

6 Michael Walzers kommunitaristische Exodus-Politik

6.1 Ein Narrativ radikaler Politik

6.1.1 Das Vorbild emanzipatorischer Transformation

Die Säkularisierungen des Exodus durch Freud und Mann, die die heilige Geschichte jeweils psychologisieren und naturalisieren, kontrastieren mit der affirmativen Lektüre des Exodus, wie sie von Michael Walzer in *Exodus und Revolution* vorgeschlagen wird. Walzer versucht, den Mythos als Modell für handlungstheoretische Fragen sowie politische oder sozialphilosophische Entwürfe zu aktualisieren. Der Exodus sei in der Vergangenheit immer wieder von religiösen und säkularen politischen Bewegungen als ideologischer Bezugspunkt verwendet worden, diese hätten die Geschichte des Auszugs der Israeliten und Ägypten als Paradigma oder Muster revolutionärer Politik, gleichsam als Fahrplan gesellschaftlicher Transformation interpretiert.

Nach Walzer habe diese Geschichte auch heute noch das Potential, emanzipatorische Bemühungen zu unterstützen, da sie diese mit einer langen Tradition verbinde. Solange es notwendig sei, vor Unfreiheit zu fliehen und Unterdrückung zu widerstehen, könne der Exodus auch in Zukunft daran erinnern, dass Flucht vor Unterdrückung möglich aber mit Schwierigkeiten verbunden ist, die mehr der eigenen Unfähigkeit, frei zu sein, geschuldet sind als der Macht der Unterdrücker. Befreiung kann nur erreicht und behalten werden, wenn soziale wie juristische Strukturen entwickelt werden, die nicht nur die Unterdrückung anderer, sondern auch die Bereitschaft, sich unterdrücken zu lassen, ächten.¹

Der Exodus ist, so Walzer, nicht nur irgendein politischer Mythos, sondern der zentrale Angelpunkt progressiver und revolutionärer Ideen, er enthalte „eine Vorstellung von großer Wirksamkeit und Kraft im westlichen politischen Gedankengut, die Vorstellung einer Rettung von Leid und Unterdrückung: einer diesseitigen Erlö-

1 Vgl. Walzer 1995, 157

sung, Befreiung, Revolution.“² Aus diesem Grund hätten sich „Generationen religiöser und politischer Radikaler“³ auf ihn bezogen, um „ihre eigene politische Aktivität zu verstehen“⁴, zu formulieren und zu legitimieren. Er war in diesem Sinn eine erkenntnis- und eine handlungsleitende Metapher.

Mit Ausnahme der Französischen Revolution seien alle westlichen revolutionären Bewegungen auf die eine oder andere Weise durch den Exodus beeinflusst gewesen. Der radikale Mönch Savonarola, die Reformatoren Johannes Calvin, John Knox, die schottischen Presbyterianer, die hugenottische *Vindiciae contra Tyrannos*, die Pamphlete der deutschen Bauernrevolte, südafrikanische Buren und amerikanische Puritaner, der Frühsozialist Moses Hess, Ernst Bloch, Lincoln Steffen, lateinamerikanische Befreiungstheologen sowie zionistische AutorInnen hätten ihre „extremsten politischen Positionen dadurch [untermauert], daß sie aus dem Exodus zitierten“^{5, 6}.

Im 2. Buch Mose seien wesentliche progressive Ideen geprägt worden. Es sei daher der Ursprung der Vorstellung „einer diesseitigen Erlösung“⁷, der Ursprung der Gegensätze von Freiheit und Knechtschaft, sowie von tyrannischer und gerechter Ordnung. Revolutionäre Zukunftsvisionen quer durch die Geschichte müssten deshalb als „Echo[s]“⁸ des Exodus angesehen werden.

Einige zentrale Episoden des Exodus – „Flucht aus der Knechtschaft, der Zug durch die Wüste, der Bund am Berge Sinai, das Gelobte Land“⁹ – ließen sich auch als „Programm“¹⁰ und als „Paradigma revolutionärer Politik“¹¹ interpretieren. So sei der Auszug aus der ägyptischen Knechtschaft ein Vorbild für jede Sklavenbefreiung, die nicht auf die Freilassung einzelner Individuen, sondern auf eine kollektive Befreiung abziele. Als Paradigma fungiere der Mythos insofern, als er den Ablauf von Ereignissen radikaler Transformation vorwegnehme und rechtfertige. Er sei ein „Präzedenzfall für frühneuzeitliche (und heutige) Bemühungen, Männer und Frau-

2 Ebd., 7

3 Ebd.

4 Ebd., 8

5 Walzer 1995, 15

6 Walzer meint die Exodus-Tradition sei auf den westlichen Kulturkreis beschränkt. Der Exodus gehöre dem Westen und sei eine spezifisch westliche Art und Weise über gesellschaftliche Veränderungen nachzudenken. (Vgl. Walzer 1995, 141)

7 Walzer 1995, 7

8 Ebd., 19

9 Ebd., 141

10 Ebd.

11 Ebd., 17

en für eine Politik ohne Präzedenzfall in ihrer eigenen Erfahrung zu mobilisieren. „¹² Der Exodus lege „das Muster fest. Und dadurch, dass die Bibel im westlichen Gedankengut eine zentrale Rolle spielt und die Geschichte endlos wiederholt wurde, hat sich das Muster tief in unsere politische Kultur eingegraben.“¹³

Grundlegende politische Ereignisse würden mit dem Exodus nicht nur erklärt werden können, der Mythos selbst sei präfigurativ, indem er Vorstellungen und Praktiken radikaler Transformation forme. Der Exodus liefere ein „kulturelles Muster“¹⁴, die theoretische Vorlage, die Ideen und die Struktur der Auseinandersetzung, die es ermöglichen würden, emanzipatorische Prozesse zu denken.

Walzer betont, dass es möglich war, den Exodus-Mythos trotz seiner religiösen Herkunft ohne große Umstände zu säkularisieren, da er keine komplett fantastische Geschichte, sondern vielmehr ein „diesseitiger, innerweltlicher und historischer“¹⁵ und „vor allem realistischer Bericht“¹⁶ sei. Es kämen zwar auch Wunder vor, jedoch werde dadurch nicht die ganze Geschichte wunderbar oder unwirklich. Würden die Wunder weggelassen, könne die Geschichte sogar als historischer Tatsachenbericht gelesen werden. Als solcher sei sie auch oft verstanden worden, weshalb hinter den Wundern auch eine „vermeintlich menschliche Realität“¹⁷ entdeckt worden war. Der Auszug vollziehe sich nicht magisch; die entscheidenden Probleme und Schwierigkeiten der Wanderung würden mit menschlichen, nicht mit göttlichen Lösungen gemeistert werden. Der Exodus-Mythos sei daher kein Mythos einer jenseitigen Erlösung oder transzendenten Befreiung, sondern das Narrativ einer realen, innerweltlichen Transformation.

6.1.2 Gefährdete Gemeinschaften

Walzers Untersuchung der politischen Dimension der Exodus-Erzählung ist in dem, v.a. in den USA geführten, Diskurs des Kommunitarismus verortet. Kommunitaristische DenkerInnen, wie Charles Taylor, Isaiah Berlin, Alasdair Macintyre, Robert Bellah, Martha Nussbaum oder eben Michael Walzer, begegnen problematischen Phänomenen moderner Gesellschaften, wie dem extremen Individualismus, der zu Atomismus und Entsolidarisierung führt, sowie der Relativierung von Sinn, Identität und Legitimität durch eine Rückbesinnung auf traditionelle Werte und Ge-

12 Ebd., 99

13 Ebd., 141

14 Ebd., 142

15 Ebd., 19

16 Ebd.

17 Ebd.

meinschaftsformen. Ausgehend von Ferdinand Tönnies Begriffspaar *Gemeinschaft und Gesellschaft* plädieren sie für eine Stärkung von lokalen, (zivil-)religiösen oder kulturellen Gemeinschaften gegenüber den negativen Auswirkungen zunehmender Vergesellschaftung.

Liberalen GesellschaftstheoretikerInnen von Thomas Hobbes und John Locke bis John Rawls und Robert Nozick wird vorgeworfen, Gesellschaft auf ein Zusammenwirken voneinander isolierter Einzelner zu reduzieren. Dabei würden sie verkennen, dass Menschen weder selbstgenügsam, noch selbstständig, sondern immer auf andere angewiesen seien, wobei dies in gegenwärtigen Gesellschaften noch stärker zutreffen als früher.¹⁸ Die Verpflichtung zur Beachtung gegenseitigen Respekts als Garantie der Freiheit könne nicht allein durch rechtsstaatliche Institutionen gewährleistet werden, sie müsse auch moralisch anerkannt werden und als Wert gelten, für den sich Menschen einsetzen.¹⁹ Die Begriffe der *civil society* und der *civil religion* sind daher in kommunitaristischen Theorien von zentraler Bedeutung.

Nur wenn sich Bürger für das Gemeinwesen engagieren und auch außerhalb institutioneller Rahmenbedingungen an der Gesellschaft partizipieren, könnten sowohl Despotie verhindert werden als auch Freiheit, verstanden als Möglichkeit selbstgesetzte Maßstäbe und Ziele zu verfolgen, verwirklicht werden.²⁰ Aus diesem Grund müssten stets gefährdete und fragile zwischenmenschliche Verantwortlichkeiten gepflegt und vor den Auswirkungen einer auf Konkurrenz basierenden industrialisierten Ökonomie geschützt werden, die die Gemeinschaft zersetzen.²¹

Michael Walzer hat dahingehend auch in *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (1970) untersucht, inwieweit Demokratie auf den Einsatz und die Teilnahme einzelner Bürger angewiesen ist. Letztendlich plädiert er für eine repräsentative Demokratie, da stärker partizipatorisch organisierte Demokratien dazu tendieren, dass diejenigen, die sich mehr engagieren, über diejenigen herrschen, die wegen mangelnden Interesses oder fehlender Möglichkeiten weniger am politischen Diskurs teilnehmen.²² Doch auch für das Funktionieren einer repräsentativen Demokratie ist, nach dem kommunitaristischen Ansatz, die Übernahme von Verantwortung und aktive Partizipation durch die BürgerInnen notwendig.²³

18 Vgl. Reese-Schäfer 1994, 30f

19 Vgl. ebd. 34

20 Vgl. ebd. 42f, 52f

21 Vgl. ebd. 77

22 Vgl. Walzer 1970, 234ff

23 Vgl. Reese-Schäfer 1994, 104f

6.1.3 Die Prägung des Fortschritts

Zentral für Walzers Argumentation ist die These, dass im Exodus-Mythos erstmals die Idee eines Fortschritts konzipiert und formuliert, gedacht und geformt wurde. Der Exodus sei zwar wie eine Abenteuer- oder Reiseerzählung aufgebaut und als „klassische Erzählung, mit einem Anfang, einer Mitte und einem Ende: Problem, Kampf, Lösung – Ägypten, die Wüste, das Gelobte Land“²⁴ komponiert. Allerdings weiche sie in zwei grundlegenden Punkten von solchen Geschichten ab:

Zum einen bestehe das Ende nicht in der Rückkehr zum Ausgangspunkt wie bei klassischen Reiseerzählungen, in denen der Held nach bestandenen Abenteuern heimkehrt. Das erreichte Ziel, das Gelobte Land, unterscheide sich radikal von Ägypten und zeichne sich gerade dadurch aus, nicht Ägypten zu sein. Andererseits würden die meisten anderen Erzählungen von Individuen, von einzelnen Männern oder Frauen oder Angehörigen einer bestimmten Familie handeln.²⁵ Der Exodus erzähle, auch wenn die Figur des Moses zentral ist, die Geschichte eines Kollektivs, eines Volkes oder einer Menge von ZwangsarbeiterInnen, die durch den Exodus zu einer Nation geformt würden.

Diese nicht-zirkuläre Erzählstruktur sei in der Antike einzigartig und von der auch damals weit verbreiteten Erzählstruktur des *Nostos*, der Heimkehr eines Helden, grundverschieden. Ähnlichkeiten gäbe es nur mit der Aeneis. Auch diese schildere eine „göttlich gelenkte und welthistorische Reise zu einer Art gelobtem Land.“²⁶ Allerdings handle sie vom Schicksal eines Individuums, nicht von dem eines Kollektivs und Rom unterscheide sich „letzten Endes nicht von Troja; es ist nur mächtiger. Kanaan ist jedoch das genaue Gegenteil von Ägypten.“^{27 28} Der Exodus erzähle daher nicht nur die Reise von einem Ort zu einem anderen, er schildere eine moralische Reise, eine „tiefgreifende Wandlung“²⁹ und einen kollektiven Prozess moralischer Verbesserung. Genau darin bestehe, so Walzer, die Idee des Fortschritts und mithin der Emanzipation. Zentral für die Idee des Fortschritts sei die Orientierung auf ein utopisches Ziel, auf das Versprechen eines Landes, in dem Milch und Honig fließen.

24 Walzer 1995, 20

25 Vgl. ebd., 21

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Die Aeneis unterscheidet sich auch in einem weiteren entscheidenden Punkt vom Exodus: Aeneas wurde mit Gewalt gezwungen aus Troja zu fliehen, während Moses und seine Leute freiwillig und gegen den Willen des Pharaos aus Ägypten fortgingen.

29 Walzer 1995, 21

Die Aussicht auf dieses Schlaraffenland, in dem keiner Knecht noch Herr sein soll, verleihe dem Auszug und der Wanderung erst ihren Sinn und Zweck.

Daher unterscheide sich der Exodus von zyklischen und kosmologischen Geschichtsauffassungen, die das menschliche Schicksal nach dem Vorbild der Natur begreifen und als Ablauf von Geburt, Reife und Alter darstellen. Die lineare und zielgerichtete Exodus-Geschichte konzipiere dagegen die Befreiung der Menschen aus dem Reich der Notwendigkeit und ihren Weg in ein Reich der Freiheit. Walzer schreibt daher: „Wir können den Exodus als zielgerichtete Bewegung, als die entscheidende Alternative zu allen mythischen Vorstellungen von ewiger Wiederkehr begreifen.“³⁰

Nachdem die geschichtsphilosophische Vorstellung des linearen Fortschreitens einmal erfunden war, sei sie immer wieder rezipiert und aktualisiert worden. In der Frühmoderne habe man mit der in der Renaissance verbreiteten Vorstellung einer zyklischen Geschichte gebrochen und mit Rekurs auf den Exodus eine säkularisierte Fortschrittsvorstellung entwickelt. Im 18. und 19. Jahrhundert hätten eine ganze Reihe revolutionärer Denker sowie avantgardistische Parteien an den Exodus-Mythos angeknüpft. Selbst Sozialisten und Marxisten hätten, obwohl sie Religionen als reaktionär verurteilten, sich der Sprache des Exodus bedient, wenn sie das Problem des Übergangs von einer Gesellschaftsordnung in eine andere als Marsch durch die Wüste beschrieben.

Eine Voraussetzung für Fortschritt sei, so Walzer, die Annahme oder Proklamation menschlicher Freiheit. Der Auszug aus der ägyptischen Knechtschaft sei daher gleichsam der Auszug aus einem in der Natur oder im Kosmos begründeten Weltbild. Der Exodus-Mythos trenne die Welt menschlicher Ordnung von einem durch Naturgesetze vorherbestimmten Kosmos ab. Nur in der Kultur habe der Mensch die Möglichkeit, frei zu werden. Die Natur und die göttliche Ordnung sei ihm dagegen als Notwendigkeit auferlegt. „Laut einer häufig wiederholten talmudischen Maxime, liegt alles in den Händen Gottes, außer der Furcht Gottes“. Das moralische Leben der Menschheit – und deshalb auch ihr politisches Leben – liegt völlig in menschlicher Hand.“³¹

So sei die religiöse, rechtliche und politische Ordnung des pharaonischen Reiches erst durch die im Exodus formulierte Philosophie als willkürlich und kontingent verstanden worden, weshalb eine Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft überhaupt erst denkbar wurde. Walzer schreibt dahingehend prägnant:

30 Ebd.

31 Ebd. 90

„Unterdrückung ist nicht vorherbestimmt oder unvermeidlich wie herbstliche Vergänglichkeit und winterlicher Tod; sie ist nicht die wiederholte Ausdrucksform eines Charakterfehlers; sie ergibt sich aus bestimmten Entscheidungen, die von bestimmten Menschen getroffen werden.“³²

Die Exodus-Erzählung setze diese Freiheit jedoch nicht absolut, sondern zeige auf, dass Befreiung aus einer Knechtschaft zum einen nur möglich ist, wenn sich Menschen frei dazu entscheiden und zum anderen nur dann erfolgreich sein wird, wenn auch nicht beeinflussbare Faktoren begünstigend eintreffen. In diesem Sinn meint Walzer, beziehe sich radikale Politik immer auch auf ein Moment der „göttlichen Erwählung“³³ oder der „historischen Unvermeidlichkeit.“³⁴ Trotzdem würden sich die AkteurInnen einer solchen Politik aus freien Stücken dazu entscheiden, eine bestimmte Politik zu betreiben, um ihren göttlichen Auftrag zu erfüllen oder ihre historische Rolle zu spielen.

6.2 Die Sünden des Auszugs und der Aufschub der Verheißung

6.2.1 Mobilisierung und Disziplinierung

Eine der entscheidenden Lehren des Exodus-Mythos ist für Walzer, dass die Mehrheit der Menschen erst ausgebildet und diszipliniert werden müsste, um sich würdig zu erweisen, in einem Gelobten Land leben zu dürfen. Schon der Knechtschaft in Ägypten misst er eine pädagogische Bedeutung bei: Die Sklaverei habe die Israeliten gelehrt, „Mitleid mit anderen in einer ähnlichen Misere zu empfinden.“³⁵ Die darauf folgende Geschichte des Auszugs, der Wanderung durch die Wüste und des Bundesschlusses am Sinai sei jedenfalls eine einzige Abfolge von Verfehlung, Züchtigung, Ermahnung und Belohnung. Die Erziehung des Volkes sei notwendig, um die während der Knechtschaft erworbene „sklavische Gesinnung“³⁶ abzulegen und Gehorsam gegenüber selbstgesetzten Vorschriften und Hingabe an das religiöse Ideal einzuüben.

Die Unfähigkeit und Willensschwäche der Israeliten erkläre ihre Sehnsucht, nach Ägypten zurückzukehren und rechtfertige auch die Notwendigkeit der vierzigjähri-

32 Ebd., 24

33 Ebd., 90

34 Ebd.

35 Ebd., 57

36 Ebd., 54

gen Wanderung. Später sei diese Charakterisierung des Volkes dazu verwendet worden, zu erklären, warum revolutionäre Veränderungen so schwierig seien. Die Menschen müssten, da sie an eine untertänige Gesinnung gewöhnt und körperlich wie psychisch niedergedrückt seien, erst Fähigkeiten und Tugenden erlernen, die für eine nachhaltige Veränderung der Gesellschaft notwendig seien.³⁷

Die Psychologie der Unfähigkeiten des Volkes, seine Angst, Zanksucht, Willensschwäche und Verführbarkeit, zeichne den Realismus des Exodus aus. Die „Mutlosigkeit“³⁸ der Israeliten rechtfertige aber auch das listige Vorgehen ihrer Führer und überhaupt die Erfindung der Gottesidee. Da den Israeliten vorerst die „Eigenschaften der Initiative, der Selbstachtung, des Zorns über die Unterdrückung, der Kampfbereitschaft“³⁹ fehlen, müssten ihre Führer – Moses und Gott – diese Eigenschaften verkörpern und an ihrer Stelle den Mut zu Aufstand und Auszug aufbringen. Die Vorstellung eines mächtigen göttlichen Verbündeten würde den furchtsamen Israeliten zwar nicht unbedingt Selbstvertrauen, aber doch „ein Gefühl für das Mögliche“⁴⁰ geben, d. h. dafür, dass die Welt auch anders sein könnte und der unglückliche Zustand, in dem sie sich befänden, nicht schicksalhaft und endgültig wäre.

Die Führer, die um die Schwächen ihrer Untertanen wüssten, müssten diese über die Schwierigkeiten des Auszugs aus der Unterdrückung und auch über die Bindungen und Verpflichtungen, die das Leben in Freiheit mit sich bringe, im Dunkeln lassen. Sie müssten ihnen ein Gelobtes Land versprechen, in dem Milch und Honig fließen, obwohl sie wüssten, dass ein solches nicht existiert und wahrscheinlich auch nie existieren wird. Für Walzer sind diese Maßnahmen gerechtfertigt, denn sie werden nicht vorgenommen, um das Volk zu täuschen und zu unterdrücken, sondern um es letztendlich zur Erkenntnis des Wahren und zur Ausübung der Freiheit zu befähigen.

Er schließt, dass das Volk durch Reformen auf die Freiheit vorbereitet werden und deshalb erst lange durch die Wüste wandern müsse, um neue Menschen hervorzubringen, die auch fähig wären, in Freiheit zu leben. In diesem Sinne zitiert Karl Marx' Beschreibung der gescheiterten Revolution von 1848:

„Die Revolution, die hier nicht ihr Ende, sondern ihren organisatorischen Anfang findet, ist keine kurzatmige Revolution. Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß

37 Vgl. ebd., 56

38 Ebd., 56

39 Ebd., 57

40 Ebd., 31

untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer solchen Welt gewachsen sind.“⁴¹

Um das alte Geschlecht von dem neuen zu trennen, sei demnach mindestens eine strenge Umerziehung notwendig, im Extremfall müsse alles Alte zerschlagen werden, um dem Neuen Platz zu machen. Dabei könne auch auf Betrug und Mord nicht verzichtet werden. Dies sei eine wichtige Lehre des Exodus, die auch heute noch Gültigkeit habe. Unterscheiden müsse man lediglich hinsichtlich der Zwecke, für die diese Maßnahmen durchgeführt würden.

„Die Verwandlung der Meute von Sklaven in ein diszipliniertes (heiliges) Volk ist eine politische wie eine religiöse Notwendigkeit. Und so wird die Maxime keine Milch und kein Honig ohne Gehorsam Gott gegenüber politisch wie religiös plausibel. Immerhin ist es nicht gleichgültig, ob man eher Milch und Honig oder die göttlichen Gebote betont.“⁴²

Besonders problematisch ist in diesem Zusammenhang die Episode des Golden Kalbes. Hier zeige sich einerseits die Ungeduld des Volkes, das nicht ausharrt, bis Moses mit den Gesetzen vom Berg Sinai zurückkehrt. Andererseits weise diese Episode darauf hin, dass revolutionäre Bewegungen, die sich am Exodus orientieren, sich in Ausnahmefällen auch der Gewalt gegen die eigene Bevölkerung bedienen müssten.

Walzer schreibt dahingehend: „Physisch gesehen, ist die Flucht aus Ägypten unvermittelt, glorreich, vollständig; geistig und politisch gesehen, ist sie sehr langsam, erfordert zwei Schritte vorwärts und einen zurück.“⁴³ Der Rückschritt des Volkes, der darin besteht, dass es sich von Aaron einen ägyptischen Götzen machen lässt, und der Rückschritt seiner Führer, die ihr Ideal, alle Israeliten zu befreien, einer grausamen politischen Pragmatik opfern, kommen einer „Konterrevolution“⁴⁴ gleich. Gegen Interpretationen, die dieser Episode wenig Bedeutung beimessen, sei die „Mobilisierung der Leviten und die Tötung der Götzenanbeter [...], von einem politischen Standpunkt aus betrachtet, ein[] absolut entscheidende[r] Moment im Übergang vom Haus der Knechtschaft zum Gelobten Land.“⁴⁵ Der Exodus dürfe nicht einfach mit einem langsamen Erziehungsprozess gleichgesetzt werden, er beinhalte auch einschneidende Ereignisse, die eine radikale Veränderung mit Gewalt erzwingen.

41 Zit. nach ebd., 64

42 Ebd., 117

43 Ebd. 67

44 Ebd., 64

45 Ebd., 68

Moses fordert die Leviten dazu auf, die Götzenanbeter zu töten: „Gürte ein jeglicher sein Schwert um seine Lenden und durchgehet hin und zurück von einem Tor zum andern das Lager, und erwürge ein jeglicher seinen Bruder, Freund und Nächsten.“^{46 47} Immer dann, wenn Gewalt gegen Andersgläubige legitimiert werden sollte, habe man sich auch auf diese Episode bezogen. Dies zeige sich genauso bei den Versuchen, die Kreuzzüge zu rechtfertigen, wie bei Calvins Aufforderung an seine Anhänger, sie sollten sich „mit Recht begierig auf Gottes Dienst zeigen“⁴⁸ und ihre „eigenen Brüder ohne Schonung“⁴⁹ töten.

Walzer schließt sich dem Kommentar des mittelalterlichen Theologen Nachmanides an, indem er die Ermordung der Ab- oder Rückfälligen eine „Notstandsmaßnahme“⁵⁰ nennt, die Moses, der hier wie ein „machiavellistischer Fürst und Befreier“ handle, im Sinne der „Staatsraison“⁵¹ vornehmen musste. Während der Marsch durch die Wüste für eine langsame Erziehung stehe, sei der Terror der Leviten „die erste revolutionäre Säuberung“⁵² gewesen. Diese zwingt das schwache Volk dazu, ein revolutionäres Subjekt zu werden und verkürze den Weg durch die Wüste, indem Moses Gott zeige, dass das Volk (bzw. der Rest von ihm, der das Massaker übersteht) bereit für das Gelobte Land sei.

Der Ausnahmezustand, der über das Lager der Israeliten verhängt wird und die Exekution der Abtrünnigen spaltet das Volk in eine rechthgläubige Avantgarde und eine irrgläubige Nachhut. So heißt es in Exodus 32, 26: „Her zu mir, wer dem Herrn angehört! Da sammelten sich zu ihm alle Kinder Levi.“⁵³ Diese revolutionäre Avantgarde, die in Zukunft zu Beamten, Priestern und Bürokraten werden soll, herrscht vorläufig mit Gewalt. Auf Exodus 32 wurde daher auch immer dann rekurriert, wenn es galt, Gruppen zu spalten.

Dabei war man stets darauf bedacht, das eigene Vorgehen von dem des Pharao zu unterscheiden, der nicht gleichermaßen am Wohl des Volkes interessiert gewesen wäre, wie Moses. Walzer schließt sich hier der Meinung Augustinus' an, für den die Intention Moses' sein gewalttätiges Vorgehen rechtfertigt.

46 Exodus 32, 27 zit. nach Walzer 1995, 65

47 Da nirgendwo geschrieben stehe, dass Gott den Befehl zur Ermordung der DeviantInnen erteilte, würden Theologen disputieren, ob Moses hier quasi eigenmächtig handelte, oder ob ihm der Befehl mündlich mitgeteilt worden war. (Vgl. Walzer 1995, 182)

48 Zit. nach ebd., 73

49 Ebd.

50 Ebd., 68

51 Ebd.

52 Ebd., 69

53 Zit. nach ebd., 65

„Ihre Taten [die des Pharaos und Moses] waren gleich, aber sie waren nicht gleich in dem, was ihr Eingreifen in die Wohlfahrt des Volkes motivierte – der eine war von Mordlust aufgeblasen, der andere von Liebe entflammt.“⁵⁴

Die „deutliche Frage nach politischer Gewalt und den Vertretern der Gewalt“, die in Exodus 32 thematisiert werde, sei aber auch anders ausgelegt, oder einfach ignoriert worden.⁵⁵ Ob Exodus 32 oder eher der Marsch durch die Wüste betont würde, entscheide darüber, ob Moses eher als geduldiger und milder „Pädagoge des Volkes“, als „Verteidiger vor Gott“⁵⁶ und als „The Nursing Father“⁵⁷ oder aber als zorniger „revolutionärer Führer“⁵⁸ dargestellt werde.

Die Aktualisierung der gewalttätigen Elemente der Exodus-Erzählung habe säkularen revolutionären Bewegungen und Theorien jedenfalls Nachdruck verliehen, weshalb Walzer deutlich schreibt, dass „Lenins Revolutionstheorie (ich lasse seine Praxis beiseite) durch ihre ‚Übereinstimmung‘ mit dem Exodus-Text sehr gestärkt wird.“⁵⁹ Denn „vermutlich muß die Konterrevolution zu irgendeinem Zeitpunkt niedergeschlagen werden, wenn man die ägyptische Knechtschaft je hinter sich lassen will.“⁶⁰ Allerdings reiche Gewalt alleine nicht aus, um die Sehnsucht der Israeliten, nach Ägypten zurückzukehren, zu überwinden. Dafür müsste sich das Volk weiterentwickeln und den Mut aufbringen, die Vision einer Gemeinschaft in der niemand unterdrückt wird, umzusetzen.⁶¹

6.2.2 Aufgeschobene Ankunft und eingeschränkte Verheißung

Eine weitere Schwierigkeit, der sich Theorien des Fortschritts oder der Revolution, die an den Exodus anschließen, stellen müssen, ist, dass das Gelobte Land, obwohl es den Israeliten vor dem Auszug verheißt wurde und es ihnen der Vertrag mit Gott zugesichert hatte, nie erreicht wird. Oft wurde dem Problem durch den Hinweis begegnet, dass sich die Verheißung nur mit Einschränkungen erfüllt habe, denn das „Land würde nie das sein, was es sein könnte, bis seine Bewohner all das waren, was

54 Augustinus, Brief 93, zit. nach ebd., 72

55 Vgl. Walzer 1995, 71

56 Ebd., 76

57 Ebd., 9

58 Ebd., 75

59 Ebd.

60 Ebd., 78

61 Vgl. ebd., 79

sie sein sollten. [...] Da die Gesetze nie völlig befolgt werden, wird das Land nie völlig in Besitz genommen.“⁶²

Auch hier folgt Walzer, wie Mann, der Trennung zwischen dem Materialismus des Volkes und dem Idealismus seiner FührerInnen. Für die einen verkörpert Kanaan lediglich ein besseres Leben, das sich nicht grundsätzlich von dem in Ägypten unterscheidet, denn auch hier müssen sie hart arbeiten und auch hier gibt es Herren und Knechte. So schreibt auch Ernst Bloch: „Die ägyptischen Vögte hatten nur den Namen gewechselt, sie saßen nun in den israelitischen Städten.“⁶³ Außerdem würden die meisten des Volkes noch das Gleiche wollen, wie in Ägypten, einen Teil dessen Reichtums oder zumindest „bei den Fleischtöpfen“⁶⁴ der Ägypter sitzen, selbst wenn sie davon nicht kosten durften.⁶⁵ Für die anderen, allen voran die ProphetInnen, hat sich die neue Gesellschaft noch nicht erfüllt, zu sehr gleicht Israel Ägypten. Aus diesem Grund müssten sie das Volk zu Gehorsam ermahnen, damit sich, wie sie hoffen, doch irgendwann einmal die Verheißung erfüllen wird. Für Walzer besteht diese in einer Staatsform, die das Recht aller Bürger und aller Fremden achtet und sie vor Ausbeutung schützt: „Dann wird jeder seines Besitzes sicher sein, und es wird keine Tyrannen im Lande geben.“⁶⁶ „In einem solchen Volk würde also niemand einen Fremden unterdrücken oder seinen Dienern die Sabbatruhe verweigern oder einem Arbeiter seinen Lohn vorenthalten.“⁶⁷

Der Aufschub ist dem Abfallen der Israeliten vom rechten Glauben geschuldet sowie ihrer Unbelehrbarkeit über die heiligen Gesetze und ihrem eigensinnigen Festhalten an Resten nomadischer oder ägyptischer Normen. Die „tiefer gehende Aussage des Exodus [lautet] [...], daß Rechtschaffenheit die einzige Garantie“⁶⁸ sei. So sage auch Jesaja, „Wollt ihr gehorchen, so sollt ihr des Landes Gut genießen‘ (Jesaja 1, 19). Sonst nicht.“⁶⁹

Das Versprechen, dass alle – und nicht nur eine Avantgarde – am Wohlstand, an den religiösen Ritualen und an den politischen Entscheidungen teilnehmen, sei bisher von keiner Revolution eingelöst worden. Nur wenn die „Heiligkeit und Tu-

62 Ebd., 109

63 Zit. nach ebd., 121, vgl. Bloch 1968

64 Exodus 16, 3

65 Vgl. Walzer 1995, 110

66 Ebd., 115

67 Ebd., 116

68 Ebd., 115

69 Ebd.

gend“⁷⁰, an die die Priester und die Avantgarde die Erfüllung der Verheißung knüpfen, gemildert werden, würde auch das Volk keine Führer mehr nötig haben.

Eng mit der Nicht-Erfüllung der Verheißung sind die rituellen Gebote des Judentums verbunden. Als das Volk auch in Kanaan dem ägyptischen Luxus, der Götzenanbetung und dem Fetischismus frönte und zudem noch die Armen und Fremden unterdrückte, gedachte man, das Schuldgefühl darüber mit allen möglichen Vorkehrungen und Opfern rituell zu besänftigen. Eines der wichtigsten Rituale des Judentums ist das Passahfest, mit dem sich Menschen jüdischen Glaubens an ihren Auszug aus Ägypten erinnern. Die rituelle Wiederholung des Auszugs sei deshalb so wichtig, da sich auch die Unterdrückung wiederholen würde. So hätten Propheten, wie Jeremia oder Hosea, betont, dass die erste Befreiung aus Ägypten unvollständig gewesen wäre, weshalb es in der Zukunft noch eine zweite Befreiung geben werde. Die Episode des Auszugs aus Ägypten werde als moralischer Höhepunkt der Geschichte hervorgehoben, da hier die Israeliten „die ersten Schritte auf die Freiheit zu machen“⁷¹ würden. Die Israeliten seien beim Aufbruch nicht zögerlich oder besorgt, sondern bereit oder motiviert gewesen, den Auszug zu wagen. Später, durch die Mühen des Marsches gebeugt, hätten sie sich verunreinigt. Deshalb sei es so wichtig, den Anfang zu betonen und ihn während des Passahfestes zu erinnern.

Der Exodus zeige, dass Freiheit nicht durch eine einmalige Befreiung garantiert werde, sondern vielmehr in einem fort eingeübt werden müsse. In diesem Sinne schreibt Walzer am Schluss von *Exodus und Revolution*: „erstens, daß wo immer man lebt, wahrscheinlich Ägypten ist; zweitens, daß es einen besseren Ort, eine reizvollere Welt, ein Gelobtes Land gibt; und drittens, daß ‚der Weg zu dem Land durch die Wüste führt‘.“⁷²

Die Verzögerung der Verheißung kann mit diesen Theorien erklärt werden, ohne dass das Volk das Vertrauen in Gott verlieren muss, da dieser sein Versprechen eben nur *noch* nicht erfüllt habe. Dass es sich noch nicht erfüllt habe, bleibe aber ein „Vorwurf an das Volk.“⁷³ So sei auch die 40-jährige Wanderung durch die Wüste zu verstehen, durch die „Gott der Herr die ganze ägyptische Generation der Juden tötete.“⁷⁴ Lediglich „eine neue Generation in Freiheit geborener Kinder“⁷⁵, die „die Gesetze und Rituale der neuen Religion Israels“⁷⁶ kennen, dürften der Eifersucht

70 Ebd., 120

71 Ebd., 124

72 Ebd., 157

73 Vgl. ebd., 125

74 Lincoln Steffens, zit. nach Walzer 1995, 77

75 Ebd.

76 Ebd.

Gottes entgehen. Die Lehre des Exodus laute in diesem Sinne: Wer sich einmal versündigt habe, müsse den Rest seines Lebens durch die Wüste irren und könne lediglich darauf hoffen, dass seine Kinder es einmal besser haben würden.

6.2.3 Agitation durch Abgrenzung

Der Exodus ist für Walzer ein mächtiger Mythos, der starke Gefühle, wie Zugehörigkeit, Empörung, Hass und Ekel auszulösen vermag. Ohne diesen Mythos seien, wie schon Gustave Le Bon und Georges Sorel⁷⁷ annahmen, größere gesellschaftliche Transformationen, wie politische Revolutionen oder massenhafte Emigration, unmöglich. Die Resignation gegenüber mächtigen politischen Kräften könne nur durch starke Gefühle gebrochen werden. Ohne moralische Gefühle, ohne eindeutige und absolute Feindbilder, würden, so Walzer, größere Gruppen von Menschen niemals kollektiv handeln oder größere Veränderungen vollbringen.⁷⁸ Auch Moses habe eine größere Gruppe von Menschen nicht überzeugen können, sich aus ihrer Knechtschaft zu befreien und in Richtung eines unbestimmten Punkts jenseits der Wüste zu wandern, ohne zuvor starke Gefühle zu evozieren. Der Exodus-Mythos zeige auf paradigmatische Weise, wie ein Feindbild konstruiert und wie Widerstand dagegen motiviert werde.

Walzer spezifiziert, dass nicht Ägypten, sondern die ägyptische Knechtschaft das Feindbild des Exodus sei. Die „Widerrechtlichkeit der israelitischen Knechtschaft“⁷⁹ sei die „Hauptthese des Textes.“⁸⁰ Die Erzählung verfolge die Absicht, unterdrückte und entrechtete Menschen zu lehren, dass ihre Situation ungerecht ist und sie daraus ausbrechen sollen. Dazu sei es notwendig, den abstrakten Begriff der Unfreiheit durch Erzählungen konkreter Erfahrungen zu illustrieren. Nur diese könnten den Zorn und die Hoffnung evozieren, die Walzer für notwendig hält, Menschen dazu zu bringen, ihre resignierte, an die Knechtschaft gewöhnte Haltung aufzugeben und sich selbst zu befreien. Von diesen konkreten und menschlichen Erfahrungen des Unrechts würde ein großer Teil des 2. Buchs Moses' handeln, so etwa die Passage, in der sich Moses gegen die ungerechte Strafe an einem der hebräischen Arbeiter empört.⁸¹ Der Zorn Moses' sei in der Debatte über die Rechtmäßigkeit seines Mordes am ägyptischen Vorarbeiter meistens auch als gerecht, zumindest aber als gut interpretiert

77 Vgl. Kapitel 2.2

78 Vgl. Walzer 1995, 49

79 Ebd., 33

80 Ebd.

81 Vgl. Kapitel 5.1.3

worden. Denn: „Es sei eine gute Sache, sich der Unterdrückung zu widersetzen.“⁸²
83

Unrecht und Ungerechtigkeit werden im 2. Buch Mose aber nicht nur anhand konkreter Vorkommnisse beispielhaft dargestellt, sie werden auch stereotypisiert, d. h. auf ein Schema reduziert und mit Gefühlen besetzt. So wird Ägypten als „Haus der Knechtschaft“⁸⁴ bezeichnet, in dem den Israeliten Unrecht angetan wird und in dem sie Unheil erleiden. Aus diesem Grund schreibt Walzer: „Ägypten wird nicht einfach zurückgelassen, sondern es wird abgelehnt, gerichtet und verurteilt.“⁸⁵ Die neue, moralisch richtige Ordnung soll daher vor allem eines sein: nicht die alte und unmoralische. Ägypten wird so zum negativen Orientierungspunkt des neuen ethischen und juristischen Kodex konstruiert: „den Israeliten wird befohlen, gerecht zu handeln, das heißt, nicht so wie die Ägypter.“⁸⁶

Die schwarz-weißen Konturen der Exodus-Erzählung ermöglichen es, eine klare Trennung zwischen dem Neuen, Guten, Gerechten und dem Alten, Bösen und Unrechten zu ziehen. Zweifel an den Urteilen Moses' kommen so gar nicht erst auf und Ablehnung und Scheu schlagen in Hass und Ekel um. In diesem Sinne zeigt der Exodus beispielhaft, aber nicht unbedingt vorbildlich, wie Menschen, die womöglich gar nicht wissen, dass sie unfrei sind, dazu gebracht werden können, große Anstrengungen dafür aufzubringen, grundlegende Veränderungen zu vollziehen. Ob diese dann tatsächlich zu ihrem Vorteil sein werden, oder ob sie dabei von der Wüste in die Ödnis gelangen, ist auch von Faktoren abhängig, die weder die Religion noch die Politik beeinflussen können.

Der Exodus-Mythos und viele seiner Interpreten hätten Ägypten als ein Stereotyp kultureller Anders- und Abartigkeit stilisiert und die Israeliten als ein auserwähltes Volk und von den anderen Völkern grundlegend durch ihre Gottesnähe und moralische Integrität unterschieden definiert. Der Exodus-Mythos sei daher die Grundlage eines religiös untermauerten Nationalismus. Zeichen des Bundes, wie die Beschneidung, würden garantieren, dass die Zugehörigkeit eindeutig geregelt und auch körperlich ersichtlich sei.

82 Ebd., 34

83 Allerdings widersetzt sich, wie anzumerken ist, Moses nicht der Unterdrückung, er empört sich über die Unterdrückung der Anderen. Kritisch könnte hier auch von einer gönnerhaften und paternalistischen Haltung gesprochen werden, die davon ausgeht, dass Moses für das Volk sprechen müsse, da dieses selbst stumm oder unfähig dazu sei, seine Stimme zu erheben.

84 Walzer 1995, 31

85 Ebd.

86 Ebd., 34

Für Walzer ist die Konstruktion Ägyptens als absolutes Feindbild notwendig, um das Revolutionäre und Neue, das durch den Bund am Sinai erstmalig in die Welt kommt, hervorzuheben. Zwar waren die Israeliten auch vor dem Exodus schon anders als die Ägypter, sie waren „Gastarbeiter“⁸⁷ oder „Fremdlinge“⁸⁸, aber sie waren auch einfach nur „Staatssklaven“⁸⁹ und in dieser Hinsicht nicht zu unterscheiden von den vielen anderen Menschen, die unter Zwang dem Pharao dienen mussten.

6.2.4 Unrecht und Übermaß von Knechtschaft

Eng verbunden mit der Erklärung Ägyptens zum Erzfeind der Israeliten ist die für die politische Ideengeschichte folgenreiche Definition von Unterdrückung. Die Knechtschaft der Israeliten in Ägypten könne, so Walzer, als „ursprüngliche[] und archetypische[] Form der Unterdrückung“⁹⁰ gesehen werden. Welche Dinge als Sklaverei, Knechtschaft oder Tyrannei angesehen würden, gehe auf die eine oder andere Weise auf die Exodus-Erzählung zurück.

Walzer argumentiert linguistisch, wenn er die alt-griechischen und hebräischen Ausdrücke für „bedrücken“⁹¹ miteinander vergleicht. Das griechische „piezein“⁹² sei meistens im Passiv und in einem nicht-moralischen Sinn, wie etwa „bedrückt vom Krieg“⁹³ benutzt worden, während das hebräische „lachatz“⁹⁴ aktiv und persönlich gebraucht worden sei. Die Verursacher des niederdrückenden Elends der Sklaverei würden daher nicht als anonyme oder schicksalhafte Mächte begriffen, sondern ausdrücklich identifiziert und dafür verantwortlich gemacht. Unterdrückung und Knechtschaft erscheine dann nicht als selbst verschuldet oder schicksalhaft, sondern als ein von Personen aktiv verursachtes Unrecht.

Arbeit sei im Allgemeinen auch in der Antike, selbst wenn sie für jemand anderen und in Abhängigkeit von diesem getan wurde, nicht als unrecht empfunden worden. Zur Sklavenarbeit wurde diese Arbeit nur dann, wenn sie übermäßig schwer war und ohne Lohn blieb. Außerdem sei die Härte der Zwangsarbeit darauf angelegt gewesen, die Israeliten zu unterdrücken, sie zu demütigen und zu entwürdigen

87 Ebd., 35

88 Ebd., 39

89 Ebd., 35

90 Ebd., 35

91 Ebd., 33

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Ebd.

und sie an der Fortpflanzung zu hindern. Sie war „ohne Barmherzigkeit“⁹⁵, „mit Strenge“⁹⁶ und eine „Arbeit ohne Ende.“⁹⁷ Aus diesem Grund habe auch der Sabbat seine umfassende Bedeutung erhalten als Tag, an dem die Arbeit, und mit ihr der Zwang, zumindest zeitweilig ein Ende hat. Nach Exodus 23, 12 und Deuteronomium 5, 14-15 sei der Sabbat eingerichtet worden, damit auch die Mägde und Knechte in Israel ruhen könnten und nicht im gleichen Maße versklavt wären wie die Israeliten in Ägypten. Eine Ergänzung dazu ist das Sabbatjahr, von dem unmittelbar vor dem Gebot der Sabbatfeier in Exodus 23 berichtet wird:⁹⁸

„Sechs Jahre kannst du in deinem Land säen und die Ernte einbringen; im siebten sollst du es brach liegen lassen und nicht bestellen. Die Armen in deinem Volk sollen davon essen, den Rest mögen die Tiere des Feldes fressen. Das Gleiche sollst du mit deinem Weinberg und deinen Ölbäumen tun.“⁹⁹

In Deuteronomium 15, 1-6 und Leviticus 25, 8-31 wird dieses Gebot erweitert und jedes siebte Sabbatjahr zum Jubeljahr bestimmt, in dem auch alle Schulden erlassen und alle Sklaven freigelassen werden sollen. Dahinter stehen die Gedanken, dass alles Land von Gott nur gepachtet wurde, Privatbesitz nicht absolut sei und, dass das Prinzip der Gleichheit der Menschen vor Gott über den Interessen der Besitzenden stehe. Es wird jedoch auch vermutet, dass diese Schuldenerlässe neuen Königen dazu dienten, sich „die Gefolgschaft der Einwohner des Landes [zu] sichern.“¹⁰⁰

Von Bedeutung ist auch, dass die Zwangsarbeit in Ägypten nicht legitim gewesen sei, da die Israeliten keine Kriegsgefangenen oder SchuldnerInnen waren, sondern ImmigrantInnen, die nach und nach zur Arbeit gezwungen wurden. Ihre Not und der Umstand, dass sie fremd in Ägypten waren, hätten als Gründe ausgereicht, sie zu versklaven. Vorerst seien sie, wie eine Legende berichtet, für ihre Arbeit bezahlt worden. Mit der Zeit hätte man ihnen jedoch den Lohn gestrichen und schließlich seien sie zur Arbeit gezwungen worden.¹⁰¹

Diese Situation erinnert an gegenwärtige Formen prekärer Arbeit, wie etwa Hartz IV oder Arbeit von MigrantInnen in Europa, deren materielle Not und unsichere Rechtstitel dazu führen, dass sich auch mitten in Europa neue Formen von Sklaverei entwickeln. Hier zeigt sich, dass ein Exodus aus despotischen Regimen und die

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Ebd.

98 Vgl. ebd., 128

99 Exodus 23, 10-11

100 Duchrow 2014, 6

101 Vgl. Walzer 1995, 39

Flucht vor Krieg und Hunger in der Realität oft nicht ins Gelobte Land, sondern in neue Formen der Sklaverei führt. Tyrannisch, brutal oder fürsorglich ist die Willkür, der die Arbeitenden ausgeliefert sind. Diese zeichnet nicht nur die ägyptische Knechtschaft aus, sondern auch die Verhältnisse in europäischen Plantagen im 21. Jahrhundert, die Menschen das „Recht, Rechte zu haben“¹⁰² vorenthalten. Diese Problematik der Rechtsunsicherheit wird im Exodus als Sklaverei kritisiert. „Im ‚Haus der Sklaven‘ gab es keine Normen.“¹⁰³

Elend und Tyrannei, die soziale und die politische Frage seien, nach Walzer, im Exodus eng miteinander verknüpft. Im Gegensatz zu Hannah Arendt, die in *Über die Revolution* diese beiden Sphären getrennt voneinander behandelt, sollten sie, so Walzer, nicht unabhängig voneinander betrachtet werden.¹⁰⁴ Soziales Elend würde aus politischem Unrecht geboren und politisches Unrecht durch soziales Elend möglich werden.

Der Begriff Unterdrückung ist für die politische Philosophie der Moderne aber auch deshalb von großer Bedeutung, da er eng verknüpft mit seinem Antonym Freiheit einhergeht, das jedwedes progressive politische Streben seit der frühen Neuzeit bestimmt. Walzer führt aus, dass der Begriff „Erlösung“ ursprünglich eine juristische Explikation war, die mit „Rückkauf“ zu übersetzen sei und soviel bedeute, wie die Freiheit des Sklaven zurückzukaufen. Eng damit verbunden sei der hebräische Begriff für „Rettung“, der auch als „Hinausgehen“ übersetzt werde und mit dem der Auszug aus der ägyptischen Knechtschaft gemeint sei. Der englische Ausdruck für Errettung, „deliverance“, sei wiederum mit „liberation“ (Befreiung) verwandt. Diese Etymologie weist auf die Kontinuität zwischen moderner politischer Terminologie und dem Exodus hin.¹⁰⁵

102 Arendt 2014, 614

103 Walzer 1995, 39

104 Vgl. ebd., 40

105 Allerdings ist das Phänomen unrechter Arbeitsverhältnisse so weit verbreitet, dass es wahrscheinlich ist, dass auch andere Ursprünge und Traditionen der Benennung und Kritik von Sklaverei existieren. Diese zu ergründen wäre eine lohnende Forschungsaufgabe für eine transkulturelle Ideengeschichte. So kann etwa der Geistertanz der Paviotso, der Lakota oder der Sioux als Beispiel dafür gelten, dass auch andere Kulturkreise Erlösungsvorstellungen kannten. Auch hierbei handelte es sich um eine durch millenarische Elemente unterstützte Widerstands- oder Befreiungsbewegung. (Vgl.: Kehoe 2006)

6.2.5 Verlockende Dekadenz und die Angst vor der Freiheit

Eine der Stärken von Walzers Interpretation des Exodus und seiner politischen Bedeutung ist, dass sie die Konstruktion von Fremdartigkeit nicht einfach wiederholt, sondern darauf hinweist, dass der Ablehnung Ägyptens eine Art von Sehnsucht, dorthin zurückzukehren, innewohnt. Das alte Regime werde von vielen Kommentatoren des Exodus nicht einfach als unterdrückerisch, sondern auch als verlockend gekennzeichnet.¹⁰⁶

„Das große Paradoxon des Exodus und aller späteren Befreiungskämpfe ist die Bereitschaft und Unwilligkeit der Menschen, Ägypten hinter sich zu lassen. Sie sehnen sich danach, frei zu sein, und sie sehnen sich danach, ihrer neuen Freiheit zu entkommen. Sie wollen Gesetze, aber nicht zu viele; sie nehmen die Disziplin des Marsches hin und leisten ihr zugleich Widerstand.“¹⁰⁷

Die Ablehnung habe „mit der komplexen Haltung zu tun, welche die Unterdrückten zur Kultur ihrer Unterdrücker einnehmen.“¹⁰⁸

„Ägypten war ein Zentrum des Wohlstandes und des üppigen Lebens; deshalb ist der Gedanke vernünftig, daß viele Israeliten das Volk, das sie unterdrückte, bewunderten, ägyptische Bräuche nachahmten und sich bei den Ägyptern einschmeichelten. Andere fürchteten den Impuls, gleichermaßen zu handeln, und verdrängten ihn.“¹⁰⁹

Einerseits erscheine Ägypten als zivilisiert und wohlhabend, andererseits als luxuriös und dekadent. Letztere Haltung sei oft als „Wüstenpuritanismus“, d. h. als „Reaktion von Nomaden auf eine städtische Zivilisation beschrieben“¹¹⁰ worden. Ägypten war in gewisser Hinsicht ein Land, in dem Milch und Honig flossen. Allerdings war es das nur für einen Teil seiner Bewohner. Im Gelobten Land, das Moses den Israeliten versprach, sollten aber alle im Wohlstand leben, und der Wohlstand sollte die Menschen nicht verderben, wie es in Ägypten geschehen sei.

Neben dieser Sehnsucht nach der materiellen Sicherheit, die Ägypten zu bieten hat, sei es auch die Angst vor der eigenen Freiheit, die Ägypten, den Ort an dem die Israeliten von der Verantwortung der Freiheit befreit waren, verlockend mache.

106 Vgl. Walzer 1995, 43

107 Ebd., 83

108 Ebd., 46

109 Ebd., 47

110 Ebd., 44

Andreas Hetzel betont in *Das Durchbrechen des Zirkels der Angst. Für eine postsouveräne Exodus-Politik*, dass die Problematisierung der Sehnsucht nach Unterwerfung ein zentrales Moment einer zeitgenössischen Lektüre des Exodus sei. Die Israeliten würden durch ihren Exodus nicht nur die Furcht vor dem Pharao, sondern die „Furcht vor der Freiheit“¹¹¹ überwinden. Dafür müssten sie lernen mit ihrer Sehnsucht „nach der vermeintlichen Sicherheit Ägyptens, nach den Fleischtöpfen und der Knechtschaft“¹¹² umzugehen. „Das Überwinden der Furcht ist also zugleich ein Überwinden der Sehnsucht nach einem Souverän.“¹¹³

Diese Überlegungen stehen im Zusammenhang mit Sigmund Freuds Spekulationen über die Ursprünge der ambivalenten Beziehung zu Autoritäten und Étienne de La Boéties *Essay Über freiwillige Knechtschaft*. Dieser kritisierte bereits Mitte des 16. Jahrhunderts, dass Menschen ihre Freiheit ebenso oft durch „Selbstbetrug“¹¹⁴ wie durch Betrug verlieren würden. Hetzel argumentiert, dass der Exodus nicht davon erzähle, wie sich ein Volk „in der gemeinsamen Angst vor dem Schwert des Souveräns, die es internalisiert“¹¹⁵ vereine, „sondern dadurch, dass es lernt, sich nicht länger nach dem Schwert zu sehnen.“¹¹⁶ Dafür müsste, jedoch, wie mit La Boétie und Freud argumentiert werden kann, auch mit dem Glauben an einen zu freiwilligem Gehorsam ermahnenden unsichtbaren Richter gebrochen und die internalisierte Auto-Aggressionsneigung des Über-Ichs überwunden werden.

6.3 Die Erneuerung der politischen Theologie des Exodus

6.3.1 Freiheit durch Gehorsam gegenüber eigenen Gesetzen

Spinoza nennt die Menschen, die aus der Knechtschaft entflohen, durch die Wüste gewandert sind und nun am Berg Sinai stehen und darauf warten von Moses die Gesetze zu empfangen, Menschen im Naturzustand. Sie hätten die „natürliche Freiheit“¹¹⁷, d. h. sie seien frei von der Knechtschaft in Ägypten und auch noch frei von Moses' Gesetzen, die ihnen eine positive Freiheit ermöglichen sollen. Am Berg Sinai könne das Volk sich zwischen Ägypten und dem Gelobten Land entscheiden. Es kön-

111 Hetzel 2015, 22

112 Ebd.

113 Ebd.

114 La Boétie 1924, 26

115 Hetzel 2015, 25

116 Ebd.

117 Walzer 1995, 90

ne entscheiden, ob es zurück in die Knechtschaft oder vorwärts in den Vertrag mit Gott, inklusive der Verpflichtungen, die dieser mit sich bringt, gehen will. Der Bundesschluss sei notwendig, da, Walzer zufolge, „natürliche Freiheit in der Praxis unerträglich“¹¹⁸ sei und irgendeine Form sozialer Organisation angenommen werden müsse. Der Bund am Sinai sollte aber die „alten Hierarchien“¹¹⁹ der Stammesorganisation nicht wiederholen, sondern von freien Menschen geschlossen werden.

Die Frage, ob wirklich das Volk oder ob nicht vielmehr Repräsentanten den Bund geschlossen haben, ist seit der Antike Gegenstand rechtsphilosophischer und politischer Debatten. Die Form der Repräsentation, die der Exodus vorschlägt, ist nicht nur für Revolutionäre und Radikale von Bedeutung, sondern im Allgemeinen für jede Politik, die sich als demokratisch oder republikanisch versteht. Einerseits begründet der Text verschiedene Formen der Repräsentation, wie etwa Institutionen und Rechtstitel, andererseits kritisiert er Machtmechanismen, die darauf angelegt sind, Repräsentierenden die ganze Macht der Repräsentierten auszuliefern. Beispielsweise warnt der Prophet Samuel die Ältesten Israels davor, sich einen König zu wählen, da sich dieser wie der Pharao von Ägypten verhalten könnte. „Unter einem absoluten König könnten alle Untertanen gleichsam Fremdlinge in Ägypten werden.“¹²⁰ Insofern müsse sich auch das Verhältnis zwischen dem einen Gott und seinem Volk von der Herrschaft eines Königs über sein Volk unterscheiden. „Die Regierung des Gelobten Landes soll aus einem Königtum ohne einen menschlichen König bestehen.“¹²¹ Aus diesem Grund habe Spinoza das „israelitische Regime eine theokratische Republik“¹²² genannt. Auch Martin Buber schreibt in *Um die Theokratie* (1956): „JHWH will nicht, wie die anderen Königsgötter, Oberherr oder Bürge eines menschlichen Monarchen sein.“¹²³ Die Theokratie sei darum auch Ausdruck der „Unbändigkeit der menschlichen Person, des Triebs des Menschen vom Menschen unabhängig zu sein.“¹²⁴ Für Andreas Hetzel stellt diese Konzeption „eine Erklärung für die Formierung eines politischen Subjekts [dar], die ohne Pyramiden, Pharao und Versklavung auskommt.“¹²⁵

Gott befreit zwar das Volk aus seiner Unterdrückung, als Preis dafür fordert er aber den bedingungslosen Gehorsam gegenüber seiner eigenen Gesetze. Sogar das

118 Ebd.

119 Ebd.

120 Ebd., 39

121 Ebd., 133

122 Zit. nach ebd., 133

123 Buber 1956, 115

124 Ebd., 118

125 Hetzel 2015

hebräische Wort, mit dem die „Diener“ Gottes und die „Sklaven“ Pharaos bezeichnet werden, ist ein und dasselbe.¹²⁶ So befreiten sich die Israeliten von einem Tyrannen, um sich gleich einem umso mächtigeren zu unterwerfen. In Ägypten mussten die Israeliten zwar hart arbeiten, allerdings bekamen sie ihr Essen umsonst, d. h. „frei von Geboten.“¹²⁷ Die Wüste war im Gegensatz dazu nicht nur karg, in ihr konnten nur diejenigen überleben, die sich penibel an Hygiene- und Essensvorschriften hielten.

Wegen der Strenge und Menge der Gesetze könne der Bund am Sinai nicht ohne Zwang geschlossen werden. Die Not der Wüste und Joshuas Schergen zwängen die Israeliten ins Gesetz. Der Bund sei auch als Handel mit Gott bezeichnet worden. Der Gehorsam sei der Preis, den die Israeliten Gott für ihre Befreiung bezahlen müssen. Die Präambel der Zehn Gebote nennt daher auch als erstes die Schuld der Israeliten – „Ich bin der Herr, dein Gott, Ich der dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe“¹²⁸ –, um dann zu beschreiben, wie diese getilgt werden könne: durch die Befolgung des göttlichen Gesetzes. Freiheit, Milch und Honig könne es nur für diejenigen geben, die an Gott glauben und seinen Ver- und Geboten gehorchen. Wer sich nicht an die Gesetze halte, bleibe ein Sklave, in Ägypten wie in Kanaan.

Der Bund am Sinai fordere die Beteiligung und die Unterwerfung jedes Einzelnen ein. Der Bundesschluss würde die Idee eines „radikalen Voluntarismus“¹²⁹ anlegen, denn die Israeliten hätten sich aus freiem Willen den Gesetzen unterworfen.¹³⁰ „Am Berg Sinai entscheidet jedenfalls das Volk, [...] [was] impliziert, daß es nun besitzt, was ihm in Ägypten zu fehlen schien: die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen.“¹³¹ Damit einher gehe die Verantwortung, die Menschen nun über ihr moralisches und politisches Leben gewinnen. Die negative Freiheit von Zwang und Unterdrückung wird im Exodus durch eine Philosophie positiver Freiheit ergänzt. Diese bestehe, so Walzer, in der Verpflichtung oder Bindung an eine Ordnung, die im Fall des Exodus göttlichen Ursprungs ist, bei anderen Befreiungsbewegungen aber auch

126 Walzer 1995, 83

127 Ebd., 62

128 Exodus 20,2

129 Walzer 1995, 166

130 Die Frage, ob es sich dabei wirklich um Freiheit handelt, ist Gegenstand theologischer Debatten geworden: „eine berühmte Midrasch-Erzählung schränkt die Idee der Freiheit ein: ‚Nicht allein Israels freier Wille war verantwortlich, als es sich bereit erklärte, die Thora anzunehmen, denn als das ganze Volk ... sich dem Berg Sinai näherte, hob Gott den Berg in die Höhe und hielt ihn über die Köpfe der Menschen ... und sprach zu ihnen: ‚Wenn ihr die Thora annimmt, ist es gut; sonst werdet ihr euer Grab unter diesem Berg finden.‘“ (Ebd.)

131 Ebd., 90

aus einem gemeinsamen Willen oder aus der Vernunft entstehen könne. Sie gründet im Gehorsam gegenüber den Regeln, die Moses seinem Volk gibt, um eine „Schar ‚elender Flüchtlinge‘, denen es sowohl an Tugend als auch an Mut mangelte, in freies Volk“¹³² zu verwandeln. Freiheit bestehe nach rabbinischer Auffassung „in der Knechtschaft für Gott.“¹³³ So sei der Begriff positiver Freiheit als „Gehorsam gegenüber selbst gesetzten Regeln“¹³⁴ schon im Exodus entwickelt worden.

Am Sinai habe das Volk selbst entschieden, sich den Gesetzen zu unterwerfen. Der Bund bestehe auf der Basis der expliziten Zustimmung jedes Einzelnen. So sei jeder einzelne der Israeliten gegenüber Gott verantwortlich, sie seien sich aber auch gegenseitig verpflichtet und daher auch dafür verantwortlich, dass sich die anderen an die Gesetze halten und „dafür einzutreten, daß sich Gerechtigkeit vollzieht.“¹³⁵

Abhängig von Situation, Motivation und Ausmaß kann der Einsatz für andere, für die Sitte oder das Gesetz auch in Denunziantentum und Selbstjustiz umschlagen. Solche informellen Instanzen sozialer Kontrolle können zu einer Stimmung diffuser Überwachung führen, die paranoide und opportunistische Haltungen befördert, sie kann aber auch – als Zivilcourage verstanden – potentielle Opfer vor Leid und Unrecht bewahren.

6.3.2 Gegensätze von Exodus-Politik und politischem Messianismus

Im Gegensatz zu Mann und Freud, die die problematischen Seiten der Exodus-Erzählung untersucht und kritisiert hatten, verteidigt Walzer den Exodus gegen den Vorwurf, wie die katastrophalen Ideologien des 20. Jahrhunderts dazu aufzufordern, für das Erreichen einer utopischen neuen Ordnung das Leben oder die Würde von Millionen von Menschen preiszugeben.

Walzer meint, die eigentliche Bedeutung des Exodus sei durch seine Radikalisierung überlagert worden. Der Exodus-Mythos sei zu einem wunderbaren und endgültigen Auszug aus einer als ungerecht und leidvoll empfundenen materiellen Welt überhöht worden, wobei das, von Walzer als „weltliche[r] und historische[r] Bericht“¹³⁶ bezeichnete Vorbild verfälscht worden sei. Messianische Vorstellungen, die das Versprechen eines Gelobten Landes als die Befreiung von allen menschlichen und weltlichen Missständen interpretieren, hätten sich aus dem Exodus entwickelt. Nach Walzer sei diese Radikalisierung während der Babylonischen Gefangenschaft erfolgt.

132 Ebd.

133 Ebd., 62

134 Ebd., 62

135 Ebd., 93

136 Ebd.

Hier sei auch die Idee des Endes aller Tage erstmals gedacht worden, wobei die Vorstellung der „ursprünglichen Erlösung“¹³⁷ aus der ägyptischen Gefangenschaft zur Idee einer „endgültigen Erlösung“¹³⁸ erhöht wurde. Für diese müssten aber die Gräu- el der vorletzten Tage riskiert werden.¹³⁹

Während sich Walzer gegen messianische Vorstellungen von Revolution aus- spricht, will er die Exodus-Politik als realistisches Modell von Emanzipation erneu- ern. Dieses sei, obwohl mythisch fundiert, auch für eine am Profanen und an der Vernunft orientierte Politik hilfreich. Dies zeige sich beispielsweise daran, dass Mo- ses als mit menschlichen Schwächen geschlagener Charakter dargestellt werde und auf Aaron, Miriam und die Leviten angewiesen sei. Ein Messias sei dagegen niemals so imaginiert worden.¹⁴⁰

Ein entscheidender Unterschied bestehe darin, dass der Exodus an Bedingun- gen, wie die Befolgung der Gesetze und den Marsch durch die Wüste, geknüpft sei, wohingegen die messianischen Versprechen bedingungslos seien. „Exodus-Politik“¹⁴¹ würde innerhalb der Geschichte von unvollkommenen Menschen praktiziert. Mes- sianische Politik dagegen würde jenseits historischer Bedingungen von vollkomme- nen Wesen betrieben, die das Gelobte Land nicht nur verheißen, sondern auch er- zwingen wollen. Walzers „Exodus-Politik“¹⁴² schlägt dagegen nur eine beschränkte Änderung der Umstände, die „die Grenze des menschlichen Vermögens“¹⁴³ nicht übersteigen, vor. Für diese seien die Episoden der Wanderung durch die Wüste und des Bundesschlusses am Sinai von entscheidender Bedeutung, da sie das Gelingen des Auszugs als abhängig von menschlichen Fähigkeiten und Fehlern darstellen. Das messianische Denken würde sich auch eher auf den Bund zwischen Gott und Abra- ham, Exodus-Politik aber auf den Sinai-Bund, den Bund zwischen Gott und Moses, stützen und die Verheißung an Bedingungen – Mut, Verzicht und Disziplin – knüp- fen.¹⁴⁴

Auch Freud grenzt, indem er zwischen ägyptischem und midianitischem Moses differenziert, die universalistische Lehre Atons von der Vorstellung eines voluntaris- tischen und eifersüchtigen Gottes ab, um die ethische Seite des Judentums zu beto- nen. Walzer meint, messianisches Denken dürfe nicht an und für sich verurteilt wer-

137 Ebd., 26

138 Ebd.

139 Vgl. ebd., 88

140 Vgl. ebd., 27

141 Ebd., 88

142 Ebd.

143 Ebd.

144 Vgl. ebd. 87

den, sondern müsse auf den religiösen oder spirituellen Bereich beschränkt werden, da seine Vermischung mit der Politik zu Hybris und Katastrophen führen würde.¹⁴⁵ Auch Gershom Scholem betone, dass die Ziele des Zionismus innerhalb der Grenzen der Geschichte und in Anerkennung der Würde und der Rechte anderer verwirklicht werden müssten. Der jüdische Messianismus strebe, anders als der politische Zionismus, nach einer religiösen Erlösung und nach ethischen Idealen, die nur jenseits, also in Ablehnung weltlicher Maßstäbe, von Bedeutung sind.¹⁴⁶

Diese zentrale Unterscheidung Walzers zwischen Exodus-Politik und politischem Messianismus wird von Edward Said in *A Canaanite Reading* kritisiert. Er wirft den Verdacht auf, dass Walzer seine Interpretation des Exodus vor dem Vorwurf bewahren will, sie hätte nicht nur die Eigenschaft, progressive oder emanzipatorische Transformationen anzuleiten, sondern würde auch fundamentalistische, nationalistische oder reaktionäre Positionen legitimieren.¹⁴⁷ Ihm erscheint es unmöglich, den Mythos durch diese Unterscheidung zu säkularisieren. Denn der Exodus bleibe ein Mythos, selbst wenn er gemäßigt und in nüchterner und für das moderne Denken annehmbarer Form wieder erzählt werde.

Said ist überzeugt, den Exodus als progressive und säkulare Erzählung umzu-
deuten, sei eine Form von „divinely inspired politics“¹⁴⁸, die weder säkular noch progressiv sein könne. Geschichte und Gegenwart würden genug Beispiele von konservativen und repressiven Regimen liefern, denen der Bezug auf monotheistische Traditionen dazu diene, den Widerstand gegen Unterdrückung auszuschalten.¹⁴⁹ Said nenn die Idee von „Redemption“¹⁵⁰ ein problematisches Geschenk des Exodus und befürchtet, dass dieses Versprechen auf Erlösung die Wahrung der Rechte der Anderen überlagern bzw. vernichten könnte. Das „remarkable amalgam of God and realism“¹⁵¹ führe zur selbst-affirmierenden Position derer, die Gott an ihrer Seite glauben, während Ausschluss, Unterdrückung und Zerstörung „der anderen“ (wer auch immer als Träger dieses Makels identifiziert wird) als moralisch richtig und gefordert erscheinen würden.

Einen Nahen Osten vor Augen, der 1986 wie auch heute, von der religiösen Legitimation von Gewalt, Ausbeutung und Ausschluss gezeichnet ist, schreibt Said:

145 Vgl. ebd., 148

146 Vgl. ebd., 149

147 Said 1986a, 87

148 Ebd., 94

149 Vgl. ebd., 95

150 Ebd., 104

151 Ebd., 105

„With examples readily at hand of a cracy religious leadership at the head of substantial political movements in Israel, Lebanon and Iran (all of them pulling references out of their common monotheistic tradition in order to eliminate opposition) can he [Walzer] be seriously recommending that we use Exodus as ‚realistic‘ or ‚progressive‘?“¹⁵²

Die Geschichte und Gegenwart religiös begründeter Herrschaft kontrastieren stark mit Walzers Idee, eine realistische und innerweltliche Lesart des Exodus könne zur Bekämpfung der, durch die messianische Lesart des Exodus bewirkten Gräuelt, beitragen. Aus diesem Grund unterscheidet Walzer auch die problematische Episode der Landnahme, der Eroberung Kanaans, von der Geschichte des Auszugs, der Wüste und der Gesetze.

„In der Exodus-Politik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte interpretiert und weiterentwickelt wurde, spielt die Eroberung nur eine kleine Rolle. Sie kommt in den Schriften einiger amerikanischer Puritaner vor, die den Indianern Neu-Englands gegenüberstehen, und dann wieder bei den südafrikanischen Buren.“¹⁵³

Walzer erwidert auf Saims Vorwurf, er würde eine kolonialistische politische Agenda verfolgen, er müsse als „parochial intellectual“¹⁵⁴ and „connected critic“¹⁵⁵ auf die kritische Distanz zum Eigenen verzichten: „there are times when connection, for all its dangers, is morally necessary.“¹⁵⁶ Wissenschaftliche Redlichkeit und Selbstkritik müssten, wie Walzer empfiehlt, mit humanistischen, moralischen und gegebenenfalls nationalen Interessen abgewogen werden.

Da Walzer nicht auf die offensichtlichste Parallele, die von arabischen Ländern als unrechtmäßig bezeichnete Gründung Israels 1948 und dessen Besetzung von Jerusalem und Palästina, eingeht, liegt allerdings die Vermutung nahe, dass ein Ziel von *Exodus und Revolution*, wie Said schreibt, darin besteht, die Eroberungen Israels in Palästina 1967 zu legitimieren. „Walzers Exodus book is written from the perspective of victory, which consolidates and autorizes after the fact.“¹⁵⁷ Gegen den Vorwurf Saims spricht aber, dass Walzer in *Exodus und Revolution* eindeutig dafür eintritt, eine politische, nicht eine militärische, Lösung für die Konflikte zwischen Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten zu suchen.

152 Ebd., 94f

153 Walzer 1995, 149

154 Walzer/Said 1986, 251

155 Ebd., 246

156 Ebd., 251

157 Said 1986a, 105

„Der Sieg von 1967 stellte religiöse Juden vor eine schwierige Wahl. Sie konnten die neu eroberten Gebiete gegen jede Opposition in Beschlag nehmen und die Eroberung so betrachten, als erfülle sie Gottes Verheißung Abraham gegenüber; oder sie konnten sich des Exodus-Gebots erinnern – ‚Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, dieweil ihr auch seid Fremdlinge in Ägyptenland gewesen‘ (Exodus, 23,9) – und sich um einen politischen Kompromiss bemühen.“¹⁵⁸

Diejenigen, die sich für eine rücksichtslose Besetzung der im Sechstagekrieg eroberten Gebiete einsetzen, würden einen politischen Messianismus vertreten und dabei die ursprüngliche Bedeutung des Exodus verzerren. Aus diesem Grund betont Walzer die Bedeutung der ProphetInnen, die immer wieder auf die zentralen Lehren des Exodus hinweisen. Dazu gehöre auch Ahad Ha-Am, der in Hinsicht auf die Gründung des Staates Israel eine Haltung des „Exodus-Zionismus“¹⁵⁹ vertrete, die dazu auffordere auf die unmittelbare Erlösung zu verzichten und sich statt dessen auf den langsamen und mühevollen Bildungsprozess einzustellen, der notwendig sei „ein freies Volk zu erschaffen und den Bedingungen des Bundes gerecht zu werden.“¹⁶⁰ Die Migration von Ägypten nach Kanaan solle nicht wörtlich, sondern nur als Metapher für einen politischen und ethischen Fortschritt verstanden werden.

6.3.3 Beziehungen zwischen Avantgarde und Volk

Kann die Vorstellung von Emanzipation, die Walzer in *Exodus und Revolution* entwickelt, wirklich als revolutionär beschrieben werden, oder lässt sie sich besser als evolutionär oder reformistisch begreifen? Seine Betonung der pädagogischen und disziplinierenden Forderungen des Exodus und seine Abgrenzung messianischer Forderungen sprechen dafür, dass seine Theorie der Befreiung im Gegensatz zur „kurzfristigen Begeisterung“¹⁶¹ steht, die während revolutionärer Perioden festgestellt werden kann. Eine solche „sozialdemokratische Version des Exodus“¹⁶² erklärt den Marsch durch die Wüste zu dessen zentralen Schauplatz. Die Mühe, die ein solcher Marsch fordere, würde durch die moralische Reinigung, die Askese und die Geduld, die er lehre, aufgewogen werden. Im Gegensatz zum Messianismus sei Exodus-Politik weder enttäuscht noch zornig, sondern mit dem partiellen Erfolg zufrieden.

158 Walzer 1995, 148

159 Ebd., 145

160 Ebd., 149

161 Ebd., 145

162 Ebd., 64

Sie erklärt, dass „es besser ist, auf eine weitere örtliche Befreiung hinzuarbeiten, als die Schrecken der ‚vorletzten‘ Tage zu riskieren.“¹⁶³

Die politische Philosophie des Exodus schlägt vor, zumindest vorerst und solange das Volk nicht fähig sei, ohne Ermahnung und Strafe die Gesetze einzuhalten, es einer Elite zu überlassen, an Stelle und zum Besten des Volkes zu entscheiden. Zwei Ämter müssten darauf achten, dass die Gesetze und die Pflichten auch tatsächlich eingehalten werden, die Priester, die „für das Volk handeln“¹⁶⁴ und die Propheten, die „das Volk auffordern zu handeln.“¹⁶⁵ Der Exodus der Israeliten sei daher das Vorbild einer Revolution von oben und einer avantgardistischen Politik.

Da sich die Israeliten nicht aus eigener Kraft befreien könnten, müsse der oder die BefreierIn von außen kommen, eine andere Erziehung als die Unterdrückten genossen und andere Erfahrungen gemacht haben. Er oder sie müsste einen revolutionären Kader aus der Mitte des Volkes aussuchen und von ihm abtrennen, ihn ausbilden, organisieren und disziplinieren, um ihn bei allfälligen Widerständen aus dem Volk gegen es einsetzen zu können. Die politische Philosophie des Exodus stimme daher mit der leninistischen Revolutionstheorie überein. Auch Martin Buber schreibt, der Exodus sei „die Art von Befreiung, die keiner ausführt, der als Sklave aufwuchs.“¹⁶⁶ Dennoch betont Walzer, der darum bemüht ist, den Exodus für seine Generation fruchtbar zu machen, den Unterschied zwischen dem Bund der Israeliten mit Gott und der pharaonischen oder leninistischen Diktatur.¹⁶⁷

Obwohl er die Meinung teilt, dass Befreiung ein schwieriges und langwieriges Unterfangen sei und das Volk solange Führer benötige, bis es ein „heiliges Volk“¹⁶⁸ geworden wäre, sei auch zu befürchten, dass die Elite, um ihre Privilegien zu behalten, es dem Volk schwieriger machen könnte, heilig zu werden. Die Kritik Korahs, der einen Aufstand gegen Moses anführte, scheint Walzer daher gerechtfertigt.

„Korach, der Sohn Jizhars, des Sohnes Kehats, des Sohnes Levis, ferner Datan und Abiram, die Söhne Eliabs, und On, der Sohn Pallus, der Rubeniter, erhoben sich gegen Mose, zusammen mit zweihundertfünfzig führenden Männern aus der Gemeinde, angesehenen Abgeordneten der Versammlung. Sie rotteten sich gegen Mose und Aaron zusammen und sagten zu ihnen: Ihr nehmt euch zu viel heraus. Alle sind heilig,

163 Ebd., 154

164 Ebd., 100

165 Ebd.

166 Zit. nach Walzer 1995, 75

167 Vgl. ebd., 83

168 Ebd., 117

die ganze Gemeinde, und der Herr ist mitten unter ihnen. Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des Herrn?“¹⁶⁹

Letztendlich fordere der Exodus jedoch dazu auf, sich selbst durch den Gehorsam gegenüber den Gesetzen und der Übernahme der Verantwortung des Bundes zu befreien und würdig zu werden, ein „priesterliches Königreich [...] ohne einen König“¹⁷⁰ zu bewohnen, in dem allein Gott König sei. Der Vertrag werde zwischen jedem Einzelnen und Gott geschlossen, die Leviten seien „nur die Vollstrecker des Bundes“¹⁷¹, dieser ruhe aber „auf einer breiteren Grundlage, denn sonst könnte er niemals legitim vollstreckt oder verteidigt werden“¹⁷². Aus diesem Grund sei „die Errichtung des levitischen Priestertums nach ‘der Sünde des Volkes mit dem Kalb’ eine Niederlage für das revolutionäre Trachten.“¹⁷³ Walzer betont die politische Funktion der ProphetInnen. Diese würden die Menschen an die Idee von einer Gesellschaft, in der es keine Unterdrückung gibt, erinnern und das Volk dazu ermahnen, seinen Teil des Vertrags mit Gott einzuhalten, so dass auch dieser seinen Teil erfüllt und die Israeliten in das Gelobte Land gelangen dürfen.

169 Numeri 16, 1-3

170 Walzer 1995, 116

171 Ebd., 98

172 Ebd.

173 Ebd., 117

