



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Information Nr. 63 Stuttgart I/1976

Keine Macht für Niemand

Zum Problem eines neuen Anarcho-Marxismus

von Wilhelm Quenzer

INHALT

Anarchisten oder Marxisten?

Aufbauen oder Zerstören?

Marxistisch-leninistisches „Millennium“

„Wie Marx schon 1846 sagte ...“

Schwarze Fahne mit rotem Flor

„Gott und der Staat“

Anarcho-Marxismus-Literatur

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Im Mai 1975 begann beim Oberlandesgericht Stuttgart einer der spektakulärsten Prozesse der deutschen Nachkriegsgeschichte. Zu verantworten hat sich der sogenannte „harte Kern“ von „Baader-Meinhof“. Die Anklage lautet auf vierfachen Mord, 54fachen Mordversuch, zahlreiche Sprengstoffanschläge und Banküberfälle sowie Rädelsführerschaft in einer kriminellen Vereinigung. Die Anfänge dieser Vereinigung führen mit einer demonstrativen Kaufhausbrandstiftung in jenes Jahr 1968 zurück, in dem die große Protestwelle, die damals durch weite Teile der Jugend ging, ihren Höhepunkt gefunden hatte. Was dann folgte, von einer Gefangenenerbefreiung bis zu Anschlägen auf Hauptquartiere der US-Army in der Bundesrepublik, gehört wie die Ermordung des Berliner Kammergerichtspräsidenten von Drenkmann oder die Entführung des Politikers Peter Lorenz bereits zu den Nachfolgeerscheinungen der Jugendunruhe, zu Nachfolgeerscheinungen, die von kleinen Minderheiten ausgingen, die meinten, dem Abflauen der Protestwelle, oder wenn man will, sogar ihrem Scheitern mit gesteigertem Aktionismus entgegenwirken zu können. Die Angeklagten selber verstehen sich nicht als „kriminelle Vereinigung“, sondern als politische Protesttäter und Revolutionäre.

Aus der Geschichte politischer Prozesse kennt man Fälle, in denen Angeklagte ihre eigene Verhandlung zu einer flammenden Anklage gegen Gericht und Gesellschaft umzufunktionieren versuchten. Nicht wenigen ist es sogar gelungen, in großen rhetorischen Appellen an die Geschichte die Szene auf ihre Weise zum Tribunal zu machen. Hans Magnus Enzensberger („Freisprüche – Revolutionäre vor Gericht“ – Suhrkamp 1970) hat in unseren Tagen sogar eine Art politisches Lesebuch daraus zusammengestellt. Dergleichen ist von Stuttgart-Stammheim kaum noch zu erwarten. Die Angeklagten zeigen die Spuren der langen Untersuchungshaft, ihres Hungerstreiks und dessen, was sie selbst „Isolationsfolter“ nennen. Die eher kurzatmige Strategie der Verteidiger scheint es nur noch auf Prozeßverschleppung abgesehen zu haben. Der Prozeß selbst wird uns kaum zu einem tieferen Verständnis dieses Stücks unbewältigter jüngster Vergangenheit verhelfen. Eine breitere Öffentlichkeit hat auch längst ihr Interesse von seinem weiteren Verlauf abgezogen. Die zahlenmäßigen Ausmaße, des Prozesses – 500 Zeugen und Sachverständige mit rund 1000 Einzelgutachten sollen gehört werden – seine Kosten – von den rund 14 Millionen Mark entfallen allein zwölf auf den Bau eines eigenen Verhandlungsgebäudes – stehen in keinem Verhältnis zu unseren geistigen Anstrengungen, zu verstehen, was sich hier eigentlich ereignet hat, was hier geschehen ist mit jungen Menschen, denen im einzelnen kaum an der Wiege gesungen wurde, wohin sie ihr politisch gemeintes Engagement einmal führen würde. Gerade der Kern von Baader-Meinhof hat ein Maß an Fanatismus und Verstocktheit an den Tag gelegt, daß man versucht sein könnte, eher Psychiater als ein Gericht für zuständig zu halten, hätten wir noch das Vertrauen, daß unsere Psychiater die Grenzen zwischen gesund und krank noch verbindlich anzugeben imstande wären.

Dabei waren die Vorkommnisse um „Baader-Meinhof“ noch vor kurzem wie wenige andere Themen geeignet, die Gemüter zu erregen, latente Frontstellungen zu beleben, Polarisierungen zu verfestigen.

Heinrich Böll machte, mit den bekannten Folgen, seinen Vorschlag: „Freies Geleit für Ulrike Meinhof“, nach Helmut Gollwitzer ein Versuch, der die Öffentlichkeit vor „Hysterie und Lynchjustiz“ warnen und zum Verstehen des ganzen Phänomens anleiten sollte. Pfarrern, die sich auch um Gefangene dieser Art kümmerten, wurde unterstellt, deren Geschäfte zu betreiben, und nicht wenige fanden, daß solche Gefangene von Christen nicht einmal besucht werden dürften. Einige Zeit ging der Streit darum, wer für unsere freiheitlich-demokratische Grundordnung gefährlicher sei, die Angeklagten, ihre „Sympathisanten“ oder jene, die das Treiben der Gruppe zum Anlaß nahmen, nach mehr „Recht und Ordnung“ zu rufen und am liebsten mit Terroristen „kurzen Prozeß“ gemacht sähen.

Einige begnügten sich auch mit dem einen Streitpunkt, ob man noch von einer „Gruppe“ sprechen dürfe oder ob man von einer „Bande“ sprechen müsse. Unsicherheiten zeigte der Sprachgebrauch, wie man die Angeklagten benennen soll, aber auch dann noch, wenn man das eigene Selbstverständnis der Gruppe mitberücksichtigen wollte. In seinem Heft 4/1975 veröffentlichte der „Spiegel“ eine „erste gemeinsame Stellungnahme des B-M-Kaders aus der Haft“ und versprach, das Dokument gebe Aufschluß über eine „fanatische Gruppe, die seit Jahren mit Terror und Bomben und selbst noch aus dem Gefängnis Staat und Gesellschaft herausfordere“. Es war dem „Spiegel“ gelungen, schriftliche Antworten von den Häftlingen zu erhalten auf Fragen nach Haftsituation und vor allem nach der Selbsteinschätzung. Wohl im Blick auf den Ausdruck „anarchistische Gewalttäter“, der sich mittlerweile bei den Strafverfolgungsbehörden durchgesetzt hatte, fragte der „Spiegel“: „Wie ist es mit Ihrem Selbstverständnis? Zählen Sie sich zu den *Anarchisten* oder zu den *Marxisten*?“

Anarchisten oder Marxisten?

Schon in dieser Frage liegen einige Schwierigkeiten. So knapp, wie sie hier gestellt wurde, wird sie sich kaum beantworten lassen. Was Marxisten sind, wissen wir oder meinen es wenigstens zu wissen. Zwar galt der Marxismus, vor allem als Marxismus-Leninismus einmal als rettungslos diskreditiert durch die Stalin-Ära, durch die der Kommunismus beinahe zu einem Gespenst seiner selbst geworden war. Gerade Angehörige der älteren Generation waren nicht wenig befremdet, als in den späten 60er Jahren Teile der Jugend zur Artikulation ihres Unbehagens an der Gesellschaft und an ihren Lebensbedingungen auf eine Ideologie verfielen, die man längst für „erledigt“ hielt. Inzwischen wurde nicht wenig Mühe daran gewandt, den Marxismus oder das Marxismus-Problem „aufzuarbeiten“, die Marxisten von heute besser verstehen zu lernen. Auch Christen-Marxisten-Gespräche hatten ihre eigene Stunde, die allerdings ebenfalls im Jahr 1968 ihr Ende gefunden zu haben scheint.

Was Marxismus und Marxisten sind, glauben wir zu wissen. Was aber sind eigentlich „Anarchisten“? Einem landläufigen Mißverständnis zufolge wäre Anarchismus etwa gleichbedeutend mit „Terrorismus“. In der Tat wurde dem „Anarchismus“ pauschal schon jene große Welle von Attentaten zugeschrieben, die vom Jahr 1880 an durch die Alte und

Neue Welt ging und der Monarchen wie republikanische Staatspräsidenten, Zar Alexander II. wie die Kaiserin Elisabeth von Österreich zum Opfer fielen, im übrigen aber auch ganz harmlose Besucher von Cafés und Opernhäusern. (Ein deutscher Anarchist plante sogar einmal 1883 bei der Einweihung des Niederwalddenkmals, die versammelte deutsche Fürstenschaft in die Luft zu sprengen.) Wer aber nicht darauf verzichten wollte, eine bestimmte Form von willkürlicher Gewalt als schlicht „anarchistisch“ zu bezeichnen, würde sich den Blick auf ein geschichtliches Phänomen verstellen, das sich bei näherem Zusehen als sehr viel komplexer und schwieriger darbietet.

Ein erster Vergleich zwischen Anarchismus und Marxismus würde ergeben, daß es der Anarchismus nie zu einer systematischen Ausformung seiner Gedanken gebracht hat, die der relativen inneren Geschlossenheit marxistischer Ideologie an die Seite gestellt werden könnte. Die Geschichte der anarchistischen Bewegung ist viel eher die Geschichte einzelner Anarchisten. Sie zeigt bedeutende Persönlichkeiten, aber auch einen Schwarm recht sonderbarer Gestalten, die zum Teil der Welt des Politischen, zum Teil aber auch nur den Bereichen der Literatur-Bohème zuzurechnen sind. Die wenigen, immer wieder variierten Grundgedanken finden sich vor allem bei Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), Michael Bakunin (1814-1876) und Pjotr Kropotkin (1842-1921). Auch die Chronisten und Biographen der Bewegung verzettelten sich nicht selten in skurrilen Einzelheiten, so etwa Max Nettlau (1865-1944), „Herodot der Anarchie“ oder, wie er sich selber nannte, „freiheitlicher Sozialist ohne öffentlichen Wirkungskreis, kleinen Kreisen bekannt als Bearbeiter historischen sozialistischen Materials, Sammler derartiger Dokumente und Druckwerke im weitesten Umfang und auch als Vertreter mancher von der Routine abweichenden Anschauungen“. Größere politische Bedeutung erlangte der historische Anarchismus vor allem in der Landbevölkerung von Spanien und Italien (Spanischer Bürgerkrieg!) und, ebenfalls in den romanischen Ländern, als Anarcho-Syndikalismus in den Gewerkschaften. Liberalistisch-anarchistische Gedankengänge spielen aber auch keine geringe Rolle in der angelsächsischen Kultur- und Bildungsschicht. Die Bedeutung, die etwa Bertrand Russell für diese Tradition hatte, wurde von Noam Chomsky, dem bekannten Kritiker des Vietnam-Krieges, wiederholt unterstrichen.

Über Marxismus glauben wir Bescheid zu wissen. Die Termini „Anarchismus“ und „Anarchisten“ aber sind im allgemeinen Sprachgebrauch wenig mehr als negative Reizwörter. Das gilt auch oder sogar für die meisten Marxisten. Es gilt auch für Baader-Meinhof. „Zählen Sie sich zu den Anarchisten oder zu den Marxisten?“ hatte der „Spiegel“ gefragt. Die lapidare Antwort lautete: „Marxisten“. Trotzdem wird nicht nur zu fragen sein, wie sich der Anarchismus als eigene revolutionäre Bewegung vom Marxismus abhebt. Näher zu klären wird auch sein, wie sich beide Richtungen in gegenseitiger Wechselwirkung ausgeformt haben und auch bis heute aufeinander bezogen geblieben sind.

Aufbauen oder Zerstören?

Der Terminus An-Archie im Sinne von Herrschaftslosigkeit ist natürlich so alt wie die Begriffe Demokratie, Despotie oder Tyrannei. Ursprünglich damit gemeint war Unordnung oder sogar Chaos, modern gesprochen

etwa der Zustand, mit dessen Eintreten zu rechnen wäre, wenn in einer Stadt wie zum Beispiel New York Polizei, Feuerwehr und Müllabfuhr länger als ein paar Tage streiken wollten. Daß man dem Zustand der Herrschaftslosigkeit aber auch einen positiven Sinn zuschreiben kann, daß sich einzelne politische Denker selbst „Anarchisten“ zu nennen wagen, findet sich erst seit dem Frühsozialisten Proudhon, und erklären läßt sich das von der geschichtlichen Erfahrung der großen Französischen Revolution von 1789 her. Mit anderen „Linken“ teilen die Anarchisten die Überzeugung, daß diese Revolution einen entscheidenden Einschnitt säkularer Heilsgeschichte bedeute. Auch auf sie wirkt der Zauber, der von dem Wort „Revolution“ als einem Versprechen radikaler Umwälzung aller Verhältnisse ausgeht. Wie andere, etwa die Sozialisten der verschiedenen Richtungen, fanden auch Anarchisten aufs Ganze gesehen das Ergebnis eher enttäuschend und riefen nach neuen, die allgemeine Emanzipation weiterführenden Revolutionen.

So sollten zum Beispiel die bürgerlichen Freiheiten, die die Revolution gebracht hatte, durch eine Demokratisierung der wirtschaftlichen Macht ergänzt werden. Die Anarchisten aber gingen in ihrer Frustration durch das Erreichte so weit, daß sie forderten, es könne nun nicht mehr weiter darum gehen, eine (schlechte) Obrigkeit einfach durch eine andere (bessere) Obrigkeit zu ersetzen. Jede Herrschaft des Menschen über den Menschen habe überhaupt aufzuhören. Der Staat im Ganzen, in jeder seiner Formen, sei abzuschaffen, wie immer er seine Herrschaft begründen möge. Einfacher gesagt ist der Anarchist ein Mensch, der schon von seinen Instinkten her „freiheitlich“ gesonnen ist. Er will niemandem gehorchen, aber er will auch niemandem befehlen. Er will selbst keine Macht übernehmen. Hegels berühmte Dialektik von Herr und Knecht (aus seiner „Phänomenologie des Geistes“), die einmal einer der Ansatzpunkte für die Ausformung des Marxismus war, beantwortet der Anarchist für sich, indem er erklärt, daß er für seinen Teil weder Herr noch Knecht zu sein wünsche. Von daher das Freiheitspathos des Anarchisten, das Pathos einer „Befreiung“, das sich allerdings nicht selten im Negativen deutlicher artikuliert als im Positiven, im „Wovon“ der Freiheit konkreter als im „Wozu“.

„Destruam et aedificabo“ (etwa: „zerstören will ich, aber ich werde auch aufbauen“!) hatte sich Proudhon als Motto gewählt. Das klingt an an einen Satz Jer. 1,9: „... daß du ausreißen, zerbrechen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen“. Was dort Teil einer Berufung war, wird beim Anarchisten zu einem Auftrag, den man sich selbst erteilt und bei dem das Aufbauen hinter dem Zerstören nur zu leicht zurücktritt. Bei Bakunin etwa wurde aus dem Gegensatzpaar Aufbauen-Zerstören, Zerstören-Aufbauen das Paradox einer lebensphilosophisch gefärbten Revolutionsmystik in den berühmt-berüchtigten Schlußsätzen eines Artikels, den er unter einem Pseudonym in Arnold Ruges „Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst“ (5/1842) erscheinen ließ: „Laß uns ... dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig schaffende Quell alles Lebens ist.“ Und dann: „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!“. Der Satz ist unzählige Male auf Plakaten und Flugblättern zitiert worden – mehr oder weniger verkürzt: „Zerstören, noch mehr zerstören und immer zerstören. Denn der zerstörerische Geist ist zugleich der aufbauende Geist“ ... oder so ähnlich.

Schon Bakunin sah die Gefahr, daß die „Lust der Zerstörung“ als solche den Anarchisten stärker festhalten könnte. Noch in der „Beichte“, die er aus der Peter- und Pauls-Feste an den Zaren Nikolaus I. gerichtet hatte, hieß es: „Unsere Aufgabe ist es, zu zerstören, und nicht die, aufzubauen; andere Männer sind es, die aufbauen werden, bessere als wir, intelligenter, frischere.“ Später aber, im Rückblick auf sein abenteuerliches Leben schrieb er: „Ich selbst, hingerissen von der Trunkenheit der revolutionären Bewegung in Europa, hatte mich viel mehr um die negative als um die positive Seite dieser Revolution gekümmert, das heißt viel mehr um den Umsturz des Bestehenden als um den Aufbau und die Organisation dessen, was folgen sollte“ (zitiert nach: M. Bakunin, Gott und der Staat, S. 183).

Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß sich der Anarchismus, vor allem in den Anregungen, die von Proudhon ausgingen, durchaus auch seine Gedanken über einen positiven Aufbau des gesellschaftlichen Lebens gemacht hat, wie sich dieses entfalten sollte, wenn es einmal von den Fesseln jeder Zwangsherrschaft befreit wäre. Einen deutlichen Hinweis gibt im Rückblick auf seine eigene Erziehung der aus einer alten russischen Fürstenfamilie stammende Kropotkin in seinen „Memoiren eines Revolutionärs“: „Aufgewachsen in der Familie eines über ein Heer von Leibeigenen herrschenden Grundherren, trat ich wie alle jungen Leute damals mit der festen Überzeugung ins Leben, ins praktische, Befehlen, Anordnen, Schelten, Strafen usw. sei ganz unerläßlich ... aber ... dann wurde mir der ganze Unterschied klar, der zwischen einem auf Befehl und Disziplin beruhenden Verfahren und einem auf den Grundsatz des allgemeinen Verständnisses sich stützenden beruht.“

An die Stelle einer Ordnung, die von „oben nach unten“ aufgezwungen wird, hätte ein freiwilliger Aufbau „von unten nach oben“ zu treten, Gruppen der verschiedensten Lebensbereiche, die sich zu immer umfassenderen Verbänden verbinden sollten, zu einer „Gemeinschaft aus Gemeinschaften“, ohne je einer zentralen Leitung Gelegenheit zu geben, sich auf Dauer zu etablieren. Sicher hat das „föderative“ Prinzip, das, was man die positive Utopie des Anarchismus nennen könnte, seinen Sitz im Leben in der Erinnerung an die alte bündische Durchgliederung des Lebens in Stadt und Land vor dem Einbruch des Industrialismus und seinem Zug zu Zentralisation und Konzentration. Von daher aber widerspricht der Anarchismus dann dem modernen Gegensatz von Staat und atomisierter Gesellschaft. Er wendet sich gegen den neuzeitlichen Staat, der die Unordnung, die Bindungslosigkeit der Menschen mit dem Mangel an Gruppengeborgenheit erst herbeigeführt habe, um sich dann selbst zur Regelung des „Chaos“, das er selbst mitverursacht habe, für „notwendig“ auszugeben.

In dieser Betonung des Genossenschaftlich-Föderativen lebt viel vom Pathos eines Demokratieverständnisses, wonach Gemeinschaft nur in freier Übereinkunft zustande kommen könne. Auch die Regeln des Zusammenlebens haben danach erst dann Aussicht, nicht nur rein äußerlich eingehalten zu werden, wenn die Gesetze „in die Herzen geschrieben“ wurden, weil sie von den Menschen selbst diskutiert, beschlossen und angenommen wurden. Einzelne Anarchisten haben immer wieder darauf bestanden, daß die neue Form von Gruppenleben in den anarchistischen Gruppenbildungen vorwegzunehmen wäre. Von revolutionären Gruppen,

die in sich selbst unfrei organisiert seien, könne man die Herbeiführung einer im ganzen freien Gesellschaft schwerlich erwarten. Zu nennen wäre hier vor allem Gustav Landauer, der im Zusammenhang mit der Münchner Räterepublik 1919 ermordet wurde und mit dem Martin Buber in reger geistiger Auseinandersetzung gestanden hatte, so daß auf diesem Wege „anarchistische Gedanken solcher Art in der Kibbuz-Bewegung des jungen Staates Israel zur Auswirkung kommen konnten.

Zu den positiven Ansätzen, wie sich eine wirklich freie Gesellschaft aus sich heraus „organisieren“ könnte, gehörte ursprünglich auch der Räte-Gedanke als einer dem Parlamentarismus überlegenen Form von direkter Demokratie, bevor dieser Gedanke im Anschluß an die Pariser Kommune von 1871 vom Marxismus für sein System in Anspruch genommen wurde. Eine besonders sprechende Formulierung findet sich aus dem Jahr 1917 bei Lenin. „Alle Macht den Räten!“, das bedeute: Seine Partei kämpfe „für eine Republik, die demokratischer ist, für eine proletarisch-bäuerliche Republik, in der die Polizei und das stehende Heer vollkommen beseitigt ist und durch die allgemeine Bewaffnung des Volkes, die allgemeine Miliz, ersetzt werden; alle beamteten Personen werden nicht nur gewählt, sondern sind auch jederzeit auf Verlangen der Mehrheit ihrer Wähler absetzbar; die Besoldung aller beamteten Personen ohne Ausnahme wird in einer Höhe festgesetzt, die den Durchschnittslohn eines qualifizierten Arbeiters nicht übersteigt; die parlamentarischen Vertretungskörperschaften werden nach und nach ersetzt durch Räte der Vertreter des Volkes (der verschiedenen Klassen und Berufe oder der verschiedenen Orte), die gesetzgebend und gesetzvollziehend zu gleicher Zeit sind“ (Sämtliche Werke Bd. XX, S. 389).

Marxistisch-leninistisches „Millennium“

Nun, man weiß, was aus den Sowjets, den „Räten“ der russischen Revolution geworden ist. Nur zu bald waren es nicht mehr die Wähler, von denen die nur auf Zeit beamteten Volksvertreter jederzeit wieder „abgesetzt“ werden konnten, sondern eine Partei-Zentrale. Gerade der Name Lenin steht für die Erscheinung, daß das Prinzip einer auf „gegenseitigem Vertrauen“ gegründeten Gruppenbildung sehr wohl auch die verschwörerischen Formen von Geheimgesellschaften annehmen kann. Hier wird nicht die erstrebte freie Gesellschaft vorweggenommen, sondern eher die polizeistaatliche Ordnung widergespiegelt, die man bekämpft und von der man sich die Mittel des Kampfes vorgeben läßt. Die verschworene Gemeinschaft von „Berufsrevolutionären“ ist eine Form von Gruppenbildung, die sich streng „arbeitsteilig“ in Zellen organisiert – jeder in seine „Zelle“ eingesperrt und auf sparsamste Informationen gesetzt –, eine „Bruderschaft“, die mit einer Aggressivität aufgeladen ist, die sich, wenn dem eigentlichen Feind nur schwer beizukommen ist, jederzeit auch in der Suche nach Verrätern in den eigenen Reihen „nach innen“ entladen kann.

Auch bei Bakunin geisterten gelegentlich eher utopische Gedanken von der Schaffung einer „mächtigen, aber stets unsichtbaren revolutionären Gemeinschaft“, die die Revolution vorbereiten und leiten sollte, von der aber nie, selbst nicht bei offener Revolution ihre Gesamtheit oder eines ihrer Mitglieder irgendeine offizielle öffentliche

Regierungsstellung einnehmen werde, da sie in Wirklichkeit kein anderes Ziel habe, als alle Regierungen zu zerstören und überall für immer unmöglich zu machen. Die Gemeinschaft lasse der revolutionären Bewegung der Massen ihre volle Entwicklung und ihren sozialen Aufbau von unten nach oben durch freiwillige Föderation und die unbedingte Freiheit, aber sie wache stets darüber, daß hierbei nie Autoritäten, Regierungen und Staaten weitergebildet werden können und bekämpfe jeden Ehrgeiz, sei er kollektiv oder individuell ... (Brief an den Spanier Morago vom 12. Mai 1872). Zeitweilig fand Bakunin sich selbst kompromittiert durch seinen Kontakt mit einem gewissen Netschajew, einem kalten Techniker revolutionärer Zerstörung, durch den übrigens Dostojewskij zu seinem Roman „Die Dämonen“ angeregt wurde.

Dieser Streit um das „Organisationsproblem“, der im Grunde bis heute nie zur Ruhe gekommen ist, die Frage, ob Freiheit durch autoritär organisierte Gruppen herbeigeführt werden könne, spielte keine geringe Rolle bei dem großen Aufeinanderprall von Marx und Bakunin, über dem die sogenannte „Erste Internationale“ im Jahre 1872 zerbrach. Bakunin selbst neigte dazu, seinem Zerwürfnis mit Marx eine psychologische Deutung zu geben und von einer Unvereinbarkeit der Temperamente zu sprechen. Marx fehle „der Instinkt der Freiheit“, er sei „von Kopf bis Fuß ein Autoritärer“, im übrigen „außerordentlich eitel und ehrgeizig, streitsüchtig, intolerant und absolut wie Jehova, der Gott seiner Vorfahren“ (zitiert nach Wittkop S. 21). (Marx wieder nannte Bakunin einen „Scharlatan“, einen Mann „ohne theoretische Kenntnis“, einen „Mohammed ohne Koran“.) Marxens politischer Ehrgeiz, so fand Bakunin, gehe dahin, „wissenschaftlich und doktrinär die Massen nach seiner eigenen Idee zu regieren, zu erziehen und zu organisieren, als Chef und Inspirator“. Im allgemeinen aber sei er weniger Organisator und habe mehr das Talent, durch Intrigen zu spalten als zu organisieren“, ein „*autoritärer Kommunist und Anhänger der Befreiung und Neuorganisation des Proletariats durch den Staat, ... durch die Intelligenz und das Wissen einer aufgeklärten Minderheit, die sich natürlich zum Sozialismus bekennt und zum eigenen Besten der unwissenden und dummen Massen eine legitime Autorität über dieselben ausübt*“ (s. Gott und der Staat, S.178).

Der extreme Zentralismus und Superbürokratismus der totalitären sogenannten sozialistischen Staaten sei, so stellte Horst Stucke im Vorwort zu seiner Bakunin-Auswahl „Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften“ (Ullstein-B. 2846) fest, „eine geradezu großartige Bestätigung der Warnungen Bakunins vor den Konsequenzen des Marxschen ‚autoritären‘ Kommunismus“ und lasse ihn nachträglich als moralischen Sieger des vor hundert Jahren ausgefochtenen Kampfes zwischen den Repräsentanten der beiden politischen Hauptströmungen des modernen revolutionären Sozialismus erscheinen. – Nun kann man darüber streiten und hat das auch getan, ob wirklich alles, was die spätere ‚autoritäre‘ Entwicklung des Marxismus erbrachte, schon bei Marx angelegt war. Vorsichtiger formulierend wird man sagen können, daß Bakunin in einer Art Prophetie, gewissermaßen in perspektivischer Verkürzung, voraussah, was in Bakunins eigenem Heimatland unter Lenin und Stalin einmal aus dem Marxismus werden sollte.

Marx selbst begegnete der anarchistischen Kritik an seinem autoritären Sozialismus, indem er das ureigenste Anliegen des Anarchismus, eine sich in sich selbst freiheitlich organisierende Gesellschaft, in sein Programm aufnahm, die Einlösung dieser Verheißung allerdings auf eine unbestimmte Zukunft vertagte.

Zu einem „Absterben des Staates“ sollte es nicht schon gleich mit der Revolution, sondern erst nach dem Provisorium einer Zwischenphase kommen, die er „Diktatur des Proletariats“ nannte. Im Fahrplan der marxistischen Zukunftsvision nimmt diese Zwischenphase ungefähr den Platz ein, den in der Johannes-Offenbarung das Millennium (Kap. 20) einnimmt, in dem – nach der „kirchengeschichtlichen“ Deutung – die Christen herrschen, der Teufel aber erst nur gebunden, noch nicht in den feurigen Pfuhl geworfen ist, bevor dann Gott „alles in allem“ sein wird (1. Kor. 15,28).

Die Kritik an der Zählebigkeit dieses „Provisoriums“, des „marxistisch-leninistischen Millennium“, und überhaupt am „jakobinischen Zentralismus“ im Marxismus und an seinen „absolutistischen“ Elementen dürfte bis zum heutigen Tag zu den stärksten Seiten anarchistischen Denkens gehören. Sie macht auch zu keinem geringen Teil ihre Anziehungskraft auf Sozialisten aus, die vor der Aussicht auf einen obrigkeitsstaatlichen Sozialismus zurückschrecken. Wo immer diese Dogmatisierung und Bürokratisierung des Marxismus anfang, ob sie bei Marx angelegt war, ob sie bei Lenin oder erst bei Stalin einsetzte, Tatsache ist, daß der orthodoxe Marxismus bis heute wenig Bereitschaft zeigte, sich dieser anarchistischen Kritik zu stellen. Mit welchem Eifer der Marxismus sich auch selber historisiert, sich als Resultat älterer Geschichtstendenzen versteht und auf dem Weg „vom utopischen zum wissenschaftlichen Sozialismus“ ihr Erbe anzutreten beansprucht, nach dem Urteil anarchistischer Kritiker hat schon Friedrich Engels lieber auf Vorläufer hingewiesen, die die autoritäre Komponente stärker betonten als die freiheitliche. Wo man Freiheit forderte, war immer mehr die Freiheit für die eigene Agitation gemeint. Daß die Freiheit, nach einem Wort von Rosa Luxemburg, immer die Freiheit des „anders Denkenden“ ist, kann unter Marxisten kaum als allgemeine Überzeugung gelten.

„Wie Marx schon 1846 sagte ...“

Eine leicht makabre Illustration zum Stil der Auseinandersetzungen zwischen den beiden feindlichen Brüdern verdanken wir einem jungen georgischen Revolutionär, nämlich Stalin. Im Jahre 1906, als der „Stalinismus“ für ihn selbst noch im Nebel einer dialektischen Zukunft lag, polemisierte er einmal in einer Artikelserie unter dem gemeinsamen Titel „Anarchismus und Sozialismus“ gegen eine Gruppe von Anarchisten, die in seinem Ursprungsland Georgien von einem Anhänger Kropotkins geführt wurde (J. Stalin: Vier Aufsätze reprint 1971 Aktion Stuttgart). Im wesentlichen lief diese Polemik darauf hinaus, daß Stalin auf alle Vorwürfe litaneihaft antwortete: „Deshalb sagte Karl Marx schon im Jahre 1846 ... Deshalb sagte Engels in Jahre 1884 ... Marx im Jahre 1875 ...“

Auch für *Stalin* gab es keinen Zweifel, daß „die zukünftige Gesellschaft auf einer ganz anderen Grundlage errichtet werden wird. Die zukünftige Gesellschaft ist die sozialistische Gesellschaft. Dies bedeutet vor allem, daß es dort keinerlei Klassen geben wird: es wird weder Kapitalisten noch Proletarier geben, es wird folglich auch keine Ausbeutung geben. Dort wird es nur noch kollektiv Schaffende geben ... Wo es keine Klassen gibt, wo es keine Reichen und Armen gibt, da bedarf es auch keines Staates, da bedarf man auch keiner politischen Gewalt ... Folglich wird die sozialistische Gesellschaft auch nicht der Existenz einer politischen Gewalt bedürfen“.

Allerdings, *solange die Bourgeoisie nicht völlig besiegt ist*, muß das Proletariat unbedingt über eine militärische Macht verfügen, es muß unbedingt seine „proletarische Garde“ haben, mit deren Hilfe es die konterrevolutionären Attacken der sterbenden Bourgeoisie zurückschlagen wird. Zu diesem Zweck ist auch der Zusammenschluß des Proletariats, die Schaffung starker proletarischer Organisationen und ihr unaufhörliches Wachstum notwendig. Und notwendig ist es, „soweit dies möglich ist“, in den Organisationen des Proletariats das „Prinzip des Zentralismus im Gegensatz zu der föderalistischen Zersplitterung“ durchzuführen. Klar sei ferner auch, daß sich alle diese Organisationen „auf einer demokratischen Grundlage“ aufbauen müssen – soweit natürlich irgendwelche politischen und anderen Bedingungen dies nicht verhindern.

Stalin brachte dann einige Zitate von Kropotkin. Wir, sagte Kropotkin, „gehen bis zum ‚freien Kommunismus‘, während die meisten Sozialisten nur bis zum ‚Staatskapitalismus und Kollektivismus‘ gehen“. Die Sozialisten behaupteten, daß alle angehäuften Reichtümer in den Händen des Staates konzentriert werden müssen. Die Repräsentanten einer sozialistischen Regierung behielten sich das Recht vor, den aus der Erzeugung gewonnenen „Mehrwert“ im Interesse aller zu verwenden. Nach dieser Ansicht wäre eine sozialistische Gesellschaft unmöglich ohne eine Regierung, die als Hauptunternehmer die Arbeiter in Dienst stelle und unbedingt „Minister ... Gendarmen, Spione“ haben werde.

Dann aber Stalin mit den „Tatsachen“ (S. 111f): Schon im Jahre 1846 sagte Karl Marx: „Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine *Assoziation* setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird *keine eigentliche politische Gewalt* mehr geben ...“ (siehe „Das Elend der Philosophie“).

Ein Jahr später sprachen Marx und Engels den gleichen Gedanken im „Kommunistischen Manifest“ aus („Kommunistisches Manifest“, Kap. II).

Im Jahr 1877 schrieb Engels: „Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft – ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. Der Staat wird nicht ‚abgeschafft‘, er *stirbt ab*.“ („Anti-Dühring“).

Im Jahre 1884 schrieb der nämliche Engels: „Der Staat ist also nicht von Ewigkeit her. Es hat Gesellschaften gegeben, die ohne ihn fertig wurden, die von Staat ... keine Ahnung hatten. Auf einer bestimmten Stufe der ökonomischen Entwicklung, die mit Spaltung der Gesellschaft in Klassen notwendig verbunden war, wurde ... der Staat eine Notwendigkeit. Wir nähern uns jetzt mit raschen Schritten einer Entwicklungsstufe der Produktion, auf der das Dasein dieser Klassen nicht nur aufgehört hat, eine Notwendigkeit zu sein, sondern ein positives Hindernis der Produktion wird. Sie werden fallen, ebenso unvermeidlich, wie sie früher entstanden sind. *Mit ihnen fällt unvermeidlich der Staat.* Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine dahin, wohin sie dann gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt“ (s. „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“).

Das gleiche wiederholt Engels im Jahre 1891 (siehe Einleitung zum „Bürgerkrieg in Frankreich“). Wie man sehe, sei, so Stalin und die Sozialisten, „die sozialistische Gesellschaft eine Gesellschaft, in der es keinen Platz geben wird für den sogenannten Staat, die politische Gewalt mit ihren Ministern, Gouverneuren, Gendarmen, Polizisten und Soldaten“. Die letzte Etappe der Existenz des Staates werde die Periode der sozialistischen Revolution sein, in der das Proletariat die Staatsgewalt in seine Hände nimmt und seine eigene Regierung (Diktatur) schafft, um die Bourgeoisie endgültig zu vernichten: „Wenn aber die Bourgeoisie vernichtet ist, wenn die Klassen vernichtet sind, wenn der Sozialismus sich durchgesetzt hat, dann bedarf es keiner politischen Gewalt mehr, und der sogenannte Staat wird der Geschichte angehören.“ Wie man sehe, sei die erwähnte „Beschuldigung“ der Anarchisten „ein jeder Grundlage entbehrender Klatsch“.

Noch einmal läßt Stalin Kropotkin zu Wort kommen: Wir die Anarchisten, wissen, daß jede Diktatur, und wenn sie noch so ehrliche Absichten hat, zum Tode der Revolution führt. Wir wissen, daß die Idee der Diktatur nichts anderes ist als ein übles Produkt des Regierungsfetischismus, der ... stets bestrebt war, die Sklaverei zu verewigen. Die Sozialisten seien Anhänger der Diktatur „über das Proletariat ...“ Die Arbeiter interessierten sie nur insoweit, als sie eine disziplinierte Armee in ihren Händen sind ... die Sozialisten seien bestrebt, „vermittels des Proletariats die Staatsmaschine in ihre Hände zu nehmen“.

Und wieder hat Stalin seine passenden Zitate: Schon Ende 1847 sagten Karl Marx und Friedrich Engels, daß das Proletariat, um den Sozialismus errichten zu können, die politische Diktatur erobern muß, damit es mit Hilfe dieser Diktatur die konterrevolutionären Vorstöße der Bourgeoisie zurückschlage und ihr die Produktionsmittel entreiße, daß diese Diktatur aber nicht die Diktatur einiger Personen, sondern die Diktatur des ganzen Proletariats als Klasse sein muß. (Siehe „Kommunistisches Manifest“)

In der Folgezeit wiederholen sie den gleichen Gedanken fast in allen ihren Werken, zum Beispiel im „Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte“, in den „Klassenkämpfen in Frankreich“, im „Bürgerkrieg

in Frankreich“, in „Revolution und Konterrevolution in Deutschland“, im „Anti-Dühring“ und in anderen Schriften.

Klar sei, so Stalin, daß es zwei Arten von Diktatur gebe. Einmal eine Diktatur der Minderheit, einer kleinen Gruppe. An der Spitze dieser Diktatur stehe gewöhnlich eine Kamarilla, die geheime Beschlüsse faßt und der Mehrheit des Volkes die Schlinge um den Hals zusammenzieht. Natürlich seien die Marxisten die Feinde dieser Diktatur. Es gebe aber auch eine Diktatur anderer Art, die Diktatur der proletarischen Mehrheit, die Diktatur der Masse, die gegen die Minderheit gerichtet sei. Hier stehe an der Spitze der Diktatur die Masse, hier gebe es keinen Platz für eine Kamarilla, noch für geheime Beschlüsse, hier geschehe alles offen, auf der Straße, in Versammlungen. Eine solche Diktatur unterstützten die Marxisten. Die Herren Anarchisten hätten diese beiden einander negierenden Diktaturen verwechselt und seien deshalb in eine lächerliche Lage geraten: „sie bekämpfen nicht den Marxismus, sondern ihr eigenes Phantasiegebilde, sie schlagen sich nicht mit Marx und Engels, sondern mit Windmühlen, wie das seinerzeit Don Quichotte seligen Angedenkens getan hat ...“

Mit einem „Fortsetzung folgt“ bricht die Artikelserie einen Satz später ab. Die Fortsetzung hat, was Stalin betrifft, die Geschichte geschrieben. Am Stil orthodoxer marxistischer Autoren, auf anarchistische „Beschuldigungen“ zu reagieren, hat sich bis heute nur wenig geändert.

Schwarze Fahne mit rotem Flor

„Haltet fest an eurem Prinzip der großen und weiten Volksfreiheit, ohne die sowohl die Gleichheit als auch die Solidarität nur Lüge wären.“ So hatte Bakunin in einer seiner Abschiedsbotschaften beschwörend ausgerufen. Der Marxismus-Leninismus reagierte auf die Betonung, die der libertäre Sozialismus auf die Freiheit legte, indem er die wirklich neue Gesellschaft erst für die Zeit nach dem Endsieg, nach dem allerletzten Gefecht des Proletariats versprach. Lenin selbst machte außerdem einen Versuch, die politischen Methoden der Anarchisten, ihre „Propaganda durch die Tat“, ihre außerparlamentarischen und anti-parlamentarischen Aktionen zu einer überholten Strategie im Klassenkampf des Proletariats herabzustufen. „Der ‚linke Radikalismus‘ die Kinderkrankheit im Kommunismus“ heißt eine Broschüre, die er 1920 zur Eröffnung des II. Kongresses der Kommunistischen Internationale schrieb. Ein halbes Jahrhundert später, im gleichen Jahr 1968, in dem man im Ostblock, in der Tschechoslowakei der monolithischen Einparteienherrschaft gründlich überdrüssig geworden war und der Ruf nach einem „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ laut wurde, empfahlen die Brüder Gabriel und Daniel Cohn-Bendit in einer Studie über die „Rolle der stalinistischen Bürokratie in den Klassenkämpfen in Frankreich“ den „Linksradikalismus“ als „Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus“.

Gegen diesen Linksradikalismus hätten sich, so erklärten sie, alle Mächte der alten Welt zu einer heiligen Hetzjagd verbündet: „der Papst und Kossygin, Johnson und de Gaulle, französische Kommunisten

und deutsche Polizisten“ (rororo aktuell 1156/7). Zur gleichen Zeit forderte Rudi Dutschke eine neue Klärung der Beziehungen zwischen Marxismus und Anarchismus. Kann der Anarchismus eigentlich für uns noch etwas bedeuten, so fragte er (in einer „Ausgewählten und kommentierten Bibliographie des revolutionären Sozialismus von Marx bis in die Gegenwart“, 1969), ist er nicht durch Marx für alle Zeiten widerlegt worden? Er, Dutschke, glaube das nicht, in einer Zeit der sich verstärkenden und sich verselbständigenden zentralisierenden Staatsbürokratien schein die bei Bakunin im Mittelpunkt stehende Frage der Abschaffung des Staates, der unmittelbaren Beseitigung desselben, „der erneuten Aufarbeitung durchaus wert“ (S. 20).

Gerade in jener Zeit häuften sich die Versuche, dem bürokratisch erstarrten Marxismus durch eine Mund-zu-Mund-Beatmung mit mehr freiheitlichem Geist neues Leben zuzuführen. Rückfall in „Kinderkrankheiten“, in überholte Positionen, neuer Anfang oder Auflösungserscheinungen einer Ideologie? In fast allen Fällen versuchte man freilich, an dem Anspruch festzuhalten, den echten, wahren Marxismus zu repräsentieren. Als der Moskauer Frost über den „Prager Frühling“ gekommen war, sprach Ernst Bloch, der wie wenige ein Leben lang dafür stritt, dem Marxismus einen weiteren Hoffnungs-Horizont offen zu halten, von einer „geprüften Hoffnung“, von einer „Hoffnung mit Trauerflor“. Ein Trauerflor pflegt schwarz zu sein, schwarz aber ist die Fahne des Anarchismus, und bei den Mai-Unruhen 1968 in Paris sah man rote und schwarze Fahnen durcheinander wehen. Soll man bei dem neuen „Anarcho-Marxismus“, dem in einem weiteren Sinn auch Baader-Meinhof zuzurechnen wäre, in einem anderen Sinne als Bloch an rote Fahnen mit schwarzem Flor denken? Oder hat man es hier eher mit Gewalt-Anarchisten zu tun, die, wenn sie sich immer noch als Marxisten ausgeben, einfach ihre schwarze Fahne mit einem roten Flor versehen?

Eher in die Geschichte des Anarchismus als des Marxismus verweist ein Hauptcharakteristikum der Baader-Meinhof-Gruppe, nämlich ihre Berufung auf lateinamerikanische Großstadt-Guerilla. Bei dieser Großstadtguerilla handelt es sich um ein Phänomen, das sich nur deuten läßt, wenn man einen Blick auf die Geschichte wirft, die verstrichen ist, seit Lenin vor dem Linksradikalismus als einer „Kinderkrankheit im Kommunismus“ warnte und die Brüder Cohn-Bendet von einer „Alterskrankheit des Kommunismus“ sprechen konnten.

Wichtig ist hier vor allem, was Richard Löwenthal (in: „Der romantische Rückfall“, 1970, Urban-Taschenbücher Reihe 80 Nr. 803) über die „Entstehung eines neuen Typs revolutionärer Bewegung im Lauf der letzten Jahre“ und damit verbunden über eine gewisse „Loslösung der revolutionären Leidenschaft und Aktivität von der marxistischen Theorie und dem Marxschen Glauben an die Rationalität der Geschichte“ gesagt hat. Löwenthal spricht von neuen Bewegungen, die zwar größtenteils immer noch den Jargon der kommunistischen Ideologie benutzen und dennoch von jenen kommunistischen Bewegungen, die einmal nach dem Ebenbild von Lenins bolschewistischer Partei geschaffen wurden, radikal verschieden seien. Als Ergebnis seiner Analyse kann er sogar zu dem Urteil kommen, daß diese Bewegungen aus einem Boden wachsen, den die Zersetzung der „klassischen“ Doktrin gedüngt habe.

Nach dem klassischen Marxismus sollte die Revolution in den industrialisierten Ländern ausbrechen. Unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges verkündete dann Lenin, es sei Pflicht seiner Partei, auch im rückständigen Rußland die Macht zu ergreifen, ohne auf das Heranreifen der ökonomischen Voraussetzungen des Sozialismus zu warten. Die strategischen Neuerungen, die Mao Tse-tung einführte, um den revolutionären Marxismus auf den Boden Asiens zu verpflanzen und seinen Bedingungen anzupassen, ergaben dann, daß nun die Massenbasis unter den Bauern statt unter der städtischen Arbeiterklasse gesucht wurde.

Bei den Führern der kubanischen Revolution und der Bewegungen, die sich an ihrem Vorbild orientierten, bei Castro, „Che“ Guevara und Régis Debray, kam es dann zu einer noch stärkeren Loslösung des revolutionären Machtkampfes von der traditionellen marxistischen Analyse der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen, damit aber auch zu einem fortschreitenden Niedergang der eigentlichen politischen und ideologischen Führung. Immer stärker fiel die „Legitimation“ zur Herrschaft in die Hände militärischer Aktivisten („Guerilla-Helden“) zurück. Nach Löwenthal handelt es sich dabei um einen universalen Prozeß, in dem Bewegungen und Regime, die stark von der marxistischen Denkweise beeinflusst bleiben, aufhören revolutionär zu sein, während diejenigen, die revolutionär bleiben, wesentliche Elemente der marxistischen Analyse preisgeben.

Der Zusammenbruch der historisch-rationalistischen Konstruktionen, durch die Marx den revolutionären Endkampf um die Utopie „vermittelt“ hatte, die dadurch bedingte Rückkehr zur Unmittelbarkeit der Utopie und der Gewalt verknüpfte die gegenwärtige „Neue Linke“ mit einer älteren revolutionären Tradition – einer Tradition, die im Gegensatz zu Marx dem romantischen Widerstand gegen das Vordringen der mechanisierten Industrie und die damit verbundene Zerstörung „natürlicher“ Gemeinschaften direkten Ausdruck gab und die die Werte des „lebendigen Lebens“, des Gemeinschaftsgefühls und der spontanen, gewaltsamen Aktion der „rechenhaften“ Vernunft entgegengestellt habe. Es könne kaum ein Zufall sein, daß Bakunin neuerdings von Teilen der „Neuen Linken“ wiederentdeckt worden sei. Was anziehe, sei nicht einfach Bakunins anarchistische Vision, das Ziel einer herrschaftslosen Gesellschaft aus „freien Assoziationen von Produzenten“ (das vor und nach ihm von anderen gründlicher ausgearbeitet worden sei), sondern „seine leidenschaftliche Gegnerschaft zur bürokratischen Rationalität des heraufkommenden Industriezeitalters; seine Bereitschaft, der ‚schaffenden Lust der Zerstörung‘ den Vorrang vor jedem Programm für den Neuaufbau zu geben; sein Haß und seine Verachtung für Liberalismus, Reformpolitik und repräsentative Institutionen nicht nur in Rußland, sondern überall; sein Glaube, daß die Häufung unkoordinierter, spontaner örtlicher Gewaltakte, sowohl das zaristische Regime wie auch das bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftssystem zu Fall bringen könnte (der freilich mit Phantasien einer superzentralistischen Geheimorganisation abwechselte, die nie in die Praxis umgesetzt wurden); seine Neigung, den entwurzelten Bauern (den ‚Räuber‘ oder ‚Briganten‘) als den wahren Revolutionär zu betrachten und auf die rückständigen Länder am Ost- und Südrande Europas – Rußland, Spanien, Süditalien – für den letzten revolutionären Ansturm auf den bereits von Kapitalismus und Bürokratie korrumpierten Kern des Kontinents zu setzen.“ (A.a.O., S. 69f)

Hält man sich an Löwenthals These von der fortschreitenden Loslösung der revolutionären Aktivitäten von der traditionellen marxistischen Gesellschaftsanalyse, so könnte schließlich das Phänomen einer eigenen „Großstadtguerilla“ verstanden werden als der mehr oder weniger verzweifelte Versuch, Maos Volks- und Bauernkrieg aus der „Dritten Welt“ wieder „heimzuholen“ in die Zentren der industriellen Entwicklung, für die der Marxismus einmal primär ausgearbeitet worden war. Wie die Erfahrung zeigt, machen sich bei diesem Experimentieren mit einer besonderen „Großstadtguerilla“ wieder ganz eigene „Übertragungsschwierigkeiten“ geltend. Nach Löwenthal hat Mao selbst immer auf dem Grundsatz bestanden, daß der Erfolg einer Strategie des bewaffneten Kampfes nicht allein von der Ausarbeitung der „richtigen“ militärischen Strategie für die Guerillaaktivitäten, sondern ebenso von der Gewinnung und Erhaltung der Sympathie der bäuerlichen Bevölkerung in den Kampfgebieten abhängt. Nur eine Politik, die auf realistischer Analyse der Lebensbedingungen und Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung beruhe und eine Organisationsform, die den lebendigen Kontakt mit ihr sichere, werde den Partisanen erlauben, unter der Bevölkerung zu leben „wie ein Fisch im Wasser“. (Es war die gleiche Taktik des Vietkong, sich die Solidarität der Dorfbewohner zu erhalten, um jederzeit „im Volk untertauchen“ zu können, die letztlich die Amerikaner im Vietnam-Krieg zu ihrer Kriegführung provozierte, zu einer Kriegführung, die darauf hinauslief, die Dörfer selbst als die „Infra-Struktur“ der Partisanen zerstören zu wollen.)

Großstadt-Guerilleros tun sich, was Gewinnung und Erhaltung der Sympathie ihrer Umwelt angeht, sehr viel schwerer. Was ursprünglich gedacht war als „zündende Funken“, die in ein Pulverfaß allgemeiner revolutionärer Erwartung fallen sollten, gerät in der Großstadt nur zu schnell zu absurden Gesten. Fast unüberwindlich sind die Schwierigkeiten heute für terroristische Gruppen, den „Zeichen“, die sie – „non-verbal“ – zu setzen versuchen, Deutungen beizugeben, die auch breiteren Schichten der Öffentlichkeit einleuchten könnten. Großstadt-Guerilleros „schwimmen“ im Volk nicht wie Fische im Wasser. Eher profitieren sie von der allgemeinen Anonymität ihrer Umwelt, die sie gleichzeitig aber auch in unerbittlicher Isolierung hält. Einer der besonnensten Chronisten des älteren Anarchismus, Rudolf Rocker (in seiner Biographie: Johannes Most – Das Leben eines Rebellen), hat aus seiner Erfahrung heraus Revolutionären, die sich in geheimen Verbindungen eine Zufluchtsstätte schaffen, schon 1924 die folgende Diagnose gestellt:

„Geheime Bewegungen sind wohl imstande, in ihrem beschränkten Kreis einen ungewöhnlich hohen Grad von Opferwilligkeit und rührender Hingabe des Einzelnen für die revolutionäre Sache zu entfalten, allein es fehlt ihnen der breite Kontakt mit den Massen des Volkes, die allein imstande sind, ihre Wirksamkeit zu befruchten und sie auf die Dauer frisch und lebensfähig zu erhalten. So kommt es, daß die einzelnen Mitglieder einer solchen Bewegung ganz unmerklich jeden natürlichen Maßstab für die wirklichen Erscheinungen des Lebens verlieren und der Wunsch bei ihnen der Vater des Gedankens wird. Sie verlieren nach und nach den Sinn für jede konstruktive Betätigung, und ihr Gedankengang erfährt, ohne daß sie sich dessen bewußt sind, eine rein negative Einstellung. Die fortwährenden Kämpfe mit der Polizei und den staatlichen Organen im allgemeinen rauben ihnen jede Möglichkeit für eine schöpferische Tätigkeit im gesellschaftlichen Sinne und eine Vertiefung der Ideen.“ (A.a.O., S. 156)

Von einer „Loslösung der revolutionären Leidenschaft und Aktivität von dem Marxschen Glauben an die Rationalität der Geschichte“, ja sogar von einer „Zersetzung“ der „klassischen“ Doktrin hatte Richard Löwenthal gesprochen. Am deutlichsten läßt sich dieser Prozeß wohl im Rückblick auf ein berühmtes Marx-Zitat illustrieren, das sich im Vorwort zur ersten Auflage seines Hauptwerkes „Das Kapital“ findet. Was sich Marx in diesem Werk zu erforschen vorgenommen hatte, war „die Entwicklung der gesellschaftlichen Gegensätze“, die aus den „Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion“ entspringen, diese Gesetze selbst ... mit „eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzende Tendenzen“. Als letzter Endzweck seines Werkes galt es ihm, „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“. Zur „Vermeidung möglicher Mißverständnisse“ hielt er aber eine kurze Klarstellung für nötig: „Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich subjektiv über sie erheben mag.“

Das heißt, Marx wollte sich nicht einfach über die „Profitgier“ von „Kapitalisten“ entrüsten. Analysieren wollte Marx, nicht moralisieren. Sicher hat schon Marx selber den Primat der Analyse nicht immer durchgehalten, und besonders gallig reagierte er, wenn jemand Mühe hatte, die Ergebnisse seiner Analyse, die „Bewegungsgesetze“ der modernen Gesellschaft, denen er auf die Spur gekommen zu sein meinte, als pure Wissenschaft gelten zu lassen. Im Grunde aber ließ sich der ganze folgende Marxismus als ein einziger Prozeß fortschreitender Emotionalisierung und Moralisation beschreiben, bis schließlich aus der „permanenten Revolution“, wie sie Trotzki noch gegen Stalin vertrat, eine Haltung der „permanenten Empörung“ wurde. Was einmal als Analyse begann, wurde mehr und mehr zu bloßen „Rationalisierungen“ der eigenen Empörung. Immer dürftiger wird der Informationsgehalt der verbliebenen Rationalität, wenn man sich wirklich gedrängt sieht, die Welt von heute besser zu verstehen. Mit dem schärfsten Widerstand aber hat zu rechnen, wer mit seiner Analyse auch vor den Motivationen dieser permanenten Empörung nicht Halt machen wollte, wer infrage stellen wollte, ob dieser ungeheure „Zorn“ immer mit dem „Zorn des Weltgerichts“ selbst identisch sein müsse. Manche Anarcho-Marxisten halten heute ihren Zorn und ihre Empörung buchstäblich fest wie ein Trinker seine Flasche.

„Gott und der Staat“

In den alten autokratischen Staaten gab es einmal gegen „Anarchisten“ die Polizisten-Methode der „Provokation“. Verdächtige, gegen die der Polizei die Beweise fehlten, wurden zu eben den Taten gereizt, derentwegen sie dann abgeurteilt werden konnten. In einer Umkehrung dieser Methoden reden Anarcho-Marxisten gern davon, das Establishment müsse durch bestimmte Aktionen so verunsichert werden, daß es „sein Gesicht verliere“ und sich in seiner wahren Natur, nämlich als „faschistisch-diktatorisch“ entlarve. Daß sich daraufhin aber das ganze Volk erhebt,

um sich mit den Revolutionären zu solidarisieren, diese Wirkung ist nun schon mehr als einmal gründlich ausgeblieben. (Baader-Meinhof nannte sich gern auch „Rote-Armee-Fraktion“. Die Rote Armee, von der sie nur eine Fraktion sein wollten, ist bis heute eine Geister-Armee geblieben!) Im Blick auf die Ergebnisse des Verfahrens ließe sich eher sagen, daß anarchistisch-terroristische Aktivitäten mehr die Geschäfte des Establishment besorgen und, in der Sprache der Linken, der „Reaktion“ in die Hände arbeiten. In welchem Wechselverhältnis aber andererseits auch eine bestimmte Staatsauffassung mit dem neuzeitlichen Phänomen des Anarchismus steht, spezifisch anarchistische Tendenzen hervorrufend und verstärkend, wird nun abschließend noch zu klären sein.

Ausgegangen waren wir von der Beobachtung, daß man in einer breiteren Öffentlichkeit von einem ausgesprochenen Informationsdefizit sprechen kann, wenn es um die Frage geht, was eigentlich Anarchismus sei, in welchem Verhältnis er zum Marxismus stehe. Was Marxismus ist, glauben wir zu wissen. Auch an kirchlichen Bemühungen in dieser Richtung hat es nicht gefehlt. Immer wieder ist zum Beispiel die Auffassung vertreten worden, daß das marxistische Drängen auf eine klassenlose Gesellschaft als Säkularisation jüdisch-christlicher Endzeiterwartung verstanden werden könne. Die Frage, ob am Ende nicht auch der Anarchismus in den gleichen Problemzusammenhang neuzeitlicher Säkularisation biblischer Vorgegebenheiten hineingehört, hat dagegen bis heute noch beinahe gar keine Beachtung gefunden. Erschwerend für eine Klärung des Verhältnisses zwischen Anarchismus und biblischer Religion wirkt sich der Umstand aus, daß der moderne Anarchismus immer einen durchgehenden Atheismus vertrat und einen merkwürdigen Eifer zeigte, sich, was Atheismus und Antiklerikalismus angeht, von niemandem, am allerwenigsten vom Marxismus überbieten zu lassen. Auch diesmal wieder werden wir das zentrale Motiv bei Bakunin finden.

„Wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden“, so lautet ein Spruch von Voltaire, der oft zitiert wurde, wenn er auch mit den verschiedenen Zweideutigkeiten, die er impliziert, gar nicht so leicht zu durchschauen ist. (Gemeint war wohl, daß es nichts schaden könne, wenn manche Bürger auch noch etwas anderes fürchten als die Polizei. „Die Religion muß dem Volk erhalten bleiben“, wenn öffentliche Sicherheit und Ordnung und nicht zuletzt das Privateigentum gehörig respektiert werden sollen.) Bei Bakunin wird aus diesem Satz, daß Gott, selbst wenn es ihn gebe, abgeschafft werden müßte, weil allein so der Mensch ein freies, nur sich selbst verantwortliches Wesen sein könne. (Als „postulatorischer Atheismus“ ist dieser Gedanke – bei Nicolai Hartmann – sogar in die seriösere Philosophiegeschichte eingegangen.) Die Stoßrichtung des Bakuninischen Atheismus war primär politisch gemeint. Sie richtete sich letztlich gegen die Versuche, weltliche Herrschaft religiös zu sanktionieren, wie sie ihm in seiner Zeit im Gottes-Gnadentum der autokratischen Monarchen vor Augen stand (Gottesgnadentum als Sanktion der Willkürherrschaft weltlicher Herrscher, die es beharrlich ablehnen, sich zu einem „Bund“ mit ihren Völkern herabzulassen!)

Der allgemeine Demokratismus und Republikanismus des Jahrhunderts betonte dagegen, daß nur freie Absprache, nur gegenseitiger Vertrag Gemeinschaft unter Menschen begründen könne. Nicht mehr Gott schließt einen Bund mit den Menschen, die Menschen einigen sich untereinander,

ohne, oder sogar gegen Gott, oder zumindest gegen alle Ansprüche einzelner Menschen, allein in seinem Namen zu sprechen. Konsequenter wandte sich Bakunin aber auch gegen jeden Versuch, die religiöse Weihe staatlicher Herrschaft durch „zeitgemäßere“ Begründungen zu ersetzen, etwa, wie es im Zeichen der Wissenschaftsgläubigkeit des gleichen Jahrhunderts nahelag, durch eine neue, unfehlbare Wissenschaft. Auf dieser Linie liegt sein Protest gegen „jene Diktatoren, Reglementierer und Bevormunder der Revolution“, die schon vor der Zerstörung der bestehenden monarchischen und bourgeois Staaten von der Errichtung neuer weltlicher Staaten träumten, seine Empörung „gegen jede göttliche und menschliche, gegen jede kollektive und individuelle Autorität“, wie es in dem für diese Gedankengänge zentralen, 1871 veröffentlichten Fragment „Gott der Staat“ heißt.

Will man diesen politisch gemeinten postulatorischen Atheismus des Bakuninischen Anarchismus angemessen verstehen, wird man gerade auch ins Auge fassen müssen, welche Formen die Säkularisation der traditionellen religiösen Begründung von Macht-Legitimation in seiner Zeit angenommen hatte. Einer Obrigkeit bedarf es, weil das Trachten des Menschen böse ist von Jugend auf, so hatte es früher geheißen. Von Thomas Hobbes an kam dafür eher die Rede von der „Natur“ des Menschen auf, die eben leider einen Staat erfordere, der unter Umständen die Menschen zu ihrem Glück auch zwingen müsse. Nur daß man zu erklären vergaß, wieso denn in einem solchen weltlichen Staat die Herrschenden dieser allgemeinen „Natur des Menschen“ entnommen sein sollen, nur weil ihnen die Macht von Ämtern gegeben ist. Gegen Anmaßung und Übermut von Ämtern, die der allgemein-menschlichen Kreatürlichkeit entnommen zu sein glauben, gegen Herrschende, die verdrängt haben, daß sie *zusammen* mit den Beherrschten „unter dem Gericht“ stehen, wird sogar der rebellische Protest des Anarchisten ein gewisses Wahrheitsmoment beanspruchen können. Vor allem aber werden sich anarchische Affekte an einem Establishment solcher Art wohl immer wieder neu entzünden können.

Der grundlegende Irrtum Bakunins lag eher darin, daß er unter der Gottesvorstellung nur noch eine Art Ideologie verstehen konnte, deren Funktion es ist, ein für allemal gegebenen Herrschaftsverhältnissen eine religiöse Weihe zu geben und damit auch im Sinne eines zukunftslosen Konservativismus einzufrieren, auf daß niemand mehr mit noch unabgegotener Geschichtsmächtigkeit zu rechnen wage. Er steht mit diesem Irrtum, Gott nur noch als einen Gott des „Oben“, als eine Art Reflex innerweltlicher Herrschaft, diese begründend, sehen zu können, sicher nicht allein. Zu einem ganz anderen Ergebnis wird man allerdings kommen, wenn man sich an den Gott der Bibel hält. Man muß nur Stellen nachlesen wie die Zurückweisung der Königswürde durch Gideon (Ri. 8), Samuels große Scheltrede über Israel, das einen König begehrte, „wie alle Heiden haben“ (1. Sa. 8), oder die Straferichte der großen Propheten über pflichtvergessene Könige mit ihren Hofpredigern, um zu erfahren, wie sich in biblischer Sicht alle innerweltliche Macht und Ohnmacht relativiert vor den Ansprüchen des Einen und wie sich auf der anderen Seite Gott jeder von Menschen gewünschten Obrigkeit – bald für, bald gegen das Volk – für seine Ziele bedienen kann.

Es war Martin Buber, der große Freund des Anarchisten Gustav Landauer, der parallel zum „religiösen Sozialismus“ mancher seiner Zeitgenossen um eine Art „religiösen Anarchismus“ rang, es war Martin Buber, der bei seiner Auseinandersetzung mit seiner Bibel auf etwas stieß, was man geradezu „theokratischen Anarchismus“ nennen könnte. Blicken wir auf unsere Kirchengeschichte, so wird man allerdings leicht auf den Verdacht kommen können, christliche Verkündigung habe nur zu oft in der Gefahr gestanden, mehr einen Gott der Ordnung zu predigen, einen Gott, von dem man sich Sicherheit und Sicherheiten versprach, als bei der „Freiheit“ eines Christenmenschen“ zu bleiben, und daß ein Christenmensch dienstbarer Knecht aller Dinge ist, „jedermann untertan“, stärker zu betonen, als daß er ist „ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan“.

Von Karl Barth gibt es eine Begründung, warum er immer als politischer Bürger der demokratischen Staatsform den Vorzug gab (zitiert nach Karl Kupisch, Rowolts Monographien 174, 1966, S. 112), wo der gesuchte „theokratische Anarchismus“ unüberhörbar anklingt. Barth meinte,

„daß es vom Evangelium und vom Leben der christlichen Gemeinde her doch näher liege, mit allen ‚Vorbehalten und Sicherungen‘ für eine solche Staatsform einzutreten, die die Allgemeinheit der politischen Verantwortung besser sicherstellt, und die mit dem einen, heilen ‚von oben nach unten‘ weniger leicht zu verwechseln ist als die sämtlichen ‚autoritären‘ Staatsformen“.

Anarcho-Marxismus-Literatur

James Joll: Die Anarchisten, Ullstein Taschenbuch 4042, 1969

Jan Cattepoel: Anarchismus – Rechts- und staatsphilosophische Prinzipien – „Das wissenschaftliche Taschenbuch“, Abtlg. Soziologie, Goldmann, 1973

Justus Franz Wittkop: Michael Bakunin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowolts Monographien 218, 1974

Ricarda Huch: Michael Bakunin und die Anarchie, 1923 (Neudruck Suhrkamp 1972)

Michael Bakunin: „Gott und der Staat“ und andere Schriften. Texte des Sozialismus und Anarchismus, klassiker rororo 240-2, 1969

Fritz Brupbacher: Marx und Bakunin – Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation und zur Diskussion über antiautoritären und autoritären Kommunismus, 1922, Verlag „Die Aktion“ (Pempfert) (Reprint ohne Datum)

Wolf Kalz: Gustav Landauer – Kultursozialist und Anarchist, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1967 (Schriften, zur politischen Wissenschaft, Bd. 6)

Martin Buber: Pfade in Utopie, 1950; neu als „Der utopische Sozialismus“, Hegner-Bücherei, 1967

Alex Schubert: Stadtguerilla – Tupamaros in Uruguay – Rote Armee Fraktion in der BR, Rotbuch 26, Wagenbach 1971

Hans Magnus Enzensberger: Kursbuch Nr. 19, Kritik des Anarchismus, 1969

Wolfgang Dreßen: Antiautoritäres Lager und Anarchismus, Rotbuch 7, Wagenbach 1968

Wilhelm Quenzer, geb. 29.1.1922 in Konstanz, promovierte im Hauptfach Philosophie in Tübingen. Seit 1966 ist er wissenschaftlicher Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.