

8 Schlussfolgerungen

8.1 Der Wunsch, verführt zu werden

Die totalitäre Verführung im vergangenen Jahrhundert, aber auch die gegenwärtige Emotionalisierung des politischen Diskurses zeigen, dass es nach wie vor notwendig ist, die instrumentellen Eigenschaften politischer Mythen offen zu legen. Heute werden nicht nur in autoritären, sondern auch in demokratischen und marktliberalen Regimen politische Mythen lanciert. Einzelne Individuen und Massen werden mittels politischer Mythen auf phantasierte kollektive Identitäten eingeschworen und zu leicht steuerbaren irrationalen Entitäten geformt, wobei die sukzessive Aufgabe individuellen Selbstbewusstseins durch eine rituell eingeübte große Geschichte kompensiert wird. Der Rückgriff auf Mythen blockiert dabei nicht nur die Wahrnehmung tatsächlicher sozialer Verhältnisse, vielmehr suggeriert und begründet er einen gedanklichen und emotionalen Ausschluss und in möglicher weiterer Folge die systematische Apartheid oder gar die Ermordung derjenigen, die innerhalb dieser konstruierten kollektiven Identität keinen Platz und in Folge auch keine Würde besitzen.¹

Die subtilen Mechanismen der Disziplinierung und Subjektivierung politischer Mythen seien, wie Ernst Cassirer in *Der Mythos des Staates* argumentiert, Instrumente von Zwang und Unterdrückung, mit denen Gefühle, Urteile und Gedanken kontrolliert werden können.² Eine Pflicht der Philosophie sei es daher, durch die Analyse von „Ursprung, Struktur, Methoden und Technik der politischen Mythen“³ deren Macht bewusst zu machen, um ihnen so einen Teil ihrer unbewussten Wirkungen zu nehmen. Dies sei auch deshalb wichtig, weil trotz der Zähmung des Mythos durch Intellekt, Ethik und Kunst, dessen dämonische Seite immer dann zum Vorschein komme,

1 Vgl. Kapitel 3

2 Cassirer 1978, 34

3 Ebd., 388

wenn sich die „rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher“⁴ seien.

So zeigt sich auch am Beginn des 21. Jahrhunderts, dass der politische und pragmatische Bezug auf religiöse Muster und mythische Topoi nicht im Stande ist, intersubjektive Beziehungen menschlicher zu machen. Im Gegenteil, die politischen Programme der religiösen Fundamentalismen aller monotheistischen Religionen haben zur Ausbreitung und Intensivierung kriegerischer Auseinandersetzungen und barbarischer Gewalt überall auf der Welt beigetragen.

Thomas Mann problematisiert in seiner Novelle *Das Gesetz* die totalitären und gewalttätigen Dimensionen des Exodus. Seine Charakterisierung Moses' als megalomaneischen psychotischen Autokraten ist als literarische Erfassung des Phänomens Hitler gemeint. Die Beschreibung von Aaron und Miriam als fanatische Propagandisten sowie von Joschua als sadistischen Lakai kritisiert totalitäre Praktiken von Zwang und Verführung. Die Betonung der sklavischen Gesinnung der Israeliten und ihrer bedingungslosen Gefolgschaft ist eine Kritik des Verhaltens von Menschenmassen und insbesondere der vom Nationalsozialismus verleiteten Deutschen, denen er vorwirft, zugunsten von Nationalstolz und Volkszugehörigkeit jeglicher Individualität, Rationalität sowie ihren ethischen und ästhetischen Idealen bereitwillig und voraus-eilend abzuschwören.⁵

Der Wunsch, verführt zu werden, und das Verlangen, etwas oder jemanden anzubeten, wurden bereits 1574 von Étienne de La Boétie kritisiert. In seinem Essay *Von der freiwilligen Knechtschaft* fragt er provokant, wie es sein könne, „daß so viele Menschen, so viele Dörfer, so viele Städte, so viele Nationen sich manches Mal einen einzigen Tyrannen gefallen lassen, der weiter keine Gewalt hat, als die, welche man ihm gibt; der nur soviel Macht hat, ihnen zu schaden, wie sie aushalten wollen; der ihnen gar kein Übel antun könnte, wenn sie es nicht lieber dulden als sich ihm widersetzen möchten.“⁶

Ähnlich kritisiert hundert Jahre später 1670 Baruch de Spinoza in seinem *Theologisch-politischen Traktat*, dass die monarchischen Regierungen aus Eigeninteresse die Menschen „unter dem schönen Namen Religion“⁷ täuschen und mit Furcht „im Zaume“⁸ halten würden, „damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und

4 Ebd., 364

5 Vgl. Kapitel 5

6 La Boétie 1924, 9

7 Spinoza 1984, 6

8 Ebd.

damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzuopfern.“^{9 10}

Ernst Cassirer fordert daher 1949 in *Der Mythos des Staates*, dass es die Aufgabe der Wissenschaften sei, die Menschen darin zu unterstützen, „sich selbst“ von den „Täuschungen und Illusionen, [...] Idiosynkrasien und Einbildungen“¹¹ zu befreien. Und auch Horkheimer und Adorno argumentieren 1948 in *Die Dialektik der Aufklärung*, dass nur die Enthüllung des „mythologischen Charakter[s] der Prinzipien, auf denen nach der Religion die Zivilisation beruht: des Dekalogs, der väterlichen Autorität, des Eigentums“¹² – es ermögliche von „Bevormundung“ befreit und ohne „Leitung eines anderen“¹³ zu handeln.

8.2 Die Wiederaneignung humanistischer Ideale

Allerdings führt allein die Kritik der Trugbilder nicht auch zur Auflösung oder Aufhebung der von Mann, La Boétie und Spinoza identifizierten Begehren, sich verführen zu lassen, sich jemandem freiwillig zu unterwerfen oder für eine Illusion das Leben aufs Spiel zu setzen. Nach Michel Foucault bestehe die Aufgabe der Philosophie daher darin, „Möglichkeiten“ aufzuzeigen, ‚ohne Mythen‘ zu funktionieren“¹⁴ und ein nicht-phantasmatisches Begehren zu entwickeln. Vielleicht führt *Die Abwesenheit des Mythos* aber auch, wie George Bataille mutmaßt, in „eine unermessliche, geliebte und erbärmliche Leere“¹⁵ und dazu, dass die Zivilisation nicht nur ihr Obdach, sondern auch ihren Boden verliert.

Es fällt schwer, wie Vilém Flusser in *Nachgeschichte* schreibt, die Moderne ganz abzulehnen, selbst nachdem sie durch Auschwitz und Hiroshima ihre „Maske abgeworfen“¹⁶ hat. Das „Judenchristentum“¹⁷ sei „der Boden unter den Füßen.“¹⁸ Wenn man versuche, die eigenen Modelle zu verwerfen, verfallende man dem Wahnsinn und

9 Ebd.

10 Gilles Deleuze und Felix Guattari bezeichnen diese Frage als „die grundlegende Frage der politischen Philosophie.“ (Deleuze/ Guattari 1977, 39)

11 Cassirer 1978, 386

12 Horkheimer/ Adorno 1997, 136

13 Ebd.

14 Foucault, Michel/ Caruso, Paolo 1991, 27

15 Bataille 2008, 81

16 Flusser 1993, 14

17 Ebd.

18 Ebd.

alles werde unfassbar, denn Modelle seien „Fallen, die dem Auffangen der Welt dienen.“¹⁹ Daher bleibe nichts anderes übrig, als sich „der als verwerflich entlarvten Modelle weiterhin zu bedienen, das heißt weiter zu philosophieren, [...] kurz, trotz Ausschwitz weiter zu forschen. Trotz Ausschwitz aber nicht so tuend, als sei nichts geschehen.“²⁰ Ein philosophisches Bewusstsein müsse sich, wie Flusser fordert, gegenüber der „post-ontologischen, jede Wirklichkeit relativierenden“²¹ „Bewußtlosigkeit“²² wehren und versuchen die Funktionen der technischen und ideologischen Apparate durch ein „Meta-Programm“²³ menschlicher Motive nicht nur begreifen, sondern auch zu fassen bekommen. Während die „barocke Bodenlosigkeit“²⁴ dazu geführt habe, dass ohne die Dogmen alles bedeutsam wurde, würde die Bodenlosigkeit der Postmoderne „alle unsere Taten in Untaten“²⁵ verwandeln und zu einem „Verlust des Glauben[s] an uns selbst“²⁶ führen.

Weniger die Totalisierung durch das Kollektiv als den Mangel kollektiver Ideale und Handlungen im Sinn, konstatiert Alain Badiou in *Die Gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie*, dass „die starken Kategorien, die es erlaubten, das kollektive Subjekt zu begreifen, heute leer und unfähig zu sein scheinen, das Denken wirklich zu beleben, ob es sich nun um Figuren der fortschreitenden Menschheit oder der großen Klassensubjekte handelt.“²⁷ Aus diesem Grund sei es notwendig, das „Unmenschliche“²⁸ zum Ausgangspunkt einer ethischen, nicht einer politischen, Entscheidung zu machen. Anstatt der Einsamkeit mit der Imagination und Ausübung von „Ersatztotalitäten“²⁹ zu begegnen, müssten ethische Subjekte sich darin üben, rationale Entscheidungen zu treffen, d. h. in ihrem „eigenen Namen vor dem Unmenschlichen zu entscheiden.“³⁰

Auch der zapatistische Subcomandante Marcos argumentiert, dass der postmoderne Diskurs die Werte der Aufklärung und des Humanismus relativieren würde. Vernunft, Toleranz und Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Freiheit und Demo-

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd., 209

22 Ebd.

23 Ebd., 27

24 Ebd., 11

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Badiou 2010, 30

28 Ebd.

29 Ebd., 31

30 Ebd., 30

kratie seien zu „Worthülsen“³¹ verkommen. Statt, angesichts des angeblichen Scheiterns der emanzipatorischen Bemühungen der Moderne, in postmodernen Nihilismus zu verfallen, müsste man diese Ideen neu artikulieren und „in einen neuen Zusammenhang“³² stellen. Die Wiedergewinnung ihres „verlorenen Gebrauch[s]“³³ könne daran erinnern, dass diese nicht nur Bezeichnungen, sondern auch Aufforderungen sind.³⁴ Eine zeitgemäße Interpretation des Exodus kann die Ideen der Freiheit und Gerechtigkeit auf ihren mythischen Ursprung zurückführen, um deren eigentliche und auch heute brennende Bedeutung wiederzuentdecken.³⁵ Die Mosesgeschichte illustriert und begründet die Idee der Gerechtigkeit, und sie fordert zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit auf. Sie kann daher ein Fixpunkt sein, von dem aus eine Beurteilung der Welt und des Diskurses möglich ist. So kann versucht werden, angesichts des Verlustes des festen Bodens, Bewusstsein und Handlungsfähigkeit zu bewahren.

So behält die Mosesgeschichte, selbst nachdem sie von wunderbaren Ausschmückungen gereinigt wurde, eine Bedeutung, die auch im 21. Jahrhundert brisant ist: Die Aufforderung, sich aus Unrecht zu befreien und die Strapazen der Befreiung auf sich zu nehmen, obwohl es ungewiss bleibt, ob noch während des eigenen Lebens oder erst in kommenden Generationen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden, was das Ziel einer tätigen Emanzipation ist, die über die Empörung über Unrecht und Unterdrückung hinausgeht. Angesichts der Abwesenheit eines festen Bodens geteilter Überzeugungen kann der Exodus ein Bezugspunkt für ein gespanntes Bewusstsein und harmonisches Handeln sein.

8.3 Katastrophe und Utopie

Michael Walzer und Paolo Virno deuten den Exodus-Mythos als deskriptives Narrativ und erzählen die Geschichte der Auswanderung der Israeliten aus Ägypten nach ihren eigenen politischen Zielen neu. Walzers Betonung liegt auf dem Bruch und

31 Montalbán 1999, 116

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Vgl. Kapitel 2.3.4

35 Die Anschauung des Exodus ermöglicht, wie mit Kant argumentiert werden kann, die Erkenntnis der Begriffe von Freiheit und Gerechtigkeit. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. [...] Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ (Kant 1968, 75)

dem ‚Zwischen‘, das im Exodus-Mythos die Wüste ist. In ihr gibt es kein Trost spendendes Wasser – wenn, dann nur so viel, wie für das Überleben eines Tages reicht. Die Menschen, die hier leben und wandern, haben sich von der ägyptischen Knechtschaft befreit, aber sie haben noch nicht Kanaan erobert und haben noch keinen Staat gegründet. Sie haben sich noch nicht dem Opportunismus – der Geisteshaltung derjenigen, die kurzsichtig den momentan leichtesten Weg gehen – und dem Machiavellismus – der Vorstellung, eine autoritäre und listige Führungsfigur sei unerlässlich – unterworfen. Sie haben aber schon begriffen, dass es nicht politische Zwänge sind, sondern ethische Selbstführung, die ihnen das (Über-)Leben in der Wüste ermöglicht. Es ist eine Zivilität, deren Garant kein Gott, sondern das Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit ist. Diese führt dazu, dass sie sich nicht gegenseitig vom guten Leben abhalten oder die Lebensgrundlagen aller zerstören. Im Gegensatz zur messianischen Vorstellung der Revolution als Einrichtung eines utopischen idealen Zustands ist das Ziel des Exodus, die Perpetuierung der Katastrophe zu beenden. Die Bedeutung des Exodus liegt nicht sosehr in seinem utopischen Potential, sondern – und das ist schon viel – in der Aufforderung, dass die Verbrechen, die in der Vergangenheit an Entrechteten und Unterdrückten verübt wurden, nie wieder geschehen dürfen. Walter Benjamins berühmte Reflexion über Paul Klees Bild *angelus novus* kann in diesem Sinne interpretiert werden.

„Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen.“³⁶

Der Engel ist angesichts des Leids, das seit Generationen durch die Dummheit und die Grausamkeit der Menschen mitverursacht wird, vor Entsetzen erstarrt und handlungsunfähig. Trotzdem liegt in ihm ein progressives Moment, da, wie Benjamin schreibt, der Engel zwar sein „Antlitz der Vergangenheit zugewendet“³⁷ hat, aber ein Sturm, der vom Paradies her weht, und „ihn unaufhaltsam in die Zukunft“³⁸ treibt, während der „Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.“³⁹ In diesem Sinn kann Walzers entsetzter Blick auf die Gräueltaten, die durch messianische Interpretationen des Exodus inspiriert waren, als Ausgangspunkt einer Unterbrechung der katastrophalen Wiederholung eines missverstandenen Exodus fungieren.

Eine solche verzweifelte Verurteilung vergangener Verbrechen kann mit der Verweigerungshaltung verglichen werden, für die Herman Melville in der 1853 veröffent-

36 Benjamin 2011, 961

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd.

lichten Erzählung *Bartleby der Schreiber* eine auch heute zeitgemäße Formel gefunden hat. Sie erzählt die Geschichte einer Person, deren letzte Manifestation von Freiheit in der Gehorsamsverweigerung gegenüber seinem Arbeitgeber liegt. Angesichts einer ausweglosen Situation ist das sanfte „I prefer not to“⁴⁰ Bartlebys eine Alternative zu Resignation und gewalttätigem Widerstand. Bartleby unterbricht mit seiner stoischen Handlung die von ihm geforderte Subjektivierung. Als solche ist Bartlebys solitärer und depressiver Widerstand der Beweis für Freiheit in einer Gesellschaft, in der es keine alternativen Subjektivierungen gibt und Widerstand oder Flucht zu Gefängnis oder Tod führen. Diese Weigerung ist, wie Hardt und Negri in *Empire: Die neue Weltordnung* argumentieren, „ohne Zweifel der Beginn einer Befreiungspolitik“⁴¹, allerdings auch nicht mehr als das. „Verweigerung als solche“⁴² bewirke nur „eine Art gesellschaftlichen Selbstmord.“⁴³ Entgegen dieser Haltung, unrechte Verhältnisse einfach nur auszuhalten und ihnen vielleicht zu trotzen, entwirft Paolo Virno anhand des Exodus ein optimistischeres Szenario: eine Perspektive, die die Notwendigkeit von Zusammenschlüssen, Durchhaltevermögen und Disziplin für eine erfolgreiche Emanzipation, aber auch das Versprechen eines guten und gelungenen Lebens wahrnimmt. Solange nicht mit „verfrühten Versuchen“⁴⁴ begonnen werde, durch eine „Pädagogik der Revolution“ – gerade durch das Nicht-Erreichen des erklärten Ziels die (subjektiven) Voraussetzungen für den ‚richtigen‘ Moment“⁴⁵ zu schaffen – würde man ewig „auf den Moment‘ der Revolution [...] warten“⁴⁶, und er werde nicht kommen. In diesem Sinn sei, so Slavoj Žižek, auch „Becketts Motto ‚Wieder versuchen. Wieder scheitern. Besser scheitern‘“⁴⁷ nach wie vor aktuell. Gerade der Umstand, dass gegenwärtig keine „klare ‚realistische‘ revolutionäre[] Perspektive“⁴⁸ vorhanden sei, eröffne eine „sonderbare Freiheit, die *Freiheit zu experimentieren*.“⁴⁹ Das Fehlen eines eindeutigen revolutionären Programms oder klarer Ziele müsse nicht zu einem resignierenden Fatalismus führen. Im Gegenteil, indem „ein Mindestmaß an Antideterminismus“⁵⁰ aufrechterhalten werde, könne der Akt oder das Ereignis

40 Melville 2001

41 Hardt/Negri 2003, 215

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Žižek 2009, 159

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

eines suchenden, eines versuchenden oder sogar eines vorbildlichen Exodus neue Verhältnisse und Fähigkeiten schaffen. Dabei geht es weniger darum, konkrete Utopien zu verwirklichen, als nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum selbstkritisch Möglichkeiten eines „richtigen Lebens im falschen“⁵¹ auszuloten und eine „antizipierende Verwirklichung von Utopien“⁵² auszuprobieren. Aus diesem Grund muss auch kein radikaler Umbruch abgewartet werden, um zu zeigen, dass alternative Formen gesellschaftlicher Organisation nicht nur möglich, sondern auch stabil sind und innerhalb wie außerhalb von marktkonformen oder institutionalisierten Umgebungen funktionieren. Dabei ist Daniel Loicks Hinweis bedeutsam, dass ein radikal anderes Leben nicht nur „sofort diskutiert“⁵³ und „ausprobiert“⁵⁴, sondern auch „revidiert“⁵⁵ werden kann. So gehört auch die stetige Selbstüberprüfung und Neukonfiguration zu den Mindeststandards ernsthafter sozialer Experimente.

Ein wichtiges Merkmal eines am Exodus orientierten emanzipatorischen Projekts ist der Anschluss an die aristotelische Idee, moralisch Gutes werde auch glücklich machen. Der Auszug aus unterdrückenden Verhältnissen ist mit dem Versprechen eines guten Lebens verbunden und insofern dem von Foucault kritisierten traurigen Militanten entgegengesetzt. Dieser spricht sich in *Der Anti-Ödipus – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst* dafür aus, „daß man nicht traurig sein muß, um militant sein zu können – auch dann nicht, wenn das, wogegen man kämpft, abscheulich ist!“⁵⁶ Die Aussicht, nach dem Exodus in ein Land zu kommen, in dem Milch und Honig fließen, ist daher auch für die gegenwärtige Exodus-Interpretation relevant. Das Versprechen, nicht nur eines richtigeren, sondern auch eines angenehmeren Lebens ist ein zentrales Moment der politischen Motivation des Exodus. Statt einen zermürbenden Krieg gegen die Ungerechtigkeit zu führen, erzielt die friedliche Exodus-Strategie partielle und lokale Erfolge, die zusammengekommen auch einen gesamtgesellschaftlichen und globalen Wandel mitverursachen. Die Schonung der eigenen psychischen und physischen Ressourcen durch eine teilweise Anpassung an normierte Lebensformen und Zugeständnisse an vorherrschende Imperative ermöglicht es zudem, auch langfristige Veränderungen zu bewirken, die eine gewisse Ausdauer und Hartnäckigkeit voraussetzen.⁵⁷

51 Adorno 1997, 43

52 Loick 2014, 64

53 Ebd., 62

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Foucault 1978, 228

57 Das Engagement in Bewegungen mit hohen Idealen und radikalen Forderungen führe dagegen, wie auch Albert O. Hirschman in *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der*

Dafür ist, wie der Exodus zeigt, aber auch ein bestimmtes Maß an Disziplin und Selbstüberwindung sowie die Überzeugung Zweifelnder notwendig. Gegen den Einwand, dass der Exodus daher eine Anleitung nationaler, autoritärer und faschistischer Bewegungen umschreiben würde, kann mit Slavoj Žižek und Stephen Jay Gould argumentiert werden, dass sogenannte protofaschistische Elemente, wie die Begeisterung bei Massenveranstaltungen, erst durch eine „spezifische Artikulation“⁵⁸ faschistisch werden. Wenn Alain Badiou fordert, dass die Linke vermeintlich faschistische Werte wie „Disziplin und Opfergeist“⁵⁹ für sich beanspruchen sollte, sei daran per se nichts faschistisch. Gerade der Widerstand gegen Faschismus und andere Formen der Unterdrückung und Entwürdigung benötigt, wie auch jede andere ernsthafte Unternehmung, einen gewissen Grad an selbstaufgelegter Disziplinierung, in manchen Fällen auch hierarchische Organisation und die Bereitschaft zu Entbehrung und Verzicht.

Auch Michael Walzer argumentiert, dass Disziplin und Opferbereitschaft zwar auch in totalitären Regimen als tugendhaft gelten würden, für eine erfolgreiche Befreiungsbewegung wären sie dennoch unerlässlich. Da die Mehrheit der Bevölkerung lethargisch und ignorant sei, müsse sie mittels Mythen zum richtigen Leben verführt werden. So empfiehlt Walzers Modell einer pragmatischen Exodus-Politik den Gebrauch von autoritärer Erziehung, Verheimlichung und Betrug, um die Furchtsamkeit, Schwäche und Unfähigkeit des Volkes – die grundlegenden Veränderungen im Wege stünden – wettzumachen.⁶⁰ Entscheidend ist an dieser Stelle die Bedeutung des Bundesschlusses am Sinai. Der Bund zwischen den Israeliten, Moses und ihrem Gott sei, wie Walzer im Anschluss an Baruch de Spinoza und Martin Buber argumentiert, ein Vorbild für eine republikanische Verfassung. Der jüdische Gott unterscheide sich von den ägyptischen Göttern darin, dass er kein „Bürge eines menschlichen Monarchen“⁶¹ sei und in seiner theokratischen Republik die irdischen Angelegenheiten den Menschen selbst überlassen seien. Die Israeliten würden sich aus der Despotie des Pharaos befreien und sich zum Gehorsam gegenüber einem

Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl untersuchte, über Repression und Enttäuschung zur Aufgabe des Engagements und zu einem Rückzug in die Privatsphäre. (Vgl. Hirschman 1984)

58 Žižek 2009, 124

59 Ebd.

60 Vgl. Abschnitt 6.2.1

61 Buber 1956, 115

gemeinsamen Gesetz verpflichten, nicht aber gegenüber der Willkür eines Autokraten.⁶²

Statt den Exodus auf einen Nomadismus oder einen Auszug in die Wüste zu reduzieren, ist es daher notwendig, auch für den Bundesschluss am Sinai eine zeitgemäße Form zu finden. Widerstand müsse durch die Reterritorialisierung von, wie Žižek schreibt, „befreite[n] Gebieten [...], wohldefinierten und klar umrissene[n] Räumen, in denen die Herrschaft des Systems aufgehoben ist“⁶³, ergänzt werden. Dabei gehe es, wie Roberto Nigro und Gerald Raunig argumentieren, nicht darum Schutzräume zu schaffen, sondern darum, selbstbestimmt und diszipliniert Territorien⁶⁴ zu setzen und zu reorganisieren. In diesem Zusammenhang warnt Foucault davor, die

62 Jan Assmann untersuchte in *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, wie die Beziehung zwischen dem jüdischen Gott und den an ihn Glaubenden analog zu der Beziehung zwischen König und Untertanen gedacht wurde. Das *passivum divinum* sei aus dem königlichen Hofstil des *passivum regium* bzw. *passivum pharaonicum* übernommen worden (vgl. Assmann 1995, 77). Durch den Exodus bzw. durch die Komposition, Kanonisierung und Redaktion des Mythos des Auszugs der Israeliten aus Ägypten sei die erste und fundierende Theologisierung der Politik erfolgt. Der Monotheismus sei darum, so die These Assmanns, „im Kern und vom Ursprung her politisch.“ (Ebd., 80) Die „Umbuchung politischer Bindungen auf Gott“ habe das Ziel der „Befreiung von der als Unterdrückung empfundenen staatlichen, d. h. ägyptischen Staatsgewalt“ (ebd., 81) verfolgt. Die Folge dieser Theologisierung des Politischen ist aber nicht etwa eine horizontale Solidarität, sondern die Verlängerung, Sakralisierung und Verewigung einer vertikalen Herrschaftsachse, entlang der soziale Beziehungen, Geschichte und Moral organisiert werden.

Diese Politische Theologie sei antistaatlich, weshalb auch die Richterzeit durch eine rudimentäre Staatlichkeit und durch eine Art „regulierte Anarchie“ geprägt gewesen sein soll. Dies sei eine „akephale, segmentär gegliederte Gesellschaft“ (ebd., 71) gewesen, die nur im Kriegsfall, Führer ernannte und diese nach dem Krieg wieder absetzte. Diese Gesellschaft habe sich als Gegenmodell zur ägyptischen Kolonialhoheit und zur kanaanitischen Staatlichkeit entwickelt, „im Sinne gewollter Absetzung von bekannten und verabscheuten Formen staatlicher Organisation.“ (Ebd., 72) In Folge war auch der Staat Salomons und Davids mit einer starken prophetischen Kritik konfrontiert. Die „schärfsten herrschaftskritischen Passagen der Bibel“ (ebd.) seien diejenigen, mit denen die Opposition zu David und Salomo artikuliert wird, weshalb das Judentum grundsätzlich jeder „Herrschaft von Menschen über Menschen“ (ebd., 73) mit Kritik, Spott oder Hohn begegne.

63 Žižek 2009, 261

64 Nigro bezieht sich hier auf Deleuze und Guattari, die in *Tausend Plateaus* „Territorium“ (Nigro/ Raunig 2012, 82) als „ein Handeln, das auf Milieus und Rhythmen einwirkt“ (Deleuze/ Guattari 1992, 429) definieren.

Notwendigkeit zur Assoziation nicht mit einem „organischen Band [...], das hierarchisierte Individuen vereinigt“⁶⁵ zu beantworten. Diese müsse vielmehr ein „ein dauernder Generator der Ent-Individualisierung sein“⁶⁶, wolle man sich davor bewahren, „Faschist zu sein“⁶⁷ besonders dann, „wenn man sich für einen revolutionären Militanten hält.“⁶⁸

Problematisch an einer Vergegenwärtigung der Mosesgeschichte ist, dass das durch den Exodus präfigurierte Paradigma kollektiver Identitätsbildung exklusive Vorstellungen von Gemeinschaft begründet. Der Mythos des Auszugs der Israeliten, der Offenbarung der mosaischen Gesetze und der Eroberung Kanaans stimuliert und konstruiert das Bewusstsein einer exklusiven nationalen Identität. Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit werden hier unter dem Mantel einer Befreiungserzählung zu Grundbestandteilen der eigenen besonderen Kultur erklärt. Der Mythos generiert ein kollektives Trugbild, das sozialen Zusammenhalt zu Gunsten nationaler Interessen und in Konkurrenz zu Fremden stiftet, und er stellt ein diachrones und synchrones kollektives Gedächtnis her, in dem die Genese kultureller Eigenheiten erklärt und begründet wird. Die „Distinktionsformel“⁶⁹ des Exodus habe, wie Jan Assmann argumentiert, den Israeliten ermöglicht, ihre kollektive Identität trotz Diaspora (beginnend mit dem Auszug aus Ägypten) und Exil (das mit dem babylonischen Exil beginnt) zu bewahren und der Integration und Assimilation zu widerstehen. Der Exodus sei daher „die Identitätsformel einer Widerstandsbewegung [...], die allein vermochte, die Widerstandskräfte zu mobilisieren, deren es bedurfte, um eine Identität über den Verlust aller äußeren Stabilisierungen hinweg unter widrigsten Bedingungen durchzuhalten.“⁷⁰ Diese Dimension distinktiver Identitätsbildung wurde im Zuge der Säkularisierung des Exodus kritisiert und es wurden Versuche unternommen – quasi durch eine Inversion des Exodus – nicht-exklusive Vorstellungen von Gemeinschaft zu entwickeln, die gegen Homogenisierungstendenzen resistent seien und auch keiner polemischen Konstruktion von Feindbildern bedürften. So veröffentlichte Freud seine Abhandlungen über den Mann Moses, ohne seinen eigenen religiösen wie nationalen Zugehörigkeitsgefühlen nachzugeben. Seine von einer Lektüre des Exodus geleitete Kultur-Analyse diagnostiziert, dass nationale Bewegungen eine regressive psychische Disposition aufweisen, die durch Auto-

65 Foucault 1978, 230

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Assmann 1992, 48

70 Ebd., 48f

ritätssehnsucht, Gleichschaltung des Individuellen, Vorherrschaft des Unbewussten sowie durch spontane und unüberlegte Reaktionen gekennzeichnet ist.

Nationalen, religiösen und anderen Phantasmen exklusiver kollektiver Identitäten stellt Freud seine Konzeption einer unbehaglichen Weltbürgerlichkeit gegenüber. Freud plädiert für ein Aushalten des Zwiespalts zwischen der Sehnsucht nach Zugehörigkeit und dem Bedürfnis nach Individualität. Im Freudschen Sinne steht der Weltbürger deshalb – zwar unbehaglich, aber zivilisiert – niemals ganz innerhalb oder ganz außerhalb seiner jeweiligen Gemeinschaft. Weder Flucht noch Vertreibung können eine solche Lebensform erschüttern, da sie auf der Grenze zwischen dem Universalen (dem Kosmos, der Welt) und dem Partikularen (dem Besonderen, der Familie, der Nation, der Partei, usw.) angesiedelt ist. Freud fordert, die Ambivalenz zwischen Einsamkeit und Verschmelzung zu ertragen und den trostspendenden Versprechungen nationaler Reinheit zu entsagen, um eine weltbürgerliche Identität zu leben.⁷¹ Dieser Entwurf zeigt, wie sich eine kosmopolitische Lebensform in der Diaspora artikulieren kann, indem sie den Mangel an Zugehörigkeit zu einem kollektiven Selbstbild nicht ausblendet, sondern aushält.

Freuds Verweigerung der Zugehörigkeit zu partikularen kollektiven Identitäten ist ein klares Bekenntnis zu einem aufgeklärten Universalismus, und es ist die politische Konsequenz eines Diktums, „wie es Freud so oft seinen Patienten vortrug: lerne leben ohne tröstliche Fiktionen, denn es liegt im Tod solch betäubender und gefährlicher Phantasien unsere einzige Hoffnung.“⁷² Die „beunruhigende, behindernde, destabilisierende säkulare Wunde“⁷³, die durch einen Exodus aus tradierten Vorstellungen von Gemeinschaft aufgerissen wird, ermöglicht es, eine Identität zu entwickeln, die über essentialistische Kollektive auf ein Weltbürgertum verweist, das die Fiktion einer exklusiven Zugehörigkeit nicht benötigt. Die Distinktionsformel des Exodus kann daher nur dann als gemeinsamer Bezugspunkt und als geteiltes Ideal einer säkularen und humanistischen Ethik der Weltbürgerlichkeit begriffen werden, wenn sie nicht als Abgrenzung von einem konstruierten Antipoden, sondern als Empörung gegen alles, was den Ideen der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit und der Freiheit widerspricht, verstanden wird. Eine zeitgemäße Interpretation des Exodus kann das Moment der Ausschließung invertieren und den abstrakten Begriff einer zukünftigen weltbürgerlichen Identität mit dem Bild einer Gemeinschaft illustrieren, das genauso die Fehler vergangener Versuche, die Menschheit durch ein gemeinsames Ideal zu vereinen, verurteilt, wie es die Dringlichkeit betont, die kleinen und großen Gräben zwischen Individuen, Geschlechtern, Klassen und Sprachgruppen zu

71 Vgl. Abschnitt 4.4.1

72 Rose 2004, 79

73 Ebd., 68

überwinden. Der Aufgabe, nicht nur die Wiederkehr der Gräueltaten der Vergangenheit zu verhindern, sondern auch den Katastrophen der Zukunft vorzubeugen, verleiht der Exodus eine Lebendigkeit, die vor der Fetischisierung der Negation und vor nihilistischem Relativismus bewahrt.

8.4 Die Schönheit widerständiger Frauen

Der Vergleich einer wenig beachteten Episode des Exodus mit einem anderen wesentlichen politischen Mythos der Antike, der Geschichte Antigones, zeigt, warum der Exodus für eine zeitgemäße Mythologie des Widerstands ein Vorbild sein kann und warum er zu emanzipatorischem Denken in der Gegenwart inspirieren kann. Der Beginn des Exodus erzählt, wie zwei Hebammen, Schifra und Pua, sich dem Befehl des Pharaos verweigern, die Söhne der Israeliten bei der Geburt zu ermorden.

„Zu den hebräischen Hebammen – die eine hieß Schifra die andere Pua – sagte der König von Ägypten: Wenn ihr den Hebräerinnen Geburtshilfe leistet, dann achtet auf das Geschlecht! Ist es eine Knabe, so laßt ihn sterben! Ist es ein Mädchen, dann kann es am Leben bleiben. Die Hebammen aber fürchteten Gott und taten nicht, was ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Kinder am Leben“⁷⁴

Der Grund, warum dieser Abschnitt für eine zeitgenössische Interpretation des Exodus relevant ist, besteht darin, dass schon, bevor Moses erwähnt wird, zwei – namentlich genannte – Frauen sich dem Befehl des Pharaos widersetzen. Sie sind ein Paradigma für gewaltlosen Widerstand gegen den Staat und verkörpern einen der ältesten Versuche, Ungehorsam durch die Berufung auf eine höhere Autorität zu begründen. Die Gehorsamsverweigerung der Hebammen steht damit am Anfang einer Tradition der Korrektur unrechtmäßiger Herrschaft.

In Schillers *Die Sendung Moses* wird der Befehl des Pharaos als widernatürlich und unmenschlich bezeichnet, die moralische Instanz der göttlichen Autorität, die die Ermordung der hebräischen Knaben verbietet, wird dadurch auf die Menschlichkeit und die Natur übertragen. Durch den Widerstand der Hebammen wird die rohe Gewalt, auf der die Macht des Herrschers beruht, bloßgestellt.

„Die schlechte Politik der Ägypter [...] verfiel [...] auf einen ebenso unmenschlichen als elenden Ausweg, die neugeborenen Söhne sogleich durch die Hebammen erwürgen zu lassen. Aber Dank der bessern Natur des Menschen! Despoten sind nicht immer gut befolgt, wenn sie Abscheulichkeiten gebieten. Die Hebammen in Ägypten

74 Exodus 1,15-1,17

wußten dieses unnatürliche Gebot zu verhöhnen, und die Regierung konnte ihre gewalttätigen Maßregeln nicht anders als durch gewaltsame Mittel durchsetzen.“⁷⁵

Auch Antigone, *die* antike Ikone des Widerstands gegen den Staat, beruft sich auf eine höhere Macht. Sie vollführt, wie Kierkegaard schreibt, einen „Zusammenstoß zwischen schwesterlicher Liebe und Pietät hier und einem willkürlichen menschlichen Verbote dort.“⁷⁶ Sie bestattet ihren Bruder Polyneikes nach dem Gesetz der Götter und den rituellen religiösen Vorschriften, obwohl es ihr ausdrücklich von ihrem Großonkel Kreon, dem König von Theben, seinem weltlichen Recht und seiner willkürlichen Macht, verboten wird, da Polyneikes das Land in einen Bürgerkrieg gestürzt hat. Wie die Hebammen beharrt Antigone darauf, dass ewige göttliche Gebote über den kontingenten Gesetzen der Menschen stehen.

„Der das verkündet, war ja nicht Zeus,
Auch Dike in der Totengötter Rat
Gab solch Gesetz den Menschen nie. So groß
Schien dein Befehl mir nicht, der sterbliche,
Dass er die ungeschriebnen Gottgebote,
Die wandellosen, konnte übertreffen.“⁷⁷

Ein Unterschied zwischen den Hebammen und Antigone besteht darin, dass diese, nachdem ihr Verbrechen gegen Kreons Verbot vollbracht ist, sich offen dazu bekennt und sich ihrer Strafe nicht entzieht, während die hebräischen Hebammen ihren Widerstand verleugnen. Dadurch bleibt deren Handeln im privaten Bereich, sie widersetzen sich vorsätzlich dem pharaonischen Befehl und retten einzelne Neugeborene, um den Genozid zu verhindern, nicht aber um dessen Herrschaft an sich in Frage zu stellen. Sie entziehen sich nur dem Gesetz, anstatt dagegen aufzubegehren. Antigones offenerzige Beharrlichkeit⁷⁸ führt dagegen dazu, dass Kreon seine Hybris und Uneinsichtigkeit erkennt. Der Starrsinn beider, Antigones genauso wie Kreons, bewirkt des Königs Einsamkeit, der allein zurückbleibt, nachdem alle anderen tot sind. Die Nach-Erzählung Jean Anouilhs, in der wie, Jacques Lacan schreibt, die „kleine[] faschistische[] Antigone“⁷⁹ hervorgehoben wird, schließt mit folgenden Worten:

75 Schiller 1790, 8

76 Kierkegaard 1956, 167

77 Sophokles 1964, 22

78 Antigone wird in Sophokles Tragödie mehrmals als *autonomos*, als die Autonome, die sich selbst das Gesetz gibt, bezeichnet. (Vgl. Sophokles 1964)

79 Lacan 1996, 302

„Die einen, die an etwas glaubten – die anderen die das Gegenteil glaubten – selbst jene, die zufällig in die Geschichte hineingezogen wurden, ohne etwas davon zu begreifen – sie alle sind tot. Alle gleich tot, gleich steif, gleich nutzlos, gleich verwest.“⁸⁰

Diese Grabesruhe, die auf Antigones ungebrochenes Bekenntnis zur Gerechtigkeit folgt, ist eine Ermahnung, dass die unbarmherzige Verfechtung eines einseitigen Standpunktes – sei es der des göttlichen Gesetzes oder der des menschlichen – nur zur gegenseitigen Zerstörung führt. Die Hebammen lügen den Pharaon an und retten sich selbst vor dem Tod, wodurch sie ihren zwar solitären, aber erfolgreichen Widerstand fortführen können. Hätten sie ihren Einsatz für das Leben der Kinder zugegeben, wären sie verurteilt worden und andere, vielleicht weniger couragierte Hebammen hätten ihre Arbeit nach dem Willen des Pharaos getan.

Der Psychoanalytiker Jacques Lacan hat in seinem Seminar über *Die Ethik der Psychoanalyse* eine eigenwillige Interpretation Antigones entwickelt. Das „Bild, das Antigone zeigt“⁸¹ sei mehr als nur ein ethisches Vorbild für einen den Legalismus Kreons bloßstellenden Akt, „es geht nicht einfach um eine Verteidigung der heiligen Rechte des Toten und der Familie.“⁸² „Antigone wird getragen von einer Leidenschaft.“⁸³ Ihr Bild habe einen ästhetischen Wert, einen „éclat“⁸⁴, einen Glanz. Dieser würde bewirken, dass Antigone als ein Fixpunkt fungiere, von dem sich eine Kette von Zeichen ableite, die die symbolische Organisation des Begehrens strukturiere.^{85 86}

Antigone, Pua und Schifra stehen nicht für das Gesetz des Vaters, sie bekämpfen es. Antigone stellt die Autorität des Königs durch ihre Geschwisterliebe⁸⁷ in Frage,

80 Anouilh 1965, 63

81 Lacan 1996, 304

Man könnte aber auch, wie Lacan im Anschluss an Aristoteles argumentiert von der „Elocutio in der Rhetorik“ (Lacan 1996, 304) sprechen.

82 Ebd., 306

83 Ebd.

84 Ebd., 293

85 Auch Hegel betont die ästhetische Komponente der Tragödie Antigones. „Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt [...] erscheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk.“ (Hegel 1930, 556)

86 In dem Text der einzigen Sitzung des abgebrochenen Seminars über Die-Namen-des-Vaters am 20. November 1963 weist Lacan auf den Glanz des „Elohim, der im brennenden Dornbusch spricht – den man als seinen Körper begreifen muß“ (Lacan 2006, 88) (Exodus 6,3) hin. Das hebräische Wort das hier verwendet werde, sei *Kavod*, das Lacan als „Seinen Glanz“ (ebd.) übersetzt, es hat aber auch andere Bedeutungen wie Ehre, Herrlichkeit, Majestät und Bürde.

87 „Wissen sollt Ihr, ich hätte das Gesetz der Bürger nicht herausgefordert um eines Mannes oder um eines Kindes willen, denen man ein Begräbnis verwehrt hat, denn hätte ich, sagt sie,

die Hebammen durch ihre Liebe zu den Kindern. Diese Subversion des Gesetzes wird dadurch als Aufbegehren der Gerechtigkeit gegen das Recht verstanden und die Unterwanderung von Macht zu einer Tugend der Emanzipation erklärt. Der Glanz dieser widerständigen Frauen begründet und strukturiert ein Begehren, das sich autonom gegenüber dem Gesetz verhält und sich am Realen – der Existenz des toten Bruders – und nicht am Symbolischen – dessen Verbrechen – orientiert.⁸⁸ Diese Frauen inspirieren auch heute nicht nur den Wunsch, sich gegen Unrecht zu empören, sondern auch die Entschlossenheit, die notwendig ist, um unrechte Regime anzugreifen, zu sabotieren und zu überwinden.

8.5 Ermahnung und Ermutigung

Auch Moses hat in diesem Sinn Glanz und Strahlkraft. Seine Geschichte hat, wie die Antigones, den Charakter eines Lichtes, das vor dem Verirren bewahrt.⁸⁹ Mo-

einen Mann unter diesen Bedingungen verloren, hätte ich einen anderen nehmen können, und selbst wenn ich ein Kind verloren hätte zusammen mit dem Mann, ich hätte ein anderes Kind haben können mit einem anderen Mann. Doch es geht hier um meinen Bruder.“ (Lacan 1996, 307) Autadelphos, der „griechische Term, der die Bindung eines Selbst an den Bruder und an die Schwester meint, durchzieht das ganze Stück.“ (ebd.)

- 88 Die Namen der Hebammen sind ein Hinweis dafür, dass diese wie Antigone diesen Glanz haben. So bedeutet Schifra Schönheit oder Pracht und Pua eine besondere Rede-Begabung. (Vgl. Albright 1954, 233)

- 89 Dieses Moment beachtend schreibt Brecht:

„Komm aus dem Dämmer und geh

Vor uns her eine Zeit

Freundliche, mit dem leichten Schritt

Der ganz Bestimmten, schrecklich

Den Schrecklichen.

Abgewandte, ich weiß

Wie du den Tode gefürchtet hast, aber

Mehr noch fürchtetest du

Unwürdig Leben.

Und ließest du den Mächtigen

Nichts durch, und glichst dich

Mit den Verwirrern nicht aus, noch je

Vergaßest du Schimpf und über der Unrat wuchs

ses Geschichte ist ein Symbol, an dem sich das Begehren der Philosophie, das nach Alain Badiou darin besteht, „das Denken der Ungerechtigkeit der Welt entgegenzustellen“⁹⁰, ausrichten kann. Dieses Denken empört sich nicht nur über Ungerechtigkeit, es ist intolerant gegenüber der Ungerechtigkeit.⁹¹ Diese Intoleranz geht mit einer kühnen Verallgemeinerung einher, die Badiou als „Wette“⁹² und „Wagnis“⁹³ bezeichnet. Der Inkohärenz der fragmentarischen und spezialisierten Wissenschaften gegenüber, die sich ständig neu ausrichten würden, um der Prekarität und Vorläufigkeit der Aussagen über die Welt zu entsprechen, setze die Philosophie das Denken aufs Spiel und wette auf eine Wahrheit.⁹⁴ Dieses Wagnis, „im Diskurs einen Fixpunkt zu errichten, genauer gesagt, einen Namen oder eine Kategorie für einen solchen Fixpunkt vorzuschlagen“⁹⁵ sei, so Badiou, „die eigentliche und irreduzible Aufgabe der Philosophie.“⁹⁶

Moses' Prophezeiung der Befreiung aus der Knechtschaft kann als eine philosophische Wette begriffen werden, die mit der Entscheidung, aus der Knechtschaft auszuweichen gegen die Inkohärenz und die Ungerechtigkeit der Welt auf den Erfolg eines tatsächlichen Auszugs setzt. Moses' Bild begründet eine symbolische Ordnung, in der der Widerstand gegen Unterdrückung Pflicht ist und der Auszug aus einer wie auch immer gearteten Unterdrückung entgegen allen Wissens um sein eventuelles Scheitern möglich ist.

Michelangelo Buonarroti hat den Glanz Moses' neu belebt und als apollinisches Symbol gedeutet, das einerseits zur Bändigung einer gewalttätigen und ausgrenzenden Wiederholung des dunklen Exodus ermahnt und andererseits zum Kampf gegen die Ungerechtigkeit ermutigt. In dieser Hinsicht ist Michelangelos Moses-Figur mit dem Torso vom Belvedere vergleichbar. Von diesem inspiriert, schreibt Rainer Maria Rilke sein Gedicht *Archaischer Torso Apollos*.

„Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,

Ihnen kein Gras.“

(Brecht 1976, 954)

90 Badiou 2010, 7

91 Vgl. ebd. 8

92 Ebd., 11

93 Ebd.

94 Vgl. ebd.

95 Ebd., 26

96 Ebd.

sich hält und glänzt. sonst könne nicht der Bug
 der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
 der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
 zu jener Mitte, die die Zeugung trug.
 Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
 unter der Schulter durchsichtigem Sturz
 und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle;
 und bräche nicht aus allen seinen Rändern
 aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
 die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“⁹⁷

Der Moses des Michelangelo glüht wie Moses selbst, dem die Strahlen aus dem Kopf fahren⁹⁸ und dessen Gesicht Licht ausstrahlt, so dass sich Aaron und die Israeliten fürchten und Moses sein Gesicht verschleiern muss.

„29 Als Mose vom Sinai herunterstieg, hatte er die beiden Tafeln der Bundesurkunde in der Hand.

30 Während Mose vom Berg herunterstieg, wusste er nicht, dass die Haut seines Gesichtes Licht ausstrahlte, weil er mit dem Herrn geredet hatte.

31 Als Aaron und alle Israeliten Mose sahen, strahlte die Haut seines Gesichtes Licht aus und sie fürchteten sich, in seine Nähe zu kommen.

32 Erst als Mose sie rief, kamen Aaron und alle Sippenhäupter der Gemeinde zu ihm zurück und Mose redete mit ihnen.

33 Dann kamen alle Israeliten herbei und er übergab ihnen alle Gebote, die der Herr ihm auf dem Sinai mitgeteilt hatte. Als Mose aufhörte, mit ihnen zu reden, legte er über sein Gesicht einen Schleier.“⁹⁹

Angesichts der entsetzlichen Verbrechen, die – motiviert von künstlich erzeugten Mythologien – begangen wurden und begangen werden, muss auch der Mythos des Moses darauf hin befragt werden, warum der Exodus ein Vorbild und eine Warnung für unsere Zeit ist. In diesem Zusammenhang ist relevant, dass die Ausstrahlung des Moses des Michelangelo auch als *terribilità* oder als Ehrfurcht gebietend bezeichnet wurde. Auch Freud schreibt über seine „Begegnung“ mit Moses „ich habe von keinem Bildwerk je eine stärkere Wirkung erfahren, [...] habe immer versucht, dem

97 Rilke 1987, 557

98 Theodor Reik hat die Hörner Moses nicht als Strahlen gedeutet, sondern als die Hörner eines Tieres, wodurch Moses zum Totem wird. (Vgl. Maciejewski 2006, 187f)

99 Exodus 34, 29-33

verächtlich-zürnenden Blick standzuhalten, und manchmal habe ich mich dann behutsam aus dem Halbdunkel des Innenraums geschlichen, als gehörte ich selbst zu dem Gesindel, auf das sein Auge gerichtet ist, das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat.“¹⁰⁰

Allein das Alter der Geschichte weist darauf hin, dass sie nicht wörtlich genommen werden und daher auch nicht als Ermahnung verstanden werden sollte, es genauso zu machen wie es die Schriften, Legenden und Bearbeitungen des Exodus vorschlagen. Sigmund Freud, Thomas Mann und Michael Walzer haben diese Zwierspältigkeit in ihren Interpretationen des Exodus hervorgehoben. Freud interpretiert Michelangelos Moses als Weiterentwicklung des Moses der Bibel, einen Moses, „welcher dem historischen oder traditionellen Moses überlegen ist. Er [Michelangelo] hat das Motiv der zerbrochenen Gesetzestafeln umgearbeitet, er lässt sie nicht durch den Zorn Moses' zerbrechen, sondern diesen Zorn durch die Drohung, daß sie zerbrechen könnten, beschwichtigen oder wenigstens auf dem Weg zur Handlung hemmen. Damit hat er etwas Neues, Übermenschliches in die Figur des Moses gelegt, und die gewaltige Körpermasse und kraftstrotzende Muskulatur der Gestalt wird zum leiblichen Ausdruck für die höchste psychische Leistung, die einem Menschen möglich ist, für das Niederringen der eigenen Leidenschaft zugunsten und im Auftrag einer Bestimmung, der man sich geweiht hat.“¹⁰¹

Moses' helle Seite zeigt einen Befreier, Retter und Gesetzgeber. Seine Schattenseite zeigt einen Demagogen und Autokraten. Moses ist auch ein falscher Prophet, der große Versprechen macht und die schlechtesten Eigenschaften der Menschen, Hass, Missgunst und Stolz, anspricht. Moses ist ein ambivalentes Symbol, es ist dunkel und es strahlt.

Diese Dunkelheit Moses' steht in Verbindung mit seiner Eigenschaft als Prophet. Ein Prophet ist ein „Sprachrohr für eine Stimme, die von anderswoher spricht“¹⁰², wie Michel Foucault in seiner Vorlesung *Der Mut zur Wahrheit* festhält. Er enthüllt das den Menschen Verborgene, dasjenige, „was die Zeit entzieht und was kein menschlicher Blick je sehen und kein menschliches Ohr je ohne ihn hören könnte.“¹⁰³ Allerdings ist diese prophetische Enthüllung selbst dunkel und rätselhaft, weshalb „die Prophezeiung im Grunde nie eine eindeutige und klare Handlungsanweisung“¹⁰⁴

100 Freud 1914, 199

101 Ebd., 217

102 Foucault 2010, 32

103 Ebd.

104 Ebd.

gibt und offen bleibt, „ob man nicht immer noch blind ist.“¹⁰⁵ Prophetische Rede gibt keine klaren Antworten, sondern regt zum Nachdenken an.

ProphetInnen würden, so Baruch de Spinoza, von Dingen sprechen, die nicht oder noch nicht sind und erst in Zukunft sein werden. Aus diesem Grund hätten sie eine ausgeprägte Phantasie und ein lebendiges Vorstellungsvermögen. Z.B. habe der Prophet Abimelech den Willen Gottes „nicht im Wachen, sondern bloß im Traume (d. h. in der Zeit, in der das Vorstellungsvermögen natürlicherweise am ehesten geeignet ist, Dinge, die nicht sind, vorzustellen)“¹⁰⁶ erkennen können. Niemand habe „ohne Hilfe des Vorstellungsvermögens, d. h. ohne Hilfe von Worten oder Bildern die Offenbarungen Gottes empfangen“¹⁰⁷, weshalb „zum Prophezeien nicht ein vollkommener Geist, sondern ein lebhafteres Vorstellungsvermögen nötig“¹⁰⁸ sei. Daher müssten auch der genaue Wortlaut der Vision, die Begriffe, Bilder und Argumente, mit denen sie ausgedrückt wird, nicht mit den Kriterien vernünftiger Erkenntnis gemessen werden. Die Vision der ProphetInnen dürfe nicht mit rationalen oder empirischen Wahrheiten verwechselt werden, die den Traumbildern widersprechen, da diese lediglich die prophetische Wahrheit illustrieren sollen, die in Ideen bestünde, die „über die Grenzen des Verstandes“¹⁰⁹ und die Möglichkeiten der Erkenntnis mittels Begriffen und Erfahrung hinausgingen. ProphetInnen seien, wie Hossfeld und Meyer in *Prophet gegen Prophet* mit Bezug auf die Prophetenbücher argumentieren, keine „bloßen Querulanten und Kassandrafiguren“¹¹⁰, „prophetische Kritik am status quo“¹¹¹ beschwöre keine „ausweglose Situation“¹¹², sondern lebe „von einer ‚Anti-Vision‘ der attackierten Wirklichkeit.“¹¹³

Entscheidend ist für Spinoza aber, dass ein wahrer Prophet vom „Geist Gottes“¹¹⁴ erfüllt sei. Damit sei weniger die Vorstellung einer tatsächlichen Verbindung mit einem Gott bezeichnet als eine „außergewöhnliche Tugend oder Kraft.“¹¹⁵ Der Geist Gottes sei „ein sehr kühner und zu allem bereiter Mut.“¹¹⁶ Wer ihn besaß, war von

105 Ebd.

106 Spinoza 1984, 18, Vgl. Genesis 20, 6

107 Ebd., 22

108 Ebd.

109 Ebd., 29

110 Hossfeld/ Meyer 1973, 163

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Ebd.

114 Spinoza 1984, 23

115 Ebd.

116 Ebd., 25

großer „Seelenstärke“¹¹⁷, was ProphetInnen nicht nur in ihren Reden, sondern auch durch ihr „wahre[s] Leben“¹¹⁸, durch ihre Handlungen und ihr Wirken bewiesen. Moses besitzt diese Eigenschaften: (1) er spricht eine fremde Sprache (worauf u.a. seine hybride Herkunft hinweist), (2) er spricht für Andere oder im Namen Anderer, (3) er hat eine ausgeprägte Vision eines Gelobten Landes, in dem niemand unterdrückt wird, geschweige denn selbst unterdrückt, und (4) er hat den Mut und die Seelenstärke seine Vorstellungen über alle Hindernisse und Rückschläge hinweg nicht aufzugeben und gegen die Einwände des Pharaos, des Volkes und auch gegen die seines Gottes zu verteidigen.

Die Geschichte des von Moses geleiteten Auszugs der Israeliten aus Ägypten ermahnt und ermutigt auch heute zum Widerstand gegen Entwürdigung und zum Aufbruch aus Unrecht und Unterdrückung. Für eine säkulare emanzipatorische Politik und Ethik kann sie ein Fixstern sein, wenn sie nicht nur als Vorbild für entschlossenen Aktivismus, sondern auch als Warnung, sich nicht vom Eifer blenden zu lassen, gedeutet wird.

117 Ebd., 28

118 Ebd., 46

