

# 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.<sup>1</sup>

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)

## 14 Die Säkularisierung des Exodus

vermehrt kulturelle und ethische Dimensionen miteinbeziehen und neu besetzen.<sup>2</sup> 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 Fluchtrouten eines Exodus aus dem Spektakel gezogen werden.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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 „Fluchtroute“ 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 paranoid 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 plebeischer Rechte durchgesetzt wurden, als Exodus bezeichnet. Darüber hinaus haben sich u.a. auch Daniel Loick, Eva Redecker, Gerald Raunig, Isabelle Fremeaux, John Holloway, Julianne 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 erkauft 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. entstanden 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 wahrem 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.

## 16 Die Säkularisierung des Exodus

Die historische, theologische und juridische 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 benutzt, 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 Idealisten 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 verschleiernden 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,<sup>6</sup> oder Marc Chagalls Bilder und Glasmalereien, wie *Moses mit den Gesetzestafeln* (1950)

<sup>6</sup> *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.

## 18 Die Säkularisierung des Exodus

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 konturiertesten 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.<sup>7</sup> Aktuell ist auch Claude Levi-Strauss' philosophische Mythentheorie, die danach strebt „ein Verzeichnis der geistigen Schrän-

---

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“<sup>8</sup>, 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Die andauernde, niemals mit dem kritischen Nachfragen aufhörende 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)

## 20 Die Säkularisierung des Exodus

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.