# Exodus als Figur einer kritischen Philosophie

*Michael Reder*

*Abstract*: Der Beitrag untersucht die Figur des Exodus als Konzept einer kritischen Philosophie. Er zeigt, wie sich Gruppen bewusst gesellschaftlichen Zwängen entziehen, um alternative Lebensformen zu entwickeln. Entlang Michael Walzers Interpretation des Exodus wird die Verbindung zwischen religiöser Tradition und politischer Theorie rekonstruiert und diskutiert. Der Exodus steht für eine dynamische, nicht-lineare Befreiung, die zugleich utopisches Potenzial und praktische Herausforderungen birgt. Die Diskussion um säkulare Exodus-Praktiken wird vor diesem Hintergrund in systemtaischer Perspektive mit Blick auf ihre gesellschaftskritische und transformative Bedeutung reflektiert.

*Keywords*: Exodus, Gesellschaftskritik, Utopie, Transfomation, Walzer

## *1. Einleitung*

Der Exodus wurde in den vergangenen Jahren mehr und mehr zu einer wichtigen Gedankenfigur in einer kritisch orientierten praktischen Philosophie. Mit dieser Figur werden Menschen, Gruppen und Bewegungen in das Zentrum sozial- und politisch-philosophischer Überlegungen gestellt, die sich ganz bewusst durch aus bestehenden gesellschaftlichen Praktiken und politisch-ökonomische Systemzwängen zurückziehen. Damit verbunden ist die Formierung von politisch konnotierten und normativ gehaltvollen Lebensformen, die (in einem teils utopischen Sinne) durch die Gestaltung ihrer Lebensvollzüge und sozialen Bezüge eine *andere Welt* als die bestehende intendieren und zu realisieren versuchen. Antikapitalistische, anarchistische oder an der Idee eines Postwachstums orientierte Bewegungen sind Beispiele hierfür.

Daniel Loick hat vor zehn Jahren in einem Schwerpunkt für die Zeitschrift WestEnd einige wichtige Autor:innen dieses Themenfeldes versammelt und in systematischer Hinsicht zentrale Merkmale der Gedankenfigur des Exodus herausgearbeitet. Gesellschaftstheoretisch deutet er diese Bewegungen als eine radikale Kritik bestehender ökonomisch-politischer Verhältnisse; in der Sprache von Adorno: als Kritik gesellschaftlicher Totalität. Im Gegensatz zu Adornos kritischer Haltung zur Utopie wollen Exodus-Bewegungen jedoch sehr wohl ein utopisches Moment freisetzen, das in der Gegenwart bereits umgesetzt werden kann und soll. „Die Anhän-



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ger_innen dieser Praktiken gehen [...] davon aus, dass alternative Formen des Zusammenlebens sofort diskutiert, ausprobiert und revidiert werden können, ohne dass man dafür erst auf einen großen Bruch warten müsste."[1] Dadurch implizieren sie schlussendlich auch ein normatives Potenzial. In einer aristotelischen Deutung der moralischen Existenz des Menschen wollen sie Gesellschaft jenseits bestehender Praktiken und Institutionen normativ neu denken und damit ein politisches Transformationspotenzial freisetzen.

Menke hat in seiner Rekonstruktion und Kritik gescheiterter Befreiungsbewegungen der Moderne[2] auf dieses Moment der Absetzung von bestehenden politischen Ordnungen als Element der Exodus-Figur sehr pointiert hingewiesen. Im Rückblick auf den Exodus des Volkes Israel zeige sich dies in besonderer Weise. Es geht um eine neue und normativ heilvolle Welt in Absetzung von bestehender Herrschaft, und zwar nicht nur von gewaltvollen und unterdrückenden Herrschaftssystemen, sondern letztlich um eine Absetzung von Herrschaft insgesamt. Genau dies ist seiner Ansicht nach der Kern der monotheistischen Exodus-Logik:

> Darin besteht das negatorische, rebellische Potential im Monotheismus, das sich immer wieder auch gegen die Neubegründungen staatlicher Herrschaft richtet, die von nun an im Namen der wahren Religion erfolgen – gegen all die Herrschaftsbegründungen, die sofort einsetzen, als Israel Kanaan erreichte, und die gesamte Geschichte des Monotheismus durchziehen. Die Erinnerung an den Exodus ist die Erinnerung an die Gegnerschaft zur Herrschaft, die den Anfang des Monotheismus bildet.[3]

Die Exodus-Figur hat in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis vielfach Anhänger:innen gefunden, auch weil sie in ihrer politik-existenziellen Wendung eine große Anziehungskraft hat. Gleichzeitig finden sich auf der Theorieseite bei aller grundsätzlichen Sympathie auch einige kritische Anfragen. Tsomou argumentiert beispielsweise, dass sich das utopische Potenzial vieler Exodus-Praktiken bei genauerer Analyse letztlich als eine notdürftige Suche nach Auswegen entpuppt, die zudem auf bestehende gesellschaftliche Strukturen angewiesen sind, um überhaupt formuliert und umgesetzt werden zu können.[4] Rebentisch argumentiert in eine ähnliche

1 Loick (2014), 62.
2 Vgl. Menke (2022).
3 Menke (2016), 51.
4 Vgl. Tsomou (2014).



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Richtung, wenn sie betont, dass Exodus-Bewegungen zu einer Idealisierung ihrer eigenen sozialen Bezüge neigen und letztlich selbstreferenziell zu werden drohen.[5] Zudem bleibt die Frage nach der Gewalt meist unbeantwortet: Sind Exodus-Bewegungen auf ein Mindestmaß an Gewalt zur Abgrenzung angewiesen und welche Auswirkung hat dies auf ihre moralische wie politiktheoretische Legitimation?

Um diese aktuellen Diskussionen der praktischen Philosophie über den Exodus erweitern zu können, erscheint es wichtig, auf die religiösen Ursprünge und Signaturen dieser Figur zu blicken. Denn der Exodus nimmt in seiner ursprünglichen Erzählung Bezug auf den Auszug des Volkes Israel. Der Exodus, wie er in den heiligen Schriften des Judentums und des Christentums formuliert wird, ist eine Befreiungsgeschichte. Gott als transzendenter Bezugspunkt führt sein Volk aus der Unterdrückung und Knechtschaft in Ägypten in das gelobte Land. Dabei ist die Exodus-Geschichte zwar eine Fortschritts-, aber keinesfalls eine lineare Geschichte; sie kann nicht auf einen singulären Akt des Auszugs reduziert oder als eine stringent fortschreitende Entwicklung verstanden werden. Mit dem Auszug aus Ägypten verbunden sind zudem viele existenzielle Fragen für das Volk Israel: Wohin soll das Volk ziehen und damit verbunden: Wie soll das Volk dort leben? Braucht es neue Gesetze zur Regulierung des Gemeinwesens? Welche Rolle haben politische Führungsfiguren wie Mose? Und schlussendlich: Welche Rolle spielt Gott als transzendenter Bezugspunkt in diesem ganzen Prozess?

Der Blick zurück auf die religiösen Ursprünge und Formationen des Exodus, so die These dieses Beitrages, kann helfen, die philosophische Gedankenfigur zu schärfen und ihre Potenziale wie Begrenzungen kritisch in den Blick zu nehmen. Ein Autor, der diese Verbindung von religiös informierter Perspektive und praktischer Philosophie in besonderer Weise hergestellt hat, ist Michael Walzer.[6] Als ein Vertreter des Kommunitarismus hat er auf die historisch geformten kulturell-normativen Praktiken von Gesellschaften als Grundlage für die praktische Philosophie hingewiesen und damit auch einen Blick auf religiöse Figuren und Narrative für die Philosophie eröffnet. Sein wichtigstes Werk hat er unter dem Titel *Sphären der Gerechtigkeit*[7] als eine kommunitaristische Antwort auf John Rawls veröffentlicht. Bezugspunkt für sein Nachdenken über Normativität ist die

5 Vgl. Rebentisch (2014).
6 Vgl. Walzer (1965, 1988, 1996[b]).
7 Walzer (1992).



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeweilige politische Gemeinschaft, die durch ein geteiltes Bewusstsein von Sprache, Geschichte und Kultur geprägt ist.

Gleichzeitig sind Menschen auch Teil einer globalen Gemeinschaft, in der sich gemeinsame dünne Geltungsansprüche herausbilden. Walzer unterscheidet hierzu zwischen einer dichten und einer dünnen Moral, wobei mit dem Begriff *dicht* die von einer Gemeinschaft geteilte Moral gemeint ist. Der immer wieder neu herzustellende Abgleich von dichten und dünnen Moralvorstellungen ist der Kern seines ethischen Universalismus. Das, was Menschen in globaler Dimension als dünne Moral bilden, muss sich nämlich immer wieder neu in sozialen Situationen bewähren, weshalb ein Universalismus nur in Form einer ständigen Wiederholung möglich ist.

> Der Universalismus der Wiederholung wirkt größtenteils innerhalb durch ‚wir und sie' gezogener Grenzen – er handelt von ‚unserer' Vernunft und ‚ihrer Vernunft', nicht von der Vernunft als solcher. […] Es gibt keinen einheitlichen oder ewigen Wertmaßstab […], die Wiederholung ist eine beständige und beständig umstrittene Tätigkeit. Die umfassendste Forderung der Moral, das Kernprinzip eines jeden Universalismus, muss darum lauten: Wir müssen einen Weg finden, diese streitbare Tätigkeit auszuüben und zugleich mit den anderen Akteuren in Frieden zu leben.[8]

Vor diesem Hintergrund wird klar: Moral ist für Walzer kein abstraktes Regelwerk, das durch theoretische Überlegungen begründet werden kann. Moral muss vielmehr entdeckt und interpretiert werden, weshalb gerade ein historischer Blick auf die religiösen Ursprünge und Konnotation moralischer Figuren wichtig ist. Moral ist für Walzer dabei kein abgeschlossenes System von Überzeugungen, sondern in einen Prozess der kritischen Diskussion eingebunden. Moral ist „etwas, worüber wir streiten müssen. Der Streit impliziert, dass wir sie gemeinsam besitzen, doch dieser gemeinsame Besitz garantiert keine Übereinstimmung"[9]. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer ständig neu zu formulierenden Kritik an gesellschaftlichen Strukturen, die an die bestehenden Moralauffassungen anschließt und diese gleichzeitig erweitert.

> Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwer-

8 Walzer (1996[a]), 168.
9 Walzer (1990), 42.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> de. Wir werden gewissermaßen auf natürliche Weise zum Sozialkritiker, indem wir auf der Grundlage der bestehenden Moral(auffassungen) aufbauend Geschichten von einer Gesellschaft erzählen, die gerechter ist als die unsere, aber niemals eine völlig andere Gesellschaft[10].

Figuren wie die des Exodus führen deshalb im Sinne Walzers in den Kern der politischen Ethik. Im Kontext seiner Moralphilosophie beschäftigt sich Walzer auch schon sehr früh mit dem Motiv des Exodus. Er deutet dabei den Exodus vor dem Hintergrund einer jüdischen Religionsphilosophie, schärft insbesondere die politiktheoretischen Konturen der Gedankenfigur und überträgt diese in gesellschaftspolitische Kontexte der Gegenwart. Die Beschäftigung mit Walzer kann deshalb für diesen Band einen Beitrag leisten: Es geht um die Rekonstruktion und Reflexion der säkularen Versprachlichung der religiösen Figur des Exodus für den Kontext der gegenwärtigen praktischen Philosophie.

Walzers Nachdenken über den Exodus ist in genau dieser Hinsicht in den vergangenen Jahren immer wieder in philosophischen Diskursen aufgegriffen und diskutiert worden. Beispiele hierfür sind der von Michael Kühnlein herausgegebene Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie *Kommunitarismus und Religion*[11] oder der ebenfalls von Kühnlein herausgegebene Band zu *Exodus, Exilpolitik und Revolution*[12], der Walzers Überlegungen in verschiedenen Beiträgen unter dem Theorem einer politischen Theologie diskutiert. Zu nennen ist auch die Studie von Mackowitz zur *Säkularisierung des Exodus*[13], der die Überlegungen von Walzer in Zusammenhang zu anderen säkularen Versprachlichungen dieses religiösen Motivs setzt, und zwar denen von Sigmund Freud und Thomas Mann.

Vor dem Hintergrund dieser Debatte rekonstruiert der folgende Beitrag nun die Deutung des Exodus bei Walzer und seine Übersetzung in den säkularen Kontext gegenwärtiger praktischer Philosophie. Dabei ist es wichtig, nicht nur Walzers explizite Überlegungen zum Exodus in den Blick zu nehmen. Denn auch seine Überlegungen zu einer jüdischen politischen Theorie insgesamt und zur politischen Funktion prophetischer Rede sind wichtig, um die Logik der Figur des Exodus zu verstehen. In der Zusammenschau dieser verschiedenen Facetten sollen das Potenzial wie die Begrenzung dieser Gedankenfigur herausgearbeitet und damit ein Beitrag

10 Ebd., 78.
11 Kühnlein (2010).
12 Kühnlein (2017).
13 Mackowitz (2019).



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die übergreifende Frage des Bandes geleistet werden: Wie kann eine Übersetzung religiöser Figuren in säkulare Kontexte gelingen und was sind die damit verbundenen Implikationen und Impulse für die gegenwärtige Philosophie?[14]

## *2. Walzers Rekonstruktion und Deutung des Exodus*

Walzers Beschäftigung mit Religion muss vor dem Hintergrund seines kommunitaristischen Erklärungsmodells sozialer Prozesse verstanden werden. Darin begründet sich die Verbindung philosophischer Reflexionen mit Analysen kultureller Formationen; im Fall des Exodus bedeutet dies eine Verknüpfung politisch-philosophischer Überlegungen mit geschichtlich-kulturellen Analysen der religiösen Quellen. Das Judentum ist dabei für Walzer insgesamt Dreh- und Angelpunkt seines Ansatzes.[15] Fokus seines kulturgeschichtlich orientierten Zugangs ist die Frage nach der politischen Dimension von Religion, die seiner Ansicht nach im Judentum immer schon eine zentrale Rolle gespielt hat (angefangen beim Rechtsverständnis bis hin zu politischer Institutionalisierung).[16] Es geht Walzer weniger um das Herausarbeiten eines klar umrissenen Religionsbegriffs als vielmehr um die Rekonstruktion der kulturellen Geschichte, in der bestimmte politische Inhalte transportiert und gesellschaftlich wirkmächtig werden. Ein frühes Beispiel ist seine 1965 vorgelegte Studie zu *The Revolution of the Saints*[17]. Darin rekonstruiert er Formen radikaler Politik, die sich in ganz unterschiedlichen religiösen Kontexten über die Jahrhunderte hinweg gebildet haben.

Die Herausbildung religiös begründeter radikaler Politik vollzieht sich nach Walzer in langen Entwicklungsprozessen. Religiösen Führungsfiguren, die er als *moderne Heilige* bezeichnet, kommt dabei eine bedeutende Rolle zu. Diese haben vor ihrem persönlichen religiösen Hintergrund radikale Sichtweisen auf soziale und politische Probleme entwickelt und diese in gesellschaftliche Prozesse mit dem Ziel einer ebenso radikalen Verände-

14 Die folgenden Rekonstruktionen von Walzers Überlegungen zu Heiligen, Propheten, dem Messianismus und dem Exodus sind orientiert an Reder (2014), 160–190.
15 Vgl. Walzer (2001, 2006).
16 Vgl. Walzer et al. (2000), XXII.
17 Walzer (1965).



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung eingebracht.[18] Die Geschichte des Puritanismus ist für Walzer ein Beispiel hierfür.[19]

Die Faszination für Menschen, die in besonderer Weise die Moralauffassungen einer Gesellschaft kritisieren und in einer visionären, teils revolutionären Weise unter Bezugnahme auf religiöse Erzählungen neue Wege der politischen Gestaltung aufzeigen, spiegelt sich in vielen Arbeiten von Walzer wider. Die Figur des Propheten, die Walzer als eine personifizierte, religiös motivierte Form von Gesellschaftskritik interpretiert, ist ihm zufolge ein Beispiel hierfür.[20] Auch prophetische Botschaften sind allerdings nicht kultur- oder kontextlos, sondern stehen immer in einer bestimmten gesellschaftlichen Tradition. Beispielhaft analysiert Walzer Passagen aus dem Buch *Deuteronomium* als Formen von Gesellschaftskritik, die erst vor dem Hintergrund der israelischen Geschichte ihre Deutungskraft entfalten. Auch am Propheten Amos zeigt Walzer auf, dass sich prophetische Kritik immer an eine konkrete Gesellschaft und deren politische Praxis richtet.[21] Propheten verfolgen dabei letztlich immer partikulare Ziele, die nur im Kontext ihrer Gemeinschaft und ihrer Geschichte verstehbar und realisierbar sind.

> Es ist also ein Irrtum, die Propheten für ihre universalistische Botschaft zu preisen; denn das Bewundernswerte an ihnen ist ihr partikularistischer Zank und Streit – ein Streit, der auch, wie sie uns sagen, Gottes Streit mit den Kindern Israels ist.[22]

Propheten entwickeln dabei keine materialen Konzeptionen einer politischen Philosophie im Sinne einer umfassenden Utopie. Ihre Kritik will die Probleme bestehender Moralauffassungen oder politischer Praktiken vielmehr aufdecken und skandalisieren. Propheten verstehen sich dabei selbst nicht als Konstrukteure eines neuen politischen, institutionellen Gefüges; die Bedeutung ihrer Äußerungen liegt vielmehr in der schonungslosen Kritik. Außerdem sind sie nicht an einer individuellen Rettung ihrer Person interessiert, weshalb sie ihre Kritik unabhängig von möglichen Konsequenzen für ihr eigenes Leben formulieren.

18 Vgl. ebd., 310.
19 Vgl. Albert (1998), 279f.
20 Vgl. Walzer (1990), 83–108.
21 Vgl. Walzer (1991), 27.
22 Walzer (1990), 107f.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An diesen Überlegungen zu Heiligen und Propheten wird das grundsätzliche Interesse Walzers an der Religion deutlich: Religiöse Erzählungen sind Teil umfassender kultureller Prozesse von Gemeinschaftsbildung. Religiöse Gemeinschaften sind deshalb ein Element im Zusammenleben einer Gesellschaft und übernehmen Aufgaben einer kulturell gefüllten Identitätsbildung. Sie sind nicht nur auf den einzelnen Gläubigen bezogen, sondern implizieren religiöse oder moralische Ansprüche, die auf die Menschheit als Ganzes weisen. In moralischer Hinsicht wissen sich Gläubige beispielsweise oftmals verbunden mit all denen, die unterdrückt oder ungerecht behandelt werden. Religionen sind deshalb für Walzer einerseits Kulminationspunkte partikularer Werte und können andererseits gleichzeitig Träger und Förderer eines wiederholenden Universalismus sein, wenn sie ihre Werte auf die Menschheit als Ganzes übertragen. Walzer sieht diese Einstellung eines wiederholenden Universalismus im Judentum im Allgemeinen und dem Prophetentum im Besonderen paradigmatisch verwirklicht.[23]

Vor diesem religions- und kulturtheoretischen Hintergrund können nun Walzers explizite Überlegungen zum Exodus in den Blick genommen werden, zuallererst aus *Exodus und Revolution*. Um zeitgenössische Politik verstehen zu können, rekonstruiert er die Tiefenschichten der religiösen Erzählung des Exodus in ihrer Bedeutung für aktuelle soziale Konstruktionen von Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Politik. „Die biblische Exodus-Erzählung wird hier als ein *politisches Narrativ* vorgestellt, als eine Erzählung, die gemeinsamem Handeln einen sinnstiftenden Rahmen verleiht."[24] und die als solche bis heute hochaktuell ist. Erkenntnisleitend ist für Walzer in diesem Zusammenhang die These, dass sich das Motiv des Exodus in vielen politischen Entwicklungen in Europa (zum Beispiel der Französischen Revolution) und den USA widerspiegelt hat. So sind die Geschichte und das Selbstverständnis der US-amerikanischen Politik bis heute stark durch die Erzählung des Exodus und der mit ihr verbundenen Idee des Bundes zwischen Gott und Mensch beeinflusst. „Es gibt wohl kaum ein Buch, das es uns ermöglicht, die politische Theologie der amerikanischen Republik besser zu verstehen als Michael Walzers ‚Exodus und Revolution'"[25]. Walzer deutet dabei den Exodus als ein Paradigma revolutionärer Politik, das insbesondere auf die Momente der Rettung und Befreiung fokussiert.

23 Vgl. Walzer (2007[b]), 183–185.
24 Haus (2010), 43.
25 Kallscheuer (1994), 119.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Exodus beschreibt eine Flucht, eine zielgerichtete Bewegung einer sozikulturell geformten Gemeinschaft, die mit einem moralischen Fortschritt und damit auch einer Verwandlung für die Gemeinschaft einhergeht. Die Exodus-Geschichte impliziert die Annahme, dass es für diese Gemeinschaft nicht nur um das Ziel geht, sondern vor allem um den Weg selbst, der als eine immer wieder neu herzustellende Form der Befreiung für die Gemeinschaft gedeutet werden kann. Dabei vollzieht die Gemeinschaft verschiedene Phasen, die in einem dialektischen Sinne gedeutet werden können, beispielsweise als eine Verschränkung von „Mobilisierung und Disziplinierung“[26] oder von „Agitation und Abgrenzung“[27]. Die Abgrenzung von Ägypten (d. h. der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft, von der man sich abzugrenzen versucht) ist dabei einerseits emotional aufgeladen und moralisch eindeutig konnotiert. Andererseits bleibt Ägypten als Symbol verlockend. „Einerseits erscheint Ägypten als zivilisiert und wohlhabend, andererseits als luxuriös und dekadent.“[28] Diese Ambivalenz kennzeichnet viele gegenwärtige Exodus-Praktiken. Denn die liberal-kapitalistische Gesellschaft, von denen sie sich abgrenzen, erscheint in ihrem normativen Gehalt ebenfalls als eine Errungenschaft und gleichzeitig als der Ursprung aktueller krisenhafter Phänomene, die durch den Exodus überwunden werden sollen.

Als einen weiteren wichtigen Aspekt des Exodus-Motivs interpretiert Walzer das „Murren des Volkes“[29], das Ausdruck der Furchtsamkeit einer Gemeinschaft ist. Die Reise ist nämlich nicht nur eine Geschichte der heldenhaften Befreiung, sondern die Gemeinschaft erfährt immer wieder massive Rückschläge, die das Ergebnis von Ungehorsam oder des Versagens *moralischer Wachsamkeit* sind. Das Motiv des Exodus ist damit eines des Verarbeitens von Rückschritten und der Hoffnung auf Rettung. Der Blick auf Gott motiviert die Menschen zu diesem Weg durch die Wüste, wobei die Gemeinschaft immer als aktiv handelnde dargestellt wird. Sie kann sich deshalb auch gegen Gott stellen und muss mit Rückschlägen umzugehen lernen.[30]

---

26 Mackowitz (2019), 137–141.
27 Ebd., 144–146.
28 Ebd., 149.
29 Walzer (1988), 22.
30 Einige Autoren haben kritisch angemerkt, dass die in diesen Überlegungen implizierten Auslegung der hl. Schriften durch Walzer nicht immer ganz zeitgemäß sind und er an einigen Stellen von seinem Standpunkt aus mehr Elemente seiner eigenen Theorie hineinliest, als dies nach den Standards einer historisch-kritischen Exegese



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die erhoffte Rettung hat jedoch ihren Preis, denn der Exodus verlangt den Menschen viel ab. Nicht nur durch die Abkehr und den Weg durch die Wüste – sondern auch, weil das gelobte Land einen hohen moralischen Anspruch erhebt. Die utopisch imaginierte neue Gesellschaft, so lässt sich dieses Moment auf die Gegenwart übertragen, fordert von denen, die sich einer Exodus-Praktik anschließen, eine enorme moralische Kraft. Genau diese Bindung hatte Gott auch vom Volk Israel gefordert.

> Der Bund am Sinai fordere die Beteiligung und die Unterwerfung jedes Einzelnen. […] 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.[31]

In dieser Rekonstruktion des Exodus wird nun noch einmal Walzers Verständnis von Religion indirekt sichtbar. Der Gottesbezug ist eine Motivation für eine Gemeinschaft, sich auf den Weg zu machen und sich durch die Geschichte auf ein bestimmtes Ziel hin zu bewegen. Hoffnung und das Moment des sich immer wieder neu *In-Bewegung-Setzens* spielen dabei eine entscheidende Rolle. Vom Kampf in Ägypten ausgehend, über den Weg durch die Wüste bis hin zum Erreichen des Gelobten Landes führt die Reise der Gemeinschaft. Religion wirkt, Walzer zufolge, wie ein motivationaler Antrieb für die Menschen, diesen Weg zu gehen. In modernen Exodus-Praktiken wird dieser Transzendenzbezug mehr und mehr in eine moralisch konnotierte Utopie übertragen.

Der Exodus ist mit Blick auf seine Interpretationsgeschichte allerdings kein eindeutiges und für alle Zeit fixierbares Motiv. Das Motiv wurde vielmehr seit seinem Entstehen auf vielfältige Weise in säkulare politische Theorien übertragen. In diesen Transformationsprozessen wird das genuin religiöse Exodus-Motiv zu einem säkularen Modell von revolutionärer (Exodus-)Politik, die Unterdrückung aufheben will und eine umfassende Befreiung der Menschen anstrebt. Exodus-Politik ist eine Politik, die aktiv auf Leid reagiert und dieses trotz immer wiederkehrender Rückschläge zu überwinden versucht. Das Element der Transzendenz wird dabei von Gott als einer Person, die eine Orientierung für den Marsch durch die Wüste gibt, gelöst und auf ein politisches Ziel bzw. eine immanent-geschichtliche Hoffnung übertragen.

---

möglich sei, beispielsweise was das Potenzial des Exodus als Ausdruck eines moralischen Universalismus betreffe (vgl. Ottmann, (2017), 83–98).

31 Mackowitz (2019), 152.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### *3. Impulse für eine kritische Philosophie*

Die vorangegangenen Überlegungen haben die religionsgeschichtlichen und philosophischen Hintergründe und Signaturen des Exodus-Motivs offengelegt. Der Exodus als Befreiungserzählung steht paradigmatisch für ein alternatives Verständnis des Politischen. Es geht nicht primär um Prozesse der Institutionalisierung oder des Rechts, sondern um moralisch gehaltvolle Bewegungen, die den Ausstieg aus bestehenden Zwängen suchen. Es wurde deutlich, dass dieser kritisch formierte Ausstieg aus der Unterdrückung keinem linear-rationalen Plan folgt, sondern oft ein emotional-konflikthafter Prozess ist.

Daraus ergibt sich ein erster wichtiger Impuls für aktuelle Debatten der praktischen Philosophie, dass nämlich die Beschäftigung mit dem Exodus als eine Kritik rationalistisch enggeführter Politik verstanden werden kann. Der Exodus ist gekennzeichnet von Emotionen, leidenschaftlichen Handlungen und aufgeladenen Streitigkeiten. Die Auseinandersetzung mit dem Exodus kann als eine kritische Gegenfolie zu einem Verständnis von heutiger Politik gelesen werden, in der politische Prozesse oft in einem rationalistischen Sinne (beispielsweise entlang eines Nutzenkalküls) eingehegt werden sollen. Der Exodus ist eine Absetzung von einem solchen rationalistischen Politikmodell, weshalb Walzer in systematischer Hinsicht Emotionen und Leidenschaften als wichtige Faktoren von Politik deutet.

Der Exodus steht damit symptomatisch für eine Kritik bzw. Erweiterung einer rationalistischen Geltungslogik von politischen oder normativen Ansprüchen. Denn in der Figur des Exodus werden immer schon politische und eschatologische Momente miteinander verbunden. Zweitere finden ihren Ausdruck im in der Transzendenz begründeten Heilsversprechen, das sich nicht mit einer immanent-rationalen Logik erklären lässt. Die Verbindung der beiden Momente wird in der Exodus-Figur als ein Potenzial für die Gemeinschaft gegenüber einem rein innerweltlichen rationalen Kalkül interpretiert; und sie hat für Walzer weitreichende Folgen für die gegenwärtige politische Philosophie.

Ein Beispiel für eine solche Übertragung der Exodus-Figur spiegelt sich indirekt in der Auseinandersetzung von Walzer mit Habermas wider. Walzer argumentiert, dass der gesellschaftliche Konsens nicht nur von nachvollziehbaren Argumenten lebe, sondern ebenso von Menschen, die sich für ihre Sache leidenschaftlich einsetzten – dies sei gerade angesichts der



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drängenden sozialen Probleme der Zeit von großer Bedeutung.[32] Dieses Engagement ist weniger ein Beitrag für eine rationale Deliberation als vielmehr eine Bezugnahme auf die emotional besetzten Lebenswelten und Lebensgeschichten. Kulturell oder religiös geprägte Weltanschauungen, die eine große emotionale Motivation entfalten können, spielen für Walzer eine wichtige Rolle im Prozess der Deliberation, weil Argumente oft in diesen weltanschaulichen Geweben von Überzeugungen eingebettet sind und von ihnen motiviert werden. „‚Argumentieren' lässt sich nicht von all den anderen Dingen trennen, die politisch aktive Bürger sonst noch tun. So etwas wie die reine Argumentation, die Deliberation an sich […] gibt es nicht."[33] Walzer bringt also Bürger:innen, die in ihrem politischen Handeln die Figur des Exodus in ihren Handlungspraktiken realisieren, eine Sympathie entgegen, weil sie sich mit leidenschaftlichem Engagement für ihre Überzeugungen einsetzen. Denn der „Eifer und die Radikalität, mit der ein politisches Ziel verfolgt wird, halten die Demokratie am Leben."[34]

Säkulare Exodus-Praktiken sind in dieser Perspektive wichtige Elemente für demokratische Prozesse. Walzer ist sich durchaus bewusst, dass die Erweiterung der Deliberation um das Moment der Leidenschaft politische und soziale Probleme nicht sofort lösen, sondern vielleicht sogar verschärfen wird.[35] Der Vorteil dieser Erweiterung des (deliberativen) Demokratieverständnisses besteht aber darin, die kulturellen Kontexte und motivationalen Grundlagen menschlichen Handelns stärker zu beachten und Politik als eine offene Auseinandersetzung weltanschaulich gefärbter Überzeugungen zu verstehen, was unter dem scheinbar neutralen Deckmantel der rationalen Deliberation oft vernachlässigt wird.

> Mein Argument lautet also bislang: die leidenschaftliche Energie hat ihren legitimen Platz in der sozialen Welt […]. Die Erweiterung macht den Weg frei für bessere Erklärungen von sozialen Bindungen und sozialem Konflikt und für ausdrückliche und selbstbewusstere Antworten auf die unausweichliche politische Frage: Auf welcher Seite stehst du?[36]

So berechtigt es ist, Leidenschaften in der Tradition des Exodus als Teil der Deliberation ernst zu nehmen, so problematisch kann es allerdings

32 Vgl. Walzer (1999), 38.
33 Ebd., 62.
34 Schürmann (2008), 165.
35 Vgl. Walzer (1998), 295–307.
36 Walzer (1999), 88.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein, wenn sich leidenschaftlich vorgetragene Überzeugungen nicht mehr in einen öffentlichen Diskurs integrieren lassen. Walzer sieht dieses Problem in Bezug auf religiöse Überzeugungen selbst und plädiert daher für eine Kunst der Trennung, um für das Gemeinwesen grundlegend problematische Positionen aus dem Diskurs abschneiden zu können. Die Trennung kann als gelungen betrachtet werden, wenn sie „Konflikte entkrampft und so einen Beitrag dazu leistet, sehr verschiedene Menschen einander näher zu bringen und in gemeinsame Projekte zu verwickeln, ohne dass jemand befürchten muss, seine Eigenart zu verlieren."[37] Bei aller Zustimmung zu diesem Plädoyer erscheint dieser Gedanke angesichts komplexer Diskussionslagen in ausdifferenzierten Gesellschaften allerdings teilweise zu holzschnittartig. Denn es bedarf eines klaren Kriteriums, wie der Streit geschlichtet werden kann oder wann – mit Blick auf Exodus-Praktiken – diese aus einer demokratietheoretischen Perspektive zu problematisieren sind.

Walzer selbst bietet kein eindeutiges Kriterium an, aber er liefert dennoch einen wichtigen Hinweis, wann und wieso die Art und Weise der Streitschlichtung problematisch werden. Hierzu ist noch einmal in Blick auf seine Überlegungen zum Exodus hilfreich, und zwar auf die damit verbundene Entgegensetzung zum Messianismus als einer zweiten religiös konnotierten Figur des Politischen. Walzer thematisiert in seinen Arbeiten eine grundsätzliche Spannung, in der sich Exodus-Politik in all ihren historischen Gestaltungsformen schon immer befunden hat. Exodus-Politik läuft nämlich Gefahr, zu einem politischen Messianismus zu werden, der Rückschläge und die scheinbare Endlosigkeit der Exodus-Geschichte überwinden will und stattdessen eine möglichst schnelle, endgültige Befreiung intendiert. „Die ‚Exodus-Politik' droht immer wieder in den ‚politischen Messianismus' umzuschlagen, d.h. einer eschatologischen Abkürzung des langen Kampfes um Befreiung."[38] Der Messianismus will nach Walzers Verständnis der Last der Geschichte entkommen, indem das Ende des Marsches in das Gelobte Land als eine endgültige Befreiung prophezeit wird. Es geht dem Messianismus weniger um einen immer wiederkehrenden Neuanfang, wie er für das ursprüngliche Exodus-Motiv charakteristisch ist, und vielmehr um eine endgültige Realisierung der ursprünglichen Erlösungsprophezeiung.[39] Dieser so verstandene Messianismus baut damit auf

37 Lesch (2010), 337.
38 Haus (2010), 43.
39 Walzer (1988), 26.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Exodus-Motiv auf, transformiert dieses allerdings. Die ursprüngliche Exodus-Erzählung dient dabei oftmals nur noch als religiöse Legitimation.[40]

Walzers Meinung nach findet man heute angesichts vieler globaler Problemfelder moderne Formen des Messianismus. Messianismus wird dabei zu einem Synonym für radikale Politik mit einem überhöhten Ziel, wodurch messianische Vorstellungen, die ihren Ursprung im religiösen Exodus-Gedanken haben, in säkular Konzepte übertragen werden. Beispielsweise sieht Walzer Tendenzen des Messianismus im Zionismus, der die Auswanderung der Juden nach Israel teilweise mit einem endgültigen Rettungsgedanken verbindet. Der messianische Zionismus nimmt in Walzers Worten apokalyptische Züge an, indem er bei seinen Anhängern die Bereitschaft fördert, das Ende der Zeit notfalls mit Gewalt zu erzwingen.[41] Das Ende der Geschichte ist dabei für den Messianismus eine Überwindung der kontingenten Geschichte, womit das Element der Offenheit und des Neuanfangs im Exodus-Motiv negiert wird. Eine mögliche politische Niederlage wird als ein Verlust Gottes gedeutet, was noch einmal deutlich die Überhöhung des Zielpunktes zum Ausdruck bringt.

Gegen einen solchen politischen Messianismus betont Walzer, dass damit der Kern der Exodus-Erzählung negiert werde. Denn das Exodus-Motiv impliziert die Notwendigkeit, immer innerhalb der Geschichte zu handeln[42], was der Messianismus leugnet, weil er auf ein Ziel hinarbeitet, das jenseits der kontingenten Geschichte angesiedelt ist. Damit werde die geschichtliche Kontingenz menschlicher Vergesellschaftung negiert, so Walzers Kritik. Das ursprüngliche Exodus-Motiv und der heutige politische Messianismus unterscheiden sich daher Walzers Argumentation zufolge vor allem hinsichtlich ihres Geschichtsverständnisses: Während der Messianismus die Geschichte überwinden will, betont das Exodus-Motiv, dass politische Revolution nur in der Geschichte möglich ist, weshalb Exodus-Politik ursprünglich aus einer langen Reihe von konkreten Entscheidungen

40 Otto Kallscheuer weist zu Recht darauf hin, dass die Deutung des Potenzials der Exodus-Figur dabei in Walzers Werk variiert. Während er in seiner frühen Schaffensperiode das demokratische Moment des Exodus hervorhebt, achtet er in späteren Werken stärker auf die damit einhergehenden Ausschließungstendenzenden. In einer ähnlichen Perspektive hat sich auch sein Bild der Propheten gewandelt, die er in späteren Schriften nach Kallscheuer tendenziell negativer deutet (vgl. Kallscheuer (2017).

41 Vgl. Walzer (1988), 147.

42 Vgl. ebd., 149.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besteht. „Gegen den politischen Messianismus setzt Walzer auf die Praxis der ‚Exodus-Politik', die nicht auf das Ende der Zeiten, sondern auf die schrittweise Verbesserung der irdischen Lebensbedingungen abzielt."[43]

Walzer hat bereits in seinen frühen Arbeiten über das Judentum in ähnlicher Weise zwischen Radikalismus und Totalitarismus unterschieden.[44] Der Unterschied der beiden Formen von Politik kann an der Geschichte politischer Revolutionen abgelesen werden. Es gibt einen ersten Typ von Revolution, der auf eine schnelle, meist ausschließlich an Gewalt orientierte Ausrichtung des Politischen setzt. Dagegen visiert der am Exodus-Motiv orientierte Typus von Revolution einen langfristigen gesellschaftlichen Veränderungsprozess an, in dem Lernerfahrungen gemeinsam vollzogen werden. Walzer betont damit, dass radikale Politik, die sich am Motiv des Exodus orientiert, keinesfalls gewalttätig sein müsse, was beim Messianismus heute oftmals der Fall sei.[45] Das Moment der Gewalt findet sich gerade nicht im Kern der religiösen Geschichte, sondern es ist erst im Laufe der Interpretationen und Transformationen von außen hinzugefügt worden. Exodus-Politik ist ursprünglich gemäßigt und gewaltfrei, und dies ist auch für die Kritik gegenwärtiger Exodus-Praktiken wichtig. Zwar zielt auch der Exodus auf eine revolutionäre Entwicklung und sieht den Menschen als aktiven und nicht passiven Teil gesellschaftlicher Prozesse, aber die Mittel der politischen Aktion sind in der ursprünglichen Erzählung des Judentums nicht an Gewalt orientiert. Diese gewaltlose,

> säkulare Interpretation des Exodus, die die lange Reise ins Gelobte Land gleichsetzt mit der Suche nach einer gerechten Gesellschaft, die es allen Bürgern, ungeachtet ihres Glaubens, ermöglicht, sich mit dem Marsch und seinen Zielen zu identifizieren, ist nach Walzer diejenige, die einer pluralistischen Gesellschaft allein angemessen ist.[46]

Genau damit erscheint das Exodus-Motiv dann sehr nah an einem, zwar leicht abgeänderten, im Kern aber doch westlich-liberalen Politikverständnis angesiedelt zu sein. In einer postkolonialen Perspektive lässt sich deshalb sicherlich zurecht kritisch anfragen, ob bei der Übersetzung des religiösen Motivs in die westlich orientierte praktische Philosophie zu viel idealisiert wurde und damit auch die Sperrigkeit des religiösen Kerns verlo-

43 Krause (2010), 346.
44 Vgl. Walzer (1965).
45 Vgl. Walzer (1988), 153.
46 Krause (2010), 346.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren gegangen ist. Edward Said tut dies beispielsweise in seiner Walzer-Auslegung.[47] Walzer widerspricht und argumentiert, dass diese letztlich liberale Konnotation bereits der religiösen Exodus Figur zu eigen ist. Denn in der jüdischen Tradition stehend, so Walzer, kann der Exodus nicht als eine rein singuläre oder homogene Figur, sondern muss als Ausdruck von Pluralität gedacht werden. Exodus ist also immer schon auf Pluralität ausgelegt.

In einer religionstheoretischen Perspektive bedeutet dies auch, dass Religionsgemeinschaften als Ausdruck einer Exodus-Figur nur als kulturell plural gedacht werden können. Religion und auch die religiöse Figur des Exodus gibt es nicht als eine Urerfahrung oder Ur-Idee. Natürlich haben auch Religionen, wie die kritischen Überlegungen zum Messianismus gezeigt haben, die Tendenz, diese innere Pluralität zu verleugnen oder gar zu negieren. Wenn Religionen (und dies gilt auch für alle anderen sozialen und politischen Bewegungen) dieser Gefahr nicht verfallen und stattdessen ihre kulturelle Ausdifferenzierung anerkennen, können sie Walzers Ansicht nach ein paradigmatischer Ausdruck eines wiederholenden Universalismus sein, den er als die zentrale normative Argumentationsfigur der praktischen Philosophie bestimmt. Denn Religionen implizieren eine universale Moral, die für alle Gläubigen gleichermaßen gültig sein soll, und nehmen gleichzeitig eine lokal ausdifferenzierte Ausgestaltung dieser religiösen Moral an. Das Judentum ist seiner Ansicht nach wiederum ein eindrückliches Beispiel hierfür.

> In the Jewish account, there are different sets of commandments for different people, and these differences give the moral universe its particular shape. […] So there is a universal code, and many (better and worse) elaborations of this code – and these may well co-exist for all time.[48]

Das Judentum negiert also die Existenz der Vielfalt lokaler Moralvorstellungen nicht, sondern impliziert gerade ihre Anerkennung auf einer grundlegenden Ebene.

> Even in the best of times, even in the end of days, even when ‚God's name shall be one', there will still be many nations, many religious communities […] and many versions of the moral law. In contemporary language, morality has a common core and then a wide range of historical and cultural variations; it is one universalist and multiculturalist.[49]

47 Vgl. Said (1986); vgl. auch Mackowitz (2019), 154–156.
48 Walzer (2007[a]), 40f.
49 Ebd., 46.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Exodus-Praktiken sind in der skizzierten Perspektive also nur sinnvoll denkbar als Ausdruck eines wiederholenden Universalismus, insofern sie durch ihr utopisches Moment Moralstandards für alle Menschen fordern und gleichzeitig die Notwendigkeit einer internen wie externen Vielfalt anerkennen. Die prophetische Tradition Israels ist ein Beispiel für eine solche partikulare Tradition.[50] Exodus-Praktiken in diesem religionshistorisch grundgelegten Sinne oszillieren zwischen diesen beiden normativen Polen und bleiben gleichzeitig ein leidenschaftlicher, nicht vollkommen rationaler Aufschrei gegen die bestehende Ordnung. In dieser Hinsicht haben Exodus-Praktiken einen opaken Charakter und wollen keine allgemeine Vernünftigkeit im Sinne eines vernünftigen Politikmodells beanspruchen. Sie wollen Menschen durch provokative Perspektivwechsel zu einer neuen Denkart oder Umstellung der Lebensführung anleiten. Dies ist der prophetische Charakter des Exodus. Das, was Politik dabei bis heute vom Exodus-Motiv lernen kann, formuliert Walzer am Ende seiner Überlegungen paradigmatisch:

> 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'. Wir können von hieraus nur dorthin gelangen, wenn wir uns zusammenschließen und marschieren.[51]

Genau dieses *gemeinsam Marschieren* ist ein zentrales Element, dass die religiöse Exodus-Figur mit gegenwärtigen Exodus-Praktiken verbindet. Es geht um eine gemeinschaftlich bindende Befreiung aus der Knechtschaft bestehender Ordnungen.

> Der Exodus verändert vielmehr radikal, wie es die Gerechtigkeit gibt. Es gibt sie nur durch den Bund: Der Bund und damit die Treue sind die neuen Kategorien, die der Exodus etabliert. Nur dadurch vollzieht sich die Befreiung aus der Knechtschaft: indem wir einen Bund eingehen.[52]

Dies bedeutet, dass jede politische Form von Freiheit, Gerechtigkeit oder Solidarität nicht schon immer gegeben ist, sondern je neu gemeinsam erkämpft werden muss gegen äußere Widerstände. Dies galt für das alte Ägypten und dies gilt auch für heutige demokratische Gesellschaften.

50 Vgl. Walzer (1990), 106–108.
51 Walzer (1988), 157.
52 Menke (2016), 52.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## Literatur

Albert, Hans: Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Zur Kritik der reinen Ökonomik, Tübingen 1998.

Haus, Michael: Wie viel Religion braucht der Kommunitarismus?, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin (2010), S. 39–56.

Kallscheuer, Otto. Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube, Macht, Politik, Frankfurt am Main 1994.

Kallscheuer, Otto: Exodus ohne Revolution? Michael Walzers politische Lektüre der hebräischen Bibel, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Festschrift Michael Walzer, Tübingen 2017, S. 27–50.

Krause, Skadi: Die politische Kraft der Religion. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Michael Walzer, in: Michael (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin 2010, S. 343–360.

Kühnlein, Michael (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin 2010.

Kühnlein, Michael (Hrsg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers, Tübingen 2017.

Lesch, Walter: Zur Zivilisierung religiöser Differenzen. Toleranzkonzepte in der Diskussion, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin 2010, S. 331–342.

Loick, Daniel: Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum?, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2014), S. 61–66.

Mackowitz, Laurin: Die Säkularisierung des Exodus. Zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud, Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno, Bielefeld 2019.

Menke, Christoph: Philosophiekolumne. Die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft, in: Merkur 1 (2016), S. 47–54.

Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

Ottmann, Henning: Universalismus bei Michael Walzer, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers, Tübingen 2017, S. 83–98.

Rebentisch, Juliane: Option exit. Kleine politische Landkarte des Entzugs, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2014), S. 109–120.

Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, 2. Auflage, Freiburg 2014.

Said, Edward W.: Michael Walzer's ‚Exodus and Revolution'. A Canaanite Reading, in: Arab Studies Quarterly 8 (1986), H. 3, S. 289–303.

Schürmann, Hans: Kritik – Pragmatik – Pluralität. **D**er Ansatz von Michael Walzer und dessen Bedeutung für die Theologie, Wien (u. a.) 2008.

Tsomou, Margarita: Last Exit. Zum Aufschwung solidarischer Ökonomien im Griechenland der Krise, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2014), S. 78–92.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Walzer, Michael: The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics, Harvard 1965.

Walzer, Michael: Exodus und Revolution, Berlin 1988.

Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990.

Walzer, Michael: Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991.

Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1992.

Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg 1996[a].

Walzer, Michael: Politik und Religion in der jüdischen Tradition, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1996[b], S. 121–140.

Walzer, Michael: Drawing the Line. Religion and Politics, in: Soziale Welt 49 (1998), H. 3, S. 295–307.

Walzer, Michael: Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt am Main 1999.

Walzer, Michel/Menachem Lorberbaum/Noam J. Zohar (Hrsg.): The Jewish Political Tradition. Authority, New Haven (u. a.) 2000.

Walzer, Michael: Exilpolitik in der Hebräischen Bibel, Tübingen 2001.

Walzer, Michael: Law, Politics, and Morality in Judaism, Princeton 2006.

Walzer, Michael: Morality and Universality in Jewish Thought, in William M. Sullivan/Will Kymlicka (Hrsg.): The Globalization of Ethics. Religious and Secular Perspectives, Cambridge 2007[a], S. 38–52.

Walzer, Michael: Thinking Politically. Essays in Political Theory, New Haven (u. a.) 2007[b].



https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275-111 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY