

Laurin Mackowitz

DIE SÄKULARISIERUNG DES EXODUS

Zur Narration von
politischer Emanzipation
bei Sigmund Freud,
Thomas Mann,
Michael Walzer
und Paolo Virno

[transcript]

Edition Moderne Postmoderne

Laurin Mackowitz
Die Säkularisierung des Exodus

Laurin Mackowitz promovierte am Institut für Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Er forscht über Metaphern der Mitgliedschaft, kollektive Identitäten, Taktiken kulturellen Aktivismus' und Erinnerungspolitiken von Migration an der Universität Innsbruck.

LAURIN MACKOWITZ

Die Säkularisierung des Exodus

**Zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud,
Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno**

[transcript]

Die Publikation wurde durch das Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck gefördert.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF):

PUB 567-G29



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2019 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Laurin Mackowitz**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Korrektorat: Hedwig Dajaco, Apsam

Satz: Alexander Masch, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4374-9

PDF-ISBN 978-3-8394-4374-3

<https://doi.org/10.14361/9783839443743>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Zusammenfassung

Widerstand gegen Unterdrückung und Ausbeutung wird durch physische Abscheu, theoretischen Widerspruch und in einem großen Maß durch Mythen über eine machbare Befreiung animiert. Der Exodus der Israeliten aus Ägypten ist einer der ältesten bekannten Berichte über eine erfolgreiche Überwindung von Sklaverei und Genozid. Ungeachtet der Frage, ob die Befreiung tatsächlich so geschehen ist, wie es im Pentateuch überliefert ist, hat die Erzählung dieser mythischen Ereignisse Generationen von Menschen darin bestärkt, gegen Knechtschaft aufzubegehren und ein gerechteres Leben zu suchen. Seit der Aufklärung wurde dieser Mythos verweltlicht, um seine Ausstrahlung für Menschen jedes Glaubens und Unglaubens sichtbar zu machen. Diese Arbeit untersucht die Frage, auf welche Weise in den letzten hundert Jahren der Exodus zum Verständnis der *conditio humana* und zur Förderung humanistischer Werte herangezogen wurde. Es wird gezeigt, welche Bedeutung der Mythos des Auszugs der Israeliten aus Ägypten als hermeneutisches Modell für die Psychoanalyse, als Stoff für die Kunst, als Strategie für die Politik und als Narrativ für die Philosophie hat. Sigmund Freud untersucht den Mythos, um die verdrängten Ursachen der Entwicklung von Religion und Ethik offenzulegen und zu verstehen, warum Menschen sich der rationalen Zivilisierung ihrer Neigung zu Gewalt, Eifersucht und Selbstaufgabe widersetzen. Thomas Mann erzählt den Exodus auf eine entzaubernde und ironische Weise nach, um vor vermeintlichen Rettern zu warnen und um dem Kniefall der Deutschen vor der barbarischen Perversion sozialistischer Ideale entgegenzuwirken. Michael Walzer skizziert anhand des Gebrauchs und Missbrauchs des Exodus durch historische revolutionäre Bewegungen, wie eine zeitgemäße, am Exodus orientierte, Politik aussehen könnte. Paolo Virno zieht Fragmente des Mythos heran, um die Vereinnahmung des gesellschaftlichen Aufbruchs der 60er und 70er Jahre zu beschreiben und um politisches Vermögen im Zeitalter des späten Kapitalismus auszuloten. Diese säkularen Interpretationen belegen, warum der Exodus nach wie vor dazu inspiriert, sich für eine gerechtere und freiere Gesellschaft einzusetzen, und warum er nicht nur als Narrativ, sondern auch als Warnung und Vorbild erinnert werden sollte.

Abstract

Resistance against oppression and exploitation is motivated by physical revulsion, by theoretical objection, and to a large extent by myths about a feasible liberation. The exodus of the Israelites from Egypt is one of the oldest reports of a people successfully overcoming slavery and genocide. Regardless of whether the liberation actually happened as it is told in the Pentateuch, the narrative of these mythical events has encouraged generations to resist repression and to seek a more just life. Since the Age of Enlightenment, this myth has been secularized in order to make its charisma visible to people of all faiths and unbeliefs. This work examines in what way over the past hundred years this myth has been used to understand the human condition and to promote humanistic values. It shows the significance the Exodus maintains, in particular as a hermeneutical model for psychoanalysis, as a material for art, as a strategy for politics and as a narrative for philosophy. Sigmund Freud investigates the story of Exodus to expose the causes for the development of religion and ethics and to understand why people oppose the rational civilizing of their inclination to violence, jealousy, and self-abandonment. Thomas Mann recounts the myth in a disenchanting and ironic manner to warn against alleged saviors and to counteract the Germans' submissiveness to the barbaric perversion of socialist ideals. Michael Walzer explores the use and abuse of Exodus by historical revolutionary movements to show how Exodus should be read to restrain from a messianic reenactment of radical politics and to outline a realistic emancipatory perspective. Paolo Virno uses fragments of the myth to explain how the social uprising of the 1960s and 1970s could be colonized by capitalism, and to identify political abilities in the age of late capitalism. These secular interpretations make it evident that the Exodus still inspires activism for a more just and free society and that it should be remembered not only as a narrative but also as a warning and an example.

Vorwort

Oft genug ist akademisches Arbeiten wie ein Glasperlenspiel. Geisteswissenschaften und im besonderen die Philosophie werden meines Erachtens nicht zum bloßen Selbstzweck betrieben, sie haben durchaus praktische und politische Aufgaben. Diese wahrzunehmen war mir wichtig während ich über die säkulare Bedeutung des Exodus nachdachte, recherchierte und schrieb. Seit der Milleniumswende bestimmen dystopische oder sogar apokalyptische Zukunftserwartungen kulturelle und politische Diskurse. Positive Visionen gesellschaftlicher Veränderung sind rar gesät, doch wenn sie geäußert werden, werden sie im Feuilleton belächelt und manchmal auch zurecht beargwöhnt. Das Fehlen von Utopien im 21. Jahrhundert lähmt jedoch politisches Engagement. Mehr noch, durch die Zurückhaltung, gesellschaftliche Visionen zu äußern, wird das Feld denjenigen überlassen, die durch die Beschwörung von Alpträumen Ängste erzeugen. Die Untersuchung des Exodus als Erzählung der Emanzipation zielt daher darauf ab, utopisches Denken zu rehabilitieren und gleichzeitig zu unterscheiden, ob Narrative der Emanzipation dazu verwendet werden Massen zu verführen oder ob sie dazu motivieren Unterdrückung wahrzunehmen und über Möglichkeiten ihrer Überwindung nachzudenken.

Ich begann meine Recherchen über zeitgenössisches emanzipatorisches Denken im Frühjahr 2014 auf den Exodus zu fokussieren. Ein wichtiger Anlass dafür war Andreas Hetzels Vortrag *Das Durchbrechen der Angst. Für eine postsouveräne Exodus-Politik* im Rahmen des Symposiums *Political Abilities*. Rainer Thurnher und Andreas Oberprantacher haben meine Recherchen über säkulare Lektüren des Exodus, die Ausarbeitung eines konzisen Forschungsprojekts sowie dessen Niederschrift kritisch kommentiert und mit wichtigen Hinweisen bereichert. Benedikt Unterberger und Hedwig Dejaco haben das Manuskript mehrmals genau gelesen und mich bei inhaltlichen und sprachlichen Schwierigkeiten beraten. Mit Hilfe eines mehrmals verlängerten Stipendiums des Vizerektorats für Forschung der Universität Innsbruck konnte ich das Forschungsprojekt zügig umsetzen. Der österreichische Wissenschaftsfond hat diese Publikation gefördert. Ihnen allen sei an dieser Stelle von Herzen gedankt. Im Rahmen von Symposien und Gastvorträgen an den Universitäten von Innsbruck, Hildesheim, Messina, Alberta und Victoria konnte ich Teilaspekte meiner Forschung vorstellen. Bemerkenswert war dabei, dass die anschließenden Diskussionen immer auch aktuelle politische Ereignisse und Entwicklungen thematisierten. Zu meiner Freude trug meine säkulare Interpretation des Exodus damit dazu bei, dass an philosophischen Instituten konkreter über gesellschaftliche Utopien und Potentiale von Emanzipation im 21. Jahrhundert nachgedacht wurde.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	13
2	Säkularisierung und Remythifizierung	21
2.1	Philosophische Mythenabstinenz	21
2.2	Das Verhältnis von Gegenaufklärung und Romantik	27
2.2.1	Die karnevaleske Fortsetzung des Religiösen	27
2.2.2	Banale Illusionen des Göttlichen	29
2.3	Relativierung der Religion und Universalisierung des Menschen	32
2.3.1	Feinsinnige Säkularisierung	32
2.3.2	Humanistische Gegenmythologien	35
2.3.3	Erneuerung der Sprache der Emanzipation	36
3	Der Logos des Mythos	39
3.1	Psychologische und politische Dimensionen des Mythos	39
3.1.1	Die mythische Ordnung des Denkens	39
3.1.2	Funktionen des mythischen Gedächtnisses	44
3.2	Elemente politischer Mythologie	48
3.2.1	Die Inszenierung der Macht	48
3.2.2	Entmündigender Schicksalsglaube	50
3.2.3	Polemiken politischer Theologie	52
3.3	Die Geschichtsphilosophie des Exodus	54
3.3.1	Titanen des Fortschritts	54
3.3.2	Die Vergangenheit im Dienst der Zukunft	57
3.3.3	Exodus als Revolutionsmetapher	59
4	Sigmund Freuds ethische Exodus-Archäologie	63
4.1	Die Aneignung des Exodus durch die Psychoanalyse	63
4.1.1	Freuds Stellung auf dem Forschungsplateau	63
4.1.2	Vorsichtiges Tasten im Dunkel der Frühgeschichte	64
4.1.3	De- und Rekonstruktion eines Ursprungsmythos	66

4.2	Prämissen der psychoanalytischen Kulturentstehungstheorie	68
4.2.1	Indizien für Entstellungen des Textes	68
4.2.2	Der Schluss von der Menschen-Masse auf die Ur-Horde . . .	70
4.2.3	Die Vererbung psychischer Strukturen	71
4.2.4	Analogien zwischen Neurosen und Kulturentwicklung . . .	72
4.3	Der Auszug in das Reich des Urvaters	76
4.3.1	Die langsame und entstellte „Wiederkehr des Verdrängten“	76
4.3.2	Echnatons religiöse Revolution	78
4.3.3	Moses' Ermordung	86
4.4	Freuds säkulares Judentum	91
4.4.1	Der kosmopolitische Auszug aus exklusiven Identitäten . .	91
4.4.2	Eine Ethik der Bereitschaft zu Opposition und Verzicht . . .	93
5	Thomas Manns antinationale Exodus-Neuerzählung	101
5.1	Moses' zwiespältiger Charakter	101
5.1.1	<i>Das Gesetz</i> als propagandistisches Auftragswerk	101
5.1.2	Genie und Hybris	103
5.1.3	Die Verleitung des Volkes	106
5.2	Gesetze als Werkzeuge der Menschenbildung	109
5.2.1	Vernünftige Erklärungen für biblische Wunder und Feindschaften	109
5.2.2	Eine Sprache für alles und ein Gesetz für alle	113
5.2.3	Pragmatik des Gesetzgebens	116
5.3	Die Kunst der Mythenkritik	121
5.3.1	Bedingungen des Schreibens von den Anfängen	121
5.3.2	Apollinische Ironie und humanistischer Humor	123
5.3.3	Die Bändigung des Mythischen	126
5.3.4	Literarischer Antifaschismus	128
6	Michael Walzers kommunitaristische Exodus-Politik	131
6.1	Ein Narrativ radikaler Politik	131
6.1.1	Das Vorbild emanzipatorischer Transformation	131
6.1.2	Gefährdete Gemeinschaften	133
6.1.3	Die Prägung des Fortschritts	135
6.2	Die Sünden des Auszugs und der Aufschub der Verheißung	137
6.2.1	Mobilisierung und Disziplinierung	137
6.2.2	Aufgeschobene Ankunft und eingeschränkte Verheißung . .	141
6.2.3	Agitation durch Abgrenzung	144

6.2.4	Unrecht und Übermaß von Knechtschaft	146
6.2.5	Verlockende Dekadenz und die Angst vor der Freiheit	149
6.3	Die Erneuerung der politischen Theologie des Exodus	150
6.3.1	Freiheit durch Gehorsam gegenüber eigenen Gesetzen	150
6.3.2	Gegensätze von Exodus-Politik und politischem Messianismus	153
6.3.3	Beziehungen zwischen Avantgarde und Volk	157
7	Paolo Virnos operaistische Exodus-Strategie	161
7.1	Der Exodus der <i>movimento operaio</i>	161
7.1.1	Die Stellung der operaistischen und postoperaistischen Exodus-Theorie auf dem Forschungsplateau	161
7.1.2	Die Kritik am sowjetischen und am europäischen Kommunismus als Ausgangspunkt der Entwicklung in Italien	164
7.1.3	Proletariat und Multitude	169
7.1.4	Autonomie und Organisation	175
7.2	Die konterrevolutionäre Vereinnahmung gesellschaftlichen Aufbruchs	177
7.2.1	Die Durchsetzung des postfordistischen Produktionsregimes	177
7.2.2	Die Postmoderne und die (Nicht-)Erfüllung der Verheißung	184
7.2.3	Folgen der Ökonomisierung von <i>praxis</i> und <i>theoria</i>	186
7.3	Der Exodus aus dem Postfordismus	193
7.3.1	Konfrontation oder Flucht	193
7.3.2	Wunderbare und virtuose Fähigkeiten	195
8	Schlussfolgerungen	199
8.1	Der Wunsch, verführt zu werden	199
8.2	Die Wiederaneignung humanistischer Ideale	201
8.3	Katastrophe und Utopie	203
8.4	Die Schönheit widerständiger Frauen	211
8.5	Ermahnung und Ermutigung	214
9	Literaturverzeichnis	221

1 Einleitung

Als am 1. Januar 1994 die Guerilleros und Guerilleras des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* aus ihren Verstecken im lakandonischen Urwald kamen und zentrale Orte im Bundesstaat Chiapas in Mexiko besetzten, beriefen sie sich in ihrem Tun und Denken nicht mehr auf orthodoxe anarchistische und marxistische Revolutionstheorien. Sie lehnten die Guerilla-Taktiken und die maoistischen Organisationsstrukturen, nach denen sie bisher operiert hatten, nunmehr ab und machten sich auf die Suche nach einer neuen Theorie und einer neuen Praxis des Widerstands und der Befreiung. Um ihre Erfahrungen und Hoffnungen auf einer – nunmehr von den Vorurteilen revolutionärer Theorien bereinigten – kognitiven Karte zu verorten, griffen sie auf den Mythos des Exodus der Israeliten aus Ägypten zurück. Dieser umschreibt das Leid eines unterdrückten Volkes, die Mühen und Hindernisse seiner Selbstbefreiung und die Gründung einer neuen gerechten Ordnung. Die Zapatisten – wie sich die in der Befreiungsbewegung Aktiven mit Referenz auf den mexikanischen Revolutionsgeneral Emiliano Zapata nennen – identifizierten sich gewissermaßen mit den Israeliten und machten sich daran, sich von der postkolonialen und neoliberalen Unterdrückung zu befreien und die Fundamente einer neuen Gesellschaft zu legen. Ihr Exodus sollte kein physischer, sondern ein spiritueller und politischer sein.¹

Auch die Frankfurter Zeitschrift für Sozialforschung *Westend* befasste sich 2014 mit dem Exodus als Metapher für politische Praktiken, die sich explizit von Identitäts- und Repräsentationspolitiken sowie von Strategien der Reform und der Revolution abgrenzen. Neue soziale Bewegungen, wie Occupy, 15M oder der Arabische Frühling, würden, um dem gefühlten Stillstand zu entkommen, neue Formen politischer Assoziation und Artikulation erfinden. Ein Konsens der in dieser Zeitschrift versammelten Positionen ist, dass die mit dem Exodus umschriebenen politischen Praktiken

1 In *Maya Exodus. Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas* berichtet die Anthropologin Heidi Moksnes, dass die Appropriation des monotheistischen Mythos so weit gehe, dass der zwischen 1959 und 2000 amtierende Bischof von Chiapas, Samuel García Ruiz, als „present-day Moses“ bezeichnet wurde. (Moksnes 2013, 1)

vermehrt kulturelle und ethische Dimensionen miteinbeziehen und neu besetzen.² Diese zeitgenössische politische Philosophie des Exodus rezipiert das Denken von Baruch de Spinoza, Martin Buber, Gilles Deleuze oder auch Gustav Landauer, um unter dem Terminus des „Exodus“ demokratische Potentiale in postmodernen und postfordistischen Gesellschaften zu diskutieren. Um einer allumfassenden biopolitischen Kontrollgesellschaft, die parasitär die kreativen kognitiven Potentiale einer heterogenen Multitude anzapft, zu entkommen, müssten Fluchtlinien eines Exodus aus dem Spektakel gezogen werden.³ Dabei wird „Exodus“ als Metapher für politische Praktiken verwendet, die gegen und jenseits der durch Demokratie und Marktwirtschaft vorgegebenen Handlungsoptionen, Meinungen artikulieren und Veränderungen einleiten.⁴

Es ist möglich, dass diese praktische und theoretische Bezugnahme auf den Exodus tatsächlich dazu dienen kann, zeitgenössischen emanzipatorischen Bemühungen eine neue Perspektive und Form zu geben.⁵ Weil jedoch in der Vergangenheit utopische Entwürfe und revolutionäre Experimente oftmals hinter ihren progressi-

2 Loick, Diederichsen, Jaeggi, Lorey 2014, 124f

3 Antonio Negri und Michael Hardt verwenden in *Empire. Die neue Weltordnung* (2003) den Begriff der „Multitude“, um eine heterogene Menge von gemeinsam handelnden Singularitäten zu beschreiben. Der Begriff der „Fluchtlinie“ bezeichnet in Gilles Deleuzes und Felix Guattaris *Tausend Plateaus* „Bewegungen, die Territorialisierung und Schichtung auflösen“ (Deleuze/ Guattari 1992, 12). Der Begriff des „Spektakels“ wird von Guy Debord in *Die Gesellschaft des Spektakels* verwendet, um eine durch den Warenfetischismus erzeugte leblose und entfremdende Scheinwelt zu bezeichnen. (Vgl. Debord 1999)

4 Folgende Theoretiker sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Chantal Mouffe, die in *Exodus und Stellungskrieg* (2005) eine Kritik der globalisierungskritischen Politik neuer sozialer Bewegungen artikuliert; Andreas Hetzel, der in *Das Durchbrechen des Zirkels der Angst. Für eine postsouveräne Exodus-Politik* (2015) für einen Exodus aus paranoisch besetzten Beziehungen zum Staat plädiert; Isabell Lorey, die in *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie* (2011) den Auszug der Plebejer aus Rom, durch den Institutionen zum Schutz plebejischer Rechte durchgesetzt wurden, als Exodus bezeichnet. Darüber hinaus haben sich u.a. auch Daniel Loick, Eva Redecker, Gerald Raunig, Isabelle Fremeuau, John Holloway, Juliane Rebentisch, Margarita Tsomou, Oliver Marchard, Paolo Virno, Roberto Nigro, Warren Breckman und Yann Moulier Boutang mit dem Exodus als politische Praxis beschäftigt.

5 Damit könnte der Aufforderung des Aktivisten und Philosophen Daniel Bensaïd in *Eine Welt zu verändern. Bewegungen und Strategien* gefolgt werden: „Nach den großen sozialen und moralischen Niederlagen des 20. Jahrhunderts haben wir das Recht und die Pflicht, neu zu beginnen, die zerrissenen Fäden der Emanzipation wieder aufzunehmen, die Welt zu verändern, bevor sie in der sozialen und ökologischen Katastrophe versinkt.“ (Bensaïd 2003, 10)

ven Ansprüchen zurückblieben und zudem meistens mit einem hohen menschlichen wie ökologischen Preis erkaufte wurden, ist es geboten, dieses Phänomen der Säkularisierung des Exodus-Mythos und seiner Vergegenwärtigung als Narrativ der Emanzipation zu untersuchen und zu kritisieren, welche Potentiale aber auch welche Gefahren er für emanzipatorisches Streben beinhaltet.

Der Exodus-Mythos wurde aus mehreren Perspektiven und mit unterschiedlichen Intentionen beforscht und wieder erzählt. Seit seiner Entstehung war er Gegenstand theologischer Auslegungen, historischer Forschungen, mystischer Spekulationen, politischer Instrumentalisierungen sowie künstlerischer Inspiration. In der Neuzeit rezipierten ihn auch antiklerikale DenkerInnen und in der Moderne wurde er von AtheistInnen säkularisiert. In dieser Form prägt er auch heute noch grundlegende Vorstellungen emanzipatorischer Weltanschauungen.

Die Redaktions- und Rezeptionsgeschichte des Exodus wurde in jüngerer Zeit aus historischer, juridischer und theologischer Sicht untersucht. So verfolgt der von Marc Vervenne herausgegebene Band *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (1996) das Ziel, die Entstehungsgeschichte des Exodus-Buches zu entmystifizieren, indem u.a. die Bedeutung der um 550 v.u.Z. entstandenen Priesterschrift und ihrer im 5. Jahrhundert v.u.Z. erfolgten nachpriesterlichen Redaktion gegenüber den älteren Schriften hervorgehoben wird. Auch Jan Christian Gertz verfolgt in *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (2000) eine literarhistorische Analyse des Exodus. Unter Einbeziehung verschiedener kontroverser Hypothesen versucht er eine konsensfähige Theorie der Entstehung des Pentateuchs zu formulieren. Dessen uneinheitliche Sprache und Theologie würden darauf hinweisen, dass die Exodus-Erzählung sich durch eine Komposition und Redaktion älterer Texte unterschiedlicher Autoren (Jahwist, Elohist, Priesterschrift) entwickelt habe. Christoph Berner vertritt in *Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (2010) die These, dass der Pentateuch durch eine kontinuierliche vor- und nachpriesterschriftliche Bearbeitung entstanden sei. Jan Assmanns *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998) untersucht die Rezeption des Exodus von Manetho über Schiller und Spencer bis Freud, wobei er insbesondere die Wirkungsgeschichte der im Exodus aufgeworfenen Unterscheidung zwischen falschem und wahren Glauben beleuchtet. Dominik Markls *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19-24 und Deuteronomium 5* (2007) beschäftigt sich zum einen mit der Frage nach den Unterschieden des Dekalogs im Buch Exodus und des Dekalogs im Buch Deuteronomium, zum anderen mit der Frage nach der Stellung des Dekalogs gegenüber dem jeweils geltenden Recht und mit der Frage, ob der Dekalog als erste Verfassung anzusehen ist.

Die historische, theologische und juristische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung dieses Mythos ist daher bereits von unterschiedlicher Seite her erfolgt. Eine Untersuchung der Säkularisierung des Exodus zum Narrativ der Emanzipation ist mir jedoch nicht bekannt. Auch die dafür notwendige Analyse der säkularen Lektüren des Exodus-Mythos im 20. Jahrhundert wurde noch nicht geleistet. So hat der zeitgenössische Diskurs über den Exodus als Narrativ der Emanzipation es bisher vernachlässigt, den Prozess der Säkularisierung, innerhalb dessen die Vergegenwärtigung des Exodus verortet ist, angemessen zu bedenken. Die Metapher und das Narrativ des Exodus werden benützt, ohne deren Genealogie – die in der Aneignung des monotheistischen Mythos durch emanzipatorische Theorien besteht – nachzuvollziehen. Eine vollständige Analyse, die theologische bis hin zu popkulturellen Lektüren des Exodus berücksichtigt, kann nur von einem entsprechend interdisziplinären Forschungsteam geleistet werden. Mein philosophischer Beitrag zu diesem Projekt besteht darin, allgemeine Hypothesen darüber zu entwickeln, welche Bedeutungen dem Exodus im vergangenen Jahrhundert gegeben wurden und welche er für die Gegenwart haben kann.

Im Zentrum meiner Untersuchung steht dabei die Frage, in welcher Beziehung die Vergegenwärtigung des Exodus-Mythos als Narrativ der Emanzipation zu den spätmodernen Prozessen der Säkularisierung und Remystifizierung steht. Darüber hinaus werden im Speziellen auch folgende Fragen erörtert: Welche Momente des Exodus wurden im 20. Jahrhundert aktualisiert und welche wurden ignoriert, invertiert oder transformiert? Sind mythologische Muster politischer Praktiken in einer Welt, die in vielerlei Hinsicht von einer rationalen politischen und ökonomischen Pragmatik gelenkt wird, obsolet? Welches Paradigma kollektiver Identitätsbildung präfiguriert der Exodus? Auf welche Art begründet der Exodus exklusive Vorstellungen von Gemeinschaft? Wie kritisieren säkulare Lektüren diese Exklusivität und inwieweit entwickeln sie, indem sie den Exodus säkularisieren und invertieren, Vorstellungen von Gemeinschaft, die nicht-exklusiv sein sollen? Ist der Exodus ein Rezept zur Erringung einer solidarischen, liberalen und egalitären Gesellschaftsordnung, oder eine Warnung davor, was geschehen könnte, wenn sich eine heterogene Menge verunsicherter Individuen von IdealistInnen dazu verleiten lässt, ihre persönlichen Ansichten und Interessen zugunsten eines vermeintlich größeren Ganzen aufzugeben? Inwiefern kann der Rekurs auf den Exodus zum Verständnis emanzipatorischer Bewegungen beitragen? Letztendlich gilt es zu entscheiden, ob der Exodus auch im 21. Jahrhundert als eine große Erzählung mit der Macht, die Welt zu verändern, wirksam sein kann oder ob diese Geschichte als ein vormodernes Residuum zu betrachten ist, das sich in mehr oder weniger verschleiernenden oder gewalttätigen Symptomen manifestiert, aber seinen überragenden Einfluss verloren hat?

Weil eine umfassende Analyse der säkularen Vergegenwärtigung des Exodus als Narrativ der Emanzipation noch nicht vorliegt, sollen hier vornehmlich säkulare Lektüren des Exodus im 20. Jahrhundert analysiert werden. Dennoch sollen mehrere Perspektiven und Methoden der Säkularisierung dieses Mythos dargestellt werden, weshalb von ihm inspirierte psychoanalytische Spekulationen, literarische Wieder- oder Neuerzählungen sowie philosophische Theorien berücksichtigt werden.

Sigmund Freuds Beschäftigung mit Moses in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) fungiert hier als Ausgangspunkt. Für seine psychoanalytische Theorie der Gesellschaft und seine politische Psychoanalyse sind die Mythen über den Propheten Moses und den Auszug der Israeliten aus Ägypten wesentlich. Freud erkennt im Exodus eine Kulturgründungserzählung, mit der die psychischen Mechanismen von Gesellschaft erklärt werden können. So will die Psychoanalyse in den unbewussten prähistorischen Anfängen der Kultur Ursachen für die Dispositionen zu Religion und Gewalt, zu Patriarchat und exklusiver Gemeinschaftlichkeit erkennen. Freuds tiefenpsychologische Untersuchung des Exodus eignet sich den Mythos an, indem sie weit über historische und theologische Auslegungen hinausgeht, um Erklärungen für die Problematik nationaler oder religiöser Identitäten und Einsichten für die Frage, wie kulturelle und ethische Transformationen konzeptualisiert werden könnten, zu formulieren. So zielt die psychoanalytische Deutung des Exodus auf die Stärkung eines zur Mündigkeit fähigen Ichs – eines Ichs das sich souverän gegenüber Zwängen verhält, die durch vergangene traumatische Ereignisse verursacht sind und die innerhalb des psychischen Apparats und der gesellschaftlichen Institutionen und Hierarchien vorherrschen.

Diese Gedanken wurden von Thomas Mann in der Erzählung *Das Gesetz* (1944) aufgegriffen. Diese Neuerzählung des Exodus steht hier stellvertretend für die literarische und auch allgemeiner für die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Exodus-Mythos im 20. Jahrhundert. Natürlich sind Arnold Schönbergs 1954 uraufgeführte Oper *Moses und Aron*, an der der 1933 emigrierte Komponist seit 1925 arbeitete,⁶ oder Marc Chagalls Bilder und Glasmalereien, wie *Moses mit den Gesetzestafeln* (1950)

6 *Du sollst nicht, du mußt* ist der Titel des zweiten Stücks von *Vier Stücken für gemischten Chor* (op. 27). Hier heißt es: „Du sollst dir kein Bild machen!./ Denn ein Bild schränkt ein./ begrenzt, faßt/ Was unbegrenzt und unvorstellbar bleiben soll.“ (Arnold Schönberg nach: Uekermann 1985, 29) Auch in *Moses und Aron* wird der Exodus säkularisiert. Die Betonung liegt auf der Auseinandersetzung zwischen den Brüdern Moses und Aron – Vertretern eines stummen Gottes und eines gefühlten Götzen – und nicht auf dem Auszug oder den Verhandlungen mit dem Pharao. Hier werden nicht nur metaphysische Gedanken formuliert, sondern es wird auch der Konflikt zwischen Theorie und Praxis vorgeführt. Die Oper endet mit der Aufforderung Moses' an das Volk, immer in der Wüste zu bleiben.

oder *Moses zerbricht die Gesetzestafeln* (1956), durchaus auf ihre eigene Art bedeutende künstlerische Bearbeitungen des Exodus im 20. Jahrhundert. Allerdings müsste eine Deutung dieser Werke, die psychologische, politische und geschichtsphilosophische Momente erfassen soll, viel mehr konstruieren als dies bei der explizit diese Momente aufgreifenden Exodus-Erzählung Manns erforderlich wäre.

Um die unterschiedlichen Facetten, die eine politische Philosophie des Exodus bereithält, nicht zu vernachlässigen, werden zwei politisch-philosophische Lektüren des Exodus eingehender untersucht, wobei die eine – Michael Walzers *Exodus und Revolution* (1986) – in einem kommunitaristischen, die andere – Paolo Virnos *Exodus* (2010) – in einem postoperaistischen Diskurs verortet ist. Walzer schlägt vor, den Exodus als Narrativ radikaler Politik, alternativ zu Reform und Revolution, zu verwenden. In dieser Hinsicht hat Walzer den Diskurs über die politischen Potentiale des Exodus maßgeblich beeinflusst. Virnos Strategie ist es, eine Reihe von anarchistischen und kommunistischen politischen Begriffen mit dem Exodus zu verknüpfen, und er hofft dadurch eine neue emanzipatorische Perspektive entwickeln zu können.

Diese Autoren stellen jedenfalls nur eine Auswahl aus einem schillernden Korpus von Exodus-Lektüren, -Interpretationen und -Vergegenwärtigungen dar. Von Seiten der Wissenschaften, der Künste, der Religionen und der Popkultur wurde dieser Mythos wieder- und neuerzählt, wobei jeweils eigene Gewichtungen und Interpretationen an den biblischen Text herangetragen wurden. Die hier untersuchten Autoren haben jedoch hinsichtlich der Frage, in welcher Beziehung die Vergegenwärtigung des Exodus-Mythos als Emanzipations-Narrativ zum Prozess der Säkularisierung und Remystifizierung in der Spätmoderne steht und inwiefern der Rekurs auf den Exodus zum Verständnis emanzipatorischer Bewegungen beitragen kann, die komplexesten und konturtesten Theorien entwickelt. Durch die wechselseitigen Verknüpfungen dieser psychoanalytischen, literarischen, politischen und philosophischen Lektüren wird deutlich werden, welche Bedeutung dem Exodus-Mythos als zeitgenössischem Narrativ der Emanzipation zukommt.

Wenn religiöse und mythologische Weltbilder gegenüber wissenschaftlichen Modellen der Welterklärung sowie rationalen Methoden des Erkennens und Handelns an Bedeutung gewinnen, erscheint die Kritik des Mythischen und seiner in säkularisierter Gestalt wiederkehrenden Reste geboten. Aus diesem Grund ist Francis Bacons Forderung, Erkenntnis behindernde Götzenbilder und Unglück verursachende Irrtümer zu beseitigen, nach wie vor dringend.⁷ Aktuell ist auch Claude Levi-Strauss' philosophische Mythentheorie, die danach strebt „ein Verzeichnis der geistigen Schran-

7 Bacon hatte bereits 1602 in seinem *Novum organum* falsche Wahrnehmungen, Missverständnisse, Irrtümer und Vorurteile bezeichnet und kritisiert. (Vgl. Bacon 1990)

ken an[zu]legen“⁸, um herausfinden, welche Vorstellungen und Meinungen rationales und kritisches Denken behindern, welche gesellschaftlichen Funktionen Mythen erfüllen, welches Unrecht von ihnen verschleiert oder legitimiert wird und mit welchen Inhalten die Mängel sozialer Assoziation und metaphysischer Orientierung dadurch ausgeglichen werden.

Der Exodus-Mythos ist daher als hermeneutisches Narrativ auch für die psychoanalytische Theorie der Gesellschaft relevant. Diese erkennt in der Mosesgeschichte Ursachen und Muster für die Entwicklung des Über-Ichs und die unbewusste Triebunterdrückung sowie für die Entwicklung von Normen und kollektiven Triebdispositionen, wie den Hang zu freiwilligem Gehorsam und Autoritätssehnsucht bei gleichzeitigem Unbehagen und der Feindseligkeit gegenüber der Autorität, dem Gesetz und dem kulturell erlernten Triebverzicht. Hier zeigt sich auch die Relevanz des Exodus für die Anthropologie, für die dieser Mythos ein mögliches Modell der Menschwerdung und Kulturentwicklung darstellt.⁹ Die Fragen nach den Anfängen und Grundüberzeugungen des Monotheismus sind, auch gerade angesichts der gewalttätigen und intoleranten Manifestationen radikaler Interpretationen der heiligen Schriften aller großen monotheistischen Weltreligionen, virulent. Die Untersuchung der Säkularisierung des Exodus versteht sich daher als Teil dieser Forschungsbemühungen. Sie zeigt einerseits, auf welche Art und Weise der nach wie vor wirkmächtige Exodus-Mythos Denken und Handeln seiner RezipientInnen formt, welche diskursive Leerstelle dieser Mythos in seiner säkularen Gestalt besetzt. Andererseits wird klar, welche Schranken uns seine Wiedererinnerung auferlegt und welche Stereotype sie prägt.

Der Exodus muss als politischer Mythos begriffen werden, der als Werkzeug zur Manipulation und Steuerung gesellschaftlicher Entwicklungen verwendet werden kann.¹⁰ Insofern ist der Exodus Gegenstand einer aufklärenden Mythenkritik und einer Kritik von subtilen Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen. Die Tradition der Aufklärung versteht Philosophie als Tätigkeit, die zu einem mündigen Verstand, zu autonomer Kritik, kritischer Neugier und kreativer Phantasie erzieht und die Wirklichkeit von subjektivierenden und passivierenden Vorstellungen, Vorurteilen und Ideologien entzaubert.¹¹ Die andauernde, niemals mit dem kritischen Nachfragen aufgehörende Kritik der Geschichten, die sich die Menschen über das Leben und

8 Levi-Strauss 1980, 23

9 Vgl. u.a. Sigmund Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) und Slavoj Žižeks *The Big Other Doesn't Exist* (1997).

10 Vgl. u.a. Ernst Cassierers *Der Mythos des Staates* (1978)

11 Vgl. u.a. Michel Foucault *Was ist Aufklärung?* (1990)

die Wirklichkeit erzählen, kann verhindern, dass sich die humanistische Kultur in eine inhumane verwandelt.

Eine solche Kritik des Aberglaubens und der politischen Ideologie ist Grundbestandteil einer kulturellen Ordnung, die Despotie, Sklaverei und Ungerechtigkeit verurteilt. Ihre Werte sind die des Humanismus; Würde, Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Solidarität und Freiheit ihre erklärten Leitideale.

2 Säkularisierung und Remythifizierung

2.1 Philosophische Mythenabstinenz

Moderne Denker versprochen sich von der Ablehnung religiöser oder traditioneller Lebens- und Denkformen eine Zunahme rationaler, demokratischer und ethischer Lebensführung. Angesichts der Katastrophen und Gräueltaten, die trotz oder erst durch die nach rationalen Kriterien organisierte Produktion, Administration, Kontrolle und Überwachung möglich wurden, ist es mehr als berechtigt, an den Verheißungen der Moderne zu zweifeln. Desillusioniert kritisieren Adorno und Horkheimer, 1944 in der *Dialektik der Aufklärung*, dass „die Morallehren der Aufklärung [...] von dem hoffnungslosen Streben“¹ zeugen würden, an „Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt.“² Selbst der Idealismus Kants, der die gegenseitige Achtung der Würde jedes Menschen zur Pflicht erhebt, wäre, wie sie polemisch schreiben, nichts weiter als eine Illusion, respektive „der übliche Versuch des bürgerlichen Denkens, die Rücksicht, ohne welche Zivilisation nicht existieren kann, anders zu begründen als durch materielles Interesse und Gewalt, sublim und paradox wie keiner vorher, und ephemer wie sie alle.“³

Sind die Bemühungen der Aufklärung angesichts des Rückfalles in die Barbarei tatsächlich fruchtlos geblieben oder ist dieser Rückfall nicht vielmehr eine Ermahnung, dass die Aufklärung noch nicht zu ihrem Ende gekommen ist und eine Aufforderung dazu, die emanzipatorischen Bemühungen ernsthafter und mit dem Bewusstsein ihres möglichen Scheiterns fortzuführen? Steht auch hinter dem Spektakel des Kapitalismus und der fantasierten Welten digitaler Hyperrealitäten lediglich das Recht des Stärkeren? Oder ist die Erklärung durch „materielles Interesse und Gewalt“⁴ nur der letzte Ausweg eines Denkens, das für die Grausamkeit, Ignoranz

1 Horkheimer/ Adorno 1997, 104

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

und Absurdität der industriellen kapitalistischen Zivilisation keine imaginäre Metapher mehr findet? In der postmodernen⁵, posthistorischen⁶ und postdemokratischen⁷ Gegenwart steht es, wie Peter Sloterdijk in *Nach der Geschichte* feststellt, „um die Erzählbarkeit der entfesselten Realitäten ebenso schlecht wie um ihre Vorhersagbarkeit – von ihrer Ordnung unter ein geschichtsphilosophisches Schema ganz zu schweigen“⁸

Dass diese Situation nicht nur als Befreiung von den ideologischen Vorurteilen idealistischer Hoffnungen begriffen werden darf, lässt sich durch Roland Barthes Vergleich der Metaphern der Wüste und des Labyrinths treffend veranschaulichen: In *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman* stellt Barthes diese beiden Räume in ihrer Symbolhaftigkeit einander gegenüber. Das Labyrinth zeigt einen Raum, der „die paradoxe Arbeit“ symbolisiert, „die das Subjekt aufwendet [...], um sich in den Sackgassen eines Systems einzuschließen.“⁹ Die Wüste dagegen ist nur scheinbar ein Gegenbegriff, denn sie kann auf eine „archetypischere Schließung“¹⁰ hinweisen. Sie schließt das Subjekt ein, da sie ein Raum „ohne jede trennende Wand“¹¹ ist, d. h. eine Sinnsphäre symbolisiert, in der keine Unterscheidungen und damit Bedeutungen möglich sind.

Die von der modernen Religions- und Ideologiekritik entzauberte Welt¹² ist zwar durch mathematische Exaktheit, eindeutige Begrifflichkeiten und physikalische Gesetze erhellt, aber sie wirkt intransparent und unlesbar, in einem existenziellen Sinn unheimlich und in einem metaphysischen Sinn obdachlos. Es stellt sich die Frage, ob es Menschen aber überhaupt möglich ist, ohne metaphysisches Zuhause zu leben, zu denken und zu handeln. George Bataille ist der Ansicht, dass es dafür notwendig sei, sich in der Unsicherheit und Schutzlosigkeit einzurichten.

„Um ohne Trug dem Anspruch Nietzsches zu entsprechen, müsste man auf die Entblößung sich reduzieren, die er beschrieben hat: auf die vollständigste Verlassenheit, in einer Welt, in der weder Gott noch Vaterland noch die Justiz Beistand leisten.“¹³

5 Vgl. Jean François Lyotard *Das postmoderne Wissen* (2012)

6 Vgl. Vilém Flusser *Nachgeschichte* (1993)

7 Vgl. Jacques Rancière *Demokratie und Postdemokratie* (2010)

8 Sloterdijk 1988, 262

9 Barthes 2007, 118

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Vgl. Weber 1919, 488f

13 Bataille 2008, 45

Übrig bleibe eine Welt, in der normative und metaphysische Wahrheiten lediglich relativ, vielleicht auch widersprüchlich zu anderen Wahrheiten sind. Niemals dürften sie aber Absolutheit beanspruchen. Deswegen liege das Bedürfnis nach übergeordneten Sinnzusammenhängen, das Jahrtausende lang durch Religionen jeglicher Couleur erzeugt und befriedigt wurde, brach. Also stellt sich die Frage, ob es neu beackert werden oder seiner Verwüstung anheim fallen solle.

Der Zweifel gegenüber systematischen Entwürfen, Geschichten und Mythen hat deren Glaubwürdigkeit zersetzt. Wer ernsthaft an ein Systemprogramm glaubt, wird als dogmatisch oder naiv beargwöhnt oder belächelt. An Orten mit weniger materiellem Wohlstand und sozialer Sicherheit scheint es jedoch weniger problematisch zu sein, „das eigene Leben einer transzendenten Sache zu weihen.“¹⁴ Für Žižek ist es eine „traurige Tatsache, dass wir in den Ländern der [sogenannten] Ersten Welt es zunehmend schwieriger finden, uns eine Sache vorzustellen, für die wir unser Leben geben würden.“¹⁵ Ist eine Person die sich für ein Ideal einsetzt – selbst wenn sie dies nicht über die eigene Selbsterhaltung oder die Würde der Anderen stellt – gleich fundamentalistisch und potentiell terroristisch oder einfach nur idealistisch, in dem Sinn, dass es es ihr wichtig ist, das eigene Denken und Handeln nach einem anerzogenen oder auch einem selbstgewählten Ideal auszurichten?

Manchen mag es so scheinen, als ob mit dem Ende des real existierenden Sozialismus auch die Forderungen von Humanismus und Emanzipation relativ oder gar obsolet geworden wären. Dem steht die Permanenz von Rassismus, Sexismus, Militarismus und Ausbeutung gegenüber, die auch im 21. Jahrhundert nicht weniger mächtig sind und daher auch weiterhin Gegenstand emanzipatorischer Bemühungen bleiben. Der Historiker Hubert Christian Ehalt findet dafür 2009 in *Warum Kritik? Warum Utopie?* deutliche Worte:

„Wir Bürgerinnen und Bürger dieser Welt befanden uns nie und befinden uns auch heute nicht in einer Situation, in der wir, wo auch immer auf diesem Planeten wir leben, zufrieden die Hände in den Schoß legen und sagen können, dass wir alle humanistischen Ziele – wenigstens als weitgehend akzeptierte Maxime in einigen Teilen der Welt – erreicht hätten.“¹⁶

14 Žižek 2001

15 Ebd.

Auch in *Auf verlorenem Posten* kritisiert Žižek, dass „es heute, in der Ära der ‚Postmoderne‘ für „die ‚große Sache‘ [...] [schlecht] aus[sieht], denn auch, wenn sich die ideologische Szene in viele verschiedene Positionen aufgeteilt hat, die um die Vormachtstellung ringen, besteht doch in einem Punkt Einigkeit: Die Zeit der großen Erklärungen ist vorbei“ (Žižek 2009, 25)

16 Ehalt 2009, 1