auch leicht von Institutionen wie der Demokratischen Partei ausgebeutet werden, die – gedemütigt und ihrer Glaubwürdigkeit beraubt – nun hungrig auf Stadt- und Kommunalwahlen blicken.

Daher wäre das Zusammengehen mit derartigen „progressiven Bewegungen“ ohne Zweifel ein Trugschluss. Einerseits können sie wichtige Verbündete bei kommunalen Kampagnen und Einstiegspunkte für politische Neulinge sein. Auf der anderen Seite können sie eine soziale Bewegung zum Absturz bringen. Und wenn die staatszentrierten Pläne scheitern, werden die Menschen verärgert und desillusioniert sein – was ihre Unzufriedenheit möglicherweise wieder in eine Richtung lenkt, die die extreme Rechte unterstützt.

Was *The Nation*²⁸ fröhlich ein neues Zeitalter des „Großstadt-Progressivismus“ nennt, brauchen wir nicht. Was wir brauchen, ist eine nicht-hierarchische Lebensweise, die Fülle und Freiheit für alle bereithält. Für heutige kommunalistische Bewegungen bedeutet das:

- *Wir müssen die Stadt aufwerten – aber nicht so, wie sie ist, sondern so, wie sie sein könnte.*

Wir müssen der Idee der Einwohnerschaft eine neue Bedeutung verleihen. Wir müssen einen radikalen Bürger:innen-Status fordern, der auf Beteiligung innerhalb der kommunalen Gemeinschaft basiert und nicht auf bürokratischer Genehmigung von Staatsseite.

- *Wir müssen der Versuchung widerstehen, wohlwollenden Bürgermeister:innen und anderen Persönlichkeiten unser Vertrauen zu schenken, egal wie charismatisch oder integer sie sind – es sei denn, sie versuchen, die Macht, die sie innehaben, aufzulösen.*

Revolution bedarf einer geduldigen Arbeit. Es ist unwahrscheinlich, dass wir alle die Revolution, die wir anstreben, noch selbst erleben wer-

²⁸ *The Nation* ist eine seit 1865 in den USA erscheinende progressiv-linksliberale Wochenzeitschrift. (Anm. d. Übers.)

den. Dabei stehen uns mehr Werkzeuge zur Verfügung, als uns bewusst ist. Der eigene Gründungsmythos der Vereinigten Staaten kreist um die Dezentralisierung. In seinem Buch *The Third Revolution* beschreibt Murray Bookchin die Wellen von Volksversammlungen, die im Verlauf der amerikanischen Revolution von ihrem Ausgangspunkt im ländlichen Neuengland bis in die südlichen Kolonien hinunter brandeten. Die *Articles of Confederation*²⁹ und die *Bill of Rights*³⁰ waren Zugeständnisse an den Druck der Bevölkerung. Selbst in den populären Vorstellungen einiger der scheinbar konservativsten Individuen unserer Gesellschaft dauert konföderales Denken fort.

Heute glauben die meisten Menschen, dass nichts gegen ihre Regierung unternommen werden kann. Doch nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Die bittere Lektion aus Trumps Sieg lautet, dass Veränderung – sei es zum Guten oder zum Schlechten – die einzige Konstante in menschlichen Angelegenheiten ist. Wie die Science-Fiction- und Fantasy-Autorin Ursula K. Le Guin³¹ es so eloquent formulierte: „Wir leben im Kapitalismus. Seine Macht scheint unauslöschlich. So war das auch mit dem göttlichen Recht der Könige. Jede menschliche Macht kann von Menschen bekämpft und verändert werden.“ Die kommunalistische Bewegung mag klein sein, aber ihr Potential ist revolutionär.

Quelle: Eleanor Finley: *The New Municipal Movements*, in: *ROAR Magazine*, Issue #6 – Summer 2017 ([online](#)). Die Übersetzung aus dem Angloamerikanischen erfolgte durch Markus Henning, der den Text mit erklärenden Anmerkungen (in Fußnoten) versehen hat.

²⁹ Die *Articles of Confederation and Perpetual Union* (dt.: *Konföderationsartikel*) waren als erste verfassungsrechtliche Grundlage der Vereinigten Staaten von 1781-1789 in Kraft. Ein Schwerpunkt ihrer Festlegungen war die einzelstaatliche Souveränität der im neuen Staatenbund zusammengeschlossenen ehemals britischen Kolonien. (*Anm. d. Übers.*)

³⁰ Die 1791 in Kraft getretene *Bill of Rights* (dt.: *Gesetz der Rechte*) umfasst die ersten zehn Zusatzartikel zur US-Verfassung, die den Einwohnern bestimmte unveräußerliche Grundrechte nach den staatsrechtlichen Prinzipien einer freien und demokratischen Gesellschaft garantieren sollen. (*Anm. d. Übers.*)

³¹ Ursula K. Le Guin (1929-2018) war eine erfolgreiche, dem Anarchismus nahestehende US-amerikanische Schriftstellerin. Ausdruck verlieh sie ihren libertären Anschauungen u. a. in dem bedeutenden Science-Fiction-Roman *The Dispossessed* aus dem Jahr 1974 (Titel der deutschen Übersetzung: *Planet der Habenichtse*). (*Anm. d. Übers.*)

Rezensionen

Liebeserklärung an Anarchistinnen und Anarchisten

Von Stephan Krall

Als ich 1971 meine ersten drei Bücher über Anarchismus las, war für mich nicht interessant, wer sie ins Deutsche übersetzt hat: Daniel Guérin, *Anarchismus*; Bertrand Russel, *Wege zur Freiheit* und James Joll, *Die Anarchisten*.

Jetzt weiß ich, dass Guérin von Eva Demski übersetzt wurde und Russel von ihrem Mann Reiner Demski, der schon 1974 unter nie ganz geklärten Umständen ums Leben kam.

Im Oktober 2022 ist von Eva Demski, die in Frankfurt lebt und seit den späten 1970er Jahren zahlreiche Bücher geschrieben hat, ihr neuestes Buch mit dem Titel *Mein anarchistisches Album* erschienen. Kurz vor dem offiziellen Erscheinen und der Buchmesse in Frankfurt gab es eine Lesung von Demski in meinem Nachbarort Oberursel. Es war eine interessante Veranstaltung und ich hatte Gelegenheit mit Demski zu sprechen.

Auf meine Frage, wie es zu der Übersetzung von Guérin kam, sagte sie, das sei Zufall gewesen, denn sie war mit ihren 26 Jahren keine professionelle Übersetzerin. Als aber der Suhrkamp Verlag auf sie zukam mit der Anfrage, ob sie das Buch übersetzen wolle, fühlte sie sich geehrt und sagte zu. In dem Buch steht zwar noch ein zweiter Name, aber Demski sagte mir, der hätte eine frühere Auflage übersetzt, die Ausgabe von 1971 hätte sie allein übersetzt. Eine Widmung von ihr mit einem A im Kreis habe ich jetzt auch in dem Buch von Guérin, das ich extra mitgenommen hatte.



Ich habe das etwas ausführlicher beschrieben, da Demski sich seit dieser Zeit dem Anarchismus emotional verbunden fühlt, auch wenn sie selbst bis zu ihrem aktuellen Buch keines über das Thema Anarchismus geschrieben hat. Sie sprach in der Lesung über Anarchistinnen und Anarchisten immer wieder auch in der Wir-Form.

Der erste Satz in dem Buch verweist darauf, dass sie fünfzig Jahre nach der Übersetzung von Guérins Buch nachschauen wollte, was von den vielfältigen anarchistischen Lebensweisen und Ideen übriggeblieben ist und welche dazugekommen sind. Insgesamt ist dabei eine Liebeserklärung an Anarchistinnen und Anarchisten herausgekommen, weniger an den Anarchismus als solchen. Ihr geht es wohl eher um das Denken und Handeln für mehr Freiheit und Unabhängigkeit, gegen die Macht und Mächtigen und gegen den Staat. Sie grenzt dieses „scheue und empfindliche libertäre Pflänzchen“, wie sie schreibt, gegen die banale und dämliche Ratgeberliteratur der Orthodoxie des Marxismus ab, vor allem als in den 1970er Jahren die vielen K-Gruppen entstanden und den Menschen beibringen wollten, wie sie zu leben und zu denken hätten.

Demskis Buch begibt sich auf eine Suche nach dem A im Kreis an Wänden, Schildern, Bäumen und auch Mülleimern, das man inzwischen nicht mehr so oft findet. Deshalb ist das Buch voller Bilder von dem eingekreisten A, die auf zahlreichen gemeinsamen „Expeditionen“ ihre Freundin Ute Dietz gemacht hat. Das Buch schrieb sie „aus reinem Vergnügen, [...] ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit oder Vollständigkeit, nur, um herauszufinden, was [sie] an dieser gesetzlosen Bande seit über einem halben Jahrhundert bezaubert“.

Ihr Buch ist ein Wechsel aus historischen Geschichten über Anarchistinnen und Anarchisten und Teilen mit sehr emotionalen Beschreibungen dessen, was Anarchistinnen und Anarchisten antreibt. Dabei überhöht sie in meinen Augen manchmal das „empfindliche libertäre Pflänzchen“ und deren Protagonistinnen und Protagonisten. Aber es pinselt einem natürlich den Bauch und tut ungemein gut, wo man ansonsten immer wieder diskreditiert wird oder worden ist.

Demskis historische Einlassungen sind nicht immer tiefgehend, können sie auch nicht sein, und eher biografischer Natur. So wird in dem Kapitel über Peter Kropotkin, wenn auch in schöner Sprache, nur sein Leben beschrieben,

vor allem anhand seiner Memoiren. Man liest nichts über seine Ideen, den *Wohlstand für Alle*, die *Gegenseitige Hilfe* und die *Ethik*. Ähnlich ist es mit Emma Goldman und Alexander Berkman. Aber natürlich kann der Anriss dieser Biografien die „Demski-Lesergemeinde“, die in der Mehrzahl bisher wohl nichts von diesen Menschen und deren Gedanken wusste, zum Weiterlesen und vielleicht Weiterdenken anregen.

Was aber das Weiterlesen angeht, ist auch Vorsicht geboten. Auf den letzten zwei Seiten ihres Buches erwähnt Demski, in tragischer Weise aktuell, Nestor Machno, der mit seiner Bauernarmee von 1918-1921 in der Ukraine kämpfte, genau in dem Gebiet, in dem sich heute die Ukrainische Armee den Invasoren aus Russland entgegenstellt. Sie beschreibt Machnos Kampf, der zur Selbstverwaltung und herrschaftsfreien Gesellschaft führen sollte. Und zum Weiterlesen empfiehlt sie das Buch von Mark Zak, *Erinnert Euch an mich*. Dieses Buch von 2018 kannte ich noch nicht und habe es mir gekauft und gelesen. Nach der Lektüre dachte ich, hoffentlich lesen es nicht zu viele der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Lesung in Oberursel, denn es offenbart einen ziemlich grausamen Machno, der nicht sonderlich viel von einem scheuen und empfindlichen libertären Pflänzchen hat.

Und dann war ich etwas erstaunt, dass im drittletzten Kapitel steht, „dass wir Franziska zu Reventlow, Zenzl Mühsam, Hedwig Lachmann [Anm.: die Frau von Gustav Landauer] und andere [Frauen] noch genauer anschauen werden“. Aber außer einer Erwähnung, dass Zenzl Mühsam, die Frau von Erich Mühsam, im Gulag Stalins landete, kam absolut nichts mehr.

Dafür erfahren wir in dem Buch etwas über die Hobo-Frau Bertha, über Bakunin, die anarchistischen Uhrmacher und Uhrmacherinnen in St. Imier in der Schweiz, über die gerade ein Kinofilm erschienen ist (*Unruh*), die Münchner Räterepublik, aber auch Banksy, den *street art*-Künstler.

Ein Kapitel fällt zumindest in meinen Augen etwas aus der Thematik. Es handelt von Reich-Ranicki, mit dem Demski in einem Haus in Frankfurt gewohnt hat, Karl Lagerfeld und Udo Lindenberg, die sie als Anarchen (nicht Anarchisten) beschreibt. Das Kapitel ist zwar unterhaltsam geschrieben, aber Ernst Jünger, der den Begriff bekannt gemacht hat, stellt den Anarchen bewusst gegen den Anarchisten. In seinem Roman *Eumeswil* schreibt er: „Der Anarchist ist abhängig – einmal von seinem unklaren Willen, zweitens von der Macht. Er folgt dem Mächtigen als sein Schatten

[...] Die positive Entsprechung des Anarchisten ist der Anarch [...] Der Monarch will viele, ja alle beherrschen; der Anarch nur sich allein“¹. Der Protagonist in *Eumeswil*, Manuel Venator, ist eher eine Anlehnung an Max Stirners *Einzigem* und nicht so sehr an einen Anarchisten, als den sich Stirner auch nicht bezeichnet hat. Aber das wäre ein eigenes Thema.

Insgesamt hat mir die Lektüre des Buches – jenseits des Bauchpinselns – viel Spaß gemacht, weil es gut geschrieben und flott zu lesen ist. Der Erkenntnisgewinn ist in Bezug auf das, was historisch über einige Anarchistinnen und Anarchisten geschrieben wird, nicht sehr groß, aber das positive Bild von unabhängigen, freiheitsliebenden Menschen, die nicht als naive Idealisten dargestellt werden, ist in der heutigen Zeit sehr wohl-tuend.

Literatur:

- Jünger, Ernst: *Eumeswil*, Stuttgart: Klett Kotta, 1977.
- Zak, Mark: *Erinnert euch an mich – Über Nestor Machno. Porträt des ukrainischen Anarchisten*, Hamburg: Edition Nautilus, 2018.

Eva Demski: *Mein anarchistisches Album*, mit Fotos von Ute Dietz, Berlin: Insel Verlag, 2022, Hardcover, ISBN 978-3-458-17843-9, 220 Seiten, 24,00 €

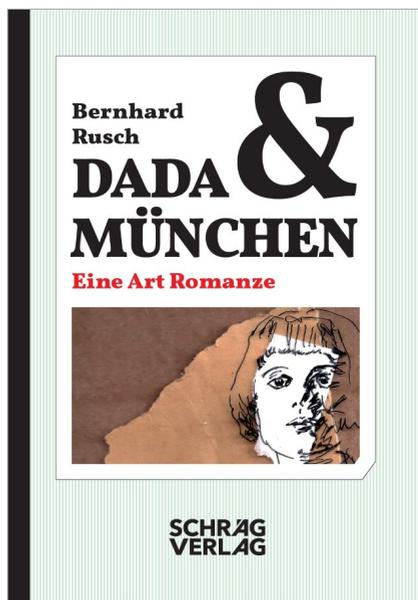
¹ Ernst Jünger: *Eumeswil*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1977, S. 46.

Die Revolte als inhärentes Prinzip: Dada, München und der Anarchismus

Von Markus Henning

Wenn Nationalismus, Krieg und Unterdrückung die politische Tagesordnung bestimmen, wenn die Absurdität des Tatsächlichen der humanistischen Erhabenheit hohnlacht und wenn das Wort auf den Lippen ersterben will – dann gibt es auch in bildender Kunst, Literatur und Musik kein weiter wie bisher. Dann muss die Welt von Grund auf neu getauft werden. Dann gilt es, das Bestehende in seinen Ausdrucksformen zu demolieren, zu zersetzen und aus den Trümmern in kreativer Paradoxie Besseres zu erschaffen.

Das war der Anspruch von Dada. 1916 mitten im Ersten Weltkrieg entstanden, mischte die Dada-Bewegung als eine bald internationale Avantgarde in nur wenigen Jahren den repräsentativen Kulturbetrieb nachhaltig auf und revolutionierte die künstlerische Praxis. Bei aller Differenz der Programme und Positionen einte ihre Protagonist:innen ein ethisches Streben: Sie wollten zum gesellschaftlichen Wandel beitragen. Deswegen rannten sie gegen gängige Deutungshoheiten an und stellten die Grenzen zwischen Kunst und Nicht-Kunst in Frage. Und das nicht über akademische Debatten, sondern durch aktives Eingreifen in die festgefahrene Ordnung: Bei kollektiven Auftritten und Inszenierungen, bei öffentlichen Provokationen und Skandalen, in der Produktion von Objekten und Texten, in eigenen Formen der Selbstdarstellung und einem dadaistischen Zeitschriftenwesen.



Nach seinem Ende hallte der Dadaismus noch lange in surrealistischen, situationistischen oder lettristischen Gruppen nach und inspirierte viele Strömungen der Happening- und Aktionskunst.

Seinem Selbstverständnis entsprechend kann dem Dadaismus im Grunde auch als Erfolg ausgelegt werden, dass sich die Kunstgeschichte bis heute schwer tut mit seiner kategorialen Einordnung, ja selbst mit seinen konkreten Wurzeln und Entstehungszusammenhängen. In neuer Perspektive ausgeleuchtet wird dieses Dunkel jetzt von Bernhard Rusch (geb. 1967).

Er ist dem Dadaismus schon seit langen Jahren auf der Spur: In profund-er Beharrlichkeit des historisch Forschenden ebenso wie als publizistisch, lyrisch und zeichnerisch Schaffender. Das jüngste Ergebnis seiner Untersuchungen ist im Altriper Schrägverlag erschienen und trägt den Titel *DADA & München. Eine Art Romanze*.

Rusch lebt selbst in der Isarmetropole. In diesem Buch hält er Rückschau auf die in der Geschichtsschreibung bislang kaum reflektierte Bedeutung seiner Heimatstadt für die Ursprünge und die Entstehung von Dada.

Diese Bedeutung war in der Tat immens. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg behauptete sich München als Kulturmetropole von europäischer Geltung. Über Ländergrenzen hinweg wirkten seine Ausbildungsinstitute, Galerien, Theaterstätten und nicht zuletzt sein vitales Bohème-Milieu als Gravitationszentrum für Kunststudierende und -schaffende, für Literaten, Sonderlinge und Weltverbesserer aller Couleur. Genau damit aber wurde München gewissermaßen *die* lebensweltliche Sozialisationsinstanz für angehende Dadaist:innen. Hier vermittelten sich ihnen Anregungen und Erfahrungsschätze, hier knüpften sie Freundschaften an und tauchten in (sub-)kulturelle Beziehungsgeflechte ein, ohne die es später wohl kaum die Geburt von Dada-Gruppen in Zürich, Berlin und Köln gegeben hätte.

Durch das Aufeinanderbeziehen von urbaner Historie und biographischen Skizzen lässt Bernhard Rusch uns hautnah daran teilhaben. Dicht an den Sinnesempfindungen der Beteiligten durchleben auch wir ihre Schlüsselerlebnisse. Wir fühlen nach, wie künstlerisch-konzeptionelle Saiten zum Erklingen gebracht und politische Haltungen geformt wurden, die klar erkennbar in eine antiautoritäre Richtung tendierten. Ja, Rusch führt uns klar vor Augen, dass sich auch der für dadaistisches Engagement so grund-

legende Bezug auf den Anarchismus zum Großteil Prägungen aus München verdankte.

Ein konkretes Experimentierfeld, auf dem sich diese Einflüsse in künstlerischer Praxis zu dem verdichteten, was schließlich Dada genannt wurde, eröffnete sich allerdings erst im Schweizer Exil. Dorthin war eine Handvoll Künstler:innen um den Schriftsteller Hugo Ball (1886-1927) geflohen, um der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, dem 1914 begonnenen Ersten Weltkrieg, zu entgehen. Dass Ball am 5. Februar 1916 in Zürich das *Cabaret Voltaire* ins Leben rief, gilt gemeinhin als Gründungsakt Dadas. Als Vorbild diente die Münchner Künstlerklausur *Simplicissimus* mit ihrer offenen Bühne für Literatur, Kunst und Musik. Auch das tägliche Programm im *Cabaret Voltaire* war für Ball eigentlich kein Neuanfang. Es war die Vollendung eines biographischen Kapitels, das er schon vier Jahre zuvor mit dem Antritt seiner Dramaturgen-Stelle bei den *Münchner Kammerspielen* begonnen hatte. Seine dort entwickelten Theaterpläne – vor allem die Idee des Gesamtkunstwerks, also der Erweiterung des Bühnenspiels um Ausdrucksmittel wie Kostüm, Maskerade, Tanz, Lautgedicht, Zufall, Collage und Montage – wurden jetzt zu wichtigen Inspirationsquellen: „Insgesamt entstand Dada, als man von der reinen Präsentation literarischer und musikalischer Stücke im *Cabaret Voltaire* dazu überging, die Auftritte mit performativen Elementen anzureichern“ (S. 158).

Zur ersten dadaistischen Kerntruppe in Zürich gehörten beispielsweise Hans Arp (1886-1966), Emmy Hennings (1885-1948), Richard Huelsenbeck (1892-1974), Marietta di Monaco (d. i. Maria Kirndörfer; 1893-1981), Marcel Słodki (1892-1943), Sophie Taeuber (1889-1943) oder Tristan Tzara (1896-1963). Die meisten von ihnen hatten ebenfalls prägende Jahre in München verbracht und schon vor der Emigration in kreativem Kontakt mit Ball gestanden. Einer der wichtigen Impulsgeber aus Hugo Balls Münchner Zeit war außerdem der Maler, Grafiker und Kunsttheoretiker Wassily Kandinsky (1866-1944). Diesen zitierte Ball, als er sich 1917 in aller Öffentlichkeit gegen die ideologische Gleichstellung von Herrschaftsfreiheit mit Chaos, Willkür, Gewalt aussprach und erstmalig die anarchistische Ausrichtung Dadas proklamierte: „Die Anarchie ist aber Planmäßigkeit und Ordnung, welche nicht durch eine äußere und schließlich versagende Gewalt hergestellt, sondern durch das Gefühl des Guten geschaffen werden“ (zit. in: S. 166).

Trotz aller Radikalität lief der libertäre Ansatz von Dada-Zürich bis dahin doch eher auf dem Gleis ästhetisch-künstlerischer Revolte. Eine ausgesprochen politische Dimension mit aufsehenerregenden Kundgebungen und antimilitaristischen Protesten nahm das Ganze ab 1917/18 in Berlin an. Retrospektiven konzentrieren sich im Allgemeinen auf Persönlichkeiten wie Johannes Baader (1875-1955), George Grosz (1893-1959), Raoul Hausmann (1886-1971), John Heartfield (d. i. Helmut Herzfeld; 1891-1968), Hannah Höch (1889-1978) oder Walter Mehring (1896-1981).

Weniger im Fokus stand bislang, dass auch die Berliner Dada-Sektion ihre Dynamik ganz wesentlich aus Münchner Wurzeln speiste und welche entscheidende Rolle Franz Jung (1888-1963) dabei spielte. Bevor er nach Berlin gekommen war, hatte Jung während der Jahre 1911-1913 in München gelebt und erste Erfolge als expressionistischer Autor verzeichnet. Vor allem aber war er dort als Aktivist der *Gruppe Tat* um Erich Mühsam (1878-1934) sowie als Schüler des libertären Psychoanalytikers Otto Gross (1877-1920) anarchistisch politisiert worden. Und ohne die Mitarbeit von Münchner Bekannten wie Oskar Maria Graf (1894-1967) oder Georg Schrimpf (1889-1938) wäre es Jung wohl kaum möglich gewesen, ab 1915 eine libertäre Zeitschrift wie die *Freie Straße* herauszugeben.

Den Dada-Gedanken hatte Richard Huelsenbeck von Zürich nach Berlin überbracht. Franz Jung nahm die Botschaft auf und brachte sie in Stellung gegen Staat, Kapital, Kirche und Krieg. Ende 1917 initiierte Jung den Berliner *Club Dada* in Anlehnung an die Clubs der Großen Französischen Revolution. „Er betrachtete Dada als Ausfluss des ‚Trieb[s]‘ zur direkten Aktion, mit der eine Revolution beginnen soll‘ [...]“ (S. 170).

Als letztere im November 1918 tatsächlich begann, schien die Zeit endgültig reif, die künstlerischen Ergebnisse Dadas gesellschaftspolitisch wirkmächtig zu machen. Etliche Dadaist:innen zog es zurück nach München.

Und als dort am 7. April 1919 unter aktiver Anteilnahme von Anarchisten sogar die *Räterepublik Baiern* ausgerufen und ein *Aktionsausschuss revolutionärer Künstler* installiert wurde, eilte von Zürich aus umgehend der Maler und Schriftsteller Hans Richter (1888-1976) herbei. Auch nachdem die Kommunisten am 13. April 1919 die Macht übernommen hatten, versuchte sich Richter gemeinsam mit Geistesverwandten als dadaistischer Aufbauhelfer neuer Gemeinschaft.

Die Niederschlagung der Räterepublik am 1. Mai 1919 und das sich anschließende konterrevolutionär-präfaschistische Blutbad leiteten die Entwicklung Bayerns zur reaktionären „Ordnungszelle“ ein. Trotz aller Ernüchterung blieb die Dadaist:innen-Dichte in München für einige Monate noch vergleichsweise hoch, so dass sie auf Suchende weiterhin anregend wirkte. Das war der Fall bei Max Ernst (1891-1976) und Johannes Theodor Baargeld (d.i. Alfred Gruenwald; 1892-1927), die nach einem München-Besuch im September 1919 als begeisterte Dadaisten nach Köln zurückkehrten und dort die *Gruppe D* gründeten. Interessanterweise umfasste ihre erste Dada-Ausstellung im November 1919 auch sieben Arbeiten des Malers und Bildhauers Franz Wilhelm Seiwert (1894-1933). Zu dessen engsten Freunden gehörte der Münchner Räterevolutionär Ret Marut (d.i. wahrscheinlich Otto Feige; 1882-1969), Herausgeber der individualanarchistischen Zeitschrift *Der Ziegelbrenner* und später unter dem Namen B. Traven weltberühmter Schriftsteller in Mexiko. So schloss sich auch in Köln der Kreis von München über Dada zum Anarchismus.



Dies alles und noch viel, viel mehr über die Vorgeschichte, Gründungsphase und Einübung Dadas erfahren wir von Bernhard Rusch. Der sympathisch eingängige und tiefenentspannte Schreibstil, mit dem er uns durch eine wahre Flut historischer Fakten und biographischer Details navigiert, zeugt von der Souveränität tiefer Sachkenntnis.

Vollends hineingezogen in seine unglaublich weitverzweigten Rechercheergebnisse werden wir durch die insgesamt 30 Illustrationen, die Rusch nach einer zufällig gefundenen Technik gestaltet und dem Buch in thematischer Abfolge beigegeben hat. Aus-

geführt hat er die einzelnen Zeichnungen mit Filzstift auf einer Folie, worauf er sie mit Papieren hinterlegte und abfotografierte. Angewandt hat er damit

eine Methode, mit der schon frühe Dadaisten die Verunsicherung der Kunst durch das Aufkommen von Film und Fotografie gekontert hatten: Sie machten kurzerhand die Reproduktion zum Original.

Ohne Frage: *DADA & München. Eine Art Romanze* ist ein Gesamtkunstwerk von libertärem Reiz. Wir wünschen Bernhard Rusch mit diesem prachtvoll gestalteten Buch viel Erfolg.

Bernhard Rusch: *DADA & München. Eine Art Romanze*, 2., korrigierte Auflage, Altrip: Schrägverlag, 2022, Softcover, 250 Seiten, 30 Illustrationen, Lesezeichen mit Gebrauchsanweisung, 18,19 € (zzgl. 2,89 € Versandkosten). Buchbestellungen bitte per E-Mail an: kontakt@schraegverlag.de

Die Autor:innen dieser Ausgabe

Amedeo Bertolo (1941-2016) war Wirtschaftsprofessor, Verleger und anarchistischer Aktivist. Er zählt zu den international bekannten Persönlichkeiten des neuen Anarchismus in Italien. Im Januar 1970 war Bertolo an der Gründung der *Gruppi anarchici federati* (GAF) beteiligt, die einen modernen Anarchismus ohne Adjektive vertraten, und er gehörte auch zu den Gründern der international renommierten Zeitschrift *A revista anarchica*, die er bis 1974 leitete. Im gleichen Jahr trat Bertolo seine Professur für Agrarwirtschaft an der Universität Mailand an. Neben seiner universitären Tätigkeit gründete und betrieb er noch bis zu seinem Lebensende zwei der bedeutendsten libertären Verlage der Nachkriegszeit in Italien, ab 1975 den Verlag *Antistato* und ab 1986 den Verlag *Eléuthera*, in denen Hunderte von Buchpublikationen zu einem weitgefassten Spektrum an libertären Themen erschienen sind.

Jule Ehms promovierte zu syndikalistischer Betriebsarbeit am Beispiel der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (FAUD). Ihre Interessenschwerpunkte: Geschichte und Theorie der ArbeiterInnenbewegung, Geschichts- und Erinnerungskulturen, marxistische Philosophie. Sie lebt und arbeitet in Leipzig.

Amador Fernández-Savater (geb. 1974) ist ein in Madrid lebender libertärer Philosoph, Journalist und Schriftsteller. Er ist der Herausgeber des Buches *Filosofía y acción* (Santander: Editorialímite, 1999) mit Gesprächen und Gedanken über die Welt, in der wir leben, eine Welt zwischen Krise und Transformation. Fernández-Savater ist zudem am Verlag *Acuarela Libros* (Madrid) beteiligt. In den letzten Jahren war er Mitherausgeber der Zeitschrift *Archipiélago* und hat sich aktiv an verschiedenen sozialen und politischen Bewegungen beteiligt (Student:innen-, Anti-Globalisierungs-, Anti-kriegs- und Copyleft-Bewegung usw.).

Eleanor Finley ist eine aktivistische Anthropologin und Doktorandin an der University of Massachusetts, Amherst. Außerdem ist sie assoziiertes Fakultätsmitglied am Center for Social Research und bei [Next System Studies](#) an

der George Mason University, Fairfax. Schwerpunkte ihrer Arbeit sind Theorie und Praxis des radikalen Kommunalismus, der Sozialen Ökologie und der direkten Demokratie. Aktuell ist Eleanor Finley an einer Reihe von Projekten für Graswurzelorganisation und öffentliche Bildung beteiligt, beispielsweise am [Solidarity Research Center](#), an [Los Angeles for All](#) oder an [Uneven Earth](#). Ihr erstes Buch, *Practicing Social Ecology: Democratic Experiments from Burlington to Rojava and Beyond*, erscheint demnächst bei Pluto Press (London).

Markus Henning, geb. 1963. Soziologe und Dipl.-Kaufmann. War in Berlin im Libertären Forum und bei der Bibliothek der Freien aktiv. Lebt seit 2014 in Frankfurt am Main. Ist Hausmann, liest gerne Bücher, interessiert sich für Philosophie, Anarchismus und Freiwirtschaft. Siehe auch die von ihm mitbetriebene Webseite der Arbeitsgemeinschaft Freiwirtschaft: *Ökonomie und Herrschaftslosigkeit* ([online](#)).

Tomás Ibáñez (geb. 1944 in Zaragoza) ist ein Psychologe, militanter Libertärer und anarchistischer Theoretiker. Seit seiner Kindheit ist sein Leben vom Anarchismus geprägt: Als Kind des libertären Exils in Frankreich begann er seine politische Karriere in den 1960er Jahren unter jungen spanischen Exilanten und in französischen anarchistischen Jugend- bzw. Studentengruppen. Im Mai 1968 nahm er als Mitglied der Bewegung des 22. März zusammen mit anderen Anarchisten wie Daniel Cohn-Bendit und Jean-Pierre Duteuil an zahlreichen revolutionären Veranstaltungen teil, bis er am 10. Juni verhaftet wurde und von der Regierung für ein halbes Jahr in die französische Provinz verbannt wurde. Er widmete sich dem Kampf gegen Franco, kehrte 1973 nach Spanien zurück und beteiligte sich ab Ende 1975 an den gescheiterten Versuchen, die CNT wiederaufzubauen. Bis zu seiner Pensionierung im Jahr 2007 war er Professor für Sozialpsychologie an der Universität Autònoma de Barcelona. Ibáñez gilt als Referenzautor für die modernen libertären Strömungen in Spanien und im Ausland, der die traditionellen anarchistischen Ansätze durch die Beiträge des französischen Poststrukturalismus und insbesondere durch die Theorien Michel Foucaults bereichert hat. Tomás Ibáñez ist Mitbegründer der Zeitschrift *Archipiélago*, und er ist Verfasser zahlreicher Essays über Dissidenz, Anarchismus und den Kampf gegen Herrschaft.

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.

Domenic Mimmo Pucciarelli wurde 1954 in Caggiano in der italienischen Provinz Salerno geboren und lebt seit 1975 in Lyon in Frankreich. 1988 promovierte er in Soziologie an der Universität von Grenoble. In Lyon beteiligte er sich 1976 an der Gründung einer ersten libertären Buchhandlung (Vivre), und er betreute von 1975 bis 1990 die Redaktion der Zeitschrift *I. R. R. (Information et réflexions libertaires)*. 1979 gehörte er zu den Mitbegründern des von einem Kollektiv betriebenen Verlagsprojektes *l'Atelier de création libertaire (ACL)*, das der Veröffentlichung von Texten zur Geschichte und Kultur der libertären Bewegungen dient und dabei eine distanzierte Kritik des Anarchismus entwickelt hat, die auf eine Erneuerung seiner Praktiken und Konzepte abzielt. Neben einigen soziologischen Essays und Interviews mit libertären Aktivisten hat Pucciarelli auch Gedichte in italienischer Sprache oder auch im caggianischen Dialekt veröffentlicht.

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.

Jochen Schmück, geb. 1953, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker war er in verschiedenen Berufen tätig, u. a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Erlangung der Hochschulreife auf dem 2. Bildungsweg,

danach Studium der Kommunikationswissenschaften/Publizistik, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. Verleger und Herausgeber von Veröffentlichungen des Libertad Verlages ([online](#)). Mitbegründer des Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)“ und des DadAWeb, das Onlineportal für Anarchie- und Anarchismusforschung ([online](#)). Für seine verlegerische Arbeit wurde er von der Erich-Mühsam-Gesellschaft gemeinsam mit Andreas W. Hohman von der *Edition AV* mit dem Erich-Mühsam-Preis 2013 ausgezeichnet.

Ferdinand Stenglein arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geographie der Universität Jena und promoviert am Institut für Soziologie der Universität Münster mit einer Arbeit zur Kritik von Eigentum in Intentionalen Gemeinschaften. Sein Interesse gilt insbesondere der Idee der Kommune, anarchistischer Philosophie und Praxis, der Eigentumsform und ihrer Kritik sowie der Räumlichkeit des Sozialen.

Siegbert Wolf, Dr. phil., geb. 1954, Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Gründungs- und Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft. Zahlreiche Bücher u. a. über Judentum, Gustav Landauer, Martin Buber, Hannah Arendt, Jean Améry, Samuel Lewin, Antisemitismus sowie zur Frankfurter Stadtgeschichte: Hrsg.: *Jüdisches Städtebild Frankfurt am Main* (1996). Mitinitiator des im Sommer 2017 feierlich eingeweihten neuen „Gustav Landauer-Denkmal“ auf dem Alten Teil des Waldfriedhofs in München. 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!

Wir hoffen, dass Dir die vorliegende Ausgabe der *espero* gut gefallen hat und Du auch künftig am Erscheinen unserer undogmatisch-libertären Zeitschrift interessiert bist.

Wie Du Dir nach der Lektüre dieser Ausgabe sicher vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Halbjahreszeitschrift *espero* einen nicht unerheblichen Aufwand, den wir auf Dauer sicher nicht alleine werden schultern können. Um das längerfristige Erscheinen der *espero* zu sichern, sind wir deshalb auf die Unterstützung durch unsere Leserinnen und Leser angewiesen.

Wenn auch Du am weiteren Erscheinen der *espero* interessiert bist und das Projekt einer kostenlos erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das folgendermaßen machen:

1. **Jetzt spenden!** über unsere Spendenseite auf dem gemeinnützigen Spendenportal [betterplace.org](https://www.betterplace.org). Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.
2. *Indem Du uns direkt* bei der Herausgabe und Herstellung der *espero* unterstützt. Unterstützung brauchen wir in den Bereichen: Übersetzung, Redaktion und Korrektorat, Satz und Layout sowie Webentwicklung (Aufbau der *espero*-Homepage inkl. Onlinearchiv). Du erreichst uns per E-Mail an: kontakt@edition-espero.de.

Wir freuen uns über jede Art der Unterstützung!

Das Herausgeberkollektiv

Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam | www.edition-espero.de

www.aLibro.de

Die Fachbuchhandlung für Anarchie und Anarchismus

Ein Mausklick auf den Namen des Autors bzw. der Autorin
führt direkt zu deren Buchtitel im aLibro-Onlineshop

Texte von Ach, Manfred • Agnoli, Johannes • Ba Jin • Bakunin, Michail A. • Barclay, Harold • Bartolf, Christian • Baumann, Michael „Bommi“ • Becker, Heiner M. • Berkman, Alexander • Bernecker, Walther L. • Berneri, Marie-Louise • Beyer, Wolfram • Bianchi, Vera • Blankertz, Stefan • Boas, Franz • Bookchin, Murray • Briese, Olaf • 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 • Eckhardt, Wolfgang • Einstein, Carl • Fähnders, Walter • Federn, Etta • Feyerabend, Paul • Fleming, Kurt W. • Friedrich, Ernst • Gandhi, Mahatma • Gesell, Silvio • Godwin, William • Goldman, Emma • Goodman, Paul • Gordon, Uri • Graeber, David R. • Graf, Andreas G. • Günther, Egon • Haude, Rüdiger • Haug, Wolfgang • Heider, Ulrike • Henning, Markus • Hirte, Chris • Jung, Franz • Kalicha, Sebastian • Kast, Bernd • Kellermann, Philippe • Klemm, Ulrich • Knoblauch, Jochen • Kramer, Bernd • Kröger, Marianne • Kropotkin, Pjotr A. • Kuhn, Gabriel • Landauer, Gustav • Laska, Bernd A. • Le Guin, Ursula K. • Lehning, Arthur • Lévi-Strauss, Claude • Linse, Ulrich • Mackay, John Henry • Malatesta, Errico • Marin, Lou • Matzigkeit, Michael • Mauss, Marcel • Michel, Louise • Most, Johann • Mühsam, Erich • Mümken, Jürgen • Nelles, Dieter • Nettlau, Max • Oberländer, Erwin • Oppenheimer, Franz • Orwell, George • P. M. • Paz, Abel • Portmann, Werner • Proudhon, Pierre-Joseph • Raasch, Rolf • Ramm, Thilo • Ramus, Pierre • 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 • Szittyá, 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.

contrast^e

zeitung für selbstorganisation

447

38. JAHRGANG

DEZEMBER 2021

4'50 EUR

PROJEKTE GENOSSENSCHAFTEN BIOTONNE KUNST & KULTUR



SCHWERPUNKT

**Nachbarschaftshilfen als
genossenschaftlicher Verbund?**

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 / Geschenkaboo: 45 € (10 Ausgaben)

Schnupperabo: 9 € (12 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)

Auslandsabo: 55 € / Förderabo: 68 €

Probexemplar: gratis

Bequem bestellen: graswurzel.net / abo@graswurzel.net

Abos verlängern sich automatisch. Sie können jederzeit gekündigt werden. Geschenkabos verlängern sich nicht automatisch. Ein Schnupperabo verlängert sich ohne Kündigung zum Jahresabo. Kündigung jederzeit möglich.



Seit mehr als 45 Jahren bringt die **ila** kritische Analysen zur Politik, Wirtschaft und Kultur Lateinamerikas.

Wir berichten aus der Perspektive der sozialen Bewegungen und all der anderen Kräfte, die für Alternativen zum neoliberalen Kapitalismus kämpfen.

Schwerpunktt Themen der aktuellen Ausgaben:

ila 466 (Juni 2023) Sounds der Revolte – Musik und Soziale Bewegungen in Lateinamerika

ila 465 (Mai 2023) Logistik – Arbeitsbedingungen und Kämpfe im Kurier- und Transportsektor

ila 464 (April 2023) Ikonen - Kult um Personen

Wer mehr über die Informationsstelle Lateinamerika (**ila**) wissen will, kann uns gerne auf unserer Website besuchen:

www.ila-web.de

Gustav Landauer

Abschaffung des Krieges

Rudolf Rocker
Die Waffen nieder, die Hämmer nieder!



1911, noch vor dem 1. Weltkrieg (1914-1918), schrieb Landauer die hier wieder veröffentlichte Schrift „Die Abschaffung des Kriegs durch die Selbstbestimmung des Volks“. Landauers Sprache entspricht dem damaligen Zeitgeist und mag veraltet wirken, seine Inhalte hingegen sind hochaktuell. Einige Aspekte lassen sich durchaus in die Gegenwart übersetzen und in aktuelle politische Debatten um Krieg und Frieden einbringen. Landauer kann auch für den Pazifismus der Gegenwart eine Orientierung sein. Dies erläutert und würdigt der Landauer-Experte Siegbert Wolf im Vorwort zu dieser Broschüre. Wir verstehen Landauers Text als Beispiel für anarchistische Wurzeln des Antimilitarismus.

INTERNATIONALE DER KRIEGSDIENSTGEGNER*INNEN E.V. (IDK)
SEKTION DER WAR RESISTERS' INTERNATIONAL (WRI), LONDON |
Bestellungen an IDK-Verlag Berlin, info@idk-berlin.de und über www.idk-info.net

espero – *Neue Folge* – knüpft an die Tradition der von 1993 bis 2013 erschienenen Vierteljahresschrift *espero* an und will dieses bewährte Forum für libertäre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in neuer und zeitgemäßer Form fortführen. Im Bewusstsein, dass es nicht „den Anarchismus“ geben kann, sondern unzählige Möglichkeiten, Anarchie zu leben und weiterzuentwickeln, vertreten und diskutieren wir einen offenen Anarchismus ohne Adjektive. Wir wollen dabei Gräben zuschütten und nicht aufreißen. Innerhalb unserer Möglichkeiten treten wir für eine herrschafts- und gewaltfreie solidarische Gesellschaft ein.

espero heißt (im Spanischen): Ich hoffe. Und wir hoffen, mit unserer ab Januar 2020 in neuer Folge unter diesem Titel erscheinenden Zeitschrift in einen Dialog mit unseren Leser:innen zu kommen. Wir würden uns freuen, wenn *espero* sich zu einem Forum für die undogmatische Diskussion libertärer Ideen entwickelt.

Das Redaktionsteam
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam

Jetzt spenden!

Über die *espero*-Spendenseite
auf betterplace.org