

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

Mackowitz, Laurin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mackowitz, L. (2019). *Die Säkularisierung des Exodus: Zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud, Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno*. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839443743>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

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

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Laurin Mackowitz

DIE SÄKULARISIERUNG DES EXODUS

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

[transcript]

Edition Moderne Postmoderne

Laurin Mackowitz
Die Säkularisierung des Exodus

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

LAURIN MACKOWITZ

Die Säkularisierung des Exodus

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

[transcript]

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

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF):
PUB 567-G29

FWF Der Wissenschaftsfonds.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



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

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

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

Erschienen 2019 im transcript Verlag, Bielefeld

© Laurin Mackowitz

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Korrektorat: Hedwig Dajaco, Apsam

Satz: Alexander Masch, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

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

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

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

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

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

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

Zusammenfassung

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

Abstract

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

Vorwort

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

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

Inhaltsverzeichnis

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

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

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

1 Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Levi-Strauss 1980, 23

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

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

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

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

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

2 Säkularisierung und Remythifizierung

2.1 Philosophische Mythenabstinenz

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

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

1 Horkheimer/ Adorno 1997, 104

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

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

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

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

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

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

6 Vgl. Vilém Flusser *Nachgeschichte* (1993)

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

8 Sloterdijk 1988, 262

9 Barthes 2007, 118

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Vgl. Weber 1919, 488f

13 Bataille 2008, 45

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

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

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

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

14 Žižek 2001

15 Ebd.

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

16 Ehalt 2009, 1

Was sich verändert habe, sei der Diskurs. Heute werde im Zuge einer „neoliberal[e] Neukonstruktion von Gesellschaft“¹⁷ über Funktionen, nicht mehr über Visionen und über Effizienz, nicht mehr über Ideale gesprochen.¹⁸

Diese Diskreditierung des Idealismus steht im Zusammenhang mit dem Prozess der Säkularisierung, d. h. der Herauslösung menschlicher Erfahrung aus dem Ewigen, der Enteignung der Kirchen, der Suspendierung der Götter und der Ermächtigung des Menschen, den Sinn seines Lebens selbst zu bestimmen.

Dahingehend schreibt Franz Kafka an Max Brod:

„Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernt denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben.“¹⁹

Ambivalenter erfasst George Bataille die existenzielle Situation der Menschen, denen das radikal Andere, über das nur spekuliert und im übertragenen Sinn gesprochen werden kann, abhanden gekommen ist:

„Der Mythos und die Möglichkeit des Mythos lösen sich auf: übrig bleibt allein eine unermessliche, geliebte und erbärmliche Leere. Die Abwesenheit des Mythos ist vielleicht dieser feste Boden unter meinen Füßen, vielleicht aber zugleich der schwindende Boden.“²⁰

Eine Generation später scheint sich Michel Foucault in einem Gespräch mit Paolo Caruso mit dem Verschwinden von Mythen einigermaßen angefreundet zu haben, weshalb er weniger nostalgisch meint:

„Sagen wir also, daß die Rolle des Philosophen, der zu sagen hat, ‚was los ist‘, heute vielleicht darin liegt, aufzuweisen, daß die Menschheit die Möglichkeit eines Funktionierens [der Organismus funktioniert einfach, ohne Zweck] ohne Mythen zu entdecken beginnt. Das Verschwinden der Philosophien und Religionen könnte damit zusammenhängen.“²¹

Die Frage nach der Aufgabe der Philosophie hat auch heute, 28 Jahre später, nichts von ihrer Aktualität verloren. Das Bild aus dem Koran von acht den Thron Gottes tragenden Engeln aufgreifend, kann gemutmaßt werden, dass die Menschen noch nicht

17 Ebd., 3

18 Vgl. ebd., 2

19 Kafka an Max Brod, 7. August 1920. Zit. nach Blumenberg 1990, 9

20 Bataille 2008, 81

21 Foucault, Michel/Caruso, Paolo 1991, 27

gelernt haben, wie arbeitslose Engel zu leben, d. h. nicht nur ohne einen Boden unter den Füßen, sondern auch ohne die Vorstellung eines zu (er-)tragenden Heiligen.²²

Der Philosoph und Psychoanalytiker Sergio Benvenuto meint dahingehend 2016 in dem Gespräch mit dem Philosophen Jean-Luc Nancy *Das Heilige, die Religion. Verlangen nach Unendlichkeit – Monotheismen*, alle menschlichen Gesellschaften würden „über irgendeine Form von Religiosität, das heißt über Rituale und Glaubensüberzeugungen in Bezug auf etwas ‚Heiliges‘“²³ verfügen. Auch AtheistInnen würden nicht ohne ein Heiliges auskommen und statt Göttern, etwa Ideen wie „die Freiheit, die Wahrheit, das allumfassende Glück, die Befreiung der Menschheit“²⁴ heiligen. Nancy betont, dass zumindest prinzipiell die Möglichkeit bestehe, dass der Raum des Heiligen auch offen oder leer gelassen werden könne. Dafür müsste aufgehört werden, „Ratlosigkeit“, „Beunruhigungen“, Wünsche oder Ängste in einen sakralen Raum „hineinzuprojizieren.“²⁵

Tatsächlich sieht es ganz anders aus: religiöse Fundamentalismen feiern, global gesehen, regen Zulauf, Nationalismen und Identitätspolitikern finden eine geschichtsblinde Anerkennung auch in sozialen Demokratien und fernöstliche, esoterische sowie neo-pagane Religionsartikel sind feste Bestandteile spätkapitalistischer Gesellschaften geworden. Von einem allgemeinen oder globalen Zurückgehen von Religion zu sprechen ist auch für empirisch forschende Religionssoziologen unzulässig. Zwar gebe es in überwiegend protestantisch geprägten Kulturen eine Tendenz zur Abnahme religiöser Weltbilder, global gesehen könne jedoch keine kontinuierliche Säkularisierung festgestellt werden.²⁶

Hermann Lübke, ein Schüler Joachim Ritters, meint 2007 in *Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen* sogar, dass kulturelle und politische Einflüsse der Wissenschaft gegenüber religiösen Weltanschauungen zurückgehen. Er

22 Diese Metapher greift das Bild der im Koran genannten acht Engel auf, die den Thron Gottes tragen. Navid Karmani paraphrasiert die entsprechende Passage in Fariduddin Attars *Buch der Leiden* in *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte* so: „Um die Engel, die den göttlichen Thron tragen, ist es nicht besser bestellt. Auf den Schultern tragen sie die übermächtige Last, dabei gähnt unter ihren Füßen die Leere. Sie müssten ächzen vor Anstrengung, müssten am ganzen Leib zittern aus Furcht, die Last nicht mehr tragen zu können. – Aber wenn sich, so ruft einer der Thronträger Gottes aus seiner unbequemen Stellung, wenn sich nur eine Faser meines Körpers regte, stürzt' ich in die Tiefe, so unsicher ist mein Stand.“ (Kermani 2005, 60 nach Fariduddin Attar *Buch der Leiden*, 5/0, 96)

23 Benvenuto/Nancy 2016, 103

24 Ebd.

25 Ebd., 104

26 Vgl. Schloßberger 2013, 228

schreibt, religiöse Traditionen würden sich nicht nur mühelos behaupten, sondern sich auch in neuer Gestalt revitalisieren.²⁷ Als Gründe dafür identifiziert er die „fortschreitende Lebensferne“²⁸ der Wissenschaften, die dadurch „glaubensindifferent und damit bekenntnisunfähig geworden“²⁹ sei. Die fehlende lebensweltliche Einbettung des Wissens von den sehr kleinen, sehr großen und sehr komplizierten Dimensionen des Seins bewirke, dass veraltete Weltauffassungen zur praktischen und existenziellen Orientierung herangezogen werden.

In ähnlicher Weise wie der Begriff der „Postsäkularisierung“ deutet Max Webers Begriff der „Wiederverzauberung“ auf eine Überwindung eines Regimes exzessiver Rationalität und eine Rückkehr zu einem obskuren und irrationalen Weltbild, gespeist von Vermutungen über mögliche geheime und nach Max Weber „unberechenbare Mächte.“³⁰

Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass das technische Wissen nicht nur zu komplex ist, um von Laien verstanden zu werden. Auch die Auswirkungen der Technik auf unseren Planeten und das tägliche Leben seiner BewohnerInnen können selbst von deren KonstrukteurInnen nicht mehr kontrolliert werden. Der Griff zu magischen Mitteln oder mythischen Erklärungen erscheint dann manchen als rettender Ausweg.

So urteilt auch Peter Sloterdijk in *Neuigkeiten über den Willen zum Glauben. Notiz über Desäkularisation*, dass die Wissenschaften und die Philosophie nicht imstande seien „die Erwartung einer Verstehbarkeit der Welt zu erfüllen und die Affekte einer radikal gewordenen Subjektivität auf sich zu nehmen.“³¹ Um mit dem Unerklärlichen und der „Endlichkeit des Wissens“³² zu Rande zu kommen, müsste, so Sloterdijk, der „Realismus der positiven Kenntnisse durch einen gewissen Surrealismus [...], durch den Sinn für das Mögliche, das Außergewöhnliche, das Wunderbare und das Absurde“³³ kompensiert werden. Auch Marcel Hénaff fordert in *Die Bühne der Macht. Die Inszenierung der Politik*, das „unbewältigte Imaginäre“³⁴ in „legitimen Figuren der Sozialität“³⁵ anzuerkennen, da dieses ansonsten in übersteigerten „perversen For-

27 Vgl. Lübbe 2007, 43

28 Ebd., 57

29 Ebd.

30 Weber 1919, 488

31 Sloterdijk 2007, 83

32 Ebd., 82f

33 Ebd.

34 Hénaff 2014, 95

35 Ebd.

men³⁶ wiederkehren und von populistischen oder faschistoiden Bewegungen vereinnahmt würde.

2.2 Das Verhältnis von Gegenaufklärung und Romantik

2.2.1 Die karnevaleske Fortsetzung des Religiösen

Diese Phänomene sind alles andere als neu. So schreibt Aleida Assmann 2013 in *Ist die Zeit aus den Fugen?*, dass auch schon in der Neuzeit „keineswegs alle Zeichen auf Zukunft eingestellt“³⁷ waren. Vielmehr könnten zwei „komplementäre Entwicklungen“³⁸ ausgemacht werden. Neben der „selbstbewussten Innovation“³⁹, welche alte Vorstellungen überwinde, habe es auch eine „Traditionskritik, Traditionerschließung und Traditionssicherung“⁴⁰ und damit eine „Wiederentdeckung und Wiederaneignung einer als zeitlos anerkannten Vergangenheit“⁴¹ gegeben. Allerdings seien neue Institutionen mit der philologischen und historischen Pflege des Vergangenen beauftragt worden. Die Religion wurde, so Assmann, von den Geschichtswissenschaften und von der Kunst beerbt. Diese betrieben von nun an jenseits religiöser Rahmenbedingungen ein „romantisches Reimagineren des Verlorenen und die literarische Archivierung des Ausgemusterten und Verschwindenden.“⁴²

Als eine solche Reimagination identifiziert auch Rüdiger Safranski die künstlerische Säkularisierung religiöser Tropen: „Romantik sei die Fortsetzung der Religion mit ästhetischen Mitteln.“⁴³ Diese zu Rationalität und Industrialisierung komplementären romantischen Bewegungen werden auch als Gegenmoderne bezeichnet, die, wie Peter Sloterdijk ironisch schreibt, der rationalen „Verflüssigung der Leichtgläubigkeit“⁴⁴ vehement Widerstand leistet und mit naiver oder virtuoser Dogmenaufbewahrung eine „Position der Altgläubigkeit“⁴⁵ befestigt.

36 Ebd.

37 Assmann 2013, 99

38 Ebd., 100

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd., 103

43 Zit. nach Sloterdijk 2007, 79

44 Ebd., 77

45 Ebd., 77

In *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* zeigt der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin, dass die restriktive hierarchische Ordnung des Mittelalters durch ihre karnevalesken Transgressionen auf den Kopf gestellt wurde:

„Leicht zugespitzt kann man sagen, daß der mittelalterliche Mensch gleichsam zwei Leben lebte: ein monolithisch-ernstes, düsteres, streng hierarchisch geordnetes, von Furcht, Dogmatismus, Ehrfurcht und Pietät erfülltes offizielles Leben und ein zweites karnevalistisches Leben: frei, voll von ambivalentem Lachen, von Gotteslästerung und Profanation, von unziemlichen Reden und Gesten, von familiärem Kontakt aller mit allen. Beide Leben waren legalisiert, aber durch strenge Zeitgrenzen getrennt.“⁴⁶

In Analogie dazu können Phänomene wie Romantisierung, Remythifizierung oder Obskurantismus als karnevaleske Räume und Zeiten betrachtet werden, in denen die wissenschaftlich technische Rationalität transzendiert und ihre Heiligkeit profaniert werden. Während solcher Zeiträume überleben mythisches Denken, metaphysische Vorstellungen und religiöse Rituale. Das von Bachtin beschriebene Verhältnis hat sich in einem gewissen Sinn umgekehrt: Die blasphemischen wissenschaftlichen Evidenzen und die Obszönitäten der technischen Zivilisation definieren eine symbolische Ordnung, die von heiligen Zeiten der Transzendenzorientierung durchbrochen wird.

Im 19. Jahrhundert manifestierte sich die kompensierende oder komplementäre Überschreitung der immer umfassender etablierten rationalen Ordnung in der Bewegung der Romantik. War die Frühromantik noch progressiv eingestellt, wurde die Romantik mit der Zeit immer konservativer. Heute manifestieren sich romantische Topoi u.a. in der Popkultur, z.B. in Strömungen des Heavy Metal, der sich zuweilen auch quasi religiös als Satanismus zeigt.

Die Soziologin Eva Illouz argumentiert in *Der Konsum der Romantik*, dass sich diese Bewegung als „das letzte noch verbliebene Refugium jener Authentizität und Wärme, die uns von einem zunehmend technokratischen und legalistischen Zeitalter geraubt“⁴⁷ wurden, inszeniert. Nachdem im Zuge der Modernisierung religiöse Weltanschauungen immer weniger im Stande waren, ihre zentralen Positionen innerhalb von Kulturen zu behaupten, habe „die Romantik die Religion als Mittelpunkt des Alltagslebens“⁴⁸ ersetzt. Die romantische Liebe habe die Funktion eines übergeordneten, höheren Sinnes übernommen und sich gewissermaßen selbst zu einer Art Religion stilisiert.

46 Bachtin 1969, 57

47 Illouz 2007, 25

48 Ebd., 58

Diese Ersatzreligion sei im 20. Jahrhundert umfassend in die Massenkultur integriert und von der Werbeindustrie vielfältig verarbeitet worden.⁴⁹ Romantische Narrative, „*innerhalb deren man seine Erfahrung erklären*“⁵⁰ könne, würden die kognitiv, emotional und physiologisch prägenden Erfahrungen von Liebesbeziehungen strukturieren und präfigurieren. Liebe würde dabei zu einem metaphysischen Absoluten erhöht und zur Letztbegründung von Konstruktionen außergewöhnlicher wie alltäglicher Erfahrung herangezogen. Auch heute werde gegen die technokratische Virtualität die romantische Liebe als einzig wahre Erfahrung ins Feld geführt, als Vergewisserung der eigenen Existenz, die gegenüber jedem Gedanken der Lüge, Täuschung oder Verschleierung erhaben ist. Allerdings gilt gerade auch die Liebe als erster Gegenstand der Angst, verführt worden zu sein.

2.2.2 Banale Illusionen des Göttlichen

Ernst Cassirer argumentiert in diesem Zusammenhang in *Der Mythos des Staates*, dass für Romantiker kein „scharfer Unterschied zwischen Mythos und Realität“⁵¹ und auch keine Trennung von Wahrheit und Poesie bestehe. „Mythos und Realität durchdringen einander und fallen in eins zusammen.“⁵² Das Denken des Religionsphilosophen Oskar Goldberg ist für diese Haltung ein Beispiel. Für ihn ist Mythologie keine Wissenschaft der Mythen, sondern die „Wissenschaft von den metaphysischen Volkswirklichkeitssystemen und deren Herstellung“, sie ist „somit keine Altertumswissenschaft, sondern aktuelle transzendente Realitätsforschung“⁵³ und „ethnologische Experimentalwissenschaft.“⁵⁴ Goldberg glaubt, die Wirklichkeit des Mythos wäre real und könne mit Experimenten bewiesen werden. Mythen sind für ihn also keine Vorstellungen von der Realität, sie sind die Realität. Götter sind, wie auch Goldbergs Schüler Erich Unger schreibt, „keine Hirngespinnste der primitiven Phantasie, sondern [...] biologische Kraftzentren.“⁵⁵ Die Wirklichkeit der Götter könne daher mit naturwissenschaftlichen Methoden bewiesen werden, „so wie der Chemiker seinen Chlorwasserstoff nachweist, so ist der Metaphysiker imstande, durch exakte Me-

49 Vgl. ebd., 64

50 Ebd., 213

51 Cassirer 1987, 11

52 Ebd.

53 Zit. nach Voigts 1992, 90

54 Ebd.

55 Zit. nach ebd.

thoden *sui generis* einen Elohim ‚nachzuweisen‘. ⁵⁶ In „mythischer Zeit“ ⁵⁷ wären die „transzendenten Kräfte des Lebens“ ⁵⁸ sogar im Stande gewesen, „die Naturgesetze abzuändern.“ ⁵⁹

Mythen würden sich daher von Ideologien unterscheiden. Während jene eine metaphysische Realität hätten, seien diese bloße Kunstprodukte. Konsequenterweise bezeichnet Goldberg auch den Zionismus als „aufgepfropfte“ ⁶⁰ und „importierte“ ⁶¹ Kultur, ohne Originalität, „den Europäern in sklavischer Weise nachgemacht.“ ⁶² Gegen „die westliche Zivilisation, die Welt der Technik“ ⁶³, den „gemeinsamen Feind“ ⁶⁴ von metaphysischem Judentum und Islam, könnte nur eine „religiös inspirierte[] und motivierte[] ‚Weltpolitik‘“ ⁶⁵ bestehen.

Goldbergs Mythentheorie begreift Kultur als eine Verfallserscheinung des Kults. Das Nebeneinander verschiedener Werte sieht er als eine „Spätfolge des Polytheismus“ ⁶⁶, die Aufklärung als „die Tragödie der Menschheit schlechthin.“ ⁶⁷ Goldbergs kulturpessimistische Remythifizierung verallgemeinert menschliches Erleben auf für ihn transzendente Kategorien der Rasse, des Volkes und der Nation. Der allgemeine Kulturverfall könne, so Goldberg, nur durch eine Rückkehr zum Reinen und ein durch Rituale und Gesetze geregeltes Leben aufgehoben werden. Dafür müsse an die okkulten Anfänge der jüdischen Religion wieder angeknüpft werden. ⁶⁸

Thomas Mann hat Goldberg in der Figur des Privatgelehrten Chaim Breisachers in seinem Roman *Doktor Faustus* porträtiert und ihn als „Kulturphilosophen“ ⁶⁹ beschrieben, „dessen Gesinnung aber insofern *gegen* die Kultur gerichtet war, als er in ihrer ganzen Geschichte nichts als einen Verfallsprozeß“ ⁷⁰ sah. Diese Charakterisierung scheint, wie selbst Voigts in seiner Apologie Goldbergs zugibt, zutreffend

56 Zit. nach ebd., 90f

57 Zit. nach ebd., 260

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Zit. nach ebd., 301

61 Zit. nach ebd.

62 Zit. nach ebd.

63 Ebd., 305

64 Zit. nach ebd.

65 Zit. nach ebd.

66 Ebd., 266

67 Zit. nach ebd, 267

68 Vgl. Goldberg 2005

69 Zit. nach ebd., 268

70 Zit. nach ebd.

zu sein. Goldberg erkannte aber auch, dass künstliche Mythen, wie Alfred Rosenbergs *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts*⁷¹ oder George Sorels Mythos des Generalstreiks, „die Massen zu pseudobacchantischer Raserei“⁷² verführe.

Nostalgisch bezeichnet auch Ernst Kantorowicz 1933 in *Das Geheime Deutschland* die Säkularisierung als „das zweite große Göttersterben.“⁷³ Wurde der polytheistische Pantheon durch den Monotheismus entvölkert, habe die Säkularisierung der Renaissance den Eingottglauben durch den Humanismus ersetzt.⁷⁴ Und auch Friedrich Nietzsche klagt in *Antichrist*: „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!“ Und zur Erläuterung der Enttäuschung über die Sterilität einer einstmals blühenden Fähigkeit des Menschen: „Und wie viele neue Götter sind noch möglich!“⁷⁵ Hans Blumenberg sieht eine solche Remythifizierung in *Arbeit am Mythos* kritisch: „Was Nietzsches suggestive Feststellung alarmierend macht, ist die weitere Überlegung, die möglichen neuen Götter müssten nicht wieder die Namen und Geschichten der alten haben und würden ihre Übermacht in ungekannten Formen ausüben.“⁷⁶

Diejenigen, die neue Götter erwarten, scheinen zu verkennen, dass die Vakanz des imaginierten symbolischen „Herrensignifikanten“⁷⁷, nicht unbewohnt ist, sondern durch den Kapitalismus neu besetzt wurde. Schon Max Weber hat die „Entzauberung der Welt“⁷⁸ als ein Charakteristikum kapitalistischer Gesellschaften beschrieben. Marcel Hénaff schreibt dahingehend, der Markt und seine spektakulären Regulierungsprozesse hätten das Politische und das Imaginäre permanent aktiv integriert und sich „um dieses sozial nicht codierte ‚flottierende Imaginäre‘ gekümmert.“⁷⁹ Allerdings würden, wie Hénaff feststellt, „die Ressourcen des Imaginären [...] nicht in aller Form mobilisiert“, weshalb sie zum Teil „gewissermaßen‘ blieben und „unbestimmten Verwendungen zur Verfügung“⁸⁰ stünden.

71 In dem 1930 veröffentlichten Buch formuliert Rosenberg eine pseudowissenschaftliche antisemitische Rassentheorie, die wesentlicher Bestandteil der nationalsozialistischen Ideologie wurde.

72 Zit. nach ebd., 264

73 Kantorowicz 1933, 82

74 Ebd.

75 Nietzsche 2002, 3.19

76 Blumenberg 1990, 36

77 Nach dem Psychoanalytiker Jacques Lacan garantiert ein Herrensignifikant die Kette von Signifikanten, aus der sich die symbolische Ordnung, die das Subjekt unterwirft und strukturiert, zusammensetzt. (Vgl. Lacan 2006)

78 Weber 1919, 488f

79 Hénaff 2014, 95

80 Ebd., 94

Anders sieht es Jean Baudrillard in *Dabei wollen wir doch Mörder bleiben ...*: Die Materialisierung unbewusster Wünsche in Form von banalen Konsumprodukten sei eine Realisierung von Illusionen, durch die „alles, was als Illusion stark war, was magisch und poetisch war, auf die Wirklichkeit“⁸¹ reduziert werde. Dieser Exzess materialisierter Illusionen würde es verunmöglichen, dass „wir einmal wieder Leere produzieren könnten“⁸², eine Leere, die es ermöglichen würde, dass sich in diesem mit Zeichen, Codes, Andeutungen und Suggestionen überfüllten Labyrinth der Hyperrealität etwas Neues ereignen könnte.

2.3 Relativierung der Religion und Universalisierung des Menschen

2.3.1 Feinsinnige Säkularisierung

Damit man die irrationale Neigung zu mythischer oder romantischer Orientierung versteht, muss auf die geistesgeschichtliche Entwicklung, die unter dem Begriff der „Säkularisierung“ firmiert, verwiesen werden. Dabei handelt es sich keinesfalls um eine homogene Entwicklung. So unterscheidet der Religionssoziologe José Casanova in *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective* drei verschiedene Verwendungen von „Säkularisierung“: (1) das „Zurückgehen des Glaubens“⁸³, (2) „die Privatisierung der Religion“⁸⁴ und (3) „die Differenzierung von staatlichen, ökonomischen und wissenschaftlichen Sphären, die als Emanzipation von religiösen Institutionen und Normen verstanden wird.“⁸⁵ Ursprünglich bedeute Säkularisierung, so Hans Blumenberg, „die Übertragung von kirchlichen und geistlichen Herrschafts- und Eigentumsrechten an weltliche Gewalten.“ Später habe man damit die Loslösung von „Ideen und Verhaltensweisen aus ihrem ursprünglichen religiösen Begründungszusammenhang“⁸⁶ und ihre Herleitung „aus der allgemeinen Vernunft“⁸⁷ assoziiert.

Die Debatte zeigt, dass die Säkularisierung als differenziertes Phänomen zu betrachten ist. Auch Robert Spaemann argumentiert so, dass die Enteignung und „in-

81 Baudrillard 1994, 228f

82 Ebd., 230

83 Zit. nach Schloßberger 2013, 227

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Blumenberg 1974, 32

87 Ebd.

neren[] Aushöhlung“ des „europäische[n] Staatskirchensystems“⁸⁸ noch lange nicht bedeute, dass auch religiöse Deutungsansprüche zerfallen würden. Vielmehr zeige sich, dass „die Emanzipation der politischen Souveränität von der kirchlichen Autorität“⁸⁹ nicht gleichbedeutend mit der „Emanzipation von der christlichen Religion“⁹⁰ sei. Diese würde als eine „von der konfessionellen Kirchlichkeit“⁹¹ losgelöste „*religion naturelle*“⁹² überdauern.

Auch für Peter Sloterdijk bedeutet Säkularisierung nicht die Vernichtung des Religiösen, sondern einen emanzipatorischen Prozess, „in dessen Verlauf die Bürger spätabolutistischer ‚Gesellschaften‘ sich von der Bevormundung durch die Vertreter des Ersten Standes, des Klerus, und Zweiten Standes, des Adels, befreien.“⁹³ Die Religion sei in dieser Auseinandersetzung als „natürliche Alliierte des Feudalismus und Absolutismus“⁹⁴ wahrgenommen worden, weshalb „die antifeudale Front der republikanischen Aufklärung auch eine antireligiöse Linie“⁹⁵ aufgebaut habe. Obwohl die antireligiöse Seite der Aufklärung nicht auf einen Antiklerikalismus reduziert werden kann, ist Sloterdijks Schlussfolgerung plausibel, dass in der heutigen verwandelten strategischen Gemengelage, in der sowohl der Einfluss der Kirchen als auch der der Aristokratie zumindest in den demokratisch regierten Staaten der Welt im Laufe der letzten 200 Jahren verschwindend ist, die antireligiöse Aufklärung ihre Frontstellungen verschieben muss.⁹⁶

Aus diesem Grund ist es durchaus zulässig von einer Epoche der Postsäkularisierung zu sprechen. Der Enteignungsprozess ist zu einem vorläufigen Ende gekommen. Selbst wenn religiöse Institutionen nach wie vor neben ihrer moralischen Autorität auch politischen und ökonomischen Einfluss geltend machen können, beschränkt sich die moderate Religionskritik unserer Zeit auf die Anprangerung von Fundamentalismus, als Extrem oder Devianz einer an und für sich ungefährlichen Permanenz (privat-)religiöser Orientierungen.

In seinen *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* klagt Wilhelm Dilthey zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts über das „Trümmerfeld religiöser Traditio-

88 Spaemann 2007, 67

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Ebd.

93 Sloterdijk 2007, 81

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Vgl. ebd.

nen.⁹⁷ Gequält von einem metaphysischen Relativismus schreibt er über die weltanschaulichen Systeme seiner Zeit: „Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen.“⁹⁸ Es bestehe eine prinzipielle „Antinomie zwischen dem Anspruch jeder Lebens- und Weltansicht auf Allgemeingültigkeit und dem geschichtlichen Bewusstsein [...], dass eine grenzenlose Zahl solcher metaphysischer Systeme sich geschichtlich entwickelt hat, dass sie einander zu jeder Zeit, in welcher sie bestanden, sich ausgeschlossen und bekämpft haben und bis auf diesen Tag eine Entscheidung nicht herbeigeführt werden konnte.“⁹⁹

Trotz ihres beschränkten geistigen Vermögens könnten die Menschen nicht aufhören, Versuche zu unternehmen, das Universum als Ganzes zu erfassen und existenzielle Fragen, wenn schon nicht zu beantworten, dann wenigstens durch Strukturierung, Vereinfachung oder Glauben zu bewältigen. Unterschiedliche religiöse wie philosophische Weltanschauungen würden darum ihre jeweils spezifische Perspektive der Welt entwerfen, ohne dass dabei andere endgültig widerlegt werden könnten. Dilthey drückt diesen Sachverhalt poetisch mit den Worten aus: „Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken.“¹⁰⁰ Für Dilthey ist dies ein Grund, gegen Nihilismus und Relativismus „die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen“¹⁰¹ Weltanschauung zu bewahren, und darin die „Mehrseitigkeit der Welt“¹⁰² anzuerkennen.

In diesem Sinn äußert sich auch die poststrukturalistische Philosophin und Psychoanalytikerin Julia Kristeva, für die die Säkularisierung keine nihilistische Zersetzung religiöser Weltanschauungen ist, sondern deren vermittelnde Anerkennung. In einem Interview betont sie die Bedeutung von Säkularisierung als „Brücke“, die eine gegenseitige Akzeptanz zwischen Religionen ermögliche.¹⁰³ Eine arrogante Zurückweisung aller religiöser Weltanschauungen würde „den gesamten kulturell-spirituellen Bereich“¹⁰⁴ der Werbung oder populistischen und fundamentalistischen Diskursen überlassen. Stattdessen sollten „in dieser geistigen Leere Strukturen“¹⁰⁵ aufgebaut werden. Die Dekonstruktivistin fordert eine neue Metaphysik der Geschichte, eine neue Superstruktur, in der dogmatische Anschauungen konfliktfrei,

97 Dilthey 1991, 76

98 Ebd.

99 Ebd., 3

100 Ebd., 224

101 Ebd., 406

102 Ebd.

103 Vgl. Kristeva 2011

104 Ebd.

105 Ebd.

d. h. ohne ihre phantasmatischen binären Besetzungen auszuagieren, nebeneinander existieren dürfen.

2.3.2 Humanistische Gegenmythologien

Die Ideale der Aufklärung müssten, um neben den religiösen Weltbildern bestehen zu können, wie auch Peter Sloterdijk argumentiert, in Geschichten gefasst werden, die es den Einzelnen ermöglichen würden, „in Lebens- und Glaubensfragen“, „die Lücke zwischen dem Zweifelhaften und dem Gewissen“¹⁰⁶ zu schließen. So würden sie in einer Art „aufgeklärter Überstürzung“¹⁰⁷ – wie Sloterdijk einen solchen Sprung in den Glauben nennt – auch ohne wissenschaftliche Evidenzen handlungsfähig bleiben. Zurückgreifen könnte dieser pragmatische Glaube auf ein „Archiv all dessen, was die in Kulturen zersplitterte Menschheit nicht vergessen darf, wenn sie ihre weiteren Schicksale unter einen empathischen Begriff von Zivilisation stellen will.“¹⁰⁸

Auch in dem Georg Wilhelm Friedrich Hegel zugeschriebenen *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* heißt es, dass durch eine solche „philosophische Kunstmythologie“¹⁰⁹ auch diejenigen „Sphären der Wirklichkeit, die sich durch den exakten Logos nicht adäquat erfassen lassen, sondern die der Lizenzen der ungenauen Einbildungskraft bedürfen, weil sie selbst ungenau sind“¹¹⁰, begriffen werden können:

„Zuerst werde ich von einer Idee sprechen, die so viel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.“¹¹¹

Eine solche rationale Mythologie der Aufklärung und des Humanismus stützt sich nicht nur auf Historisches, sondern auch auf Legenden. Egon Friedell schreibt, diesen Gedanken sarkastisch einschränkend, in seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit*, dass auch „das Altertum nicht antik war“, „es den Griechen mit dem Sonnenaugen und den Römern mit der Erzstirn niemals gegeben hat“¹¹² und „es ganz unmöglich ist, dass

106 Sloterdijk 2007, 77

107 Ebd.

108 Ebd., 93

109 Brandt 2004, 16

110 Ebd.

111 Zit. nach ebd., 17

112 Friedell 2007, 376f

es solche Menschen zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort gegeben haben kann.“¹¹³ Die Renaissance und der Humanismus hätten die Antike als „Karikatur und Marionette“¹¹⁴ imaginiert, wobei diese Phantasmen oder Idealvorstellungen dann zur Selbstbeschreibung und Zielsetzung herangezogen wurden.

So wurde auch in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ein liberaler und humanistischer Gegenmythos gefordert, um jenem rückwärtsgewandten deutschen Mythos, der Patriotismus und Ritterlichkeit propagierte, ein progressives, sensibles und psychologisierendes Mythosverständnis entgegenzusetzen. Vertreter dieser Ansicht waren u. a. Karl Kerényi, Rudolf Otto und Thomas Mann. Diese wandten sich entschieden gegen den Versuch einer von nationalen, rassistischen oder bellizistischen Interessen geleiteten Remythifizierung, wie sie Alfred Rosenberg oder Oskar Goldberg betrieben.

2.3.3 Erneuerung der Sprache der Emanzipation

Die Forderung des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, der mechanischen Vernunft „ästhetischen Sinn“¹¹⁵ zur Seite zu stellen, wird auch von der sich auf den Exodus beziehenden Widerstands- und Befreiungsbewegung der Zapatisten aufgegriffen. Anstatt angesichts eines angeblichen Scheiterns emanzipatorischer Bemühungen in postmodernen Nihilismus zu verfallen, erschaffen die Zapatisten eine neue Mythologie und eine neue Sprache der Emanzipation. Im Gespräch mit dem Journalisten und Autor von Kriminalromanen, Manuel Vázquez Montalbán, meint einer ihrer Sprecher, Subcomandante Marcos, dass es wichtig sei, „Begriffe wie Vaterland, Nation, Revolution, Wandel, soziale Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie“¹¹⁶, da sie zu „Worthülsen“¹¹⁷ verkommen seien, „in einen neuen Zusammenhang zu stellen.“¹¹⁸ Dafür sei es notwendig, die verlorenen Bedeutungen der Wörter in der Vergangenheit aufzuspüren und sie mithilfe einer alternativen Poetik, mit Metaphern und Fabeln, wieder mit Inhalten zu füllen. Die poetische und mythische Sprache ermögliche es zudem, die zapatistische Utopie – die keine fertigen Antworten anbiete – zu verstehen. Die „Theatralisierung“¹¹⁹ ihres Widerstands dürfe aber

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Rosenzweig 1917, 264

116 Montalbán 1999, 116

117 Ebd.

118 Ebd.

119 Ebd. 138

„auf keinen Fall als Täuschung verstanden werden.“¹²⁰ Im Gegenteil, die „Erzählungen, mit den politischen Botschaften, die sie übermitteln“¹²¹ sowie die Vermischung von ironischen, urbanen und indianischen Sprechweisen sollen „zum Nachdenken an[]regen.“¹²²

Vielleicht ist auch die Wiedererzählung des Exodus-Mythos dahingehend zu verstehen. Ermöglichen es die Sprache und die Metaphern des Exodus, den Begriff emanzipatorischen Wandels neu zu denken, so dass trotz des Scheiterns jakobinischer und sowjetischer Revolutionsstrategien emanzipatorisches Streben nicht unmöglich geworden ist? Womöglich kann der Exodus als eine emanzipatorische Gegenmythologie zu den Mythen des Neoliberalismus und der Postmoderne fungieren. Marcos beschwört die Fähigkeiten poetischer und mythischer Sprache, Unfassbares zu begreifen. Die Frage, ob die Potentiale mythischen Denkens und Sprechens tatsächlich komplexe Sachverhalte und tiefliegende Zusammenhänge verstehbar machen und den Diskurs instrumenteller Vernunft ästhetisch beleben und ethisch formen können, hat die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt.

Im Folgenden werden hauptsächlich Positionen von Autoren diskutiert, die sowohl die Intentionen und Funktionen, als auch die entmündigenden und emanzipatorischen Potentiale mythischen Denkens und Sprechens aus der Perspektive der Säkularisierung untersuchen.

120 Ebd.

121 Ebd. 126

122 Ebd.

3 Der Logos des Mythos

3.1 Psychologische und politische Dimensionen des Mythos

3.1.1 Die mythische Ordnung des Denkens

Der Neukantianer Ernst Cassirer definiert den Mythos als eine symbolische Form, d. h. als ein Zeichensystem mittels dem Menschen die Welt erfassen, über sich selbst reflektieren und ihre Stellung in der Welt und in der Geschichte thematisieren. Mythen würden die Welt imitieren, wiederholen und verdoppeln und dabei das geordnete Bild eines Kosmos komponieren. Vordergründig chaotisch erscheinende Phänomene könnten durch die Strukturierungsleistung des Mythos begriffen und verstanden werden.¹ In diesem funktionalen Sinne unterscheide sich der Mythos nicht von anderen symbolischen Formen, wie der Wissenschaft oder der Kunst. Schon der Begründer der Sozialanthropologie, Edward Burnett Tylor, stellte in seinem 1871 erschienen Buch *Primitive Culture* fest, dass „es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Denken eines Wilden und dem Denken eines Zivilisierten“² gibt. Zwar könne eine Vielzahl von Unterscheidungen zwischen mythischem und wissenschaftlichem Denken gezogen werden, hinsichtlich der Funktion der Ordnungsstiftung seien sie jedenfalls gleich.³ Treffend meint auch Hans Blumenberg dahingehend in *Arbeit am Mythos*, der Mythos sei „ein Ensemble von Antworten auf Fragen“⁴, weshalb die wissenschaftliche Erörterung des Mythischen zwar nicht unbedingt die Antworten, aber zumindest die Fragen anerkennen müsse.

Diese Fragen seien in vielen Fällen nicht von einer spielerischen Neugier, sondern von existenzieller Unsicherheit und metaphysischer Angst bestimmt. Aus diesem Grund dienten der Mythos, aber auch die Wissenschaft und die Kunst der Bewältigung von Schrecken. Cassirer kennzeichnet diese Funktion der „*Metamorphose*

1 Vgl. Cassirer 1978, 24

2 Zit. nach Cassirer 1978, 15

3 Vgl. ebd., 23

4 Blumenberg 1990, 34

der Furcht⁵ als wesentlichstes Element des mythischen Denkens. Mit den Mythen würde „der Mensch eine neue und seltsame Kunst [...] lernen, die Kunst auszudrücken, und das bedeutet, seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren.“⁶ Auch Thomas Hobbes betont in *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*, Mythos und Religion seien Antworten auf die „ständige Furcht, die die Menschheit in ihrer Unwissenheit in Bezug auf die Ursachen stets begleitet.“⁷ Dies sei auch schon die Meinung von Lukrez und Cicero gewesen. Angst müsse, wie Blumenberg argumentiert, „immer wieder zur Furcht rationalisiert werden“⁸, wobei dies für Individuen wie für Kollektive gleichermaßen gelte. Um die von einer unbestimmten Angst ausgelöste Paralyse zu überwinden, müssten Mythen dieser eine konkrete Gestalt geben. Dadurch werde aus der Angst vor dem Unbekannten eine Furcht vor dem Benannten. Mythen würden dies durch „die Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare“⁹ erreichen. „Es wird eine Sache vorgeschoben, um das Ungegenwärtige zum Gegenstand der abwehrenden, beschwörenden, erweichenden oder depotenzierenden Handlung zu machen.“¹⁰ Der „*homo pictor*“¹¹ überspiele, so Blumenberg, „mit der Projektion von Bildern den Verlässlichkeitsmangel seiner Welt.“¹² Auf ähnliche Art und Weise urteilt auch der poststrukturalistische Literaturwissenschaftler Roland Barthes. In *Mythen des Alltags* argumentiert er, dass der Mythos indem er Widersprüche vereine und Paradoxien überwinde „eine euphorische Sicherheit“¹³ schaffe. Gegen die grundsätzliche Verdammung alles Mythologischen verteidigt Barthes den Mythos als einen spezifischen Diskurs. In *Mythen des Alltags* schreibt er: „Der Mythos verbirgt nichts und stellt nichts zur Schau. Er deformiert. Der Mythos ist weder eine Lüge noch ein Geständnis. Er ist eine Abwandlung.“¹⁴ Der Mythos sei „eine Aussage [...] ein Mitteilungssystem, eine Botschaft.“¹⁵ Er unterscheide sich von anderen Arten der Aussage „nicht durch das Objekt seiner Botschaft [...], sondern durch die Art

5 Cassirer 1978, 66

6 Ebd.

7 Hobbes 1966, 82

8 Blumenberg 1990, 11

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd., 14

12 Ebd.

13 Barthes 1959, 103

14 Barthes 1959, 99

15 Ebd., 91

und Weise, wie er dies ausspricht.¹⁶ Der Mythos bediene sich einer Metasprache, mit der Bedeutsamkeiten mitgeteilt werden, die über die Bedeutungen der Sprache hinausgehen.¹⁷

Differenziert analysiert auch Peter Sloterdijk die psychologischen Motive von Mythos und Religion. Er nimmt an, eine Reihe von Momenten der menschlichen Existenz würde nur unter Bezug auf transzendente Mächte verstanden oder bewältigt werden können. Ohne Transzendenz sei es, so Sloterdijk, nicht möglich langsame Entwicklungen zu konzeptualisieren und generationsübergreifenden Kooperationen Kontinuität zu verleihen.¹⁸ Der Bezug auf Transzendenz sei auch nötig, um

16 Ebd.

17 Ein Beispiel, das Barthes hier anführt, ist das eines farbigen Soldaten auf der Titelseite von *Paris-Match*, der in der Uniform des französischen Militärs militärisch grüßt. In die mythische Metasprache übersetzt, ist der Soldat ein Zeichen dafür, dass „Frankreich ein großes Imperium ist, daß alle seine Söhne, ohne Unterschied der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen und daß es kein besseres Argument gegen die Widersacher eines angeblichen Kolonialismus gibt als den Eifer dieses jungen Negers, seinen angeblichen Unterdrückern zu dienen.“ (ebd., 96f)

Barthes unterscheidet drei Herangehensweisen an den Mythos. Die erste ist die „des Erzeugers von Mythen, des Zeitungsredakteurs etwa, der von einem Begriff ausgeht und dafür eine Form sucht.“ (ebd., 98) Der farbige Soldat auf der Titelseite von *Paris-Match* sei für den oder die ErzeugerIn von Mythen ein Symbol oder ein „Beispiel für die französische Imperialität“ (ebd.). Der Mythos sei dann ein Instrument oder ein Hilfsmittel.

Der Mythos könne aber auch hinsichtlich seiner Intentionen, Funktionen und Strukturen analysiert werden. Diese zweite Herangehensweise sei die des Mythologen, der den Mythos als Betrug entziffert und die „Deformation“ (ebd.) erkenne, „die die Form beim Sinn bewirkt“ (ebd.). Der farbige Soldat werde dann als „Alibi für die französische Imperialität“ (ebd.) aufgefasst. Der Mythologe zerstöre den Mythos, indem er die Intention (den französischen Kolonialismus) enthülle, die ihn hervorbringt.

Die dritte Art ist die des Lesers oder der Leserin des Mythos. Der farbige Soldat ist dann „weder Beispiel noch Symbol und noch weniger Alibi, er ist die *Präsenz* der französischen Imperialität“ (ebd., 99). Während die ersten beiden Lesarten den Mythos demaskieren, „verbraucht“ (ebd.) die dritte Lesart den Mythos nach seinem Zweck, wobei der oder die LeserIn „den Mythos in einer wahren und zugleich irrealen Geschichte“ (ebd.) erlebt. Der Sinn (der farbige Soldat) stifte dann die Form (die französische Imperialität) und naturalisiere sie. Der Mythos werde dabei zu einer „exzessiv gerechtfertigte[n] Aussage“ (ebd., 100), indem er „Geschichte in Natur“ (ebd.) verwandle und kontingente historische Ereignisse mit notwendigen Abläufen verwechsle.

18 Vgl. Sloterdijk 2007, 83f

besonders heftige Erlebnisse zu verstehen. „Die Heftigkeit der körpereigenen, zunächst strikt biologisch determinierten Abläufe vermag bei voller Entfaltung der Reaktionen ein solches Ausmaß zu erreichen, dass das Erlebte plausiblerweise nur noch äußeren Mächten zugeschrieben werden kann.“¹⁹ Religionen seien „psychosemantische Institutionen, die auf die Verarbeitung von Integritätsstörungen spezialisiert sind.“²⁰ Sie würden Grenzerfahrungen, wie Leiden, Tod oder Unordnung, Sinn geben und Trost spenden. In allen Kulturen und Zivilisationen würden Mythos und Magie immer dann auftreten, wenn, wie Cassirer schreibt, „der Mensch einer Aufgabe gegenüberstünde, die über seine natürlichen Kräfte weit hinauszugehen scheint.“²¹ In profanen und beherrschbaren Situationen sei keine Magie nötig, hier verlasse sich der Mensch selbstbewusst auf „seine eigene Geschicklichkeit.“²³

Die 1930er Jahre waren durch eine solche Stimmung der Unsicherheit und Ohnmacht geprägt. Das Chaos nach dem Ersten Weltkrieg und die Weltwirtschaftskrise, die 1929 mit dem Börsenkrach in New York ihren Ausgang nahm, schufen, so Cassirer, die idealen Voraussetzungen für die politischen Mythen des Nationalsozialismus, die Beistand für die Erlösung von den katastrophalen ökonomischen und sozialen Zuständen, Inflation und Arbeitslosigkeit, versprachen.²⁴ Wie Cassirer betont auch Peter Sloterdijk 2007 Bezug nehmend auf die spätkapitalistische Krise des Sozialstaates, die sozioökonomische Komponente eines Mythenbedürfnisses:

„Es genügt zu verstehen, dass ‚Gott‘ – wenn man über diese Adresse in soziologischer Verfremdung sprechen darf – die höchste Instanz der Privatversicherer darstellt, um unmittelbar einzusehen, warum die Nachfrage nach Religion auch unter Europäern in einer Zeit geschwächter Sozialstaatlichkeit zunimmt.“²⁵

Nach Claude Lévi-Strauss sind Mythen keine „bloße Vorstufe wissenschaftlichen Denkens, sondern eine alternative wissenschaftliche Weltauffassung.“²⁶ Auch der Mythos habe einen Logos, mit dem eine ihm eigene logische Erklärung und Ordnung

19 Ebd., 85

20 Ebd., 87

21 Cassirer 1978, 361

22 Schon 1922 hatte Bronislaw Malinowski in *Argonauten des westlichen Pazifik* das eurozentrische Vorurteil aus dem Weg geräumt, dass das Leben in archaischen Kulturen durchgehend von einer mythischen Anschauung geprägt sei.

23 Ebd., 362

24 Vgl. ebd., 361

25 Sloterdijk 2007, 77

26 Zit. nach Detken 2003, 56

der Welt erfolge. Mythen würden zwar eine von der rationalistischen Logik verschiedene, aber dennoch komplexe Struktur aufweisen, in der eine Vermittlung zwischen Natur und Kultur hergestellt werde. Mythen setzten in diesem Sinne Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges miteinander in Beziehung und verliehen vergangenen Ereignissen eine „Dauerstruktur.“^{27,28}

Für die Kulturanthropologin Aleida Assmann ist diese „Konstruktion von Gegenwart als ‚Zeit-Räume‘“²⁹ eine notwendige Bedingung für menschliches Erleben, Handeln und Denken. Die menschliche Zeit sei durch „natürliche Rhythmen, mythische Ereignisse, Handlungen, kulturelle Feste oder religiöse Erwartungen“³⁰ strukturiert und unterscheide sich von einer physikalischen Zeit, die im Gegensatz dazu „vollkommen leer und abstrakt“³¹ sei.

Zeit und mit ihr Gegenwart, Geschichte und Zukunft erscheinen in diesem Licht als kulturell geprägte Phänomene, die Erfahrung und Denken durch implizit transportierte Werte und Schemata strukturieren. Zeit sei, wie Assmann schreibt, daher keine homogene, überall als gleich erfahrbare physikalische Größe, sondern durch „kulturell geschaffene Zeitordnungen“³² geprägt, „die bestimmte Formen des In-der-Welt-Seins ermöglichen und andere verunmöglichen oder ausgrenzen.“³³ In der Moderne sei die physikalische Zeit zu einem universalen „Zeitverhältnis“³⁴ avanciert, wobei sie kulturelle, religiöse oder nationale „Zeitgestalten“³⁵ in ihrem Deutungsanspruch ablöste. Zur selben Zeit habe auch der Kollektivsingular „Geschichte“ den Plural „Geschichten“ ersetzt, wodurch eine Vereinheitlichung des Zeitempfindens befördert wurde.

27 Lévi-Strauss 2003, 62

28 Der russische Literaturwissenschaftler Michael Bachtin hat in *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* den Begriff der „Chronotopologie“ (Bachtin 2008) vorgeschlagen, um diese Geometrie der Zeit zu beschreiben. Orte, die für Zeiterfahrungen stehen, könnten unterschieden werden in solche, die für Abschied oder Begegnung stehen (die Schwelle und das Tor), solche, die für Entscheidungen und Rechtmäßigkeit stehen (das Gericht) und solche, die für das Leben als Reise und Reifung stehen (der Weg, aber auch das Exil, die Heimat oder das Schiff). (Vgl. ebd.)

29 Assmann 2013, 47

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd., 50

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., 48

3.1.2 Funktionen des mythischen Gedächtnisses

Damit Gesellschaften längere Zeiträume überdauern, müssen die Imaginationen der Gemeinschaft kontinuierlich mittels einer Erinnerungskultur reproduziert werden. Die Vergangenheit werde daher, wie Cassirer in *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken* schreibt, in Gestalt von Geschichte („relativer Vergangenheit“) und Mythos („absoluter Vergangenheit“) in den Dienst der Gegenwart gestellt.³⁶ Der Mythos ist zwar weder Geschichtsschreibung noch Theorie der Geschichte, allerdings ist er diesen funktional ähnlich, indem er die Frage nach der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz stellt und beantwortet. Sowohl die mythischen als auch die historischen Antworten auf die Fragen nach Herkunft, Abstammung und Gewordenheit stiften Identitäten und Gemeinschaften.³⁷

Maurice Halbwachs, Aby Warburg sowie Aleida und Jan Assmann haben diese soziale Funktion des Erinnerens unter dem Gesichtspunkt des kulturellen Gedächtnisses erforscht.³⁸ Dieser wurde, wie der Kunsthistoriker Ernst Gombrich in *Aby Warburg: Eine intellektuelle Biographie* feststellt, als Gegenposition zu Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verbreiteten Theorien eines biologischen oder rassistischen Gedächtnisses formuliert.³⁹ Solche Theorien untermauerten nicht nur nationale und rassistische Ideologien, sie sind auch in Carl Gustav Jungs Archetypenlehre aufzufinden. Im Gegensatz dazu erklären Theorien des kulturellen Gedächtnisses die Kontinuität eines kulturellen Bewusstseins durch die Kultur und nicht durch die Biologie. Die Prägung und die Erhaltung kultureller Eigenheiten der Menschen werden als Sache der Kultur und nicht der Phylogenetik verstanden. Menschen würden sich gerade dadurch auszeichnen, andere Mittel erfunden zu haben, mit denen sie Wissen, Institutionen und Verhaltensweisen erhalten und weitergeben können. Diese Mittel würden, so Jan Assmann, letztlich der menschlichen Arterhaltung dienen, indem die Erinnerung menschliches Erleben und Verhalten steuere. Das kulturelle Gedächtnis sei daher ein Mittel, mit dem die Menschen durch Rückgriff auf die Vergangenheit ihre Gegenwart bewältigen und ihre Zukunft sichern.⁴⁰ „Während im Tierreich genetische Programme die Arterhaltung sichern, müssen die Menschen, mit Nietzsche zu reden, ‚auf ein Mittel‘ sinnen, ‚um gleichartige dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen‘.“⁴¹

36 Cassirer 1958, 130

37 Vgl. Schloßberger 2013, 18ff

38 Vgl. Halbwachs 1985

39 Vgl. Gombrich 1984, 323ff

40 Vgl. Assmann 1988, 9

41 Ebd.

Zwecks eines differenzierten Verständnisses des kulturellen Gedächtnisses, unterscheiden Jan und Aleida Assmann zwischen dem „kommunikativen Gedächtnis“⁴² und dem „kulturellen Gedächtnis.“⁴³ Das kommunikative Gedächtnis diene lediglich der Alltagskommunikation, die zwar generell unspezialisiert, reziprok, unfestgelegt und unorganisiert sei, allerdings an bestimmten Orten oder zu bestimmten Zeiten auch durch vorstrukturierte Regeln organisiert sei. Beispielsweise sei der kommunikative Austausch in einem Zugabteil anders organisiert als der eines Familienfestes. Das kommunikative Gedächtnis würde diese Organisation ermöglichen, indem es Familien, Nachbarschaften, Parteien, Religionen und Nationen durch eine „Vielzahl kollektiver Selbstbilder und Gedächtnisse“⁴⁴ miteinander verbinde. Dieses Gedächtnis reiche in der Regel nicht weiter als 3-4 Generationen zurück und kenne keine zeitlosen Fixpunkte.

Das kulturelle Gedächtnis entwickle sich aus diesem kommunikativen Gedächtnis heraus. Der Begriff des Gedächtnisses ist hier metaphorisch zu verstehen, denn es ist nicht mehr im Gehirn einzelner Menschen verortet, sondern in einem Bereich objektivierter Kultur; es ist identitätskonkret, rekonstruktiv, geformt, organisiert, verbindlich und reflexiv. Verschiedene sprachliche, bildliche und rituelle Formen würden das kulturelle Gedächtnis objektivieren, institutionalisieren und vererben. Spezialisten und Institutionen würden es verteilen, pflegen und in kulturellen Formen – wie „Texte[n], Bilder[n], Riten, Bauwerke[n], Denkmäler, Städte oder gar Landschaften“⁴⁵ – manifestieren. „Schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit“⁴⁶ würden solche „Erinnerungsfiguren“⁴⁷ zu zeitlosen Fixpunkten stilisieren, die das kulturelle Gedächtnis stabilisieren. Nach Aby Warburg beinhalten diese Fixpunkte eine „mnemische Energie“, durch die der erinnerte Sinngehalt „sich in der Berührung blitzartig wieder erschließen kann.“⁴⁸ Kommunikation öffne sich dadurch auch aus der Gruppen- und Gegenwartsbezogenheit.

Die im Archiv des kulturellen Gedächtnisses bewahrten Erinnerungen würden aus der Perspektive des jeweiligen Anlasses aktualisiert und umgeformt werden. „Das kulturelle Gedächtnis verfährt rekonstruktiv, d. h., es bezieht sein Wissen immer auf eine aktuelle gegenwärtige Situation.“⁴⁹ Es erzeuge außerdem eine „Wert-

42 Ebd., 11

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd., 12

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Zit. nach ebd.

49 Ebd. 13

perspektive“⁵⁰ und ein „Relevanzgefälle“⁵¹, in denen das Wissen strukturiert und hierarchisiert werde. Es habe „edukative, zivilisierende und humanisierende“⁵² und „handlungsleitende Funktionen“⁵³ und ermögliche zudem eine „Selbstthematizierung des Gesellschaftssystems.“⁵⁴ Im Sinne von G. Santayanas Ausspruch „Those who cannot remember their past are condemned to relive it“⁵⁵ eröffne das kulturelle Gedächtnis einer Gruppe oder einer Gesellschaft die Möglichkeit über sich zu reflektieren und zu entscheiden, ob sie die Vergangenheit wiederholen oder ihre Wiederkehr verhindern wolle.

Ein in Kultur objektiviertes Gedächtnis, wie das kommunikative Alltagsgedächtnis, sei, nach Assmann, durch Gruppenbindung und Identitätskonstruktion gekennzeichnet. Es sei „identitätskonkret“⁵⁶ in dem Sinn, „daß eine Gruppe ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren.“⁵⁷ Durch erinnerte lebendige Geschichte, die kulturell bewahrt und evoziert werde, forme sich die Menschheit selbst. Das kulturelle Gedächtnis sei daher nicht allein von theoretischer Neugierde, sondern, wie der Religionssoziologe Hans Mol in *Identity and the Sacred* schreibt, auch von einem „need for identity“⁵⁸ geleitet.⁵⁹ Ein- und ausschließende Identitäten würden durch die Rekonstruktion von Vergangenheit erzeugt werden.

Der Historiker Jürgen Kocka kritisiert in diesem Zusammenhang in *Historische Sozialwissenschaften heute*, dass die Haltung, „Geschichte als Aufklärung zu betreiben und aus der Geschichte zu lernen“⁶⁰, der Erwartung gewichen sei, sich durch Geschichte die Vergangenheit anzueignen und Identitäten zu konstruieren und zu festigen. „Aneignung von Vergangenheit, Erinnerung, Gewährleistung und Verbür-

50 Ebd., 15

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Luhmann 1975, zit. nach ebd.

55 Zit. nach Assmann 1988, 16

56 Assmann 1988, 11

57 Ebd., 12

58 Mol 1976, zit. nach ebd.

59 Vgl. ebd. 13

60 Kocka 2002, 6

gung von Identität, bisweilen auch Unterhaltung“⁶¹ ersetze die „Geschichte als Aufklärung.“⁶²

Menschen reflektieren, wie Claude Lévi-Strauss in in *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte* argumentiert, mit Musik ihre „physiologische Verwurzelung“, während sie mithilfe der „ungemein subtilen kulturellen Maschinen“⁶³ der „mythischen Schemata“⁶⁴ sich ihrer „gesellschaftlichen Verwurzelung“⁶⁵ bewusst werden. Die Funktion des Erzählens bestehe darin, dass Menschen mit Geschichten, Märchen und Mythen ein kollektives Selbstgespräch führen würden, in welchem sie ihre Sorgen, Ängste, Wünsche und Träume zu Erzählungen verarbeiten, mit religiösen Schemata deuten und durch magische Kräfte erklären.

Benedict Anderson hat in *Die Erfindung der Nation* darauf hingewiesen, dass größere Gemeinschaften nur durch Imaginationen, nicht durch ihre „Natur“ oder ihre „Gewachsenheit“ zusammengehalten werden. Nationen seien imaginär, „weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen [...] werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.“⁶⁶ Eine „echte“ oder „authentische“ Gemeinschaft könne auch nach der Dekonstruktion dieser Geschichten nicht aufgespürt werden. Lediglich die Art und Weise ihrer Imagination unterscheide sie.⁶⁷ Jede größere Gemeinschaft gründe, wie auch Eric Hobsbawm und Terence Ranger in *The Invention of Tradition* argumentieren, auf „erfundene Traditionen.“^{68 69}

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Lévi-Strauss 1980, 48

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Anderson 2005, 14

67 Vgl. ebd., 15

68 Hobsbawm/ Ranger 1992

69 Von Bedeutung für diese sozialphilosophische Betrachtung des Mythos ist auch Ernst Hartwig Kantorowicz' 1957 veröffentlichtes Buch *Die zwei Körper des Königs*. Der dem George-Kreis zugehörige Historiker entwickelt hier eine Theorie politischer Theologie, in der neben der physischen Präsenz der Macht vor allem ihre Imaginationen Wirkung zeigen. Der soziale Körper sei im Wesentlichen phantasiert, d. h. in der Sprache mittelalterlicher Theologen und Juristen ausgedrückt „ein *corpus fictum* oder *imaginatum*“ (Braun 2007, 172) Der Körper nehme eine privilegierte Position in der Metaphorik der Gemeinschaft ein. Das Kollektiv werde analog zum Individuum als ein Körper samt Kopf, Blut, Nerven, Gliedern usw. vorgestellt. Diese Analogie oder Allegorie sei der Grund dafür, dass sich soziale und individuelle Körper wechselseitig erklären, definieren und disziplinieren würden. Die Kulturwissenschaftlerin Christina Braun

3.2 Elemente politischer Mythologie

3.2.1 Die Inszenierung der Macht

Diese allgemeinen Überlegungen zeigen, dass mythisches Denken insbesondere für das soziale Leben von großer Bedeutung ist. Mythen helfen bei der Bewältigung von existenziellen Unsicherheiten oder Grenzerfahrungen, indem sie individuell und momentan Erlebtes mit kollektiv imaginierten und tradierten Symbolen verbinden und so auf eine spezifische, d. h. hinsichtlich Funktion und Intention differierende, Art und Weise deuten. Im Speziellen zeigt sich dies an der Verwendung mythischer Reden innerhalb politischer Diskurse. Allgemein ausgedrückt sind politische Mythen Geschichten, die von Gemeinschaften, Gesellschaften oder Zivilisationen sowie von der Stellung und den Beziehungen des Einzelnen zu diesen Kollektiven und von der Stellung dieser Kollektive in der Geschichte erzählen.

Herrschaft basiert nie auf physischer Unterdrückung allein, sie bedarf eines Glaubenssystems, das eine Bereitschaft, beherrscht zu werden, erzeugt. Zur Etablierung und zum Erhalt dieses Glaubenssystems bedient sich die regierende Vernunft kultureller Mittel der Indoktrination, der Verführung und der Demagogie. Eines dieser kulturellen Mittel ist die Reinszenierung von Mythen und Märchen, die die Notwendigkeit der Beherrschung und des Dienstes darstellen und diese in einen metaphysischen und historischen Kontext stellen, beispielsweise als von Gott gewollt oder seit langer Zeit als Tradition existent. Politisches Handeln bedient sich in diesem Sinn einer Reihe unterschiedlicher Techniken, wie Täuschung, Verschleierung und Suggestion. Auch der Philosoph und Ethnologe Marcel Hénaff hält fest, dass politisches Handeln eine „Kunst der Illusion“⁷⁰ sei, die sich einerseits einer „raffinierten Technik des Verbergens“⁷¹ und andererseits einer „Inszenierung der Macht“⁷² bediene, „deren Ziel es ist, ‚glauben zu machen‘, eher eine auf den Schein gegründete Zustimmung zu bewirken als eine von Bürgern und Regierenden geteilte Überzeugung.“⁷³

beschreibt diesen Zusammenhang prägnant, wie folgt: „Der soziale Körper als *corpus fictum* erschafft sich also im individuellen Körper seine Selbst- und Gegenbilder, seine Normalitäts- und Krankheitserscheinungen; [...] Sozialer Körper und menschlicher Körper klonen sich gegenseitig – und zwar so, dass zuletzt niemand mehr weiß, welcher das Original und welcher die Reproduktion ist.“ (Ebd., 183)

70 Hénaff 2014, 91

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd.

Als grundlegenden Theoretiker dieser Kunst identifiziert Hénaff Niccolo Machiavelli, der sich der zu seiner Zeit überaus problematischen Frage widmete, wie „in einem Moment und an einem Ort, wo weder der religiöse Glaube [...] noch ein dynastisches Prinzip“⁷⁴ die Legitimität der politischen Macht absichern, sich diese Macht dennoch eine „unbestreitbare Autorität“⁷⁵ zu verschaffen vermag. Die Abwesenheit eines soziale Hierarchien untermauernden Glaubens erfordert von den Machthabenden eine raffinierte Regierungskunst der Inszenierung ihrer Autorität und Legitimität. Um sich des Gehorsams, der Gefolgschaft und der Opferbereitschaft der Subjekte zu versichern und um ihre Subversion zu verhindern, müssen sie sich mit einem „Schauspiel oder Spektakel ihrer Größe und ihres Glanzes“⁷⁶ tarnen.

Politische Mythen, religiöse Vorstellungen und geschichtsphilosophische Entwürfe gehören zu den kanonischen Texten dieser Inszenierung der Macht. So sind, wie auch Cassirer betont, Religion und Mythos selbst im profanen System Machiavellis „unentbehrlich.“⁷⁷ Allerdings werde das mythische und religiöse Denken nicht zu transzendenten, existenziellen oder sozialen Zwecken am Leben erhalten, sondern als „ein bloßes Werkzeug in der Hand der politischen Lenker“⁷⁸ und als „eine mächtige Waffe in politischen Kämpfen.“⁷⁹ Ein wichtiger Unterschied zwischen den Mythen, die von den neuzeitlichen und modernen MachthaberInnen gestrickt werden und den Mythen archaischerer Kulturen bestehe jedoch darin, dass sie kein spontanes Produkt der Einbildung seien, sondern „planmäßig [...] von geschickten und schlauen Handwerkern erzeugt“⁸⁰ werden. Diese Mythenweber würden, um auf die Psyche der Menschen einzuwirken, Wörter wie magische Sprüche gebrauchen. Das Wort „Sieg“ beispielsweise provoziere eine emotionale Reaktion und würde Euphorie und Zugehörigkeit produzieren. Politische Mythen würden auch Wörter, die vorher bloß semantischen Gehalt hatten, emotional besetzen, wobei sie sich der ganzen „Tonleiter menschlicher Affekte – von Hass, Angst, Wut, Hochmut Verachtung, Anmaßung und Geringschätzung“⁸¹ bedienen würden.

Anders als ein kruder Despotismus würde sich diese Regierungstechnik „nicht um die Gefühle, Urteile und Gedanken der Menschen“⁸² kümmern, sich nicht da-

74 Ebd., 91

75 Ebd.

76 Ebd., 93

77 Cassirer 1987, 183

78 Ebd.

79 Ebd.

80 Ebd., 367

81 Ebd., 370

82 Ebd., 374

mit begnügen „die Handlungen der Menschen“ zu disziplinieren, sie wolle außerdem auch noch „ihr Gewissen“⁸³ beherrschen. Politische Mythen würden dieser Regierungstechnik ermöglichen, Menschen nicht nur durch das Verbot von Handlungen oder Unterlassungen zu beherrschen, sondern auch Haltungen, wie Gehorsam oder Heroismus, zu produzieren. Dadurch sei nicht nur die Verhinderung von sozial schädlichem Verhalten, sondern auch eine umfassende Steuerung gesellschaftlicher Entwicklungen möglich.⁸⁴

Politische Mythen unterscheiden sich von Ideologien. So stellt der Historiker François Furet fest, dass zwar beides Weltbilder seien, die „dem politischen Verhalten der Menschen eine vorherbestimmte Richtung“⁸⁵ geben würden, allerdings seien Ideologien „frei von göttlichem Einfluß“⁸⁶, weshalb „sowohl Hitler als auch Lenin Herrschaftssysteme geschaffen [hätten], die bis dahin unbekannt waren.“⁸⁷

3.2.2 Entmündigender Schicksalsglaube

Ein wichtiger Faktor für das Funktionieren politischer Mythologien ist das Weltbild eines kulturpessimistischen Fatalismus. Der Glaube an das Schicksal als eine Macht, die über den Naturgesetzen steht und den Lauf der Dinge lenkt, sei wie Cassirer schreibt, eines der „ältesten mythischen Motive“⁸⁸ und auch nicht vom mythischen Denken abtrennbar.

Die politische Bedeutung des Glaubens an das Schicksal wird anhand des Beispiels der Auguren, das Cassirer anführt, deutlich. Die Auguren waren als Weissager im alten Rom mächtige politische Akteure. Das Kollegium der Auguren war ein Gremium religiöser Experten, das entscheidenden Einfluss auf die römischen Regierungen hatte, egal ob monarchisch, republikanisch oder tyrannisch; bei allen wichtigen Entscheidungen mussten die Auguren ihre Zustimmung und damit die Zustimmung der Götter geben.

83 Ebd.

84 Eine ähnliche Theorie politischer Mythologie wurde auch schon in der Antike formuliert. So hatte bereits der Sophist, Sokratesschüler und Oligarch Kritias es gewürdigt, dass „ein verständiger und weiser Mann die Furcht der Menschen vor den Göttern erfunden“ habe, „damit die Schlechten Furcht hätten, auch wenn sie etwas heimlich täten oder sprächen oder dächten.“ (Kritias 2003: 281, B25)

85 Furet 1996, 14f

86 Ebd.

87 Ebd.

88 Cassirer 1978, 380

Dieses Motiv kann auch in der Moderne, etwa in Oswald Spenglers 1918 veröffentlichtem Buch *Der Untergang des Abendlandes* ausgemacht werden. In diesem behauptet Spengler, das Schicksal der abendländischen Kultur voraussehen zu können. Obwohl Spenglers Prophezeiungen nach Cassirer den gleichen Charakter wie die Vorhersagen von Astrologen hätten, sei das Werk zu einem der einflussreichsten Bücher des beginnenden 20. Jahrhunderts geworden.⁸⁹ Ein zweite Philosophie, die nach Cassirer, fatalistische Haltungen gestärkt haben soll, war Martin Heideggers Philosophie der Geworfenheit, in der der Mensch durch seine Existenz innerhalb eines Stroms der Zeit bestimmt ist. Der Mensch müsse, so Heidegger, seine Existenz hinnehmen. Zwar könne er darüber reflektieren, ändern könne er sie nicht.

Der Fatalismus der Philosophie schuf, wie Cassirer argumentiert, am Anfang des 20. Jahrhunderts die besten Voraussetzungen für die Entstehung und Wirkung der modernen politischen Mythen. Er fasst das so zusammen:

„Eine Geschichtsphilosophie, die in düsteren Prophezeiungen über den Niedergang und die vermeintliche Zerstörung unserer Zivilisation besteht, und eine Theorie, die in der Geworfenheit des Menschen eines seiner hauptsächlichsten Charaktermerkmale sieht, haben alle Hoffnungen auf einen aktiven Anteil am Aufbau und Wiederaufbau des Kulturlebens des Menschen aufgegeben. Eine solche Philosophie verzichtet auf ihre eigenen grundsätzlichen theoretischen und ethischen Ideale. Sie kann dann als ein geschmeidiges Instrument in den Händen der politischen Führer gebraucht werden.“⁹⁰

Im Gegensatz zu Cassirer affirmiert der, von Marxisten wie Faschisten vereinnahmte, Syndikalist George Sorel den Mythos. Sorel glaubt zwar nicht selbst an den Mythos, jedoch glaubt er, nur durch den Mythos könnten sich die ArbeiterInnen von Ausbeutung und Entfremdung befreien. Nur politische Mythen seien imstande heterogene Gruppen wie das Proletariat in ihren politischen Belangen zu einen und auf ein gemeinsames Projekt hin zu animieren. Der Mythos des Generalstreiks sei *der* politische Mythos der Arbeiterbewegung, ein „Gesamtbild“⁹¹ mit einem „Höchstmaß an Spannkraft.“⁹² Daneben seien aber auch die Legenden über die Französische Revolution oder die Pariser Commune Geschichten, die Menschen dazu anregen würden, im Namen der Klasse zu töten und zu sterben.

89 Vgl. Cassirer 1978, 384

90 Ebd.

91 Sorel 1969, 145

92 Ebd.

Auch der Sozialpsychologe Gustave Le Bon vertritt die Auffassung, dass größere Menschengruppen oder Massen „nie von der Vernunft geleitet werden“⁹³, weshalb es notwendig sei die Menschheit nicht mit Vernunft, sondern mit Trugbildern, die das Unbewusste ansprechen in „die Bahnen der Kultur zu führen.“⁹⁴

Diese Gedanken wurden nicht nur – wie in Abschnitt 4.2.2 erörtert wird – von Sigmund Freud, sondern auch von Carl Schmitt, Staatsrechtler, Kritiker des Parlamentarismus und Unterstützer des Nationalsozialismus, aufgenommen. 1923 in *Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* stellt Schmitt fest:

„Nur im Mythos liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist. Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Raisonement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Deziision und der große Mythos. In unmittelbarer Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Energie vorwärts treibt und ihr sowohl die Kraft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt.“⁹⁵

Dem Mythos wird diesen Theorien zufolge die Funktion zugesprochen, einzelne Menschen und differierende Menschengruppen zu heroischen, die Geschichte lenkenden Taten zu motivieren. Auch Hans Barth meint dahingehend, dass weder „Nützlichkeits erwägungen noch die vom Verstande geschaffenen Begriffe imstande seien „zur Tat aufzurufen und eine Vielzahl von Menschen zu einem einheitlichen Verhalten zu bestimmen.“⁹⁶ Nur durch Mythen könnten „der Vereinzelnung der Menschen ein Ende“⁹⁷ gesetzt und „Koordination“⁹⁸ sowie „Übereinstimmung“⁹⁹ hergestellt werden, wodurch die Menschheit fähig werde, die „großen Taten der Geschichte“¹⁰⁰ zu vollbringen.

3.2.3 Polemiken politischer Theologie

Diese Dimension politischer Mythologie wurde auch mit dem Begriff der politischen Theologie bezeichnet. Der Anarchist und Materialist Michael Bakunin verwen-

93 Le Bon 1973, 17

94 Ebd., 18

95 Schmitt 1999, 80

96 Barth 1959, 70

97 Ebd.

98 Ebd.

99 Ebd.

100 Ebd.

dete diesen Begriff in *Riponse d' un International a Mazzini* und in *La theologie politique de Mazzini* nach der Niederschlagung der Pariser Commune 1871.¹⁰¹ Darin wirft er dem von ihm respektierten italienischen Revolutionär und Freimaurer Giuseppe Mazzini vor, sich der Religion, insbesondere messianischer und mystischer Motive zu bedienen, um Uniformität und Patriotismus zu erzeugen. Dadurch würde er aber die eigentliche Ursache aller Unterdrückung, nämlich den Glauben an eine göttliche Autorität, verteidigen und erhalten. „Mazzini is the last high priest of an obsolescent religious, metaphysical and political idealism.“¹⁰²

Schmitt wendet den Begriff der „politischen Theologie“ wiederum polemisch gegen Bakunin, dessen Materialismus selbst eine Theologie des Antitheologischen darstellen würde.¹⁰³ Schmitt konstatiert, jede Politik habe einen „metaphysischen Kern“, der die theoretische Grundlage für jeden Kampf zwischen rechtem und unrechtem Glauben bilde.

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur [...] Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.“¹⁰⁴

Eine begründende letzte Instanz müsse also nicht göttlich sein, auch „das Volk“, „die Rasse“, „das Vaterland“ oder die „Arbeiterklasse“ könnten dazu dienen.¹⁰⁵ In diesem Sinn sei Politik nicht nur eine Folgeerscheinung der Religion, sondern ihr auch hinsichtlich ihrer transzendentalen Begründung gleich.

Laut Arbogast Schmitt lassen sich politische Mythen auch als ein „System reaktionärer Symbole“¹⁰⁶ begreifen, mit welchem die Stabilisierung von Strukturen und deren Immunisierung gegen Kritik oder Reform erzielt wird, indem sie Herrschaft, Privilegien oder Besitz legitimieren.¹⁰⁷ Reinhard Brandt wendet allerdings ein, dass auch das Umgekehrte der Fall sei. Mythen würden „nicht nur eine einheitliche Praxis in festen Strukturen präformieren, sondern auch Dissense artikulieren“¹⁰⁸, sowie zu

101 Bakunin 1973a und 1973b

102 Bakunin 1973a, 214

103 Vgl. Meier 1995, 11

104 Schmitt 1934, 49

105 Vgl. ebd.

106 Schmitt 2004, 57

107 Vgl. Brandt 2004, 11

108 Ebd.

einer erneuten „Etablierung von Herrschaft und deren Institutionen eingesetzt werden.“¹⁰⁹ So seien der 14. Juli 1789 und die Erstürmung der Bastille zum „Gründungsmythos des neuen Staats stilisiert“¹¹⁰ worden.

Im Gegensatz dazu stellen Mythen des Dissenses, wie Jan Assmann argumentiert, die „Defizienz-Erfahrungen“¹¹¹ der Gegenwart einem mythischen heroischen Zeitalter gegenüber. Sie heben „das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor“¹¹², wodurch sie das Gegenwärtige relativieren. In besonders ernsten Situationen könnten solche Mythen revolutionär wirken. Das heroische Zeitalter werde dann zur Utopie stilisiert, „auf die es hinzuleben und hinzuarbeiten gilt.“¹¹³ So hätten auch die nationalistischen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts Traditionen und Folklore kodifiziert, um einen „wieder herbeizuführenden Zustand[]“¹¹⁴ zu konstruieren.

Auch auf den Exodus-Mythos haben sich radikale und revolutionäre Bewegungen immer wieder bezogen¹¹⁵ und ihn im Sinne Assmanns als Mythos des Dissens gedeutet. In diesem Sinn stellt das semantische Gerüst des Exodus – die Verneinung der ägyptischen Knechtschaft und die Verurteilung einer despotischen Ordnung, die Stiftung neuer Gesetze und Eroberung des Gelobten Landes – eine Archetypik progressiver Mythologie dar.

3.3 Die Geschichtsphilosophie des Exodus

3.3.1 Titanen des Fortschritts

Als Geschichte im Sinne von Historie werden Ereignisse bezeichnet, die vorbei und trotzdem für das Leben in der Gegenwart von Bedeutung sind. Sie spannen den Menschen, die sie aufbewahren und sie sich gegenseitig erzählen, einen zeitlichen Horizont auf, der über die aktuellen Sachverhalte und die Sorge um die Zukunft hinausgeht. Welcher Horizont sich eröffnet, hängt davon ab, welche vergangenen Ereignisse oder Vorgänge Ähnlichkeiten mit der Gegenwart aufweisen. In welchem

109 Ebd.

110 Ebd.

111 Assmann 1992, 52

112 Ebd.

113 Ebd., 53

114 Ebd., 55

115 Vgl. Walzer 1995

Licht diese Vergangenheit erscheint, hängt von den Macht-Interessen und den Sinn-Sehnsüchten derjenigen ab, die sie erzählen.

Ob die Menschen in der Geschichte Kontinuitäten oder Brüche, Entwicklung oder Verfall, hinreichende oder notwendige Ursachen, Freiheit oder Zwang erkennen, ist durch geschichtsphilosophische Anschauungen mitbestimmt. Die Geschichtsphilosophie ist wiederum ein Teilbereich der Philosophie und mit Aussagen der Anthropologie, der Erdwissenschaften und der Ontologie verknüpft. Geschichtsphilosophische Theorien enthalten daher auch immer eine Reihe von Annahmen über das Wesen des Menschen, der Natur und des Werdens.

Der Exodus-Mythos schlägt bestimmte Antworten auf diese Fragen vor. Er stiftet dadurch eine oder auch mehrere bestimmte Identitäten, die neben anderen möglichen Identitäten innerhalb einer Pluralität sich gegenseitig ausschließender oder auch miteinander widerspruchsfrei kompatibler Identitäten koexistieren. Wie alle großen geschichtsphilosophischen Erzählungen beinhaltet der Exodus eine ganze Reihe von normativen Beispielen, durch die sich vorbildlich zeigt, was richtig und was falsch ist. Auf diese Art transportiert und stimuliert der Mythos moralische Überzeugungen, die nicht aus dem reinen Verstandesgebrauch und auch nicht aus eigener Erfahrung als richtig erkannt werden.¹¹⁶

Mit dem Exodus-Mythos ist die Formulierung einer wesentlichen philosophischen Frage verbunden, der Frage nach der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz. Der Exodus-Mythos ist ein geschichtsphilosophisches Werk, da in ihm über Geschichte, über Vergangenheit, Herkunft, Gegenwart und Zukunft reflektiert wird und da er eine spezifische Ordnung der Zeit vornimmt und von anderen Ordnungen abgrenzt. So unterscheidet sich die lineare Zukunftsorientierung der Zeitvorstellung des Exodus radikal von der zyklischen Zeitvorstellung im alten Ägypten, die sich an natürlichen Prozessen orientiert.

Aleida Assmann schreibt dahingehend in *Ist die Zeit aus den Fugen?*: „Fortschritt bedeutete Aufbruch und Öffnung der Zeit in Richtung auf eine unbekannte, aber von vornherein immer schon positiv bewertete Zukunft.“¹¹⁷ Der Mythos des Exodus erzählt von diesem Aufbruch. Womöglich ist er sogar, wie Assmann argumentiert, der Ursprungsmythos der Geschichtsphilosophie des Fortschritts und des modernen Zeitregimes. „Der Urknall der Modernisierung vollzog sich mit dem Bruch des jüdischen Monotheismus und seinem Auszug (Exodus) aus der Welt der polytheistischen Kulturen.“¹¹⁸

116 Vgl. Schloßberger 2013, 21f

117 Assmann 2013, 62

118 Ebd., 94

Die Bewegung durch Raum und Zeit wird im Exodus als moralischer und geistiger Fortschritt gedeutet. Er begründet insofern ein geschichtsphilosophisches Modell, das alternativ zur Revolution, verstanden als Wiederkehr einer glorifizierten Vergangenheit, ein Fortschreiten durch die Zeit konzipiert. Eine entscheidende Neuerung dieses epochalen Einschnitts war der Rückzug der Götter aus der Welt. Assmann äußert sich dahingehend: „Der jüdisch monotheistische Gott residiert nicht mehr in der Welt, sondern hat sich aus ihr in neue abstrakte Räume der Schrift, den Kult, das Volk oder die Geschichte zurückgezogen. Die Welt wurde dabei mit einem Streich profan, entzaubert, objektiviert, materialisiert und der Verantwortung der Menschen unterstellt.“¹¹⁹

Die Herkunft der modernen Idee des Fortschritts kann jedoch nicht auf einen einzelnen Mythos reduziert werden. Im kulturellen Gedächtnis der Moderne befinden sich durchaus auch andere Mythen und Metaphern, die einer fortschreitenden Geschichte zugeordnet werden können. Im Folgenden werden exemplarisch ein Mythos und eine Metapher erörtert, die neben dem Exodus den mythischen Bodensatz des Fortschritts bilden.

Prometheus wird von manchen als der erste Mensch angesehen, da er als der erste gilt, der Geschichte *hatte*, weil er imstande war in die Zukunft zu schauen. Sein Bruder Epimetheus, der Nach-Sehende, dagegen *war* in der Geschichte, da er nur hinter sich sah und wie Walter Benjamins Engel apathisch den unweigerlichen Ablauf der Dinge beobachtete. Der Mythos von Prometheus erkennt in der Auflehnung gegen die Geschichte, auch wenn sie unvermeidbar erscheint, die Anfänge der menschlichen Freiheit. Dieses Trotzdem des Prometheus, der sein qualvolles Schicksal am Kaukasus voraussieht, löst beim Götterboten Hermes zwar nur verachtendes Gelächter aus, Menschen ermutigt es aber, sich der Freiheit zu bedienen, die Natur und die Geschichte nach ihren Vorstellungen zu gestalten.¹²⁰

Dieser griechische Kulturgründungsmythos weist bestimmte strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem Gründungsmythos des Judentums, dem Exodus, auf. Der Auszug der Israeliten ist in einem gewissen Sinne ein Auszug aus der Geschichte, da er erzählt, wie Menschen aus eigener Kraft und in Ablehnung ihrer Vergangenheit ein neues Leben wählen.

Diese Vorstellung der Geschichte fußt damit auf einer Tradition und einer Geis-teshaltung, die, vermittelt durch die Mythen des Exodus und des Prometheus, bis in die heutige Zeit Geltung hat. Diese Mythen erwecken auch in der Moderne in Menschen noch die Kraft, sich gegen einen automatischen oder determinierten Prozess der Geschichte aufzulehnen und Geschichte als offen für Neues zu begreifen. Albert

119 Ebd.

120 Vgl. Aischylos 1986

Camus hat dieses Bekenntnis zur Freiheit als empathische Aufforderung, sich der Geworfenheit entgegenzustellen, aus der Geschichte auszusteigen und sich gegen das Schicksal aufzulehnen, formuliert:

„Sie wissen, daß es keine blinde Gerechtigkeit gibt, daß die Geschichte nicht vorhersehen kann, und daß man folglich ihre Gerechtigkeit zurückweisen muß, um sie, soweit möglich, durch die Gerechtigkeit des Geistes zu ersetzen. In diesem Sinne kehrt Prometheus in unserem Jahrhundert wieder.“¹²¹

Der Begriff des Fortschritts wurde auch von dem Bild geprägt, auf den Schultern von Riesen zu stehen. Diese Metapher wird im 12. Jahrhundert vom Scholastiker Bernhard von Chartres verwendet: wir würden wie Zwerge auf den Schultern von Riesen sitzen und mehr sehen können als diese, jedoch nicht, weil wir schärfere Augen hätten, sondern nur dank der Riesen, die uns in die Höhe heben, wo wir eine bessere Sicht hätten.¹²² Auch Isaac Newton hat sich dieser Metapher bedient, um die Fortschrittlichkeit seiner eigenen Theorien hervorzuheben, ohne die Überlieferungen vorangegangener Generationen, auf denen diese aufbauen, zu entwürdigen. Für Aleida Assmann drückt dieses Bild die „permanente Überbietung des Alten bei dankbarer Anerkennung dieser fundierenden Grundlagen“¹²³ aus, eine Einstellung, die ein „systematisches und kompetitives Fortschreiten überhaupt erst“¹²⁴ ermögliche.

3.3.2 Die Vergangenheit im Dienst der Zukunft

Im „Zeitregime der Moderne“¹²⁵ würde dagegen, so Aleida Assmann, die „empathische Orientierung auf die Zukunft [...] mit einer Entwertung von Vergangenheit und Tradition“¹²⁶ einhergehen. Allerdings sei auch schon im Christentum eine ähnliche „kulturzerstörerische Radikalität“¹²⁷ angelegt. Im Lukasevangelium fände sich beispielsweise folgende Erzählung:

„Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Lass mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. Jesus sagte zu ihm: Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes! wieder ein anderer sagte: Ich will dir

121 Camus 1954, 77

122 Vgl. Assmann 2013, 59

123 Ebd., 61

124 Ebd.

125 Ebd., 92

126 Ebd.

127 Ebd., 97

nachfolgen, Herr. Zuvor aber lass mich von meiner Familie Abschied nehmen. Jesus erwiderte ihm: Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.“¹²⁸

Dem nicht unähnlich schreibt Karl Marx 1843 in einem Brief an Arnold Ruge „Lass die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein.“¹²⁹

Diese radikale Orientierung an der Zukunft sei, wie der Literaturkritiker Leslie Fiedler betont, auch ein wesentliches Merkmal der Vereinigten Staaten von Amerika. „Als Amerikaner sind wir Bewohner einer gemeinsamen Utopie und nicht einer gemeinsamen Geschichte.“¹³⁰ Der amerikanische Traum eines für alle möglichen sozialen Aufstiegs war, wie Assmann schreibt, „ein mobilisierendes nationales Narrativ, das die Umstellung von Herkunft auf Zukunft zu einem mobilisierenden Wert und Ziel machte.“¹³¹ Ende der 1980er Jahre kam es, wie Assmann ausführt, jedoch zu einer Wende im Zeitregime der Moderne.

„Auf den Impuls des Vergessens im Namen der Zukunft folgte ein starkes Interesse an der Vergangenheit [...] Mit der Umperspektivierung von Zukunft auf Herkunft prägten sich im großen Schmelztiegel der amerikanischen Kultur wieder die unsichtbar gemachten Konturen von ethnischen Identitäten, Gruppenloyalitäten und Minderheiten aus, die offensichtlich nicht ganz verschwunden waren und nun rekonstruiert und mit einer geradezu explosiven Kraft eingefordert wurden.“¹³²

Wenn das Werden als verursacht, aber als zwecklos angesehen wird, steht die Vergangenheit im Zentrum der Weltbetrachtung. Die Gefahr dabei besteht darin, die Geschichte zu verabsolutieren, indem das Vergangene als das einzig Mögliche angesehen wird. Aus diesem Grund interessieren sich auch Walter Benjamin und Michel Foucault nicht für Geschichte, wie sie gewesen ist, sondern für die Relevanz der Vergangenheit für die Gegenwart.¹³³

„Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen wie es denn eigentlich gewesen ist. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.“¹³⁴

128 Lukas 9,51–62. Zit. nach Assmann 2013, 97

129 Zit. nach Assmann 2013, 92

130 Fiedler 1988, 73

131 Assmann 2013, 115

132 Ebd., 122

133 Vgl. Foucault 2008, 43

134 Benjamin 2011, 959

Geschichtsschreiber müssten daher eine Vergangenheit wiedervergegenwärtigen, die hinter die konformistische Geschichtsschreibung blickt und im Stande wäre „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen.“¹³⁵ Normalerweise ist die Geschichte eines Sieges zugleich die Geschichte von „Grauen“, „Fron“ und „Barbarei.“¹³⁶ Deshalb müsse diese Geschichte „gegen den Strich“¹³⁷ gebürstet werden, um einen „Begriff von der Geschichte“¹³⁸ zu entwickeln, der sowohl der „Tradition der Unterdrückten“¹³⁹ als auch den Erfordernissen der Gegenwart entspreche.

3.3.3 Exodus als Revolutionsmetapher

Aus diesem Grund wurde der Exodus-Mythos von verschiedensten revolutionären Bewegungen herangezogen, um ihre Ideale und Pläne in eine begründende Tradition und einen motivierenden überzeitlichen Horizont zu stellen. So schöpften beispielsweise die amerikanischen Revolutionäre aus der *Aeneis* und dem *Pentateuch*, vor allem aber aus dem Buch Exodus, um ihr Zeitgeschehen zu konzeptualisieren und ihr Vorgehen zu propagieren.¹⁴⁰ Der Exodus war die perfekte Metapher für den Auszug aus dem alten Europa in das gelobte Land der neuen Welt. Dietrich Harth konstatiert in *Revolution und Mythos: Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens* dahingehend: „Die Stationen, die der Mythos erzählt – Auszug aus der Despotie, Ankunft im Gelobten Land, Kampf in der Wüste und Politik des Neuen Bundes –, liefern geradezu ein Handlungsmodell für den Ablauf revolutionärer Prozesse.“¹⁴¹ Revolutionen wälzen zwar bestehende Ordnungen, Weltbilder oder Staatsformen um, tun dies aber nicht, um etwas noch nie Dagewesenes auszuprobieren, sondern indem sie auf eine Wiederholung einer anderen alten Ordnung als Zweck verweisen. In diesem Sinn griffen Revolutionäre auf Geschichten und auf Mythen zurück, um ihr vehementes Vorgehen und ihre radikalen Ziele zu begründen.

Der Bezug auf Mythen und Geschichte sakralisiert den jeweiligen historischen Moment als Wiederholung von im kulturellen Gedächtnis gespeicherten triumphalen Ereignissen. Die Wiederholung nimmt im mythischen Denken eine bedeutende Rolle ein. Die rituelle Wiederholung der mythischen Geburt von Welt oder Zivilisation kann, so der Religionsphilosoph Mircea Eliade, gleichsam als Regeneration

135 Ebd.

136 Ebd.

137 Ebd.

138 Ebd.

139 Ebd.

140 Vgl. Harth 1992, 19

141 Ebd., 20

verstanden werden, die zum Zweck einer Rettung oder eines Neuanfangs, wie etwa einer Thronbesteigung inszeniert wird. Der Kranke oder der König muss an den Anfang zurückgehen, um eine mythische Reinigung und Heilung zu erfahren.¹⁴²

In diesem Sinn schreibt auch Hannah Arendt in *Über die Revolution*, die „Ursprungslegenden der biblischen wie der klassischen Tradition“¹⁴³ hätten „unzählige Jahrhunderte im Gedächtnis der Menschen überlebt“¹⁴⁴ und würden „mit jener Kraft, die dem menschlichen Denken in den seltenen Augenblicken eignet, wenn es ihm gelingt, in zwingend überzeugenden Metaphern zu sprechen oder in weithin anwendbaren Geschichten“¹⁴⁵ mit revolutionärem Pathos aufgegriffen werden.

Der Diskurs der Revolution, ihre Mythen, Illusionen, Ideologien, Symbole und Imaginationen sind deshalb, wie Harth folgert, „genauso wichtig wie die politischen Ereignisse selbst, wenn nicht sogar wichtiger.“¹⁴⁶ Mythen verschränken Worte und Taten. Sie sind Geschichten, die nicht nur erinnert, sondern auch in gewisser Weise rituell wiederholt und ausagiert werden. Folgerichtig lässt Georg Büchner in *Dantons Tod* St. Just sagen: „Jedes Glied dieses in der Wirklichkeit angewandten Satzes hat seine Menschen getötet.“¹⁴⁷

Exemplarisch kann diese Bedeutung des Mythos für die Revolution anhand der Französischen Revolution gezeigt werden. So stellt Dietrich Harth fest, dass während der „Vollendung jener Aufklärung [...], die es darauf angelegt hatte, die Gegenwart von der mythischen Präsenz zu befreien“, stetig „auf den symbolischen Text der altrömischen Republik“¹⁴⁸ verwiesen wurde. Die französischen Revolutionäre erklärten das antike Rom als mythischen Ursprung von republikanischer Rechtsstaatlichkeit und als Inbegriff einer Freiheit und Gerechtigkeit ermöglichenden Ordnung. Walter Benjamin hat diese Wiedervergegenwärtigung der römischen Antike während der französischen Revolution in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* als „Tigersprung ins Vergangene“¹⁴⁹ bezeichnet:

„So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie

142 Vgl. Eliade 1957, 75

143 Arendt 1963, 21

144 Ebd.

145 Ebd.

146 Harth 1992, 24

147 Büchner 2007, 46

148 Harth 1992, 10

149 Benjamin 2011, 964

die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert.“¹⁵⁰

Eine durch wissenschaftliche Methoden von Ideologien und Mythen gereinigte Geschichte würde den Zirkustiger aber, wie Benjamin hofft, in die freie Wildbahn zurückkehren lassen. „Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.“¹⁵¹ Jedoch erklärte auch die Oktoberrevolution ihre Anfänge, indem sie sich auf die Französische Revolution bezog, um die notwendigen Veränderungen zu begründen.

Die Französische Revolution erlitt in diesem Sinn dasselbe Schicksal wie die Römische Republik und wurde zum prominentesten und immer wiederkehrenden Referenzpunkt radikaler gesellschaftlicher Veränderungen. François Furet warnt daher, dass die Erinnerung an sie aus ihr gleichsam ein Furcht und Verehrung hervorriefendes, sakrales Symbol mache.¹⁵² So könne eine Ausnahmesituation¹⁵³ herbeigeführt werden, in der alles – selbst das, was in Friedenszeiten für unmöglich und unmenschlich angesehen wird – legitim erscheine. Auch Arendt kritisiert diese Mythifizierung radikaler Veränderungen. Sie meint, der Mythos würde die Revolution zu einer notwendigen naturgesetzlichen Kraft erklären. Dabei würde „die Revolution von dem Unheil des Genartwerdens befallen, dem die Freiheit zur Notwendigkeit wird und die Erfahrung des Handelns und Gründens untergeht in dem Gefühl einer furchtbaren Ohnmacht.“¹⁵⁴ Der Mythos der Revolution pervertiert daher die Theorie der Revolution und die Vorstellung der Freiheit verkehrt sich in die der Notwendigkeit.

Wenn die im Exodus erzählte Vorstellung einer möglichen kollektiven Befreiung aus Unterdrückung durch die Konstituierung einer neuen Gemeinschaft nicht als triumphaler Mythos erinnert werden soll, der emanzipatorisches Streben nicht befördert, sondern behindert, muss dieser Mythos mit Psychologie, Ironie und Vernunft säkularisiert, seine problematischen Seiten offengelegt und seine Botschaft aus einer zeitgemäßen Perspektive neu gedeutet werden.

150 Ebd.

151 Ebd.

152 Vgl. Furet 1980, 13f

153 Caillois bestimmt sie „als heilige Zeit, als Periode der Epiphanie des Göttlichen“ (Caillois 1988, 229).

154 Arendt 1963, 72

4 Sigmund Freuds ethische Exodus-Archäologie

4.1 Die Aneignung des Exodus durch die Psychoanalyse

4.1.1 Freuds Stellung auf dem Forschungsplateau

Sigmund Freuds tiefenpsychologische Analyse des Exodus-Mythos hat dessen Säkularisierung im 20. Jahrhundert maßgeblich beeinflusst. In bestimmter Hinsicht ist Freuds Lektüre paradigmatisch für die säkulare Bearbeitung des biblischen Mythos im 20. und 21. Jahrhundert geworden. Sowohl für Thomas Mann, der seine Novelle *Das Gesetz* kurz nach der Veröffentlichung von Freuds *Der Mann Moses* schreibt, als auch für Paolo Virno sind Freuds Hypothesen über den Urvatermord, über die ägyptische Herkunft Moses' oder über das kollektive Gedächtnis zwar nicht immer mit ihm geteilte Thesen, doch aber zentrale Ankerpunkte ihrer eigenen Auseinandersetzung mit dem Exodus. Dies zeigt sich bei Mann beispielsweise in der Betonung der psychologischen Motive, die Moses dazu antreiben, Gesetze zu stiften und diese mit zorniger Strenge durchzusetzen. Manns literarische Mythenkritik ist letztendlich eng mit einer Aufklärung über die Psychologie der Mythen verknüpft. Virnos politische Philosophie sowie seine Sprachphilosophie nehmen zwar nicht direkt auf Freuds Theorien zur Entstehung der Kultur Bezug, dennoch zeigt sich Virno hinsichtlich der psychologischen Ursachen und Funktionsweisen von Sprechen und Handeln stark von Freud beeinflusst. So bezieht er sich unter anderem auf Freuds *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, um sprachliche und politische Phänomene zu erklären.

Im Folgenden werden die wichtigsten Theorieelemente der Freudschen Deutung des Exodusmythos rekonstruiert und hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Erforschung des Exodus als Metapher kultureller und politischer Transformation analysiert. Auch die Probleme nationaler Identitäten und das Potential postidentitärer Gemeinschaften sollen hier erörtert werden. Freuds eigene kritische Haltung gegenüber seiner jüdischen Herkunft und der zionistischen Bewegung zeigt, wie Wissenschaftler mit ihrer gesellschaftlichen Rolle selbstbewusst umgehen können. Wichtig scheinen mir vor allem die Theorie des Zivilisationsprozesses als Krankheitsverlauf,

die Theorie der zwanghaften Wiederholung von vergessenen vergangenen Ereignissen und Freuds Untersuchungen zum Ursprung von gewaltloser Autorität und freiwilligem Gehorsam. Auf diese Theorieelemente werde ich daher genauer eingehen.

Vor allem *Totem und Tabu* (1912) und Freuds letztes Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) sind für die psychoanalytische Deutung des Exodusmythos relevant. Aber auch andere Schriften, wie *Massenpsychologie und Ich-Analyse, Zur Gewinnung des Feuers, Der Moses des Michelangelo* oder Freuds Briefwechsel mit Einstein über die Frage *Warum Krieg?* sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung.

4.1.2 Vorsichtiges Tasten im Dunkel der Frühgeschichte

Die Ereignisse und Zustände, von denen Freud schreibt, sind ihm einerseits durch Überlieferungen aus frühester historischer Zeit und durch ethnologische Beschreibungen schriftloser Kulturen zugänglich. Andererseits stützt er seine Argumentation in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* auch auf seine Theorie der Entwicklung individueller Neurosen, die psychoanalytische Interpretation von Heldenmythen und auf Ernst Sellins Hypothese der Ermordung Moses'. Obwohl Freud vielen Spuren nachgeht und eine Anzahl an Hinweisen sammelt, ist er sich durchaus bewusst, dass die Untersuchung der prähistorischen psychischen Ursachen der Kulturentwicklung sich zu einem großen Teil auf nichts anderes stützen kann als auf Legenden und Annahmen, weshalb sie notwendigerweise spekulativ durchgeführt werden muss. Die psychoanalytische Anthropologie versucht die Herkunft von Anthropina zu erklären, über die auch in anderen Teilbereichen der Anthropologie lediglich spekuliert werden kann. Das Besondere an Freuds Ansatz ist aber die Kombination archäologischer, ethnologischer, theologischer und eben psychoanalytischer Argumente und Prämissen. Freuds Verständnis der Frühgeschichte, das erst durch die Psychoanalyse möglich wird, ist damit ein wichtiger Beitrag für eine Forschung, deren Quellenlage dürftig und problematisch ist. Dennoch schreibt er selbstkritisch über seine Bearbeitung des Exodusmotivs:

„Meiner Kritik erscheint diese vom Manne Moses ausgehende Arbeit wie eine Tänzerin, die auf einer Zehenspitze balanciert. Wenn ich mich nicht auf die eine analytische Deutung des Aussetzungs-Mythos stützen und von da aus zur Sellinschen Vermutung über den Ausgang des Moses übergreifen könnte, hätte das Ganze ungeschrieben bleiben müssen.“¹

Freuds vorsichtiges Tasten nach den Ursprüngen der Kultur soll hier untersucht werden. Er meint, im Dunkel der Frühgeschichte Geschehnisse ausmachen zu können,

1 Freud 1939, 507

von denen er glaubt, dass sie nicht nur maßgeblich an der Entwicklung von Kultur, Gesellschaft und Religion beteiligt waren, sondern Ereignisse mit so starker Wirkung auf die Psyche der Menschen wären, dass sie im Unbewussten nach wie vor wirkmächtig seien. Auch wenn Freuds Argumente mit der wissenschaftlichen Strenge naturwissenschaftlicher Methoden der Anthropologie nicht mithalten können, so sind sie doch hilfreich, um Fragen nach dem Ursprung, dem Wandel und dem Charakter von Autorität, Unterdrückung und freiwilligem Gehorsam zu beantworten. Die psychoanalytischen Spekulationen über die Ursprünge der Kultur können dagegen tiefere bzw. verdeckte Ursachen, die den Einzelnen und das Kollektiv dazu bewegen, sich so und nicht anders zu verhalten, aufspüren. Wer Freud auf seine Suche nach den Ursprüngen der Kultur folgt, stößt auf die Schemen eines angeblichen Ur-anfangs von Gesellschaft, Religion, Krieg und Unterdrückung.

Schon in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* bezeichnet Freud seine Spekulationen über „die Anfänge von Religion, Sittlichkeit und sozialer Gliederung“² als eine Hypothese unter vielen anderen, „mit denen Prähistoriker das Dunkel der Urzeit aufzuhellen versuchen.“³ Allerdings sei seine „just-so story“⁴, die die Anfänge des Menschen in den Tabus der Urhorde und im Urvatermord ausmacht, geeignet, Zusammenhänge offenzulegen und Verstehen auch auf anderen Gebieten zu schaffen. Die Hypothesen von *Totem und Tabu* über den Urvatermord und die darauf folgenden Ereignisse sind sehr vorsichtig formuliert.

In seiner Exodus-Interpretation, die in wichtigen Punkten auf diese Theorie prähistorischer Entwicklung zurückgreift, ist Freud noch mehr um Zurückhaltung bemüht. Dies kann einerseits auf den zum Teil rein spekulativen Gehalt seiner Hypothesen zurückgeführt werden. Andererseits hält sich Freud, wie er selbst schreibt, wegen politischer Interessen zurück, zumal er um den Fortbestand der Psychoanalyse fürchtete. Trotzdem wagt Freud kurz vor seinem Tod die Veröffentlichung von *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*. In der Einleitung zur ersten Abhandlung schreibt Freud, dass er nicht gewillt sei „die Wahrheit zugunsten vermeintlicher nationaler Interessen zurückzusetzen.“⁵ Trotz des möglichen Schadens, den die Veröffentlichung dieser Aufsätze für das Judentum, die zionistische Bewegung und auch für die psychoanalytische Bewegung – für deren Anerkennung als Wissenschaft er zeitlebens gekämpft hatte – bewirken könnte, veröffentlicht er seine Gedanken über die Ursprünge der Kultur und der monotheistischen Religion. Womöglich sind es der zunehmende Antisemitismus, die schwere Krankheit oder

2 Freud 1921, 114

3 Ebd.

4 R.R. Marett 1920, zit. nach ebd.

5 Freud 1939, 459

das Exil, die ihn dazu bewegen, seine zum Teil fragmentarischen und unfertigen Gedanken über den Exodus zu veröffentlichen.⁶

4.1.3 De- und Rekonstruktion eines Ursprungsmythos

Freuds Rekonstruktion einer möglichen Abfolge der Kulturentwicklung und der damit verbundenen Pathologien wirft Licht auf die Zeit, in der Freud seine Hypothesen aufstellte. Jede Zeit entwickelt eine bestimmte Sicht auf die Vergangenheit, weshalb das Interesse und die Form von Freuds Untersuchung der Ursprünge der Kultur auch zeigen, wie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Vergangenheit in den Dienst der Gegenwart gestellt wurde. Dahingehend schreibt Freud selbst, dass sein Mosesroman nicht nur wissenschaftliche Absichten verfolgte.

„Wenn von der Vergangenheit nur mehr die unvollständigen und verschwommenen Erinnerungen bestehen, die wir Tradition heißen, so ist das für den Künstler ein besonderer Anreiz, denn dann ist es ihm frei geworden, die Lücken der Erinnerung nach den Gelüsten der Phantasie auszufüllen und das Bild der Zeit, die er reproduzieren will, nach seinen Absichten zu gestalten.“⁷

Auf die Frage, welche Absichten der Künstler, als den sich Freud hier sieht, in seinen Schriften über die Ursprünge von Religion und Gesellschaft genau verfolgte, wird weiter unten noch einzugehen sein. An dieser Stelle will ich lediglich darüber nachdenken, inwieweit die Rede vom Ursprung der Kultur immer schon durch Kultur geprägt ist, denn die Rekonstruktion des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens während der Zeit des Übergangs vom Naturzustand zum Kulturzustand kann sich nur auf Zeugnisse stützen, die Artefakte des Lebens nach diesem Übergang, also schon Teil und Ergebnis des Kulturprozesses sind.

Die wissenschaftliche Neugier stößt demnach bei der Erforschung des Anfangs von Kultur an die Grenzen ihrer Voraussetzungen. Schon die Sprache und die Schrift strukturieren Denken und Sprechen auf eine Weise, die es ermöglicht, manches zu sagen und zu denken, während andere Inhalte und Beziehungen in dieser Struktur verunmöglicht werden. So kann auch ein Satz von Martin Heidegger aus *Unterwegs zur Sprache*: gedeutet werden: „Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.“⁸ Über den Anfang der Kultur, bzw. über die Ereignisse, die diesen Anfang bedingten und sozusagen kulturlos waren, kann demnach nicht unvoreingenommen

6 Vgl. Said 2003, 36

7 Freud 1939, 520

8 Heidegger 1959, 33

gesprochen werden, da jeder Rede von einem Anfang eine fundierende und legitimierende Funktion innewohnt, weshalb immer auch pragmatische und verschleiernde Motive geargwöhnt werden sollten.

In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* dekonstruiert Freud zwar die biblische Erzählung vom Ursprung des Monotheismus, aber indem er die Bibel und andere Zeugnisse historisch und psychoanalytisch interpretiert, erzählt er, wie Susanne Lüdemann schreibt, „einen Mythos zweiten Grades [...] den Mythos vom Ursprung der Ursprungsmythen.“⁹ Da der jeweilige Ursprungsmythos konstitutiv für die sich auf ihn beziehende Kultur ist, halte ich es für angebracht zu fragen, ob und wie Freuds und Darwins Ursprungserzählungen auf unsere Gesellschaft eingewirkt haben, indem sie ihr einen neuen Anfang gaben. Welches Weltbild, welche große Erzählung beförderte Freud durch die psychoanalytische Interpretation von Darwins und Atkinsons Theorien über die Entstehung der Kultur? Die Evolutionstheorie und deren psychoanalytische Interpretation haben sicher großen Einfluss auf die Kulturen des 20. und auch des 21. Jahrhunderts ausgeübt.

Lüdemann befürchtet jedenfalls, dass auch Freuds Kulturtheorie nichts anderes ist als eine aktualisierte Version der gleichen patriarchalen Ideologie, durch die die Menschheit seit ihrer „Vergeistigung“¹⁰ beherrscht und domestiziert wird. Dieses Programm der „Beherrschung und Unterwerfung der – inneren und der äußeren – Natur“¹¹ würde jedoch nicht durch eine religiöse Illusion, sondern im Sinne einer humanistischen Wissenschaft, „aus Einsicht in die Notwendigkeit einer pragmatischen Einrichtung der menschlichen Gesellschaft“¹² gerechtfertigt werden. Freud ersetze den personifizierten Vatergott in einer weiteren Abstrahierung des letzten transzendentalen Grundes der Kultur durch den Gott der Philosophen, den *logos*.

Die Frage, inwieweit diese Kritik Lüdemanns gerechtfertigt ist, kann an dieser Stelle nicht erschöpfend erörtert werden. Hier sei lediglich angemerkt, dass auch Lüdemann einem Interesse folgt und die Frage, ob kulturell bedingter Triebverzicht ein notwendiges Übel oder freiwilliger Beuteverzicht sei, schon vom Freudschüler Wilhelm Reich vor dem Zweiten Weltkrieg behandelt wurde. Dieser behauptete, dass die sadistischen Neigungen der Menschen erst durch die moralische Unterdrückung der natürlichen Triebe entstehen würden. Moral verfolge aber nicht das Ziel, eine friedliche und funktionsfähige Gesellschaft zu ermöglichen, sondern einer kleinen Oberschicht Macht zu verschaffen.¹³

9 Lüdemann 1992, 115

10 Ebd., 121

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. Reich 1971, 52 und 189

4.2 Prämissen der psychoanalytischen Kulturentstehungstheorie

4.2.1 Indizien für Entstellungen des Textes

Überlieferungen von der Art der Geschichte Moses' wurden wahrscheinlich über viele Generationen nur mündlich weitergegeben und erst während mehrerer Phasen der Redaktion in verschiedenen Versionen kanonisiert. Wenn es sich tatsächlich um historische Ereignisse handelte, von denen diese Geschichten erzählen, dann wurden die Erinnerungen daran, wie Freud meint, durch erzählende Dichtung, die ihrem eigenen Interesse und ihrer eigenen Dynamik folgt, entstellt. Eine solche Entstellung sei beispielsweise die Leugnung der ägyptischen Herkunft Moses'. Von dieser Herkunft war Freud überzeugt, aufgrund der von dem Ägyptologen James H. Breasted in *The Dawn of Conscience* vertretenen These, dass Moses ein ägyptischer Name (mit der Bedeutung von Kind und als Teil gewöhnlicher ägyptischer zusammengesetzter Namen wie Ramses, was Ra-mose, also Kind des Ra bedeute) und Moses „mit aller Weisheit der Ägypter“¹⁴ vertraut war. Die Redaktion der Tora durch Generationen von Theologen hätte diese ägyptische Herkunft u.a. aufgrund nationaler Interessen verleugnet und die Meinung verbreitet, dass Moses sowohl von väterlicher als auch von mütterlicher Seite Hebräer gewesen sei.

Einen weiteren Hinweis auf die Entstellung durch die theologische Redaktion liefere die damals übliche Konstruktion der Mosesgeschichte als Durchschnittssage eines Nationalheroen. Der Freudschüler Otto Rank hat in *Der Mythos von der Geburt des Helden* die Momente einer solchen Durchschnittssage analysiert: Vornehme Herkunft der Eltern, Schwierigkeiten oder unheilvolle Prophezeiungen vor der Geburt, meist eine Gefahr für den Vater, Aussetzung zumeist in ein Gewässer, Errettung von einfachen Leuten, Wiedervereinigung mit den Eltern, Rache am Vater und Übernahme seiner Position.¹⁵ Die Essenz dieser Geschichten fasst Freud lakonisch zusammen: „Ein Held ist, wer sich mutig gegen seinen Vater erhoben und ihn am Ende siegreich überwunden hat.“¹⁶ Dieser ursprüngliche „Familienroman“¹⁷ erzähle, so Freuds Anwendung der Psychoanalyse auf diese Typologie, die Geburt des Individuums anhand der Veränderung der Gefühlsbeziehungen des Kindes zu seinen Eltern.

„Die ersten Kinderjahre werden von einer großartigen Überschätzung des Vaters beherrscht, der entsprechend König und Königin in Traum und Märchen immer nur die

14 Apostelgeschichte 7,22 und Breasted 1934, 354 nach: Freud 1939, 461

15 Rank 2009

16 Freud 1939, 463

17 Ebd.

Eltern bedeuten, während später unter dem Einfluss von Rivalität und realer Enttäuschung die Ablösung von den Eltern und die kritische Einstellung gegen den Vater einsetzt. Die beiden Familien des Mythos, die vornehme wie die niedrige, sind demnach beide Spiegelungen der eigenen Familie, wie sie dem Kind in aufeinander folgenden Lebenszeiten erscheinen.“¹⁸

In einem entscheidenden Punkt weiche die Mosesgeschichte jedoch von anderen vergleichbaren Mythen, wie jenen Sargons, Romulus' oder Ödipus', ab: Die erste Familie Moses' sei nicht königlich, sondern von niederer Herkunft gewesen. Dieser gewichtige Unterschied zu anderen antiken Helden verweise auf eine zentrale Botschaft des Exodus: Nicht die Erhöhung des Erniedrigten, sondern die Erniedrigung des Erhöhten zeuge von wahrer Größe. Während Ödipus' Thronbesteigung über den Vatermord zum Mutterinzeß führe – die weltliche Erhöhung also Schuld anhäufe – sei Moses' Abstieg von seiner ägyptischen Privilegierung zum Leid der Israeliten entschuldigend und entschuldigend. Demgemäß überlebe das Andenken Moses' als die Kunde von einem großen Mann, das des Ödipus' aber als Mahnung an eine unbewusste schuldhaftige Verstrickung. Moses erhebe sich nicht, er lasse sich herab.¹⁹ Dieser Unterschied zum Heldentypus sei, Rank zufolge, das Resultat einer national motivierten Umarbeitung. Freud jedoch meint, dass lediglich ein „ungeschickter Bearbeiter des Sagenstoffes“²⁰ die Mosesgeschichte als Heldenmythos gestaltet bzw. entstellt habe. Ihm zufolge müsse es sich jedoch anders verhalten haben und der Exodus unterscheide sich wesentlich von Heldenmythen. Die Adaption der Mosesgeschichte an den Heldenmythos sei eine Entstellung, unter der historisches Geschehen oder auch andere Mythen mit differierender Struktur verdeckt wurden. Diese Umformungen des Mythos seien durchaus bewusst erfolgt. Einerseits sei er aus „geheimen Absichten verfälscht, verstümmelt und erweitert, bis in sein Gegenteil verkehrt“²¹ worden, andererseits blieben widersprüchliche oder inkonsistente Stellen im Text erhalten. Im Nachhinein die ursprüngliche Geschichte aufzudecken, erfordere kriminalistisches Gespür. Die Veränderung des Textes sei wie ein Mord, bei dem die Schwierigkeit „nicht in der Ausführung der Tat, sondern in der Beseitigung der Spuren“²² liege. Diese unterdrückten Momente des Mythos könnten an anderer Stelle, in invertierter Form oder durch Lücken im Text ausgemacht werden.

18 Ebd., 463f

19 Vgl. ebd., 466

20 Ebd., 465

21 Ebd., 492

22 Ebd., 493

4.2.2 Der Schluss von der Menschen-Masse auf die Ur-Horde

Eine weitere Prämisse von Freuds Spekulationen über den Zivilisationsprozess ist die schon in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* formulierte Hypothese, dass die psychische Charakteristik heutiger Menschenmassen der der Urhorde ähne. Beide seien durch den „Schwund der bewußten Einzelpersönlichkeit, die Orientierung von Gedanken und Gefühlen nach gleichen Richtungen, die Vorherrschaft der Affektivität und des unbewußten Seelischen, die Tendenz zur unverzüglichen Ausführung auftauchender Absichten“²³ und vor allem hinsichtlich ihres Bedürfnisses, einer Autorität zu gehorchen, gekennzeichnet.

„Der Führer der Masse ist noch immer der gefürchtete Urvater, die Masse will immer noch von unbeschränkter Gewalt beherrscht werden, sie ist im größten Grade autoritätssüchtig, hat nach Le Bons Ausdruck den Durst nach Unterwerfung. Der Urvater ist das Massenideal, das an Stelle des Ichideals das Ich beherrscht.“²⁴

In *Warum Krieg?* schließt sich Freud der sowohl elitären wie kulturpessimistischen These Gustave Le Bons an, die dieser bereits 1895 in der *Psychologie der Massen* formuliert hatte: Der Einzelne würde in der Masse seine Fähigkeiten zu Kritik und Reflexion verlieren und sich stark mit den in der Masse vorherrschenden Affekten infizieren, die in Folge seine Handlungen und Vorstellungen bestimmen würden.²⁵

„Es ist ein Stück der angeborenen und nicht zu beseitigenden Ungleichheit der Menschen, daß sie in Führer und in Abhängige zerfallen. Die letzteren sind die übergroße Mehrheit, sie bedürfen einer Autorität, welche für sie Entscheidungen fällt, denen sie sich meist bedingungslos unterwerfen.“²⁶

Hinsichtlich der Aktualisierung des Exodus als emanzipatorischem Transformationsmythos ist diese Theorie der Autoritätssehnsucht der Massen bedeutend, da sie Licht auf unbewusste Hindernisse für die Emanzipation mündiger und autonomer

23 Freud 1921, 114

24 Ebd., 119

25 Eine wichtige Relativierung von Freuds Thesen findet sich in Elias Canettis *Masse und Macht*. Für Canetti ist die Masse keine affektgeleitete Herde, sondern das Gegenstück zum modernen, atomisierten Individuum. Dieses würde in der Masse aufgehen und sich von den Grenzen des Ichs befreien können. (Vgl. Canetti 1960)

26 Freud 1933, 284

Individuen wirft und die Bearbeitung von in der Urzeit geprägten psychischen Dispositionen zur notwendigen Voraussetzung erfolgreicher emanzipatorischer Bemühungen erklärt. Alle Versuche, ein hierarchiefreies Zusammenleben der Menschen hervorzubringen, müssten der autoritätssehnsüchtigen psychischen Veranlagung widerstehen, sie thematisieren, destabilisieren und verändern.

4.2.3 Die Vererbung psychischer Strukturen

Eine Voraussetzung für die Dauer der Wirksamkeit prähistorischer Prägungen im menschlichen psycho-sozio-biologischen Nexus ist die Annahme der Vererbung archaischer psychischer Dispositionen. Freuds Argumente, die für das Vorhandensein einer archaischen Erbschaft sprechen, sind eine wichtige Voraussetzung für die Deutung zeitgenössischer massenpsychologischer Phänomene und mit ein Grund dafür, dass der Mythos des Auszugs der Israeliten aus Ägypten die Entwicklung der Kultur bis heute so maßgeblich beeinflussen konnte.

Trotz aller Vorsicht und Skepsis gegenüber seinen eigenen Annahmen zeigt sich Freud am Ende von *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* davon überzeugt, dass eine archaische Erbschaft bestehen würde.

„Wir entschließen uns endlich zur Annahme, daß die psychischen Niederschläge jener Urzeiten Erbgut geworden waren, in jeder neuen Generation nur der Erweckung, nicht der Erwerbung bedürftig.“²⁷

Bestimmte Fähigkeiten und Verhaltensweisen könnten nicht durch ein Erlernen, sondern „nur durch phylogenetischen Erwerb“²⁸ erklärt werden. Ein Beispiel dafür sei die Fähigkeit Symbole als Zeichen für etwas anderes zu erkennen. Diese Fähigkeit sei zwar allen menschlichen Kindern eigen, wir wüssten aber nicht, wie sie es erlernt haben könnten. Durch die Analyse der Träume und Redensarten von Erwachsenen könnten jedoch archaische Symbole identifiziert werden. Diese seien in allen Kulturen vorhanden und mit der Entwicklung der Sprache entstanden. Die Struktur der Sprache und mit ihr die des Denkens müsste daher als ein Erbe prähistorischer Vorkommnisse verstanden werden.²⁹

Nach Freud bestehe die archaische Erbschaft aus den „Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen“³⁰, die Lebewesen dazu befähigen und dazu motivieren würden, „bestimmte Entwicklungsrichtungen einzuschlagen und auf gewisse

27 Freud 1939, 577

28 Ebd., 577

29 Vgl. ebd., 545f

30 Ebd., 546

Erregungen, Eindrücke und Reize in einer besonderen Weise zu reagieren.“³¹ Eigenartiges menschliches Verhalten, wie das von Kindern während der ödipalen Phase, könnte so erklärt werden.

„Das Verhalten des neurotischen Kindes zu seinen Eltern im Ödipus- und Kastrationskomplex ist überreich an solchen Reaktionen, die individuell ungerechtfertigt erscheinen und erst phylogenetisch, durch die Beziehung auf das Erleben früherer Geschlechter, begreiflich werden.“³²

Der Ödipus-Mythos deute auf die prähistorischen Ursachen dieses Verhaltens hin. Obwohl dieses Argument aus archäologischer oder historischer Sicht nicht überprüft werden kann, weisen die Erfolge der Psychoanalyse darauf hin, dass tatsächlich vergangene Ereignisse die Psyche des Menschen nachhaltig geprägt haben könnten. Von einem unbewussten Zwangscharakter geprägte Vorstellungen und Verhaltensweisen wären, wenn sie über mündliche, schriftliche oder gegenständliche Mnemotechniken weitergegeben worden wären „angehört, beurteilt, eventuell abgewiesen“³³ worden. Manche psychische Voraussetzungen müssten daher unbewusst oder versteckt von Generation zu Generation weitergegeben werden. Traditionen hätten, wie Freud formuliert, nicht das „Privileg der Befreiung vom Zwang des logischen Denkens“³⁴, das es erst ermöglicht, in dem Ausmaß das Triebleben der Massen zu bändigen und die Individuen zu entmündigen, wie es die Religionen vollbringen würden.

4.2.4 Analogien zwischen Neurosen und Kulturentwicklung

Eine weitere wichtige Voraussetzung der Freudschen Kulturgründungstheorie ist die Theorie der individuellen und kollektiven, zwanghaften und entstellten Wiederholung prähistorischer traumatischer Erlebnisse. Indem er auf die Idee der archaischen Erbschaft rekurriert, überträgt Freud seine Beobachtungen der Einzel Psyche auf die Psyche des Kollektivs. Freud hofft also, seine Formel für die Entwicklung der Neurose – „Frühes Trauma – Abwehr – Latenz – Ausbruch der neurotischen Erkrankung – teilweise Wiederkehr des Verdrängten“³⁵ – vom einzelnen Neurotiker auf die Menschheit übertragen zu können. Diese Hypothese hat er schon in *Totem und*

31 Ebd., 545

32 Ebd., 545f

33 Ebd., 548

34 Ebd.

35 Ebd., 528

Tabu bezüglich der Entstehung der ersten Religion, des Totemismus, geäußert und wiederholt sie nun im Zusammenhang seiner Deutung der Entstehung des Monotheismus. In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* findet sich eine eindeutige Formulierung dieses Schlusses vom Individuum auf die Menschheit.

„Wir haben aus den Psychoanalysen von Einzelpersonen erfahren, daß ihre frühesten Eindrücke, zu einer Zeit aufgenommen, da das Kind noch kaum sprachfähig war, irgend einmal Wirkungen von Zwangscharakter äußern, ohne selbst bewusst erinnert zu werden. Wir halten uns berechtigt, dasselbe von den frühesten Erlebnissen der ganzen Menschheit anzunehmen.“³⁶

Ähnlich dem Ablauf von Neurosen müssten archaische Erbschaften also auf wichtige, intensiv erlebte Ereignisse in der Menschheitsgeschichte zurückgehen, die verdrängt worden seien und nach einer Latenzzeit zwanghaft wiederholt würden. Diese traumatischen Ereignisse müssten dafür aber nicht unbedingt in der Realität geschehen, es würde auch ausreichen eine entsprechend starke Erinnerung davon zu imaginieren. So würden Patienten im Laufe einer Psychotherapie auch falsche Erinnerungen erfinden, um sich Symptome oder Unglück erklären zu können, meint Freud. Ein Beispiel für dieses „false-memory-syndrome“³⁷ wäre die Imagination eines angeblichen sexuellen Missbrauchs in der Kindheit. Erinnerungen an frühere traumatische Ereignisse müssten daher nicht unbedingt „materiell“³⁸ wahr sein, um auf diejenigen, die daran glauben, zu wirken. Freud schreibt dahingehend:

„Es bleibt eine Tatsache, daß der Kranke sich solche Phantasien geschaffen hat, und diese Tatsache hat kaum geringere Bedeutung für seine Neurose, als wenn er den Inhalt dieser Phantasien wirklich erlebt hätte. Diese Phantasien besitzen psychische Realität im Gegensatz zur materiellen, und wir lernen allmählich verstehen, daß in der Welt der Neurosen die psychische Realität die maßgebende ist.“³⁹

In Analogie zum Gegensatz zwischen materieller und psychischer Wahrheit unterscheidet Freud zwischen materieller und historischer Wahrheit. In *Totem und Tabu* überträgt Freud diese Erkenntnis aus der Analyse der Einzelpsyche auf die Kulturentwicklung. Die Genese von Kultur – insbesondere die von Religion und Triebverzicht – könnte historisch, d. h. in der Erinnerung, analog zu der Entwicklung eines

36 Ebd., 574f

37 Žižek 1998, 9

38 Freud 1916a, 359

39 Ebd.

einzelnen Neurotikers verlaufen sein.⁴⁰ Folgendes Muster der psychischen Entwicklung des Mädchen zur Frau erklärt, wie sich dieser Vorgang der Wiederkehr des Verdrängten nach Freuds Ansicht vollzieht.

„Das junge Mädchen hat sich in den entschiedensten Gegensatz zu seiner Mutter gebracht, alle Eigenschaften gepflegt, die sie an der Mutter vermißt, und alles vermieden, was an die Mutter erinnert. Wir dürfen ergänzen, daß sie in früheren Jahren wie jedes weibliche Kind eine Identifizierung mit der Mutter vorgenommen hatte und sich nun energisch gegen diese auflehnt. Wenn aber dieses Mädchen heiratet, selbst Frau und Mutter wird, dürfen wir nicht erstaunt sein zu finden, daß sie anfängt, ihrer befeindeten Mutter immer mehr ähnlich zu werden, bis sich schließlich die überwundene Mutteridentifizierung unverkennbar wiederhergestellt hat.“⁴¹

Das Ich würde sich aber gegen diesen Vorgang und gegen den Trieb, der Mutter ähnlich zu werden, wehren „weil es durch die Größe des Anspruchs gelähmt“⁴² werde „oder weil es in ihm eine Gefahr“⁴³ wahrnehme. Der Trieb werde daher durch Verdrängung gehemmt, und „der Anlaß mit den zugehörigen Wahrnehmungen und Vorstellungen vergessen.“⁴⁴ Dadurch verliere der Trieb aber nicht an Stärke, sondern würde, falls er durch einen „neuen Anlaß wieder geweckt“⁴⁵ wird, sich in entstell-

40 Slavoj Žižek veranschaulicht in *The Big Other Doesn't Exist* den Unterschied zwischen materieller und psychischer Wahrheit. Die symbolische Ordnung würde die Realität auch dann ersetzen, wenn sie der direkten materiellen Wahrnehmung widerspreche. Diese Verdrängung materieller Realität und das Vertrauen in die symbolische Realität, die gesellschaftliche Autorität kennzeichnen, bezeichnet Žižek als „fetishist disavowal: ‚I know very well that things are the way I see them /that this person is a corrupted weakling/, but I nonetheless treat him respectfully, since he wears the insignia of a judge, so that when he speaks, it is the Law itself which speaks through him‘. So in a way, I effectively believe his words, not my eyes, i.e., I believe in Another Space (the domain of pure symbolic authority) which matters more than the reality of its spokesman.“ (Žižek 1997, 5) Diese fetischistische Verdrängung ist für Žižek notwendig, um innerhalb der Triebverzicht einmahnenden kulturellen Ordnung lebensfähig zu bleiben. Ein Skeptiker, der nur seinen Augen Glauben schenkt, übersieht, dass die symbolische Ordnung für Menschen mehr zählt als die physische Realität, weshalb Žižek meint, „a minimum of idealization, of fetishist disavowal, is the basis of our co-existence.“ (Ebd., 6)

41 Freud 1939, 570

42 Ebd., 572

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd.

ten Ersatzbefriedigungen äußern. Der „Weg zur normalen Befriedigung“⁴⁶ sei ihm durch „die Verdrängungsnarbe [...] verschlossen“, weshalb „er sich irgendwo an einer schwachen Stelle einen anderen Weg zu einer sogenannten Ersatzbefriedigung, die nun als Symptom zum Vorschein kommt, ohne die Einwilligung, aber auch ohne das Verständnis des Ichs“⁴⁷ bahnen würde. Die Symptome der Verdrängung und die Ersatzbefriedigungen beschreibt Freud als „Wiederkehr des Verdrängten“⁴⁸, wobei es zu einer Entstellung der ursprünglichen Triebregung komme. Zur Wiederkehr des Verdrängten komme es unter folgenden drei Bedingungen:

„1) wenn die Stärke der Gegenbesetzung herabgesetzt wird durch Krankheitsprozesse, die das andere, das sogenannte Ich, befallen, oder durch eine andere Verteilung der Besetzungsenergien in diesem Ich, wie es regelmäßig im Schlafzustand geschieht; 2) wenn die am Verdrängten haftenden Triebanteile eine besondere Verstärkung erfahren, wofür die Vorgänge während der Pubertät das beste Beispiel geben; 3) wenn im rezenten Erleben zu irgendeiner Zeit Eindrücke, Erlebnisse auftreten, die dem Verdrängten so ähnlich sind, daß sie es zu erwecken vermögen. Dann verstärkt sich das Rezente durch die latente Energie des Verdrängten, und das Verdrängte kommt hinter dem Rezenten mit seiner Hilfe zur Wirkung.“⁴⁹

Erlebnisse, die sich zu ätiologischen, d. h. ursprünglich verursachenden Traumata, entwickeln können, seien bei einzelnen Neurotikern in der frühen Kindheit in der Periode beginnender Sprachfähigkeit vorgekommen und normalerweise völlig vergessen worden und bezögen „sich auf Eindrücke sexueller und aggressiver Natur, gewiß auch auf frühzeitige Schädigungen (narzißtische Kränkungen).“⁵⁰ Diese Traumata würden bewirken, dass einerseits das vergessene Erlebnis wiederholt und von Neuem (womöglich mit einer analogen Person) erlebt (Fixierung und Wiederholungszwang) und andererseits, dass diese Traumata abgewehrt und vermieden würden (Abwehrreaktionen und Vermeidungen), was zu Phobien und Hemmungen führe. Beide traumatischen Wirkungen seien zwingend, wobei einmal die eine, dann die andere überwiege. Die Fixierung auf das traumatische Ereignis und die Phobie vor seiner Wiederholung seien auch dann wirksam, wenn sie den Anforderungen und der Logik der Außenwelt widersprechen würden,⁵¹ weshalb sie der „inneren psychi-

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd., 542

50 Ebd.

51 Vgl. ebd., 524f

schen Realität⁵² gegenüber der „Realität der Außenwelt“⁵³ zur Vorherrschaft verhelfen und letztendlich eine „Lebenshemmung und Lebensunfähigkeit“⁵⁴ bewirken würden.

4.3 Der Auszug in das Reich des Urvaters

4.3.1 Die langsame und entstellte „Wiederkehr des Verdrängten“

Freud entwirft einen möglichen Ablauf der Entwicklung von Religion und Ethik, von ihren prähistorischen Ursprüngen bis in die Moderne, indem er Parallelen zwischen der Entwicklung von Neurosen und der Kulturentwicklung und zwischen Menschenmassen und Urhorden zieht. Dabei vergleicht er archäologische, ethnologische und speziell ägyptologische Erkenntnisse und Hypothesen, über die prähistorischen Anfänge der Menschheit, mit dem Verlaufsschema von Neurosen.⁵⁵ Die Kulturentwicklungstheorie Freuds beginnt in den prähistorischen Anfängen der Kultur oder überhaupt zur Zeit der Menschwerdung des Affens, zu einer Zeit als – wie James Jasper Atkinson in *Primal Law* (1903) argumentiert – ein starkes „Männchen, [...] Herr und Vater der ganzen Horde, unbeschränkt in seiner Macht, die er gewalttätig gebrauchte“⁵⁶, alle Frauen für sich beanspruchte und alle anderen Männchen eifersüchtig von jeglichem Verkehr mit diesen ausschloss.

„Der nächste, entscheidende Schritt zur Änderung dieser ersten Art von ‚sozialer‘ Organisation“⁵⁷ könnte darin bestanden haben, wie Freud nun spekuliert, dass sich „die vertriebenen, in Gemeinschaft lebenden Brüder [...] zusammentaten, den Vater überwältigten und ihn nach der Sitte jener Zeiten roh verzehrten.“⁵⁸ Dem Streit der Brüder um das Erbe des Vaters sei eine Art Gesellschaftsvertrag gefolgt, in dem sich die Brüder, in „Erinnerung an die gemeinsam vollbrachte Befreiungstat“⁵⁹, gegenseitig zu Triebverzicht verpflichteten. „Jeder einzelne verzichtete auf das Ideal, die Vaterstellung für sich zu erwerben, auf den Besitz von Mutter und Schwes-

52 Ebd., 525

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Vgl. ebd., 528

56 Freud 1939, 529

57 Ebd., 530

58 Ebd.

59 Ebd.

tern.“⁶⁰ Dieser Verzicht führte, wie Freud vermutet, zur Errichtung des Inzesttabus, des Exogamiegebots und zu einer Periode des Matriarchats.

Aufgrund des Schuldgefühls wegen des Mordes an ihrem ambivalent mit Furcht und Liebe besetzten Vater, würden die Brüder ein Totemtier als Vaterersatz verehren und an einem Festtag dieses sonst unberührbare Totemtier rituell töten und gemeinsam verzehren.⁶¹ Die Ge- und Verbote des Totemismus, das Inzestverbot, die Verehrung des Totemtieres als Vaterersatz und das rituelle Gedenken an die Befreiung vom Vater sei „die erste Erscheinungsform der Religion in der menschlichen Geschichte.“⁶² Sie sei aber auch ein erstes Anzeichen für die „langsame ‚Wiederkehr des Verdrängten,‘“⁶³ die kulturgeschichtlichen Rückkehr einer patriarchalen Gesellschaftsordnung, ein erstes Symptom für die Wiedereinsetzung der Herrschaft des Urvaters.

Aus diesem Totemismus habe sich der Polytheismus entwickelt, in dem das Matriarchat abgeschafft worden sei und die Verehrung einer Reihe von Göttern als Mutter- und Vatergestalten die Menschen für den von den Göttern geforderten Verzicht, das Opfer, entschädigten. Zahlreiche Götter und Göttinnen hätten sich die menschlichen Opfer untereinander aufgeteilt oder sich um sie gestritten, sich gegenseitig beschränkt und sich zuweilen einem Obergott untergeordnet. Diese Entwicklung zum Henotheismus sei auf die Formel zurückzuführen, „je größer der Gott ist, desto zuverlässiger der Schutz, den er spenden kann.“⁶⁴

Mit der „Entscheidung einem einzigen Gott alle Macht einzuräumen und keine anderen Götter neben ihm zu dulden“⁶⁵ würde schließlich die „Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt, und die ihm geltenden Affekte können wiederholt werden.“⁶⁶ Der Monotheismus sei daher eine Regression in die Phase vor der Kulturgründung durch die Brüderhorde, in der der Triebverzicht notwendig war, um sich den Schutz und die Liebe des übermächtigen Urvaters zu sichern. Er stelle also eine entstellte Wiederkehr derselben autoritären Gesellschaftsform dar, in der der Einzelne auf seine eigenen Triebe und Interessen zu Gunsten eines imaginären allmächtigen Wesens verzichtet. Andererseits spreche er die egoistischen Interessen der Brüder vor dem Urvatermord an, denn diese hatten, wie Freud meint, „gewiß den Wunsch [...], für sich allein die Tat zu begehen und sich so eine Ausnahmestel-

60 Ebd.

61 Vgl. ebd., 531

62 Ebd.

63 Ebd., 577

64 Ebd., 573

65 Ebd., 578

66 Ebd., 578

lung und einen Ersatz für die aufzugebende, in der Gemeinschaft untergehende Vateridentifizierung zu schaffen.“⁶⁷ Der Glaube an einen übermächtigen Gott bewirke demnach, dass die einzelnen Gläubigen einen strengen Triebverzicht übten, um selbst gottgleich zu werden oder wenigstens dem Göttlichen näher zu kommen.

Das Christentum sei eine kulturelle Regressionserscheinung, die durch die Verbreitung des jüdischen Monotheismus auf Menschenmassen mit „niedrigerem Niveau“⁶⁸ bedingt sei. Die Tötung des Messias am Kreuz wiederhole den Mord am Urvater und vergrößere auf diese Weise das Schuldgefühl, das die Menschen wegen dieses Mordes empfänden. Dass das Christentum eine Entsündigung der Gläubigen durch den Tod des Messias bewirke, sei eine Täuschung des Über-Ichs, das sich durch die weitere Verdrängung des Schuldgefühls zu noch größerer Macht über Ich und Es verhelfen würde.

Obwohl Freud den Monotheismus demnach als Rückschritt in eine frühere Phase der Kulturentwicklung versteht, deutet er ihn auch als „Fortschritt in der Geistigkeit“⁶⁹ und als „Sieg der Geistigkeit über die Sinnlichkeit.“⁷⁰ Denn „die Mutter-schaft ist durch das Zeugnis der Sinne erwiesen, während die Vaterschaft eine Annahme ist, auf einen Schluß und auf eine Voraussetzung aufgebaut.“⁷¹ Die „Wiedereinsetzung des Urvaters in seine Rechte“⁷² könne daher auch als „ein großer Fortschritt“⁷³ gedeutet werden. Um dieses Argument zu entwickeln, wendet sich Freud dem Exodus-Mythos zu. Aus diesem versucht er Hinweise und Argumente zu destillieren, die es ihm erlauben, den Monotheismus als Weiterentwicklung des abstrakten Denkens, des ethischen Empfindens und der Idee der Gerechtigkeit zu interpretieren.

4.3.2 Echnatons religiöse Revolution

Um zu verstehen, wie sich der Monotheismus entwickelte und welche Mechanismen und Dispositionen durch diese Entwicklung vorgezeichnet wurden, verknüpft Freud den Exodus-Mythos mit den wenigen Berichten, die über die vom ägyptischen Pharaon Echnaton gestiftete Atonreligion überliefert sind. Diese Berichte würden wichtige Hinweise auf verdeckte traumatische Ereignisse beinhalten, die auch im

67 Ebd., 535

68 Ebd., 536

69 Freud 1939, 557

70 Ebd., 560

71 Ebd.

72 Ebd., 534

73 Ebd.

Exodus-Mythos codiert vorhanden seien. Die Dunkelheit, die aus Mangel an Zeugnissen über diese Zeit besteht, erweckt das Interesse des Psychoanalytikers, der nach den verdrängten Ursachen späterer Ereignisse und Verhaltensweisen sucht. Freud schreibt: „Alles Neue muß seine Vorbereitungen und Vorbedingungen in Früherem haben.“⁷⁴ Demgemäß sei auch die Atonreligion keine Erfindung Echnatons. „Ein uralter Name des Sonnengottes Aton oder Atum wurde neu hervorgeholt, und in dieser *Atonreligion* fand der junge König eine Bewegung vor, die er nicht erst zu erwecken brauchte, der er sich anschließen konnte.“⁷⁵ Hinter der religiösen Revolution Echnatons stehe, so Freud, kein religiöser Eifer, keine Offenbarung und kein kultureller Fortschritt hin zu einem vernünftigeren Gottesbild. Vielmehr sei sie, wie Freud im Anschluss an Breasted argumentiert, das Resultat eines politischen Kalküls. Die Atonreligion sei eine politische Theologie, die Echnatons Entmachtung der thebanischen Amon-Priesterschaft legitimieren sollte.⁷⁶ „Die politischen Verhältnisse Ägyptens hatten um diese Zeit begonnen, die ägyptische Religion nachhaltig zu beeinflussen.“⁷⁷ Der Imperialismus Ägyptens, das Welt- oder Großreich, das nunmehr von Nubien bis Mesopotamien reichte, habe eine Reformation der Religion erfordert.⁷⁸

74 Ebd., 471

75 Ebd., 472

76 Vgl. Breasted 1950, 270

77 Freud 1939, 472

78 Breasted legt großen Wert auf die geographischen Gegebenheiten, die die Entwicklung der ägyptischen Zivilisation bedingten. Das „enge Tal“ (Breasted 1950, 6) des Nil habe einen relativ isolierten Raum geschaffen: Die felsigen Katarakte im Süden hätten eine „Vermischung mit den Völkern Innerafrikas“ (ebd.) verhindert, die Wüsten zu beiden Seiten des Flusses waren nur schwer zu überwinden und das Delta im Norden bot keinen Hafen. „Nur an den beiden nördlichen Ecken des Deltas gelang es fremden Elementen, den so begehrenswerten Eingang zum Niltal zu finden.“ (Ebd.) Breasted argumentiert, dass es diese Lage ermöglichte „fremde Elemente allmählich in sich aufzunehmen, ohne in ihrem eigenen Bestande gefährdet zu werden.“ (Ebd.) Andererseits habe der dünne Streifen bewohntes Gebiet, das sich etwa 1200 km lang v.a. östlich des Nil entlangzog, eine gemeinsame politische Organisation erschwert. Da die Ortschaften weit voneinander entfernt lagen und nur im Norden und Süden Nachbarn hatten, entwickelte sich ein starker „Lokalpatriotismus“ (ebd., 7) und „an örtlichen Eigentümlichkeiten“ (ebd.) wurde „starr festgehalten“ (ebd.). Andererseits habe der schiffbare Nil den Austausch von Menschen und Waren erleichtert.

Die ägyptische Zivilisation sei trotz oder sogar wegen dieser Schranken aus einem einzigartigen geographisch regulierten Zusammenfließen von Ost und West entstanden. Vor allem im Delta, in dem der Austausch mit Libyen und Arabien reger war als derjenige mit Nubien am Oberlauf des Nils, habe sich schon früh eine Hochkultur entwickelt. (Vgl. ebd., 13) Unter

Damit der Pharao Herr über all diese Länder sein konnte „mußte auch die Gottheit ihre nationale Beschränkung aufgeben.“⁷⁹ Der ägyptische Polytheismus musste einem Universalismus und Monotheismus weichen. Da an der „Idee eines universellen Gottes Aton“⁸⁰ keine „Einschränkung auf ein Land und ein Volk“⁸¹ mehr haftete, wurde der Sonnengott Aton zum „Schöpfer und Erhalter alles Lebenden in und außerhalb Ägyptens.“^{82 83}

König Menes der etwa 3400 v.u.Z. regiert haben soll, wurde Ober- und Unterägypten vereint. Der (See-)Handel mit Punt (Somalia) im Süden und mit Zypern, Kreta, Mykene und Phönizien im Norden habe den kulturellen Austausch verstärkt. Auch Eroberungszüge nach Norden und Süden (u.a. der 12. Dynastie), sowie die zeitweilige Oberherrschaft über Nubien und Syrien hätten zu einer verstärkten kulturellen Integration fremder kultureller Eigenheiten und Errungenschaften geführt. (Vgl. ebd.)

79 Ebd.

80 Ebd., 508

81 Ebd.

82 Ebd., 472

83 Im Gegensatz dazu argumentiert Jan Assmann, dass der Polytheismus integrativ vorgehe, während der Monotheismus distinktiv sei. Die antiken Polytheismen hätten den Ethnozentrismus der Stammesreligionen überwunden und mittels Akkumulation, Inkulturation oder Rezeption die Vorstellung entwickelt, dass Götter „über die Grenzen der Religionen hinweg“ (Assmann 1998, 74) vergleichbar bzw. „überall mehr oder weniger dieselben sind“ (ebd.). Ein gutes Beispiel für diese Übersetzbarkeit der Götter ist die Göttin Isis, die auch die „zehntausendnamige“ (ebd., 77) genannt wird. Zwar habe sie einen offenbarten „wahren Namen“, allerdings auch viele übersetzte „Namen der Völker“ (ebd.). Diejenigen die ihren wahren Namen nicht kennen würden, seien aber keine Heiden, sondern einfach nur weniger Eingeweihte.

Assmann ist der Meinung, dass diese Internationalisierung der Götter ausgehend von der „akkadischen Assimilierung des sumerischen Pantheons [...] sich im Kontext der Außenpolitik und des Völkerrechts zu einer allgemeinen Kulturtechnik entwickelte“ (ebd., 75). Die „wachsende politische und kommerzielle Verflechtung der antiken Staatenwelt“ (ebd.) habe die Entwicklung des Bewusstseins befördert, „in einer gemeinsamen Welt zu leben und gemeinsame Götter zu verehren“ (ebd.). Gegenseitiges Verständnis, Handel und politische Allianzen seien dadurch erleichtert worden.

Der Monotheismus sei dagegen eine kulturelle Übersetzbarkeit blockierende „Gegenreligion“, die das religiös oder kulturell Andere „als ‚Heidentum‘ ausgrenzt“ (ebd., 20). Während der Polytheismus „die verschiedenen Kulturen transparent und kompatibel“ (ebd., 269) mache, werte der Monotheismus alle, die nicht an die „Wahrheit“ glauben, ab und blockiere jedwede „interkulturelle Übersetzbarkeit“ (ebd.).

Bestandteile dieser neuen Religion seien der Eifer, die Ausschließlichkeit und die Abstraktion. So sieht Freud in den Atonhymnen Echnatons eine „Inbrunst“⁸⁴ am Werk, „wie sie erst viele Jahrhunderte später in den Psalmen zu Ehren des jüdischen Gottes Jahwe wiederkehrt.“⁸⁵ Denn auch wenn die Sonnenscheibe verehrt wurde, geschah dies nicht in ihrer Anbetung als physisches Objekt, „sondern als Symbol eines göttlichen Wesens, dessen Energie sich in ihren Strahlen kundgab“⁸⁶, weshalb Aton auch als Sonnenscheibe und nicht mehr personifiziert dargestellt wurde. Aton wurde als „Vater und [...] Mutter von allem, was er gemacht hat“⁸⁷ bezeichnet, der „alle Menschen ohne Unterschied, ohne Rücksicht auf Rasse oder Volkszugehörigkeit“⁸⁸ fürsorglich und freigiebig beherrschte.

Die neue Religion musste sich aber gegen den Einfluss der mächtigen Priesterschaft des Amun durchsetzen, weshalb Echnaton auch seinen Namen (vorher: Amenhotep) geändert und seine Hauptstadt (von Theben nach Akhetaton) verlegt habe. Auch gegenüber der Volksreligion sei Echnaton unbarmherzig gewesen und habe „alles Mythische, Magische und Zauberbische von ihr ausgeschlossen.“⁸⁹ Dazu gehörte auch die Vorstellung des Totenreichs. „Weder Hymnen noch die Grabinschriften wissen etwas von dem, was dem Herzen des Ägypters vielleicht am nächsten lag [das Leben im Jenseits]. Der Gegensatz zur Volksreligion kann nicht deutlicher veranschaulicht werden.“⁹⁰ Nach Breasted bedeutete dies aber auch, dass der Atonglaube „niemals zur Religion des Volkes“⁹¹ wurde, weshalb er „nichts als die Lieblingsidee des Idealisten Echnaton und eines kleinen Kreises, der seinen Hofstaat bildete“⁹², blieb. Die Intoleranz und Überheblichkeit Echnatons, der „es zu einem völligen Bruch mit den Priesterschaften kommen“⁹³ ließ, hätte, so Freud, „eine Stimmung fanatischer Rachsucht bei der unterdrückten Priesterschaft und beim unbefriedigten Volk“⁹⁴ hervorgerufen. Als Echnaton starb, wurde nicht nur die Atonreligion ver-

84 Ebd., 472

85 Ebd.

86 Ebd., 472f

87 Breasted 1950, 307

88 Ebd.

89 Ebd., 474

90 Ebd., 475

91 Breasted 1950, 315

92 Ebd.

93 Breasted 1950, 297

94 Freud 1939, 474

worfen, auch seine Städte wurden geplündert, sein Name ausgemerzt und „sein Andenken als das eines Verbrechers geächtet.“⁹⁵

Echnatons religiöse Revolution scheiterte und die thebanische Amunpriester-schaft, die sich mit dem gemeinen Volk und dem Soldatenstand vereinte,⁹⁶ zerschlug die neue Religion. Freud spekuliert nun, dass die Atonreligion in der Folge von den Hebräern angenommen wurde, wobei sich die Religion durch die Umstände der Unterdrückung und Verfolgung verändert habe.⁹⁷

95 Ebd.

In *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* argumentiert Jan Assmann, dass in dieser Zeit erstmals eine kollektive Identität durch Distinktion gebildet wurde. Die „mosaische Unterscheidung“ (Assmann 1998, 17) zwischen wahrer und unwahrer Religion habe spätere Unterscheidungen zwischen „Juden und *Gojim*, Christen und Heiden, Muslimen und Ungläubigen“ (ebd.) vorweggenommen und den kulturellen und geistigen Raum „des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus“ (ebd.) erstmals und grundsätzlich konstruiert. Die Metaphern, mit denen diese Unterscheidung besetzt wurde und wird, sei aber schon zur Beschreibung des Ikonoklasmus Echnatons durch dessen unmittelbare Nachfahren verwendet worden. Schon der Atonglaube wurde als „Krankheit, Seuche, Abwendung der Götter, ‚Finster-nis am Tage‘“ (Assmann 1998, 52) bezeichnet.

Die Anfeindung Andersgläubiger mit Metaphern der Infektion gehe daher bis in die Amarna-zeit zurück. Hier lägen, wie Assmann argumentiert, die Ursprünge der Angst davor, dass Andersgläubige eine ansteckende Krankheit übertragen würden. Der Exodus-Mythos ist daher ein wichtiges Zeugnis für die Erforschung dieser „kollektiven Psychose“ (ebd., 72). Die Erforschung der Ursprünge distinktiver Identitäten von Gemeinschaften und die Erinnerung an die durch diese verursachten Pathologien und Exzesse könnte nicht nur helfen, diese besser zu verstehen, sondern auch „zur Überwindung jener Dynamik beitragen [...], die in der Ausbil-dung kulturellen oder religiösen Abscheus wirksam ist“ (ebd.).

96 Vgl. Breasted 1950, 315

97 Jan Assmann argumentiert, dass die religiöse Revolution Echnatons im Nachhinein mit anderen Erinnerungen verschmolzen wurde. „Dieser Prozess der Verschiebung setzte sich durch die Jahrhunderte fort, und zwar immer dann, wenn sich etwas ereignete, was zur Geschichte gegenreligiöser Gewalt und ihrer gefährlichen Semantik von Abscheu und Verfolgung paßte.“ (Assmann 1998, 53) Die Zerstörung der Zeugnisse und Monumente der Atonreligion führte dazu, dass die kollektiven Erinnerungen an Echnaton ortlos wurden und eine „Krypta“ (Ass-mann 1998, 66f) bildeten, wodurch sie „unzugänglich für die bewußte Reflexion und Verar-beitung“ (ebd.) wurden. Die traumatischen Erfahrungen wurden verdrängt, blieben aber ent-stellt und entfremdet im Verborgenen erhalten, was u.a. zur Bildung kollektiver Angst- und Feindbilder führte.

Einige Indizien würden für die Annahme einer Kontinuität zwischen der Atonreligion und dem Judentum sprechen: Erstens würden sich die Namen der Götter Aton, Atum, Adonis (ein syrischer Gottesname) und Adonai (auch adon = hebr. mein Herr) ähneln. Zweitens könnte das Bilderverbot des Judentums auf die politische Gegnerschaft zwischen den Atonpriestern und den Vertretern der Volksreligion zurückgeführt werden. Diese Feindschaft sei im Judentum lediglich nochmals gesteigert worden. War der Atonkult noch an die Verehrung der Sonne (als universelle abstrakte und dennoch gegenständlich symbolische Form des Göttlichen) angelehnt, ist das Verbot des Judentums, sich ein Bild von Gott zu machen, absolut.⁹⁸ Und drittens war die Sitte der Beschneidung, die in der Genesis als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Abraham eingeführt wird, bei den Ägyptern „eine allgemeine Volkssitte.“⁹⁹ Warum aber sollte Moses, der die Israeliten von der Ägyptischen Knechtschaft befreien wollte und dessen Gebote sich durch Abgrenzung und Feindschaft gegenüber der ägyptischen Kultur auszeichnen sollten, diese „beschwerliche Sitte“¹⁰⁰ in seine neue Religion übernehmen, wenn er nicht selbst ein Ägypter war und „die mosaische Religion wahrscheinlich eine ägyptische, und zwar wegen des Gegensatzes zur Volksreligion die Religion des Aton“¹⁰¹?

Freud meint daher, es könnte sich folgendermaßen verhalten haben: Als Echnaton starb und die reaktionären Priester seine neue Religion vernichteten, versuchte ein Eiferer, der von Aton und der neuen Religion heftig überzeugt war, seine Religion mit allen Mitteln zu erhalten. Dieser Eiferer war womöglich ein Statthalter der Grenzprovinz Gosen – in der semitische Stämme lebten – oder, nach Flavius Josephus, ein ägyptischer Feldherr mit dem Namen Moses.¹⁰² Dieser konnte nach Echnatons Tod nur „als ein Geächteter oder als ein Abtrünniger“¹⁰³ in Ägypten bleiben, weshalb er aus einer „Not der Enttäuschung und Vereinsamung“¹⁰⁴ sich den semitischen Stämmen zuwandte und „bei ihnen die Entschädigung für seine Verluste“¹⁰⁵ suchte, indem er sich anschickte bei ihnen oder an ihnen seine Ideale zu verwirklichen.

Die neue Religion der Israeliten sei demnach jene Atonreligion, die ihnen nach ihrer Abschaffung von Moses, einem der Atonpriester von On (Heliopolis), aufgebürdet

98 Vgl. ebd., 476

99 Ebd., 477

100 Ebd., 478

101 Ebd.

102 Vgl. ebd., 479

103 Ebd., 509

104 Ebd.

105 Ebd.

wurde.¹⁰⁶ In diesem Sinne erscheint das Vorgehen des ägyptischen Moses auch aus psychologischer Sicht verständlich. Die Motive, die „einen vornehmen Ägypter“¹⁰⁷ dazu „bewegen sollten, sich an die Spitze eines Haufens von eingewanderten, kulturell rückständigen Fremdlingen zu stellen und mit ihnen das Land zu verlassen“¹⁰⁸, würden in einem solchen Szenario plausibel erscheinen. Die Stiftung der mosaischen Religion sei daher die Bekehrung der Fremden zur eigenen Religion und zum eigenen Gotte, um dessen Verbleib in der Kultur und im Denken der Menschen Moses angesichts der Zerschlagung des Aton-Kults fürchten musste.

Es scheint so, als ob Moses anders als Echnaton die Sehnsucht der Bevölkerung nach einer starken Vaterfigur erfolgreich kanalisieren konnte. Jener jedoch scheint eine empfindsame und an den Künsten interessierte Persönlichkeit gewesen zu sein, die sich nicht viel aus Politik machte. Breasted nennt ihn einen „Träumer auf dem Thron“, dem „jegliches Verständnis, für die praktischen Bedürfnisse seines Reiches“¹⁰⁹ fehlte. Seine philosophischen Untersuchungen der ägyptischen Theologien, die laut Breasted, sehr fortschrittlich waren und „wie später die Griechen, halbphilosophische Bedeutungen in ihre Mythen hineintrugen, welche diese ursprünglich nicht besessen hatten.“¹¹⁰ So sei der erste „primitive ‚Logos‘“¹¹¹ als „Kraft“¹¹², „Geist“¹¹³ oder „Herz“¹¹⁴ von Ptah gedacht worden, dem Gott der Künstler und Baumeister, dem „Meister der Weltwerkstatt.“¹¹⁵ Breasted meint, darin müsste „ohne Zweifel der erste Keim jener späteren Logoslehre, die in Ägypten ihren Ursprung hat“¹¹⁶, angesehen werden. Der Grund, warum die Überlieferung nicht Echnaton, den Denker und Idealisten, sondern Moses als Gründer des Monotheismus bewahrt habe, liege womöglich darin, dass Moses im Gegensatz zu Echnaton pragmatischer veranlagt war und wusste, wie Menschen überzeugt und beherrscht werden konnten.

In Freuds realistischer Version des Exodus, die statt göttlicher, psychologische Motive und Ursachen geltend macht, wurden die Israeliten nicht von Gott, sondern

106 Vgl. ebd., 469

107 Ebd., 469

108 Ebd.

109 Breasted 1950, 293

110 Ebd.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Ebd., 295

von einem Eiferer auserwählt, der in diesen Menschen das Material zu dem großen Plan fand, seine neue Religion und mit ihr die Stellung, die sie ihm verschafft hatte, zu bewahren. Um diese musste er nach dem Tod Echnatons bangen. Der Tod des Pharaos ermöglichte es ihm aber auch, in der chaotischen Phase der Restauration des Polytheismus seine Macht weiter auszubauen. Zu diesem Zweck instrumentalisierte er die Israeliten.

„Diese wählte er aus, daß sie sein neues Volk sein sollten. Er setzte sich mit ihnen ins Einvernehmen, stellte sich an ihre Spitze, besorgte ihre Abwanderung ‚mit starker Hand‘. In vollem Gegensatz zur biblischen Tradition sollte man annehmen, daß sich dieser Auszug friedlich und ohne Verfolgung vollzog. Die Autorität Moses' ermöglichte ihn, und eine Zentralgewalt, die ihn hätte verhindern wollen, war damals nicht vorhanden.“¹¹⁷

Moses pragmatische Qualitäten hätten, wie Freud meint, auch die frühe Charakteristik des jüdischen Gottes als „eifervoll, streng und unerbittlich“¹¹⁸ geprägt. Dies seien Eigenschaften, die „im Grunde von der Erinnerung an Moses hergenommen waren, denn in Wirklichkeit hatte nicht ein unsichtbarer Gott, hatte der Mann Moses sie aus Ägypten herausgeführt.“¹¹⁹ Der Auszug aus Ägypten erscheint dann nicht als Befreiung aus unrechtmäßiger Knechtschaft und Tyrannei, sondern als politisches Kalkül eines Führers, der sich der Bereitschaft eines Volkes versichern wollte, ihm und seiner Idee zu dienen.

Um „nachhaltige psychische Wirkungen“¹²⁰ bei seinem Volk zu erzielen, musste Moses es davon überzeugen, es sei von einem Gott auserwählt. Damit das Volk nicht nur an ihn und seinen Gott glaubte, sondern auch danach handelte, musste Moses ihnen die Macht seines Gottes beweisen. Dazu diente der Auszug aus Ägypten und die Eroberung Kanaans.¹²¹ Auch die Beschneidung habe dazu gedient, den Israeliten ein Stück Selbstachtung bzw. nationalen Dünkel zu geben, mit dem Moses sie für den Dienst, den sie ihm und seinem Gott schuldeten, entschädigte. „Sie fühlten sich durch sie [die Beschneidung] erhöht, wie geadelt, und schauten verächtlich auf die anderen herab, die ihnen als unrein galten.“¹²² Sogar das Bilderverbot könnte dadurch erklärt werden. Die Steigerung des nationalen Selbstwertgefühls habe das

117 Freud 1939, 479

118 Ebd., 482

119 Ebd.

120 Ebd., 557

121 Vgl. ebd., 557f

122 Ebd., 480

Volk stolz gemacht und bewirkt, dass es sich anderen überlegen fühlte, die „im Banne der Sinnlichkeit verblieben“¹²³ waren.

Durch dieses geschickte Vorgehen konnte sich Moses die Israeliten zu Untertanen machen und sie zu seinem Glauben überreden, ohne auf körperliche Gewalt zurückgreifen zu müssen. Die Befreiung der Juden aus der ägyptischen Knechtschaft konnte Moses nur gelingen indem er sie glauben machte, sie seien von einem mächtigen Gott auserwählt. Dadurch konnte er sie dazu bringen, ihm durch die Wüste zu folgen und sein Andenken bis heute zu bewahren. Folgende Überlegungen Freuds weisen allerdings darauf hin, dass sich Moses durchaus tyrannischer gebärdet haben könnte, als es in den alttestamentarischen Zeugnissen überliefert wurde.

4.3.3 Moses' Ermordung

In Ernst Sellins *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (1922) findet Freud einen Hinweis, der seine bisherigen Spekulationen über die Kulturentstehung mit seiner Interpretation der Mosesgeschichte in Zusammenhang bringt.

„Er [Sellin] fand beim Propheten Hosea (zweite Hälfte des achten Jahrhunderts) die unverkennbaren Anzeichen einer Tradition, die zum Inhalt hat, daß der Religionsstifter Moses in einem Aufstand seines widerspenstigen und halsstarrigen Volkes ein gewaltsames Ende fand. Gleichzeitig wurde die von ihm eingesetzte Religion abgeworfen.“¹²⁴

Diese Tradition ließe sich auch bei anderen Propheten wiedererkennen und wäre außerdem die Grundlage des Messianismus, den Freud als „Hoffnung“ versteht, „der so schmachvoll Gemordete werde von den Toten wiederkommen und sein reuiges Volk, vielleicht dieses nicht allein, in das Reich einer dauernden Seligkeit führen.“¹²⁵

Freud meint, diese Annahme Sellins sei glaubwürdig, „denn solche Dinge erdichtet man nicht leicht. Es fehlt an einem greifbaren Motiv dafür; haben sie sich aber wirklich ereignet, so versteht sich leicht, daß man sie vergessen will.“¹²⁶ Die Sellinsche Vermutung erscheine auch deshalb plausibel, da so ein Mord der Teil einer allgemeinen historischen Tendenz sei: „Moses wie Echnaton fanden dasselbe Schicksal, das aller aufgeklärten Despoten wartet.“¹²⁷ Die Spuren dieser Morde sind jedoch

123 Ebd., 561

124 Freud 1939, 486

125 Ebd.

126 Ebd.

127 Ebd. 496

nur allzu oft verwischt worden. Der Umstand, dass nichts über eine Ermordung Echnatons bekannt ist, liege womöglich daran, „daß die Geschichtsschreibung bei den Ägyptern ausschließlich offiziellen Absichten diene.“¹²⁸ Bei den Assyrn fände man mehrere Zeugnisse für solche Tyrannenmorde, während in Ägypten fast keine Rede davon sei. Dass es tatsächlich nie zu so einem Ereignis in Ägypten kam, ist angesichts der langen und wechselvollen Geschichte der ägyptischen Hochkultur aber unwahrscheinlich.¹²⁹ In den Büchern Moses' würden sich jedenfalls Spuren für diesen Mord finden: Das Murren während der Wüstenwanderung und die Ermordung derjenigen, die sich mit dem Goldenen Kalb versündigt hatten, weisen auf Konflikte zwischen Moses und den Israeliten hin. Letztendlich führte der Mord an Moses jedoch dazu, dass seine Idee umso mächtiger wurde. Denn, so Freuds Hypothese, nach einer be-

128 Ebd., 497

129 Breasted berichtet von einem Anschlag auf das Leben des Pharaos Amenemhêt. „Es scheint, daß der König in seinem Schlafzimmer während der Nacht angegriffen wurde und daß er nach schweren Kampfe kaum mit dem Leben davonkam. Wie dem aber auch sei, die Hallen des Palastes ertönten von Waffengeklirr und das Leben des Königs war in Gefahr.“ (Breasted 1950, 164) Der Anschlag auf sein Leben schlage sich, so Breasted, in den Verhaltensmaßregeln an seinen Sohn nieder: „Höre auf das, was ich dir sage,
Damit du König seiest auf Erden,
Damit du die Länder beherrschest
Und das Gute mehrest;
Verhärte dein Herz gegen alle Untergebenen!
Das Volk gibt acht auf den, der es in Schrecken hält.
Nahe dich ihnen nicht allein.
Laß deinem Herzen keinen Bruder lieb werden,
Kenne keinen Freund
Und mach' dir keinen Vertrauten -
Es ist nichts Vollkommenes dabei.
Wenn du schläfst, bewache selbst dein Herz,
Denn ein Mensch hat niemanden
Am Tage des Unglücks.
Ich gab dem Bettler
Und ernährte die Waise,
Ich ließ den Niedrigen zu mir
Wie den, der angesehen war,
Aber die mein Brot aßen, empörten sich;
Dem ich die Hand reichte, der erregte Schrecken.“
(nach: Breasted 1950, 165f)

stimmten Zeit bedauerte man den Mord an Moses, und das Schuldgefühl darüber führte dazu, dass sein Ideal im Unterbewussten wirkmächtig wurde. Das traumatische Ereignis des Mordes an Moses sei daher der eigentliche Grund dafür, dass sich die mosaische Lehre über so lange Zeit und allen Widrigkeiten zum Trotz erhalten konnte.¹³⁰

Das Schuldgefühl, das die Israeliten nach ihrer Tat überkomme, aktualisiere die Reue der Urhorde. Sowohl gegenüber dem Urvater als auch gegenüber Moses hegten die Brüder, wie auch die Israeliten, Aggressionen, und beide identifizierten sich mit deren Autorität und sie liebten deren Charisma. Diese ambivalente Beziehung habe dazu geführt, dass nicht nur die Ge- und Verbote des Urvaters sondern auch diejenigen Moses' verinnerlicht wurden. Dadurch entstand die durch die archaische Erbschaft bewahrte unbewusste Disposition der Hinwendung zu dem Gebotenen sowie der Abscheu vor dem Verbotenen des Totemismus und des Monotheismus.¹³¹

Die ägyptische Aton-Religion, die Moses mit größeren Schwierigkeiten und gegen entschiedenen Widerstand die Israeliten zu lehren versuchte, sei also, so Freuds Hypothese, erst mit Moses' Ermordung wirklich verinnerlicht worden. Allerdings ist Freud davon überzeugt, dass der jüdische Monotheismus nicht ausschließlich auf die Lehren eines Atonpriesters Moses aufbaut. Neben Ägypten gäbe es einen zweiten Ursprung der jüdischen Religion: die Religion der Midianiter, eines den ägyptischen Hebräern verwandten Volkes, mit dem sie sich auf ihrer Flucht nach der Ermordung Moses' vermischt hatten. Freud folgt dem Althistoriker Eduard Meyer, der annimmt, dass die Israeliten die Verehrung des Vulkangottes Jahwe, der sich in vielen Punkten von Aton unterscheidet, von den Midianitern übernommen hätten.

130 Vgl. ebd., 501

131 So verhalf erst die Ermordung der gewalttätigen Autoritätsperson dieser zu unumschränkter Herrschaft: Sie wurde dadurch zu einem Idol, das mehr Ehrfurcht, Angst und Freude hervorrief, als sie es als lebendige vermocht hätte. Darin liege, wie Slavoj Žižek schreibt, „the dialectic of ‚You can only prove that you love me by betraying me‘“ (Žižek 1997, 1). Auch die „heretical legend according to which Christ himself ordered Judas to betray him“ (ebd., 2) sei in dieser Hinsicht zu verstehen, da der Ruhm des großen Mannes erst durch seinen Verrat bzw. seinen Mord verewigt werde. Ähnliche Beispiele, wie der Verrat und Mord an Jesus, durch die er erst seinen Status als Religionsgründer und Idol innerhalb einer symbolischen Ordnung erhält, ließen sich auch in der jüngeren Geschichte finden. So wurden Martin Luther King und Oscar Romero nach ihrer Ermordung auch für Atheisten zu Symbolfiguren: Meistens seien es Menschen, die sich schon zu ihren Lebzeiten für ein Ideal eingesetzt haben und dann, indem sie verraten und ermordet wurden, als Märtyrer für dieses Ideal zu größerem Ruhm gelangen und auch bei denjenigen Anerkennung finden, die sie zu Lebzeiten verachtet und gehasst haben.

„Die Verbindung mit dem Exodus dagegen und vollends die Jugendgeschichte sind durchaus sekundär und lediglich die Folge der Einfügung Moses' in eine zusammenhängend fortlaufende Sagengeschichte.“¹³² Freud schließt deshalb, dass der ägyptische Moses und der midianitische Moses streng voneinander zu unterscheiden wären.¹³³

Gestützt auf Meyer und Sellin geht Freud davon aus, dass das Judentum durch die Vermischung zweier Völker und zweier Traditionen entstanden sei. Diejenigen, die den Exodus mitgemacht hätten, waren zwar von kleinerer Zahl als die Midianiter, dennoch erwiesen sie sich als kulturell stärker oder einflussreicher, „weil sie eine Tradition mitbrachten, die den anderen fehlte.“¹³⁴ Das Gefolge der Leviten, das der hohe ägyptische Beamte mit sich gebracht hatte, als er sich zu den Semiten begab, könnte auch als kulturelle Avantgarde bezeichnet werden. Nur bei den Leviten gäbe es auch „später noch ägyptische Namen.“¹³⁵ Einige von ihnen hätten außerdem die Revolte gegen Moses und seine Anhänger überlebt und das Andenken an ihren Herren und

132 Meyer 1906, 49 zit. nach Freud 1939, 485

133 Slavoj Žižek charakterisiert diesen Gott des midianitischen Moses als „possessed by a ferocious ignorance“, er sei ablehnend und unwissend gegenüber der rationalen Weltordnung Echnatons, die Žižek als „universe of traditional sexualized wisdom, a universe with still a semblance of an ultimate harmony between the Big Other (the symbolic order) and jouissance, and the notion of a macrocosm regulated by some underlying sexual tension of male and female ‚principles‘ (Yin and Yang, Light and Darkness, Earth and Heaven...)“ (Žižek 1997, 2) beschreibt. Der midianitische Gott stehe über oder außerhalb der rationalen Ordnung und rechtfertige seine Existenz und sein Gesetz durch ein tautologisches „I am what I am“ und ein autoritäres „It is like this BECAUSE I SAY IT IS LIKE THIS!“ (Ebd., 3). Durch diese Ablehnung und Zerstörung der rationalen und harmonischen Ordnung eröffne dieser Gott „the space for the de-sexualized, ‚abstract‘ knowledge of modern science“ (ebd.), indem er, im Sinne von Descartes Voluntarismus, durch seinen Willen die moderne Wissenschaft „up to the deconstructivist notion, that our sexual identity is a contingent socio-symbolic formation“ (ebd.) begründet. Insofern würden sich die Ordnung des ägyptischen Moses – „the logical Order of Things“ (ebd.) oder „the mere ‚regulation by rules‘“ (ebd.) – und die des semitischen Moses, in der das symbolische Gesetz und Verbot durch eine Autorität außerhalb der Regeln aktualisiert wird, unterscheiden. Die postmoderne Kultur sei, so Žižek, durch einen Rückzug des voluntaristischen Gottes gekennzeichnet. Diese Leerstelle, die sich auch am Verschwinden großer Erzählungen zeige, würde durch eine Wiederkehr des realen Urvaters (Paranoia) oder des ägyptischen universellen Aton (New Age) gefüllt werden.

134 Freud 1939, 488

135 Ebd., 488

seine Religion aufrechterhalten. „Zur Zeit der Vereinigung mit den Jahwegläubigen bildeten sie eine einflußreiche, den anderen kulturell überlegene Minorität.“¹³⁶

Letztlich bezeichnet Freud die Verbindung der Aton- und der Jahwereligion aber als „Kompromiss, an dem der Anteil der Moses-Stämme unverkennbar ist“¹³⁷, wofür u. a. der Fortbestand der ägyptischen Sitte der Beschneidung spreche. Die Übernahme des Gottesnamens Jahwe sei dagegen ein Zugeständnis an die Midianiter. Dies sei aber nachträglich teilweise revidiert worden, indem verboten wurde, diesen Gottesnamen auszusprechen. Stattdessen solle Gott mit dem Wort „Adonai“, das sich nach Freud von Aton ableite, angesprochen werden. Die Berufung auf die Urväter Abraham, Isaak und Jakob sei aber ein weiteres Zugeständnis an den Glauben der Midianiter, für die diese wohl lokale Heroen oder Götter waren, „die dann von den eingewanderten Israeliten für ihre Vorgeschichte mit Beschlag belegt wurden.“¹³⁸

Widersprüchlichkeiten in den Schriften des Pentateuchs würden auf die Charakteristik des midianitischen Moses hinweisen. Die Eigenschaften des Jähzorns und der Ungeduld hätten dem ägyptischen Moses bei seinem großen Plan eher geschadet als geholfen, weshalb es möglich erscheint, dass diese Charakteristika des Midianiters waren. In der Tradition und der Kanonisierung seien diese beiden Personen miteinander verschmolzen. „Zum Zwecke der Verlötung der beiden Personen fiel der Tradition oder der Sagenbildung die Aufgabe zu, den ägyptischen Moses nach Midian zu bringen.“¹³⁹ Insofern sei auch der Aufenthalt Moses' bei seinem Schwiegervater Jetro zu verstehen.

Die Gewalttätigkeit und der Zorn des midianitischen Jahwe hätten wenig oder gar nichts mit Aton zu tun. „Aton war Pazifist gewesen, wie sein Vertreter auf Erden, eigentlich sein Vorbild, der Pharao Ikhnaton, der untätig zusah, wie das von seinen Ahnen gewonnene Weltreich auseinanderfiel.“¹⁴⁰ Erst nach der Eroberung Kanaans, die durch Jahwe und nicht durch Aton legitimiert und tatkräftig unterstützt worden wäre, hätte sich im Laufe von Jahrhunderten Aton gegenüber Jahwe durchsetzen können. Trotzdem blieben, durch Priester und Propheten, gewisse Vorschriften der Jahwereligion erhalten, von denen Freud meint, dass sie nur dem midianitischen Moses zugeschrieben werden könnten, niemals aber von einem Atonpriester erlassen worden wären.¹⁴¹

136 Ebd.

137 Ebd., 489

138 Ebd., 495

139 Ebd., 491

140 Ebd., 512

141 Vgl. ebd., 514

Diese Theorie von Avantgarde und Kompromiss ist eine Theorie des Kulturkontakts. Obwohl viele der Traditionen und kulturellen Eigenheiten auch erst durch die Verknüpfung von Traditionen entstanden und eines früheren Ursprungs überhaupt entbehren, ist manches älter, wie eben die Beschneidung, die Namen und Geschichten der Götter und Heroen, bestimmte Tabus und Gebote. Die Verschmelzung hatte zur Folge, dass sich Namen und Geschichten miteinander verwoben und eine ältere Geschichte nun mit neuen Namen und an anderen Orten wiedererzählt wurde. Andere neuere Vorstellungen und Gebote wurden wiederum in die Vorzeit zurückverlagert, um ihnen „Anspruch auf Heiligkeit und Verbindlichkeit“¹⁴² zu gewähren. Was die Bedeutung der Religion betrifft, ist Freud sicher, dass sich die Religion des ägyptischen Moses letztendlich durchsetzte und der Jahwekult nur mehr dem Namen und der Form nach weiterbestand.¹⁴³ „Der Schatten des Gottes, dessen Stelle er eingenommen, wurde stärker als er; am Ende der Entwicklung war hinter seinem Wesen das des vergessenen mosaischen Gottes zum Vorschein gekommen.“¹⁴⁴

4.4 Freuds säkulares Judentum

4.4.1 Der kosmopolitische Auszug aus exklusiven Identitäten

In *Freud und das Nicht-europäische* hat Edward Said die Bedeutung von Freuds Hypothese einer hybriden Herkunft des Judentums betont. Freud sei sich der problematischen nationalistischen Motive des Zionismus bewusst gewesen und habe mit seiner Interpretation des Exodus-Mythos die universalen Inhalte – die Betonung von Freiheit und Gerechtigkeit – vor der Vereinnahmung durch eine nationale Bewegung bewahren wollen. In ihrer Antwort auf Said schreibt Jaqueline Rose, diesen Gedanken weiterführend:

„Freud formuliert hier eine der frappantesten Selbstdefinitionen des modernen säkularen Juden, jenes Juden, der sich durch das Abstreifen sprachlicher, religiöser und nationaler Identität – paradoxerweise, indem er sich der unhaltbaren und, wie man sagen könnte, politisch gefährlichsten Elemente entledigt – nicht weniger jüdisch empfindet, sondern als noch jüdischer.“¹⁴⁵

142 Ebd., 496

143 Vgl. ebd.

144 Ebd., 499

145 Rose 2004, 82

Sie bezieht sich hier auf Freuds Vorrede zur hebräischen Ausgabe von *Totem und Tabu*, worin Freud sein Selbstverständnis als den Schmerz eines Menschen beschreibt, der sich aus Verstandesgründen von seiner Herkunft entfremdet hat. Es sei das Heimweh eines freiwilligen Auswanderers aus dem Judentum im Besonderen und der Religion und dem Nationalismus im Allgemeinen. Er wolle diese nicht endgültig hinter sich lassen, sondern ihnen eine eigene und eigentliche Bedeutung verleihen oder bewahren, die frei von den Makeln der Geschichte ist:

„Keiner der Leser dieses Buchs wird sich so leicht in die Gefühlslage des Autors versetzen können, der die heilige Sprache nicht versteht, der väterlichen Religion – wie jeder anderen – völlig entfremdet ist, an nationalistischen Idealen nicht teilnehmen kann und doch die Zugehörigkeit zu seinem Volk nicht verleugnet hat, seine Eigenart als jüdisch empfindet und sie nicht anders wünscht. Fragte man ihn: Was ist an dir noch jüdisch, wenn du alle diese Gemeinsamkeiten mit deinen Volksgenossen aufgegeben hast?, so würde er antworten: Noch sehr viel, wahrscheinlich die Hauptsache. Aber dieses Wesentliche könnte er gegenwärtig nicht in klare Worte fassen.“¹⁴⁶

Freuds Thesen der hybriden Herkunft Moses' und des Kompromisses von Qadesch verbinden das Judentum mit einem biethnischen und bikulturellen Horizont. Sie befreien es von der Orthodoxie und von der elitären Beschränkung auf rassische, nationale, sprachliche und auch religiöse Kategorien. Alle Menschen seien dann dazu fähig und beauftragt die Ideale der Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Vernunft umzusetzen.

Versuche, essentielle Unterschiede zwischen arabischen und jüdischen Einwohnern Palästinas zu konstruieren, erscheinen im Gegenteil als Verleugnung der universalen Botschaften des Judentums und als seine Verengung auf eine nationalistische Ideologie nach europäischem Vorbild. Davor wollte Freud *sein* Judentum bewahren, zu dem er das komplexe und kritische Verhältnis eines Menschen übte, der lieber unsicher und beunruhigt über die eigene Herkunft und Zugehörigkeit war, als sich der vermeintlichen Harmonie imaginerter Identität hinzugeben.

Diese kosmopolitische Position beantwortet die Fragen, wie eine post-identitäre Gesellschaftlichkeit gedacht werden kann, die exklusive Kollektividentitäten außer Kraft setzt. Hier zeigt sich auch die Bedeutung Freuds für die Menschen am Anfang des 21. Jahrhunderts, die lernen müssen mit einer zerbrochenen Geschichte, mit zerfallenden Nationalidentitäten und mit einer Wanderschaft, die eines klar umrissenen Horizonts entbehrt, zurecht zu kommen.

4.4.2 Eine Ethik der Bereitschaft zu Opposition und Verzicht

Der Mann Moses und die monotheistische Religion formuliert nicht nur hinsichtlich der Problematik nationaler und religiöser Identitäten Einsichten und Erklärungen sowie Vorstellungen postidentitärer Gemeinschaften. Auch hinsichtlich der Frage, wie kulturelle Transformationen konzeptualisiert werden können, ist Freuds Theorie kultureller Entwicklung von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung. Freud zeigt nicht nur die pathologische Wiederkehr des gewalttätigen und verdrängten Ursprungs von Gesellschaftlichkeit auf, er entwickelt auch eine Theorie darüber, wie der Wahnsinn der unbewussten Wiederholung und Reaktion kontrolliert und zivilisiert werden könne, wodurch Fortschritt und Emanzipation sowie die Abschaffung von Krieg und Sklaverei möglich würden.

In Freuds Theorie der Kulturentwicklung ist mit Fortschritt weder technologische Innovation, noch ökonomisches Wachstum gemeint, sondern ein „Fortschritt in der Geistigkeit.“¹⁴⁷ Was genau diese Formel bedeutet, bleibt sowohl bei Freud als auch in der Sekundärliteratur, wenig bestimmt. Ein Brief Freuds an Arnold Zweig aus dem Jahre 1939 liefert aber einen wichtigen Hinweis darauf:

„Denken Sie, kein anderer Fortschritt verknüpft sich mit diesem Streifen Muttererde, keine Entdeckung oder Erfindung – die Phönizier sollen das Glas und das Alphabet [...] gefunden haben, die Insel Kreta hat die minoische Kunst geschaffen, an Pergamon erinnert das Pergament, an Magnesia der Magnet u.s.w. ins Unendliche, aber Palästina hat nichts gebildet als Religionen, heiligen Wahnwitz, vermessene Versuche, die äußere Scheinwelt durch die innere Wunschwelt zu bewältigen, und wir stammen von dort [...], und es ist nicht zu sagen, was wir vom Leben in diesem Land als Erbschaft in Blut und Nerven (wie man fehlerhaft sagt) mitgenommen haben.“¹⁴⁸

Meisterwerken der menschlichen Erfindungsgabe, der Technik, Kunst und Wissenschaft, stellt Freud die Verirrungen der monotheistischen Religionen gegenüber. Doch erkennt Freud in den religiösen Einbildungen nicht nur die Ursachen von Neurosen und Psychosen, sondern auch etwas, das es rechtfertigt, sie mit den Meisterwerken anderer Völker in einem Satz zu nennen. In einer Ansprache an die Mitglieder der jüdischen Loge B'nai B'rith am 6. Mai 1926 erklärt der Vater der Psychoanalyse,¹⁴⁹ sein versöhnliches Verhältnis zum Judentum, das von der Qualität dem zornigen Ringen in obigen Zitat entgegengesetzt ist, hinter dem aber ein ähnlicher Gedanke steht:

147 Freud 1939, 557

148 Freud an Zweig 1932 zit. nach Maciejewski 2006, 190

149 Aufgrund eines Kehlkopfkrebses konnte er die Rede nicht selbst halten.

„Was mich ans Judentum band, war – ich bin schuldig, es zu bekennen – nicht der Glaube, auch nicht der nationale Stolz, denn ich war immer ein Ungläubiger, bin ohne Religion erzogen worden, wenn auch nicht ohne Respekt vor den ‚ethisch‘ genannten Forderungen der menschlichen Kultur. [...] Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränkten, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der ‚kompakten Majorität‘ zu verzichten.“¹⁵⁰

Die Anwendung der Erkenntnisse der Psychoanalyse Einzelner auf die Geschichte der Menschheit zeigt, dass aus Stolz, Abstraktion und Triebverzicht ein sekundärer Lustgewinn gezogen werde. Freud deutet sie als Ersatzbefriedigung, bewirkt durch den Gehorsam gegenüber dem Über-Ich; „das Ich fühlt sich gehoben, es wird stolz auf den Triebverzicht wie auf eine wertvolle Leistung.“¹⁵¹ Dieser Narzissmus, also die Liebe des Ich zum Über-Ich, würde bei größerem oder schwierigerem Triebverzicht noch gesteigert werden. Die Inhalte des Über-Ichs, seine Ge- und Verbote, könnten rational nicht erklärt werden, sie seien heilig, im Sinne eines *credo quia absurdum*, da sie gleichsam den Willen und den gewaltsamen Ausschluss des Urvaters weiterführen. Das Heilige sei „ursprünglich nichts anderes als der fortgesetzte Wille des Urvaters.“¹⁵²

Die Einsetzung des Über-Ichs sei nicht nur die Grundlage von Moral und Gewissen, es ermögliche auch Gehorsam gegenüber einer sakralen Autorität, ohne die Androhung körperlicher Gewalt zu erzwingen: eine symbolische Ordnung würde erschaffen, die sich nicht mehr durch reale Herrschaftsverhältnisse, sondern nur mehr durch ein Symbol legitimieren müsse.

Da die Menschen aber um ihre Selbstbestrafung und ihren schmerzhaften Verzicht wüssten und ihre Triebe nicht gänzlich und widerspruchsfrei sublimiert oder kulturalisiert werden könnten, würden an den Brüchen im gesellschaftlichen Körper verzernte Überreste menschlicher Triebe hervortreten. Je strenger das sittliche Gesetz agieren würde, desto stärker werde auch der Drang, dagegen zu verstoßen. Die Angst, die Kontrolle über die eigenen soziopathischen Neigungen zu verlieren und die „Angst vor dem Aufstand der Unterdrückten“ und dem Aufstand *des* Unterdrückten treibe die Menschen zu „strengen Vorsichtsmaßnahmen“¹⁵³ und damit zu einer unverhältnismäßigen Unterdrückung individueller Triebregungen. Die „Menschheits-

150 Zit. nach Freud-Marlé 2006, 156

151 Freud 1939, 562

152 Ebd., 567

153 Freud 1930a, 233

neurose¹⁵⁴ als die Freud die Religion bezeichnet sei eine solche Sicherheits- und Unterdrückungsmaßnahme. In manchen Fällen könne erst der Zwang, den eine solche Neurose bewirke, die Menschheit davor behüten, „in nahezu vorgeschichtliche Barbarei“¹⁵⁵ zurückzufallen. Allerdings würde sie dabei auch wie ein „Rauschgift“¹⁵⁶ den Menschen „jede Möglichkeit der Denkfreiheit“¹⁵⁷ entziehen und den Weg „zur Erkenntnis der Wahrheit“¹⁵⁸ behindern.

Der durch die Religion und den Monotheismus ermöglichte Fortschritt in der Geistigkeit würde also auch mit einem Rückschritt in Bezug auf Freiheit und Wahrheit einhergehen. Otto Fenichel weist darauf hin, dass ein Neurotiker bei Schwierigkeiten oder Hindernissen, denen er sich nicht gewachsen fühle, seine eigene Aktivität aufgebe und sich stattdessen einbilde, „allmächtige Wesen, an deren Allmacht er partizipieren kann“¹⁵⁹ würden „ihn schützen.“¹⁶⁰ Vergeistigung könne also auch als Einbildung verstanden werden, durch die individuelle Aktivität eingeschläfert wird und das Vertrauen in angeblich mächtige geistige Instanzen gefördert wird. Dieses Bestreben der „Vergeistigung“¹⁶¹ sei, so Fenichel, „in jeder autoritativen Gesellschaft erwünscht“ und würde „auf mannigfaltige Weise gefördert“¹⁶² werden. Auch für Freud ist klar, dass dieses, die Triebenergie des Einzelnen hemmende, patriarchale Erbe nicht die selben Motive verfolgt wie der friedenssichernde Vertrag der Brüderbände.

Für Freud war die Etablierung einer unbewussten symbolischen Ordnung dennoch „gewiss eine der wichtigsten Etappen auf dem Wege zur Menschwerdung.“¹⁶³ Aus diesem Grund antwortet er in *Warum Krieg?*¹⁶⁴ auf Einsteins Frage, ob es „einen Weg [gibt], die Menschen von dem Verhängnis des Krieges zu befreien?“¹⁶⁵: Nur durch die Errichtung einer symbolischen Ordnung könne der Übergang von Gewalt auf Recht vollzogen und beständig gemacht werden, „Gemeinschaftsgeföh-

154 Freud 1939, 506

155 Ebd., 503

156 Ebd.

157 Ebd.

158 Ebd., 504

159 Fenichel 1998, 114

160 Ebd.

161 Ebd.

162 Ebd.

163 Freud 1939, 559

164 Freud 1933

165 Einstein 1996, 4

le¹⁶⁶ müssten die „Vereinigung mehrerer Schwacher“¹⁶⁷ festigen und das Recht müsste „die Macht der Geeinigten“¹⁶⁸ gegen die „Gewalt des Einzelnen“¹⁶⁹ verteidigen. „Der ideale Zustand wäre natürlich eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Triebleben der Diktatur der Vernunft unterworfen haben.“¹⁷⁰ Nur wenn jedwede Neigung, sich selbst und andere zu zerstören, von dem Diktat eines gegenüber Es und Über-Ich souveränen Ichs beherrscht werden würde, könne das Streben nach dauerhaftem Frieden erfolgreich sein.

Allerdings sei dem Kulturprozess und der zunehmenden Beherrschung der Triebe nicht nur „das Beste, was wir geworden sind“, sondern auch „ein gut Teil von dem, woran wir leiden.“¹⁷¹ zu verdanken. So sei davon die Sexualfunktion und mit ihr die Fähigkeit, Lust zu empfinden, beeinträchtigt.¹⁷² Freuds kurze Schrift *Zur Gewinnung des Feuers* ist im Zusammenhang mit dieser Verbindung von Kulturentwicklung und Triebverzicht von Bedeutung. Hier skizziert er eine, wenn auch mythisch verklärte, Lösung der Problematik des Fortschritts in der Geistigkeit und er zeigt eine mögliche Antwort auf die Frage, was denn, auch aus der Sicht eines modernen Menschen, damit gemeint sein könnte, fortschrittlich zu sein.

Auf den Prometheusmythos und den Mythos der lernäischen Hydra bezugnehmend argumentiert Freud, Triebe und Vernunft seien wie Feuer und Wasser. Den von Prometheus bestohlenen Göttern sei erlaubt gewesen, alle Gelüste, sogar den Inzest, zu befriedigen. Prometheus sei der Held einer frühen Kulturstufe, in der der Besitz des Feuers – der Metapher für das freie Ausleben der Triebe, aber auch Metapher für den Beginn von Kultur – das Vorrecht der Götter war. Frevler gegen dieses Gesetz würden dazu verurteilt werden, dass ihre Leber – der Sitz der Leidenschaften – immer nachwachsen würde – was bedeute, dass die Triebe niemals befriedigt werden könnten. Die Strafe Prometheus' würde daher auf den „Groll [...], den die triebhafte Menschheit gegen den Kulturheros verspüren mußte“¹⁷³ verweisen. Der ethisch auferlegte Triebverzicht führe zu einem „Unbehagen in der Kultur.“¹⁷⁴

166 Freud 1933, 277

167 Ebd.

168 Ebd.

169 Ebd.

170 Freud 1933, 284

171 Ebd., 285

172 Vgl. ebd. 285f

173 Freud 1932, 451

174 Freud 1930a

„Wir wissen, daß die Aufforderung zum Triebverzicht und die Durchsetzung desselben Feindseligkeit und Aggressionslust hervorruft, die sich erst in einer späteren Phase der psychischen Entwicklung in Schuldgefühl umsetzt.“¹⁷⁵

Der Mythos von einem Kulturheros „einer späteren Kulturzeit“¹⁷⁶, Herakles' Kampf mit der lernäischen Hydra,¹⁷⁷ ermöglicht es Freud hier weiterzudenken. Die Feuer spuckenden und immer doppelt nachwachsenden Schlangenköpfe der Hydra würden den natur- und triebhaften Phallus verkörpern und könnten von Herakles erst mithilfe von Wasser bezwungen werden. Die nachwachsenden Köpfe der Hydra und die nachwachsende Leber Prometheus' würden für die immer wiederkehrende Triebenergie der Menschen stehen. Die Bändigung der böartigen oder monströsen Triebe erfolge mit dem Wasser der Kultur. Mensch zu sein bedeute daher, wie Freud schreibt, „sein eigenes Feuer durch sein eigenes Wasser“¹⁷⁸ zu löschen.

Da die Gewinnung des Feuers nun aber selbst eine Kulturleistung darstellt, zeigen diese Mythen nicht auf ein Moment der Naturbeherrschung, sondern auf das der Beherrschung monströser, d. h. übermäßiger, immer nachwachsender, sich wiederholender, gewalttätiger Merkmale der Kultur. Deren Bewältigung ist im Mythos die Aufgabe von Heroen, in der Lebenswelt der Menschen ist sie aber die unendliche Aufgabe von Ethik und Politik. Utopische Entwürfe einer endgültigen Lösung oder einer Verbannung von Brutalität und Barbarei würden dagegen übersehen, dass die Kultur selbst auf Gewalt gründet. Die Verdrängung der gewalttätigen und traumatischen Ursprünge und Merkmale von Kultur würden Gewalt nicht verhindern, sondern dazu beitragen, dass sie zwanghaft würde. Dem stellt Freud ein Aushalten der Ambivalenz und jenes Unbehagens in der Kultur sowie die Forderung nach einer selbstbestimmten Triebbefriedigung und einer rationalen Achtung vor der Zivilität gegenüber.

Diese Interpretation des Prometheus-Mythos, die im Jahre 1931 bereits die Schrecken des 2. Weltkriegs voraussah, wird von Albert Camus fortgeführt und gesteigert. In seiner empathischen Schrift *Prometheus in der Hölle* (1946!), sieht er mit wachen Augen auf das Grauen und wendet trotzdem nicht den Blick von dem Versprechen ab, das der Kultur- und Lichtbringer Prometheus den Menschen macht. Die Menschen sollten sich nicht ihrer Schwächen schämen, sondern sich auf ihre Fähigkeiten besin-

175 Ebd., 451

176 Ebd., 453

177 Obwohl die Hydra eigentlich ein Wasserdrache sei, deutet Freud sie als Feuerwesen, dessen züngelnde Köpfe für Triebhaftigkeit stehen. Die Verkehrung in Gegenteil, aus Feuer wird Wasser, sei der symbolischen Verkehrung psychischer Bedeutungen geschuldet.

178 Ebd., 454

nen, Schönheit und Freiheit zu verwirklichen! Wenn sich die Menschen auf Schönheit und Freiheit besännen, könnten sie, so Camus, aus dem „gräßliche[n] Alter des Jahrhunderts“¹⁷⁹ aufwachen und sich neu erfinden. Dazu sei – und darin ist Camus Freud sehr ähnlich – ein hartes Denken ohne Trost und ein ungeschönter Blick in die Absurdität des Seienden nötig; eine Strafe, deren sich der Chor der Okeaniden bewusst ist, bevor er mit Prometheus in die Hölle stürzt. Der Chor steht für die Menschen, die sich, indem sie in die ewige Verdammnis fallen, dem Einfluss von Zeus und den Erinyen entziehen. Die *conditio humana* dürfe keine Ausrede zum Nichtstun sein, sondern solle ein Ansporn sein, über sie hinauszuwachsen.

Diese Gerechtigkeit des Geistes hat auch Freud im Auge. Doch während *Prometheus in der Hölle* in einem jugendlichen Geist des Aufbruchs und Neuanfangs geschrieben ist, gleicht *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* einer etwas resignierende Abrechnung mit der Geschichte aus der Perspektive einer Zeit, in der es wenig Anlass zu Kulturoptimismus gab. Enttäuschung, Exil und Krankheit sind nicht nur zentrale Themen des Exodus-Mythos, sondern auch reale Erfahrungen an Freuds Lebensende. Auch wenn es ihm seine intellektuelle Redlichkeit und seine Treue zur psychoanalytischen Methode untersagte, den Menschen ein versöhnliches Licht am Horizont zu prophezeien, war er froh über die „freundlichste Aufnahme in dem schönen, freien, großzügigen England“¹⁸⁰ – eine Rettung vor dem Bündnis, das „der Fortschritt [...] mit der Barbarei geschlossen hat.“¹⁸¹

Die Wahrnehmung gegenwärtiger Kriege, inklusive des Ersten Weltkriegs, den Freud im Folgenden vor Augen hat, machen verständlich, warum er sich mit Moses – insbesondere mit dem Moses des Michelangelo in S. Pietro in Vincoli, von dem Freud spätestens seit dem „Treffen“¹⁸² mit ihm im September 1901 fasziniert war¹⁸³ – identifizierte. Unter dem Eindruck der Ernüchterung im zweiten Jahr des Ersten Weltkriegs schreibt Freud über den Krieg, er habe „der Welt ihre Schönheiten“¹⁸⁴ geraubt.

„Er zerstörte nicht nur die Schönheit der Landschaften, die er durchzog, und die Kunstwerke, an die er auf seinem Wege streifte, er brach auch unseren Stolz auf die Errungenschaften unserer Kultur, unseren Respekt vor so vielen Denkern und Künstlern, unsere Hoffnungen auf eine endliche Überwindung der Verschiedenheiten unter den

179 Camus 1954, 75

180 Freud 1939, 506

181 Ebd., 503

182 Maciejewski 2006, 170

183 Vgl. Freud 1914

184 Freud 1916b, 227

Völkern und Rassen. Er beschmutzte die erhabene Unparteilichkeit unserer Wissenschaft, stellte unser Triebleben in seiner Nacktheit bloß, entfesselte die bösen Geister in uns, die wir durch Jahrhunderte währende Erziehung von Seiten unserer Edelsten dauernd gebändigt glaubten.“¹⁸⁵

Die Desillusion bezüglich der Widerstandsfähigkeit der Zivilisation hat Freud als Mitglied einer ethischen Avantgarde seither begleitet. Dennoch war er überrascht, dass sich auch „die konservative[n] Demokratien“¹⁸⁶ und „die Institution der katholischen Kirche“¹⁸⁷, die er vor dem März 1938 in Wien noch als „Hüter des kulturellen Fortschritts“¹⁸⁸ bezeichnet hatte, sich letztlich als zu schwach erwiesen.¹⁸⁹

Die traumatischen Ursachen der Kulturentwicklung, der Urvatermord, der Mord an Moses, wie auch das Erschlagen der Gotteslästerer in Exodus 32 – „Jeder erschläge seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten“¹⁹⁰ – sind so gesehen keine prä-historischen oder mythischen Ereignisse, auch keine Geburtswehen am Anfang der Kultur, sondern immer ein Teil der Kultur selbst, den sogar die fortgeschrittensten Gesellschaften nicht loswerden können. Die Grausamkeiten, mit denen Justizbehörden gegen die Grausamkeiten Einzelner vorgehen, sind eine notwendige Voraussetzung für ein ziviles Zusammenleben von Menschen, sie sind aber immer noch Grausamkeiten, die wiederum gezähmt werden sollten. „Die Diktatur der Vernunft“ und Freuds Beschreibung des Moses von Michelangelo werden dadurch verständlich.

Dass Freud den Deutungen widerspricht, Moses sei von Michelangelo dargestellt worden, bevor er die Gesetzestafeln aus Zorn über das Abfallen des Volkes zertrümmerte, zeigt an, dass mit der „Diktatur der Vernunft“ kein Sonnenstaat gemeint ist und dass Freud sich nicht als Zerstörer von Illusionen, sondern als deren Bezwinnger verstand. Der Moses des Michelangelo habe, wie Freud – anders als in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* – schreibt, seine Wut über die Gotteslästerer gezähmt. „Er wollte in einem Anfall von Zorn, aufspringen, Rache nehmen, auf die Tafeln vergessen, aber er hat die Versuchung überwunden, er wird jetzt so sitzen bleiben in gebändigter Wut, in mit Verachtung gemischtem Schmerz.“¹⁹¹ Weil er sich seines

185 Ebd.

186 Freud 1939, 503

187 Ebd.

188 Ebd.

189 „Und dann kam plötzlich die deutsche Invasion; der Katholizismus erwies sich, mit biblischen Worten zu reden, als ein ‚schwankes Rohr‘.“ (Freud 1939, 506)

190 Exodus 32, 27

191 Freud 1914, 214

großen Auftrags erinnerte, habe er seine Leidenschaften niedergerungen, obwohl es ihm schwer fiel und er sich dadurch selbst weh tat.¹⁹²

192 Vgl. ebd., 217

5 Thomas Manns antinationale Exodus-Neuerzählung

5.1 Moses' zwiespältiger Charakter

5.1.1 *Das Gesetz* als propagandistisches Auftragswerk

Für die Analyse der säkularen Lektüren des Exodus-Mythos im 20. Jahrhundert ist Thomas Manns Erzählung *Das Gesetz*¹ von besonderer Bedeutung, da sie den Exodus-Mythos vor dem Hintergrund der für das 20. Jahrhundert zentralen Erfahrung des Totalitarismus literarisch verarbeitet, ihn mittels Ironie entzaubert und seine problematische politische Theologie aufzeigt. *Das Gesetz* dekonstruiert den Exodus aber nicht nur, sondern erhellt auch die Zwiespältigkeit der Erzählung, nämlich die Tatsache, dass die Erzählung des Exodus sowohl dazu verwendet werden kann, Humanität zu lehren, als auch dazu, die Werte der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Gleichheit zu pervertieren und Grausamkeiten zu legitimieren. Im Rahmen dieser Dissertation steht diese literarische Nach- und Neuerzählung des Exodus exemplarisch für seine künstlerische Bearbeitung im 20. Jahrhundert. Als solche ist sie verknüpft mit den psychoanalytischen, politischen und philosophischen Lektüren der Moses-Geschichte, die in dieser Arbeit analysiert werden.

Thomas Manns Neugestaltung des Exodus verdeutlicht, dass es sich bei dieser Geschichte um einen politischen Mythos handelt, der zur Zeit seiner Entstehung, genauso wie im 20. Jahrhundert zur Manipulation öffentlicher Meinung und zur ideologischen Kollektivierung individueller Kosmovisionen verwendet wurde. Als politischer Mythos war Manns Nacherzählung ursprünglich auch gedacht, denn sie wurde als Propagandadichtung gegen das Dritte Reich geplant. Allerdings kritisiert Mann mittels Ironie und Humor eben diese Funktion, um zu zeigen, dass der Exodus-Mythos dazu verwendet wurde und nach wie vor dazu verwendet werden kann, autoritäre Machtkonstellationen, Nationalismus, Imperialismus und die Ermordung Andersdenkender zu forcieren und ideologisch zu untermauern. Dennoch zeigt Mann,

1 Mann 1960, GW VIII, 808-876

dass eine säkulare Neuerzählung des Exodus auch dazu geeignet ist, eine bestimmte Art von Menschlichkeit und die Kontrolle irrationaler gewalttätiger Leidenschaften zu lehren.

Das Konzept der Erzählung *Das Gesetz* stammt nicht von Mann selbst, sondern von dem ursprünglich aus Österreich kommenden „literarischen Agenten“² Armin L. Robinson und war als moralisch-politisches Propagandaprojekt gedacht. Robinson wollte eigentlich einen Film produzieren, in dem zehn bekannte Schriftsteller jeweils eines der zehn biblischen Gebote und ihre Pervertierung durch den Nationalsozialismus literarisch bearbeiten sollten. Das dafür vorgesehene Filmstudio Metro Goldwyn Mayer lehnte jedoch ab, weshalb Robinson beschloss, das Filmprojekt als Buch herauszubringen. Der Sammelband erschien im Dezember 1943 bei Simon und Schuster in New York unter dem Titel *The Ten Commandments. Ten short Novels of Hitler's War against the Moral Code*. Als Einleitung zu diesem Band diente ein Essay Hermann Rauschnigs, der mit folgendem fiktiven Hitlerzitat die Programmatik des Buches verdeutlichte:

„Der Tag wird kommen, an dem ich den Geboten die neuen Gesetzestafeln entgegenhalten will. Und die Geschichte wird eines Tages unsere Bewegung anerkennen als die große Befreiung vom Fluch des Berges Sinai, vom dunklen Gestammel der Nomaden, die ihren eigenen gesunden Instinkten nicht mehr vertrauen konnten, die das Göttliche nicht mehr akzeptieren konnten außer in Form von Geboten, Dinge zu tun, die niemand mag.“³

Gegen den antisemitischen und primitivistischen Angriff auf die zehn Gebote sollten die literarischen Bearbeitungen der einzelnen Gebote das mosaische Gesetz verteidigen und deutlich machen, dass Hitler und der Nationalsozialismus Feinde all jener seien, die an die Gültigkeit dieser Gesetze glauben.

Insofern entstand *Das Gesetz* nicht aus einer rein künstlerischen Motivation Thomas Manns, sondern als Teil eines gegen Nazideutschland gerichteten amerikanischen Propagandaprojekts während des Zweiten Weltkriegs. Ursprünglich sollte Thomas Mann zwar nur das erste Gebot behandeln, letztendlich schrieb er jedoch eine Nacherzählung des gesamten Exodus von der Geburt Moses über die Zerschlagung der devianten Anbeter des Goldenen Kalbes, bis zur Offenbarung der 10 Gebote und der Eroberung Kanaans. Trotzdem erschien die erste Ausgabe von *Das Gesetz* unter dem Titel *Thou Shalt Have No Other Gods Before Me* im oben erwähnten Sammelband. *Das Gesetz* ist auch nicht das Resultat einer von künstlerischem Interesse geleiteten

2 Vaget 1990, 605

3 Zit. nach Smend 1997, 235

Fortsetzung der Josefs-Romane. Es ist vielmehr die Wiederauflage eines präfigurativen und normativen Mythos, der zu konkreten politischen Zwecken reinszeniert wurde, ein politischer Mythos und keine weitere „literarisch-szientistische“⁴ Auseinandersetzung mit dem biblischen Stoff, wie Mann in *Die Entstehung des Doktor Faustus* seine Arbeit an der Josefs-Tetralogie bezeichnet.

5.1.2 Genie und Hybris

Im Gegensatz zu Sigmund Freud, der Moses als Ägypter identifiziert, und im Gegensatz zum alttestamentarischen Exodus, in dem Moses ein Nachkomme Abrahams ist, lässt Thomas Mann Moses aus der Verbindung zwischen einem ägyptischen Vater und einer hebräischen Mutter hervorgehen. Durch diese Konstruktion einer hybriden Herkunft begründet er die Zwiespältigkeit und die Außenseiterrolle, die seine Moses-Figur charakterisieren. Das in einem Schilfkorb verborgene Kind wird in Manns eigenwilliger Bearbeitung des Exodus nicht von Miriam, sondern von der Tochter des Pharaos versteckt. Sie ist von einem hebräischen Knecht, den sie zum Liebesakt gezwungen hat und anschließend beseitigen lässt, schwanger. Um das Kind und ihre Ehre gleichermaßen zu behalten, lügt sie, sie habe das Kind in einem Korb gefunden und adoptiert.⁵ Diese schuldbeladene Herkunft Moses' ist ein zentrales Motiv in Manns Interpretation des Exodus und schon im ersten Satz der Novelle enthalten: „Seine Geburt war unordentlich, darum liebte er leidenschaftlich Ordnung, das Unverbrüchliche, Gebot und Verbot.“⁶

Thomas Manns Konstruktion von Moses als Außenseiter und Heimatlosem ist vermutlich von den Exil-Erfahrungen des Autors beeinflusst. Sie stellt aber auch eine säkulare Interpretation der Vorstellung einer von außen kommenden Intervention dar, die die erhoffte Befreiung herbeibringt. Im Weiteren könnte damit auch eine gegen Nationalstolz und Xenophobie gewandte Aufwertung des Fremden oder des unter zweifelhaften Umständen Geborenen gemeint sein; die Rettung kommt vom Hybriden, dem Mischling Moses, dessen Transzendenz auf einer Stufe steht mit Gott. *Das Gesetz* widerspricht in dieser Hinsicht der Instrumentalisierung des Exodus als Nationalmythos und legt eine universalistische Leseweise nahe. Mann selbst erklärt in *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, *Das Gesetz* würde nicht nur den Dekalog, sondern die menschliche Zivilisation und „das Sittengesetz überhaupt“⁷ bezeichnen.

4 Mann 1960, GW XI, 154

5 Vgl. Mann 1960, GW VIII, 811f

6 Ebd., 808

7 Mann 1960, GW XI, 154

Der Komplex, der sich aus der Ungewissheit seiner Abstammung väterlicherseits, dem schuldbeladenen Verhältnis seiner Eltern sowie seinen hybriden Wurzeln ergibt, belastet Moses. Indem er sich die Rettung des israelitischen Volkes selbst auferlegt und sich daran macht, allein durch die Anstrengung seines eigenen Willens eine Ordnung zu errichten, in der es keinen Platz für solche Verfehlungen geben könne, lehnt er sich gegen seine eigene schuldhaftige Herkunft auf, macht sich jedoch selbst schuldig, indem er einen ägyptischen Aufseher tötet und dabei Lust empfindet.

„Er tötete früh im Auflodern, darum wußte er besser als jeder Unerfahrene, daß Töten zwar köstlich, aber getötet zu haben höchst gräßlich ist, und daß du nicht töten sollst.

Er war sinnheiß, darum verlangte es ihn nach dem Geistigen, Reinen und Heiligen, dem Unsichtbaren, denn dieses schien ihm gesittig, heilig und rein.“⁸

Moses ist von der Unsichtbarkeit des Gottes der Midianiter fasziniert, da diese Eigenschaft, weil sie nicht mit den Sinnen, sondern nur durch den Verstand erkannt werden kann, ein Antipode zu den Leidenschaften des Körpers und der Seele ist, die er geradezu phobisch ablehnt.⁹

Diese psychologische Charakteristik Moses' gleicht in hohem Maß anderen Protagonisten in Manns Werk. Wie die Figuren Gustav von Aschenbach in *Tod in Venedig* und Adrian Leverkühn in *Doktor Faustus*, ist auch die Figur des Moses in *Das Gesetz* ein Genie. Er langweilt sich beim Schafehüten und ist überbeansprucht von der Vorstellung eines unsichtbaren Gottes. Er wird von der Offenbarung des Unsichtbaren heimgesucht. Zwanghaft erscheint seine Mission, die er „mit schwer beauftragter Seele“¹⁰ zu erfüllen sucht.

Moses wird als Künstler dargestellt, der wie sein Vater ein Bildhauer ist, aber nicht Marmor oder Granit, sondern eine ungleich härtere Materie bearbeitet: Den „ungestalteten Block“¹¹ des hebräischen Volkes, „seines Vaters Blut [...] woraus er feine und hohe Gestalt, seiner Hände Werk, zu metzen gedenkt.“¹² Der Gesetzgeber wird von Mann auf diese Weise als Künstler stilisiert, Ästhetik wird mit Politik vermengt

8 Mann 1960, GW VIII, 808

9 Thomas Mann hatte sich spätestens während seiner Recherchen für die Josefs-Romane mit Sigmund Freuds *Totem und Tabu* auseinandergesetzt. Die Theorie des durch den Mord am Urvater genährten Schuldgefühls scheint auch Thomas Manns Charakteristik von Moses und dessen psychischen Verfassung beeinflusst zu haben.

10 Mann 1960, GW VIII, 866

11 Ebd., 850

12 Ebd.

und die Bedeutung der Kunst wird vom Leiden des Individuums auf das Glück des Kollektivs verschoben.

Die Größe des religiösen und politischen Führers korrespondiert mit der Größe eines Michelangelo, der sich wie Moses von Gott inspiriert weiß. In *Die Entstehung des Doktor Faustus* konkretisiert Thomas Mann diese Interpretation, indem er – auf Freuds Studie über den Moses des Michelangelo anspielend – festhält, sein Moses trage die Züge „nicht etwa von Michelangelos Moses, sondern von Michelangelo selbst, um ihn als mühevollen, im widerspenstigen menschlichen Rohstoff schwer und unter entmutigenden Niederlagen arbeitenden Künstler zu kennzeichnen.“¹³ Gott wird dabei als Muse des Künstlers begriffen, eine Idee, die sich in invertierter Form auch in Adrian Leverkühns Pakt mit dem Teufel in *Doktor Faustus* findet, jenem Roman, den Mann gleich nach *Das Gesetz* zu schreiben begann.

Indem Mann diese psychologische Dimension künstlerischen Ausdrucks in der Figur des Moses problematisiert, weist er darauf hin, dass der Idealismus des Befreiers durch Schuld verursacht ist. Seine Hassliebe sei nicht nur selbstschädigend, sondern füge, indem sie auf ein Kollektiv übertragen wird, auch anderen Schmerzen zu.

Ähnliche Schlüsse zog Mann schon 1938 in der Einführung zu einem Buch seiner Tochter Erika Mann mit dem Titel *Zehn Millionen Kinder: Die Erziehung der Jugend im Dritten Reich*, das die Hybris der Volkserziehung kritisiert. Der Staat als Volkserzieher verhindere dabei nicht nur die Bildung seiner Bürger¹⁴:

„Ein Voluntarismus dieser Art, eine solche Durchpolitisierung von Wahrheit und Forschung [...] hat etwas Krampfhaftes, Gewaltames und Ungesundes.“¹⁵

Kunst und Bildung sollten daher von politischer Agitation streng getrennt werden. Individuelle Ethik müsse sich unabhängig von den Zielsetzungen des Kollektivs oder dessen Führern entwickeln. Volksbildung – erfolge sie nun durch die Religion, die Kunst oder durch einen autoritären Apparat – widerspreche der Vorstellung der moralischen Autonomie des Individuums. Der „moralische, politische, gesellschaftliche Kritizismus des Künstlers“¹⁶ ist „ein Überschreiten seiner Grenzen [...] ein Verstoß gegen die Bescheidenheit.“¹⁷

13 Mann 1960, GW XI, 154f

14 Vgl. Ladenthin 2010, 23

15 Mann, Thomas: *Einführung*. In: Mann, Erika. *Zehn Millionen Kinder. Die Erziehung der Jugend im Dritten Reich* [1938]. Amsterdam 1986, S.7 zit. nach Ladenthin 2010, 23

16 Mann *Der Künstler und die Gesellschaft* [1952]. zit. nach Ladenthin 2010, 13

17 Ebd.

Aus diesem Grund kritisiert Thomas Mann auch die Entstehung der Novelle *Das Gesetz* selbst als widersinnige, unschöne und unmoralische Verbindung von Kunst und Politik. Der Auftrag des Agenten Robinson zielte darauf ab, Moses als Gegenfigur zu Hitler zu konstruieren, den Mythos eines Kulturbringers gegen den des Kulturzerstörers zu stellen und so eine Gegengeschichte zu den Mythen und Ideologien des Nationalsozialismus zu erzählen. Thomas Mann erfüllt diesen Auftrag jedoch nur oberflächlich in einigen aufgesetzt wirkenden Passagen. Im Wesentlichen zielt seine Nacherzählung darauf ab, zu zeigen, dass Moses selbst ein großwahn sinniger, psychotischer Autokrat ist. Auch Jacques Darmaun meint in seiner Analyse von *Das Gesetz*, dass die Ähnlichkeit und nicht der Unterschied zwischen Moses und Hitler dessen versteckte Nachricht sei:

„So verquickt sich in Mose das Grotleske mit dem Erhabenen. Er ist der majestätische Prophet und dessen teuflische Verzerrung. In ihm verdichtet sich das in Thomas Manns Augen verdächtige, zwielichtige Bündnis von Geist und Tat.“¹⁸

Der Prophet wird oberflächlich zwar als Antipode Hitlers, als Vertreter eines „Fortschritts in der Geistigkeit“¹⁹, als Religionsstifter und Apostel der Sittlichkeit beschrieben. Zwischen den Zeilen treten jedoch deutlich Parallelen zum Führer des Dritten Reichs hervor: ein von der Menge verkanntes künstlerisches Genie, eine stotternde, bellende Stimme, nationalistische und rassistische Dünkel, raffinierte Demagogie und brutale Polizeigewalt.

5.1.3 Die Verleitung des Volkes

Moses' philanthropischer Auftrag und seine transzendente Eingebung benötigen ein Objekt. Aus diesem Grunde wendet sich sein Ehrgeiz den, wie Mann schreibt, „armen, dunklen, in ihrer Anbetung schon ganz konfusen, entwurzelten und versklavten“²⁰ Hebräern zu. Diese sollen sich ausschließlich ihm und seinem Phantasma hingeben und sich zu einer Nation verbünden.²¹ Aus einer ungeordneten heterogenen Menge, die widerspenstiger als der härteste Marmor ist, will er ein „abgesondertes Volk des Geistes, der Reinheit und der Heiligkeit“²² schmieden.

Angesichts der historischen Situation, in der *Das Gesetz* entstand und aufgrund Thomas Manns politischer Haltung ist es wahrscheinlich, dass er das Volk der Is-

18 Darmaun 1993, 291

19 Freud 1939, 557

20 Mann 1960, CW VIII, 808

21 Vgl. ebd., 809

22 Ebd., 810

raeliten mit den Deutschen identifizierte, die von den Nationalsozialisten versklavt wurden und unter ihrer Herrschaft verrohten. Thomas Mann übernimmt von Luther die Übersetzung „Pöbelvolk“²³ für das lateinische „populus.“ Andernorts gebraucht er die Worte „Fleisch“²⁴, „Horden“²⁵ oder „Geblüt“²⁶, um die Menge der versklavten, ausziehenden oder widerspenstigen Menschen zu bezeichnen. Mit diesen Bezeichnungen will er die Rückständigkeit, die Triebhaftigkeit, die Sklavenmoral eines unterdrückten Volkes unterstreichen, das bar jeder Form von Sittsamkeit, Ordnung oder Arbeitsmoral eine Existenz fristet, die in keiner Weise den Idealvorstellungen Moses' entspricht. Diese Konstruktion einer rohen Masse, die erst kultiviert werden müsse, ist wichtig, um den Zwang und die Gewalt, die für die Errichtung der neuen Ordnung notwendig erscheinen, zu rechtfertigen. Einem triebhaften Volk müsse die Vernunft mit Gewalt beigebracht werden.

Diese abwertende Charakterisierung der Masse kann als Ausdruck von Thomas Manns konservativem Skeptizismus gelesen werden, sie kann aber auch ironisch verstanden werden, als Warnung davor, Menschen, die sich zu einer Masse zusammenschließen, mit einer arroganten Geste ihre Individualität abzuspochen und sie zu willfähigen Gliedern eines autoritären Gesellschaftskörpers zu degradieren. Am Ende des ersten Teils von *Doktor Faustus* drückt sich Mann dahingehend unmissverständlich aus:

„Für den Freund der Aufhellung behalten Wort und Begriff des Volkes selbst immer etwas archaisch Aprehensives und er weiß, dass man die Menge nur als Volk anzurenden braucht, wenn man sie zum rückständig Bösen verleiten will.“²⁷

Mann fürchtet, dass die Decke der Zivilisation, unter der das „Dämonische“²⁸ lauere, dünn sei. Die Religion habe in der Moderne die Kraft verloren, das „Archaische unter Verschluss zu halten.“²⁹ Aus diesem Grund müsse die Literatur diese Aufgabe erfüllen und im kulturellen, nicht aber im politischen Bereich, sowohl Verrohung als auch Dekadenz verhindern.

Die Art und Weise wie Thomas Mann den Eis-odus, also den Einzug der Hebräer nach Ägypten beschreibt, kann als ein Kommentar zur Diaspora und zur Flucht

23 Ebd., 863

24 Ebd., 809

25 Ebd., 829

26 Ebd., 838

27 Mann 1960, GW VI, 53

28 Ebd., 54

29 Ebd.

aus dem Dritten Reich interpretiert werden. Die Hebräer waren nach einer Dürre „mit Erlaubnis der Grenzbehörden ins Land gekommen“³⁰, sie waren die „Zugelassenen.“³¹ Manns Wortwahl problematisiert, den Umstand, dass nicht alle Immigrationswilligen auch zugelassen werden. Die Einwanderungsbeschränkungen, die Großbritannien und die USA für Flüchtende aus Europa erlassen hatten, verwehrten vielen die Aufnahme, wodurch sie einem grausamen Schicksal ausgeliefert wurden und die unterlassene Hilfeleistung oft auch zu ihrem Tod führte.³²

Die Bedingung für die Aufnahme in Ägypten war ein harter Frondienst auf den Baustellen, dekadenter Tempelanlagen, die zur „Lust“³³ des Pharaos von den „Kindern der Zugelassenen“³⁴ gebaut wurden. Zwar mussten sie hart arbeiten, aber sie wurden nicht unnötig geschlagen und hatten genug zu essen. Trotzdem waren sie unzufrieden, denn, wie Mann romantisierend schreibt, widersprach die „stündlich geregelte Arbeit“³⁵ dem „frei schweifenden Leben“³⁶, das sie als Nomaden geführt hatten.

Dieses Nomadische sei zwar „von gestaltloser Seele, ohne sichere Lehre und schwankenden Geistes“³⁷ und daher gegenüber der sesshaften, zivilisierten Hochkultur Ägyptens rückständig, aber es sei auch fähig, kritisch zu Denken und mutig genug, um gegen Ungerechtigkeiten aufzustehen. Das Volk ist also nicht nur ungeordnet, dumm und unterwürfig, es ist auch widerspenstig und kritisch. Einerseits betet es Moses als Retter an. Andererseits fürchtet es sich vor ihm und hegt unverhohlene Rachegefühle. Schon die „notdürftigsten Vorschriften, mit denen er daran herumzuwerken, zu meißeln und zu sprengen begann“³⁸, sind „nicht zu ihrem Behagen; der Klotz ist nicht auf des Meisters Seite, sondern gegen ihn.“³⁹ Die Nomaden sind skeptisch gegenüber selbsternannten Führern. „Was stößest du Worte? Und

30 Mann 1960, GW VIII, 813

31 Ebd.

32 Mit dem *Emergency Quota Act* von 1921 und seiner Verschärfung, dem *Immigration Act* von 1924, beschränkten die USA bis 1965 die Zuwanderung, wobei auch ungleiche Quoten für unterschiedliche Ethnien eingeführt wurden. Roosevelts 1940 eingeführtes „Emergency Visitor's Program“ stellte nur 1000 Einreisegenehmigungen aus, die von dieser Quota ausgenommen waren. (Krohn 2008, 454)

33 Mann 1960, GW VIII, 813

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd., 813f

38 Ebd., 847

39 Ebd.

was für Worte sind's, die du stößt? Es hat dich wohl einer zum Obersten oder zum Richter gesetzt über uns? Wir wüßten nicht wer.“⁴⁰ Moses' „eigentümlich herrische Art“⁴¹ und sein Ruf als Mörder eines ägyptischen Aufsehers führen dazu, dass seine Hilfe anfänglich nicht akzeptiert wird. Mann ermutigt damit zur Kritik am Paternalismus stolzer Mächtegegnhelfer. Auch der durch Moses' Mord Gerettete empört sich: Er „war äußerst patzig und sprach ganz laut: ‚Das ist denn doch wohl der Gipfel! Wer bist du, daß du deine Ziegennase in Dinge steckst, die dich nichts angehen?‘“⁴² Diese Widerspenstigkeit der Menge gegenüber Autoritäten erscheint, versetzt man sich in die historische Lage des deutschen Exil-Autors 1943, in keiner Weise als Laster, sondern als eine Tugend, zu der Mann die Deutschen, an die die Erzählung gerichtet ist, ermutigen will.

5.2 Gesetze als Werkzeuge der Menschenbildung

5.2.1 Vernünftige Erklärungen für biblische Wunder und Feindschaften

Gemäß der Zielsetzung, durch eine dekonstruktive Ironie die Mosesgeschichte zu entzaubern und zu entlarven, sind die 10 Plagen bei Thomas Mann keine göttlichen Interventionen. Sie sind bloße Naturerscheinungen. Der Stock, der sich in eine Schlange verwandelt, ist lediglich das Kunststück eines minder begabten Straßenkünstlers. Der Umstand, dass es 10 Plagen sind, hat den „Charakter der Ausschmückung.“⁴³ Außerdem lässt es der Autor offen, ob diese überhaupt wesentlich sind für das Endergebnis der Verhandlungen: die erzwungene Erlaubnis in der Wüste opfern zu dürfen. Jedenfalls sind es rational erklärbare Ereignisse, deren Ursachen in der geographischen und historischen Situation und nicht in einer göttlichen Absicht liegen. Das eigentliche Druckmittel von Moses ist nicht die Macht seines Gottes, sondern der gute Ruf des Pharaos, dem Moses schaden könnte – „daß Pharao sein Lüsterheits-Großvater war, und daß Mose es in der Hand hatte, dies an die große Glocke zu hängen.“⁴⁴ Nicht Plagen, also Kollektivstrafe, sondern politisches Kalkül und Erpressung durch die Androhung der Weitergabe sensibler Informationen sind für Mann die Druckmittel Moses' gegen den Pharao.

40 Ebd., 810

41 Ebd., 816

42 Ebd.

43 Ebd., 825

44 Ebd., 826

Die 10. Plage – der Terror der Ermordung der Erstgeborenen⁴⁵ – unterscheidet sich jedoch von den anderen Plagen. Die „Würgeengel“⁴⁶ sind in Manns Exodus-Neuerzählung Joschua und seine Todesschwadronen, „eine vorsorglich zusammengestellte Schar“⁴⁷ und „Rotte.“⁴⁸ Joschua ist ein, wie Mann zynisch schreibt, „Engelstyp jenes Schlages, der jederzeit froh ist, wenn es mit nutzlosen Verhandlungen ein Ende hat und zu Taten geschritten werden kann.“⁴⁹ Einmal mehr kritisiert Mann hier jene Philosophie der Tat, die aus den romantischen Träumereien des 19. Jahrhunderts die brutalste Barbarei gemacht habe.⁵⁰

Der Mord an den ägyptischen Erstgeborenen scheint Moses mit Verweis auf das Ziel, den Auszug in die Freiheit, als probates Mittel gerechtfertigt. Ginge es nach ihm, sollte dies jedoch die letzte Bluttat gewesen sein. Einen Wunsch, den Mann mit einer direkten Rede des Erzählers an die Leser unterstreicht:

„Meine Freunde! Beim Auszug aus Ägypten ist sowohl getötet wie auch gestohlen worden. Nach Mose's [sic] festem Willen sollte es jedoch das letzte Mal gewesen sein. Wie soll sich der Mensch auch der Unreinheit entwinden, ohne ihr ein letztes Opfer zu bringen, sich einmal noch gründlich verunreinigen?“⁵¹

Nun sollte alles anders werden, denn Moses hat jetzt eine tabula rasa zu seiner freien Gestaltung. Die Freiheit der Hebräer besteht damit für Mann nicht in der Befreiung vom ägyptischen Joch, sondern in der Freiheit Moses', „den fleischlichen Gegenstand seiner Bildungslust“⁵² hemmungslos nach seiner Vorstellung zu formen. Das

45 Vgl. ebd., 825

46 Ebd., 827

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Doch auch schon Goethe erklärt in der in den *Noten zum Westöstlichen Divan* veröffentlichten Abhandlung *Israel in der Wüste* dieses brutale Vorgehen Moses' und Joschuas als geschicktes politisches Kalkül. Während bei Mann die Assoziationen aber klar auf dem Staatsterrorismus im Dritten Reich liegen, evoziert Goethe antijüdische Ressentiments:

„Unter dem Schein eines allgemeinen Festes lockt man Gold- und Silbergeschirre den Nachbarn ab, [...] wird eine umgekehrte Sizilianische Vesper unternommen; der Fremde ermordet den Einheimischen [...], und geleitet durch eine grausame Politik, erschlägt man nur den Erstgeborenen, um [...] den Eigennutz der Nachgeborenen zu beschäftigen [...]“ (Goethe 2010, 217f)

51 Mann 1960, GW VIII, 829

52 Ebd.

Gewicht liegt eindeutig auf der positiven Freiheit von Moses und nicht auf der Negation der Unfreiheit der Hebräer in Ägypten. Trotz dieses Wunsches und Bekenntnisses zur Gewaltlosigkeit setzten sich die blutigen Taten auch in der Freiheit fort: Nicht nur müssen diejenigen bestraft werden, die sich den mosaischen Gesetzen widersetzen, auch die Amalekiter, die das Pech haben einen schönen Landstrich zu bewohnen, der Moses und Joschua als ideale „Werkstatt“⁵³ für ihr Bildungswerk erscheint, werden mit Gewalt vertrieben und auch diejenigen, die vom rechten Glauben abfallen, die Verräter, die Götzendiener des goldenen Stiers werden vom strengen und zornigen Moses nicht begnadigt.

Die Flucht aus Ägypten gelingt in *Das Gesetz* nicht wegen des von Jahwe bewirkten Wunders, sondern dank der geographischen Kenntnisse von Moses, der weiß, dass bei starkem Wind das Wattenmeer das Rote Meer ausläuft und überquert werden kann.⁵⁴ Auch hier sind es psychologische Erwägungen der politischen Führer, die dazu führen, dass die Kunde eines Wunders verbreitet wird. Aus Angst vor dem Heer des Pharaos zweifeln viele an ihrer Entscheidung, Moses zu folgen, weshalb sie einer Stärkung des Glaubens bedürfen, weshalb Joschua und Kaleb die Kunde des von Moses und seinem Gott gewirkten Wunders vom Roten Meer verbreiten. Bereits hier lag, wie Mann in Anlehnung an Sigmund Freuds These der Ermordung Moses' schreibt, die Idee eines Tyrannenmords an Moses in der Luft.⁵⁵ Und obwohl sich Moses, wie jeder halbwegs kluge Machtmensch, mit einer Garde umgab, musste er fürchten, dass sich das Volk gegen ihn wenden könnte.⁵⁶

Wie das Wunder des Roten Meeres, so wird auch das Überleben Israels in der Wüste in *Das Gesetz* rational erklärt. So kann Moses in der Wüste Wasser bereitstellen, indem er das bittere Wüstenwasser mit einem Filtersystem trinkbar macht und nicht indem er einen Felsen mit einem Stab berührt. Manns Nacherzählung des Auszugs aus Ägypten verfolgt in diesem Sinne das Ziel, mittels ironischer Paraphrase den Mythos zu entzaubern und die psychologischen und politischen Motive der handelnden Personen offen zu legen. Wer die Rede von Gott und Wundern wörtlich nimmt, so die Nachricht des Autors zwischen den Zeilen, fällt auf die Demagogie und die Verführung eines Zauberers oder Hypnotiseurs herein. Moses und seine Gehilfen ähneln in dieser Hinsicht dem Cavaliere Cipolla aus Thomas Manns Novelle *Mario und der Zauberer*. Wie Cipolla ist Moses ein Zauber-Künstler, der sich darauf versteht, sich Leichtgläubige untertan zu machen. Den Erfolg dieser Verführer erklärt Mann durch deren geschickten Umgang mit Wort und Schein, aber auch mit dem Umstand, dass

53 Ebd.

54 Vgl. ebd., 829

55 Vgl. ebd.

56 Vgl. ebd., 835

das Publikum nicht nur bereit ist zu glauben, sondern auch tatsächlich das glauben will, was ihm vorgespielt wird.

Nach Thomas Mann zieht Moses mit seinem Volk zuerst ins heutige Syrien in die Oase von Kadesch, wo er die Gesetze erlässt. So wird die Eroberung Kanaans, die Landnahme, anders als im 2. Buch Mose, vor die Offenbarung der 10 Gebote gesetzt. Denn Moses, so Manns Rechtfertigung dieser Veränderung, benötigte einen Ort an dem er in Ruhe sein Volk bilden konnte und „etwas Heilig-Anständiges, ein reines Werk, dem Unsichtbaren geweiht, daraus hae.“^{57 58}

Joschua hatte die Oase von Kadesch ausgesucht. Allerdings lag eine „solche Perle wie Kadesch [...] selbstverständlich nicht ohne Besitzer da [...] und das war Amalek.“⁵⁹ Nun wollte Joschua nicht um Aufnahme oder Asyl betteln, er sann auf Krieg und „machte Mosen klar, daß Krieg sein, daß eine Schlacht sein müsse zwischen Jahwe und Amalek, und wenn ewige Feindschaft zwischen ihnen daraus erwachsen sollte von Geschlecht zu Geschlecht. Die Oase müsse man haben; sie sei der gegebene Raum des Wachstums sowohl wie der Heiligung.“⁶⁰

Joschua argumentiert gegen Moses' Einwand, „dass man seines Nächsten Haus nicht begehren solle“, dass die Oase von Kadesch früher schon einmal von „nahverwandtem Blut“ besiedelt gewesen sei. Diese Menschen seien von den Amalekitem verdrängt worden. „Kadesch sei ein Raub, und einen Raub dürfe man rauben.“⁶¹ Moses beruhigt sein Gewissen außerdem damit, dass auch der naheliegende Berg Horeb wie der Berg Sinai ein Thron Jahwes sei, weshalb die Oase Kadesch seinem Gott gehören musste.⁶²

Um die folgenden Gewalttaten zu legitimieren und den Kampfgeist der SoldatInnen zu stärken, schwingt Moses Reden, die an die nationalsozialistische Diktion erinnern. Gestohlenes Land zu rauben sei kein Diebstahl. Die Eroberung neuen Lebensraumes rechtfertige Krieg und Imperialismus. Thomas Mann erzählt zudem, dass Moses seinem Volk auch den Namen „Israel“ gibt, was so viel bedeute wie „Gott führt Krieg.“⁶³ Zusätzlich verbindet Moses auf diese Weise sein Volk mit einem ima-

57 Mann 1960, GW VIII, 836

58 In Kadesch hatte es, wie historische Quellen belegen, 1274 v. Chr. wirklich eine Schlacht zwischen ägyptischen und hethitischen Armeen gegeben. (Vgl. Assmann 1983/1984) Deshalb spricht Thomas Mann auch von einer „historischen Tatsache“ (Mann 1960, GW VIII, 838), während er sonst die legendarische Gestalt der Geschichte betont.

59 Ebd., 836

60 Ebd., 837

61 Ebd., 837

62 Bei Thomas Mann sind Horeb und Sinai zwei unterschiedliche Berge.

63 Mann 1960, GW VIII, 838

ginierten Stammbaum, durch den er seinem Volk eine gemeinsame Vergangenheit und die Bedeutsamkeit des Alten verleiht.

„Es tat dem Geblüt sehr wohl; so lose seine Sippen zusammengehangen hatten, sie hießen nun alle Israel und kämpften vereint unter diesem geharnischten Namen.“⁶⁴

Als die Hebräer nach Kadesch kamen, hätten die Amalektiter ihr Herannahen als Aggression verstanden, denn wie Mann zynisch bemerkt: „solche Annäherungen haben immer nur *einen* Sinn.“⁶⁵ Die Aufgabe der Religion und der Priester (wie der Ideologie) in so einer Schlacht ist, den Kampfgeist zu stärken und den Feinden Angst zu machen. Auch wenn es im Vergleich mit dem Gemetzel zwischen den Streitern ungefährlich ist, dass Moses Jahwe mit erhobenen Armen um göttlichen Beistand anruft und obwohl Miriam und Aaron Moses Arme stützen, schreibt Mann ironisch:

„Da sieht man, wie schwer die geistliche Männlichkeit es hat auf ihrem Gebetshügel, – wohl wahrlich schwerer als die, die drunten dreinhauen darf im Getümmel.“⁶⁶

Die Empfehlung der Erzählung, wie nach der Schlacht und Invasion mit der ursprünglichen Bevölkerung umgegangen werden soll, beinhaltet einen Realismus, der dem Mythos historische Plausibilität verleiht. Die Männer werden vertrieben und die Frauen und Kinder werden zu Frauen und Kindern Israels, d. h. sie werden wie Objekte in Besitz genommen.

5.2.2 Eine Sprache für alles und ein Gesetz für alle

Weil das Volk wankelmütig und dumm ist, muss Moses ihm ein kurzes und leicht verständliches Gesetz stiften. Dieses „Ewig-Kurzgefasste, das Bündig-Bindende“⁶⁷ meißelt Mose in den Stein des heiligen Berges sowie in den Körper und Geist seines Menschenmaterials.⁶⁸ Es sollte die „Quintessenz des Menschenanstandes“⁶⁹ be-

64 Ebd.

65 Ebd.

Dieser Satz kann auch als Kritik an der Unentschiedenheit und Wankelmütigkeit der Alliierten gedeutet werden, die jahrelang untätig den Kriegsvorbereitungen Deutschlands und dem Vormarsch des Faschismus zusahen.

66 Mann 1960, CW VIII, 839

67 Ebd., 863

68 Vgl. ebd.

69 Ebd.

inhalten und „unverbrüchlich, eingegraben“⁷⁰ sein in das Fleisch und die Seele der Menschen für immer.

Die 10 Gebote werden zum Werkzeug des strengen Künstlers stilisiert, mit dem er ein großartiges Werk erschaffen will, das ewig dauern und jeden für alle Zeit an die Großartigkeit seines Erschaffers erinnern soll. Wie so oft in Thomas Manns Romanen ist der Protagonist ein narzisstischer gequälter Künstler und Ästhet, jemand, der der Endlichkeit seines eigenen Daseins durch Verewigung in einem Werk zu entfliehen sucht. Die restliche Menschheit wird dabei zum bloßen Material degradiert, dem der Künstler erst zu schöner Form verhilft.

Dies sei notwendig, da das Volk einer Horde wilder Tiere gleiche, die erst zivilisiert werden müsse. So bewohnt „das wankende Pöbelvolk“⁷¹ nicht etwa eine Stadt oder einen sonstwie befestigten Ort, sondern ein „Gehege“⁷² und ein „Lager“⁷³, eine Wortwahl, deren Verfänglichkeit dem Autor auch 1943 schon bewusst gewesen sein dürfte. Nach dem Krieg nennt Mann jedenfalls einen Aufsatz *Die Lager*⁷⁴, in dem er die Mitschuld der Deutschen betont. Darin macht er deutlich, dass nur Krankheit, Wahnsinn oder Unmenschlichkeit Menschen dazu zwingen könne in Lagern zu leben:

„Es war nicht eine kleine Zahl von Verbrechern, es waren Hunderttausende einer sogenannten deutschen Elite, Männer, Jungen, und entmenschte Weiber,⁷⁵ die unter dem Einfluss verrückter Lehren in kranker Lust diese Untaten begangen haben.“⁷⁶

Das Lager kann als Symptom einer pathologischen Zivilisation gedeutet werden, die angeblich a- oder antisoziale Menschen aus- oder schlimmer einsperrt. Das Gehege ist von einer beschützenden Umzäunung umgeben, mit der sich die Gesellschaft vor sich selbst schützt. Die „professionelle“ Betreuung der Ausgesperrten oder Internierten ist damit zugleich eine Besänftigung derjenigen, die sich dadurch geschützt glauben.

Im Sinne des Auftragswerks zielt *Das Gesetz* darauf ab, die 10 Gebote als universelle, alle Menschen betreffende Ethik zu etablieren und sie von ihren jüdischen oder

70 Ebd.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Mann 1960, GW XII, 951ff

75 Das glorifizierende Frauenbild Thomas Manns ist aus heutiger Zeit nicht mehr nachvollziehbar. Auch Frauen mussten nicht erst „entmenschet“ werden um zu Mittäterinnen der nationalsozialistischen Verbrechen zu werden.

76 Ebd., 951

monotheistischen Begrenzungen zu befreien. Mann lässt Moses nicht nur die 10 Gebote niederschreiben, sondern auch eine Schrift erfinden, mit der die Sprachen der ganzen Menschheit aufgeschrieben werden können. Moses kennt die altägyptischen und mesopotamischen Sprachen, die „schmuckhafte Bildschrift Ägyptens [...] wie auch das keilig-heilige Dreiecksgedränge vom Euphrat“⁷⁷ und er war auch des midianitischen „Bedeutungszaubers aus Augen, Kreuzen, Käfern, Bügeln“⁷⁸ kundig. Die Buchstaben der Schrift bezeichnet Mann aber abwertend als „Krähfüße“⁷⁹ und mit Anklang an die Germanomanie der Nazis als „Runen.“⁸⁰ Moses scheint keine dieser Methoden geeignet zu sein, seine universellen Gebote aufzuschreiben, da diese Schriften an die jeweiligen Sprachen gebunden sind. Deshalb muss Moses eine Schrift für alle erfinden.⁸¹ Eine Aufgabe, die selbst dem genialen Moses „Hörner oben aus der Stirn vor wünschender Anstrengung und einfacher Erleuchtung“⁸² herauswachsen lassen. Dies ist auch ein Neuanfang der Schrift, eine mediale Revolution, die Literarisierung der auditiven und oralen Kultur der Nomaden.

Damit wäre also auch die Herkunft der Hörner erklärt und jede Rede, die eine Gemeinsamkeit mit dem Teufel vermuten würde, entkräftet. Die Hörner sind Strahlen der Erleuchtung, kein Bocksgeweih. „Ein Gotteseinfall. Eine Idee mit Hörnern“⁸³ ist es, dass er eine Schrift erfindet, die die Grundlaute, die sich von selbst ergeben, ausspart und so eine Schrift schafft, mit der alle Sprachen geschrieben werden können und die „die ganze Welt [...] das, was Raum einnahm, und was keinen Raum einnahm, das Gemachte und das Gedachte, – reinweg alles“⁸⁴ abzubilden vermag. Israel soll, wie Heinrich Heine, ein Dichter, den Mann oft als Gewährsmann heranzog, schreibt, „allen anderen Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen.“⁸⁵ Im Sinne einer universalen Sprache sollen die 10 Gebote für alle Menschen, auch für die Fremden und die Ägypter gelten. Die 10 Gebote werden dadurch

77 Mann 1960, GW VIII, 863

78 Ebd.

79 Ebd.

80 Ebd., 865

81 Womöglich denkt Mann hier auch an die Bemühungen eine Weltsprache wie das Esperanto zu etablieren.

82 Mann 1960, GW VIII, 864

83 Ebd.

84 Ebd., 865

85 Heine 1976, 481

zur „Grundanweisung“⁸⁶ und zum „Fels des Menschenanstandes [...] unter den Völkern der Erde.“⁸⁷

Mann wäre nicht der feinsinnige Ironiker, wenn er nicht auch auf die Perversion dieser Gedanken hinweisen würde. Moses warnt zwar das Volk vor der Versuchung, „aus der Auserwähltheit ein Überlegenheitsgefühl gegenüber den Fremden abzuleiten“⁸⁸, allerdings ist er auch der erste, der gegen sein eigenes Gebot verstößt und sich gegenüber den Amalekitern sowohl unbarmherzig als auch höhnisch äußert. Zudem will Moses ein „Gebilde“⁸⁹ schaffen, das sich „von allen Völkern“⁹⁰ unterscheidet und, auch wenn es „letztendlich alle binden“⁹¹ solle, „ausgezeichnet vor allen anderen“⁹² sei. Dieses universelle Recht kann also einerseits als Kulturimperialismus, andererseits als Grundlage der Menschenrechte gedeutet werden. Folgendes Zitat macht deutlich, dass Thomas Mann es als Fundament der Ideen der Gleichheit, Gegenseitigkeit und Toleranz und nicht als arroganten Interventionismus verstehen will.

„Du warst ein geschundener Knecht in Ägyptenland – gedenke dessen bei dem Gehaben gegen die, die fremd sind unter dir, die Kinder Amaleks zum Beispiel, die dir Gott in die Hände gab, und schinde sie nicht! Sieh sie an wie dich selbst und gib ihnen gleiches Recht, oder ich will dreinfahren [...] Mache überhaupt nicht einen so dummdreisten Unterschied zwischen dir und den anderen, daß du denkst, du allein bist wirklich und auf dich kommt's an, der andere aber ist nur ein Schein. Ihr habt das Leben gemeinsam, und es ist nur ein Zufall, daß du nicht er bist. Darum liebe dich nicht allein, sondern liebe ihn gleicherweise und tue mit ihm, wie du wünschen würdest, daß er mit dir täte, wenn er du wäre!“⁹³

5.2.3 Pragmatik des Gesetzgebens

Auch die Herkunft der Gesetze säkularisiert Mann. Sie seien nicht von Gott offenbart, sondern Produkt von Praxis und Logos. Thomas Mann schildert, wie Moses sein Volk beobachtet und seine Fehler registriert. Aufgrund dieser Beobachtungen entwi-

86 Mann 1960, GW VIII, 865

87 Ebd.

88 Darmaun 1993, 282

89 Mann 1960, GW VIII, 819

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Ebd.

93 Ebd., 853

ckelt er dann die 10 Gebote.⁹⁴ Daher erlässt Moses vor den 10 Geboten alle möglichen Lebensmittel- und Hygienevorschriften. Dies sind die *ersten Regeln*, die dem allgemeinen Menschengesetz der 10 Gebote vorausgehen. Diese Gesetze habe Moses noch aus seiner Zeit im ägyptischen „Internat“⁹⁵ gekannt, wo er neben „ägyptischen Gesetzesrollen“⁹⁶ auch den Kodex Hammurapi studiert haben soll. Im Pentateuch (Levitikus und Deuteronomium) dagegen tauchen diese Regeln erst viel später im Text auf.⁹⁷

Damit auch diejenigen, die den Nutzen der Gesetze nicht *verstehen*, sie einhalten und an sie glauben, muss Moses die subjektivierende Einübung des neuen Gesetzes mit affektbeladenen Geschichten, die Hass und Hoffnung evozieren, unterstützen.⁹⁸

Dabei ist Moses die eigentümliche Form und Farbe des Berges, auf dem Gott angeblich thront, behilflich, denn sie errege „Furcht und Zittern“⁹⁹ sowie „Ehrfurcht und Andacht.“¹⁰⁰ Die „tatsächlichen Schwierigkeiten des ungeheuren Unternehmens“¹⁰¹ des Exodus muss Moses den Israeliten aber verheimlichen. Aus „Furcht, sie kopfscheu zu machen“¹⁰², lügt er sie an und verschweigt ihnen die „Implikationen der Unsichtbarkeit.“¹⁰³ So verachtet er insgeheim sein Volk als „konfuses Fleisch“¹⁰⁴, als elend und bedrückt und misstraut ihm. Mann problematisiert durch diese Darstellung die paternalistische Stereotype politischer Avantgarde gegenüber der Masse.

Der weise Jetro, Moses' Schwiegervater, rät Moses, er solle nicht allein richten, sonst würde er niemals mit dem Richten fertig. Moses solle so klug wie er sein und Laienrichter an seiner Stelle richten lassen, denn sonst hätte er auch, wie Mann spöttisch schreibt, „sein Bäulein nicht und wäre gar nicht abkömmlich.“¹⁰⁵ Mehrere Instanzen würden außerdem ermöglichen „den Dienstweg einzuschlagen“¹⁰⁶, der oberste Richter habe dann auch „einen freieren Blick“¹⁰⁷, da er am „allermeisten

94 Vgl. Darmaun 1993, 273

95 Mann 1960, GW VIII, 843

96 Ebd.

97 Vgl. Darmaun 1993, 273

98 Vgl. ebd., 281

99 Mann 1960, GW VIII, 841

100 Ebd.

101 Darmaun 1993, 272

102 Mann 1960, GW VIII, 809

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Ebd., 845

106 Ebd.

107 Ebd.

Geschenke¹⁰⁸ bekomme. Bei dem würde jemand dann schon „Recht finden, wenn's ihm nicht vorher langweilig geworden ist.“¹⁰⁹ Weil Moses Zeit für sein großes Werk benötigt, nimmt er den Rat des midianitischen Priesterkönigs gerne an. Korruption und Vetternwirtschaft sind, wie die Erzählung lehrt, ein von Anfang an toleriertes kleineres Übel.

Das Verbot, sich ein eigenes Bild von Gott zu machen, garantiert hier die Immunität der Führer gegen die Kontrolle des Volkes. Dafür sorgt auch Joschua, der das Volk davon abhält auf den heiligen Berg zu steigen. „Dem Meister allein sei es vorbehalten, so nahe zu Gott zu gehen; auch sei es lebensgefährlich, und wer den Berg anrühre, der solle gesteinigt oder mit dem Bogen erschossen werden.“¹¹⁰ Diese Vorsicht ist nötig, denn sonst könnte Moses als Scharlatan oder als Mensch unter Menschen enttarnt werden. Um Moses' Führerrolle zu garantieren, ist sein alleiniger Zugang zu den geheimsten Geheimnissen des Glaubens erforderlich. Ohne dieses Privileg würden auch seine Gesetze willkürlich und angreifbar.

Thomas Mann reflektiert auch den besonderen sprachlichen Ausdruck der Gebote. Denn das „Du sollst (nicht)!“¹¹¹ richtet sich an jeden einzelnen, aber zugleich auch an die Menge. Diese subjektivierende Redeform trifft „jeden wie mit dem Finger vor die Brust.“¹¹² Die Erziehung, die Moses seinem Volk angedeihen lässt, ist gefühlbetont, Empathie und Angst ansprechend. Sie zielt nicht auf rationales Verstehen, sondern auf affektiven Gehorsam ab.

Zwar ist es nicht schädlich eine Eidechse zu essen, aber verwerflich. Moses empört sich wegen seiner eigenen unordentlichen Herkunft über alles was ihm unsittlich erscheint. „Du ißt ja alles durcheinander, ohne Wahl und Heiligkeit, wie ich sehen muß, das ist mir ein Greuel.“¹¹³ Deshalb „soll vieles euch schimpflich sein.“¹¹⁴ Was ihn ekelte, soll alle anderen auch ekeln. Da sich das Volk jedoch nicht selbständig gegen das ihm Lustvolle stellen will, kann es nur durch drakonische Strafen dazu gebracht werden, sich an die ihm unverständlichen Gebote zu halten.

„Es war höchst unnatürlich, und vorderhand war es nur die natürliche Furcht vor Strafe, die einen Schein von Natürlichkeit warf auf Gebot und Verbot.“¹¹⁵

108 Ebd.

109 Ebd.

110 Ebd., 861

111 Ebd., 832

112 Ebd.

113 Ebd., 849

114 Ebd., 850

115 Ebd., 852

Indem er mit Strafen droht und diese auch exekutiert, kann Moses sein Gesetz in das „Fleisch und Blut“¹¹⁶ der Israeliten schreiben. Die Furcht vor dem Gesetz verwandelte sich in Ehrfurcht und in Achtung vor dem Gesetz und allmählich wurde „die Sache selbst zu einem Übel, [...] bei dessen Begehung einem übel zumute war.“¹¹⁷

Der Exodus-Mythos – und mit ihm die monotheistische Religion – wird durch Thomas Manns Erzählung ironisierend mit dem Produkt einer Verschwörung kluger Staatsmänner gleichgesetzt. Moses ist zwar mit dem Pharao verwandt, kann jedoch nicht damit rechnen seine Nachfolge anzutreten. Auch ein Putsch scheint wenig erfolgversprechend, weshalb ihm, wenn er herrschen wollte, nur die Auswanderung samt seinen, von ihm zwar verachteten, aber dennoch mit ihm verwandten Untertanen bleibt. Die Theatralik der Legende wird von Thomas Mann als Propagandawerk und Moses als, wie Darmaun schreibt, „gerissener Demagoge“¹¹⁸ aufgedeckt.

Die 10 Gebote werden nicht nur im wörtlichen, sondern auch im übertragenen Sinn mit Blut geschrieben. Das Wort „Blut“ durchzieht demgemäß die ganze Erzählung. Auch dadurch wird deutlich, dass Thomas Mann das nationalsozialistische Deutschland in *Das Gesetz* literarisch rekonstruiert. Deutschland, von dem erst im Laufe des 19. Jahrhunderts eine nationale Identität entworfen werde, und das aus dem Ersten Weltkrieg gekränkt und gedemütigt hervorgehe, sehne sich nach der Befreiung von seinem Minderwertigkeitskomplex und Ressentiments sowie der Herstellung einer auserwählten nationalen Identität.¹¹⁹ *Das Gesetz* kritisiert den Nationalismus der Israeliten, die exklusive Stellung und den brutalen Imperialismus der von Moses und seinen Schergen geführten Masse.

Die Behandlung der Episode des Goldenen Kalbes ist in *Das Gesetz* sicher deshalb zentral, weil sie Thomas Manns Auffassung des nationalsozialistischen Rückfalls in die Barbarei schildert. Die Wut, mit der er seinen Moses diejenigen verfluchen lässt, die sich nicht an seine Herrschaft der Vernunft halten, ist in dieser Hinsicht nur allzu verständlich.

Ein „Singetanz“¹²⁰ ist dieser Rückfall, weil sie der Lust und dem Körperlichen wieder zur Vorherrschaft gegenüber dem Geist verhilft. Das „Gaudium der Einigkeit“¹²¹ lässt alle geistige Unterscheidung ungeschehen werden. „Das Volk war los. Es hatte alles abgeworfen, was Mose ihnen [sic] heiligend auferlegt, die ganze Gottes-

116 Ebd., 875

117 Ebd., 851

118 Darmaun 1993, 282

119 Vgl. ebd., 1993, 285

120 Mann 1960, GW VIII, 868

121 Ebd.

gesittung. Es wälzte sich in haarsträubender Rückfälligkeit. ¹²² Es war zwar befreit von den harten Gesetzen Moses', jedoch, so Mann, war das „eine elende Freiheit“¹²³, der jedes Maß fremd war. Es wollte so sein wie alle anderen Völker auch und Götter haben wie andere auch. Es wollte die Unterscheidung rückgängig machen, mit der sie Moses von den anderen absonderte. Damit holt Thomas Mann zu einem polemischen Rundumschlag nicht nur gegen die nationalsozialistische Gleichmacherei, sondern gegen kleingeistiges Spießbürgertum im Allgemeinen aus. Der große Künstler, dessen Haltung und Schicksal Thomas Mann nicht nur in *Das Gesetz* reflektiert, müsse sich an höheren Idealen messen. Neid, Gleichmacherei und Assimilation stehen der Genialität, der Kreativität und dem Erhabenen entgegen.

Obwohl, wie Moses beteuert, sein Gott barmherzig und gnädig sei, müsse er diesen Rückfall mit äußerster Härte bestrafen und eine „blutige Reinigung“¹²⁴ verordnen. Da er jedoch ein Gottesmann ist, sollte Joschua die profanen Hinrichtungen ausführen, während er selbst sich mit Höherem zu beschäftigen habe. Mann stellt hier Moses als religiösen Fanatiker oder Fundamentalisten dar, der für seine Idee bereit ist, anderen große Opfer aufzuerlegen.

An seiner Doktrin soll niemand rütteln. Sein eigenes Scheitern, seinen misslungenen Versuch ein Volk zu formen, will er sich selbst aber nicht eingestehen, weshalb er gnädig ist und einen zweiten Versuch wagt. Diesen Entschluss rechtfertigt er vor sich selbst auch noch, sich selbst betrügend, indem er sich einredet, dass ein zweiter Versuch angeraten wäre, da „ohnedies ein Paar [sic] ungeratene Lettern“¹²⁵ auf seinen ersten Gesetzestafeln wären.

Die Umsetzung, die moralische Schwäche der Führer und die Ignoranz des Volkes sind es, die Thomas Mann verurteilt, nicht die Gebote selbst. Die politische Pragmatik und nicht das Gesetz sind Ziel seiner Kritik. Darmaun schreibt dahingehend: Die „Moses-Phantasie“¹²⁶ Thomas Manns warne vor der Perversion an sich guter Gedanken. Die „ursprünglich gute Idee, das Reine und Absolute des Geistes geraten zur anmaßenden, schrecklichen ethnischen Isolierung. Der nationale Befreier ist auch der Tyrann der Nation.“¹²⁷ An falsche Führer, die sich über das Menschengesetz erheben, richtet sich deshalb der Fluch, mit dem Mann *Das Gesetz* beschließt:

122 Ebd.

123 Ebd., 869

124 Ebd., 872

125 Ebd., 874

126 Darmaun 1993, 288

127 Ebd.

„Fluch ihm der euch lehrt: ‚Auf, und seid ihrer ledig! Lügt, mordet und raubt, hurt, schändet und liefert Vater und Mutter ans Messer, denn so steht’s dem Menschen an, und [ihr] sollt meinen Namen preisen, weil ich euch Freiheit verkündete.‘ [...] Blut wird in Strömen fließen um seiner schwarzen Dummheit willen, Blut, daß die Röte weicht aus den Wangen der Menschheit, aber sie kann nicht anders, gefällt muss der Schurke sein.“¹²⁸

5.3 Die Kunst der Mythenkritik

5.3.1 Bedingungen des Schreibens von den Anfängen

Im Auftakt zur Roman-Tetralogie *Josef und seine Brüder*, „Vorspiel: Höllenfahrt“ erklärt Thomas Mann seine Motivation für die Erkundung der Uranfänge durch die Literatur, wobei er die Frage nach den Bedingungen historischer Erkenntnis problematisiert. Auch wenn „die Anfangsgründe des Menschlichen, seiner Geschichte, seiner Gesittung, sich als gänzlich unauslotbar“¹²⁹ erwiesen, der Forschergeist werde in immer geheimnisvollere Tiefen des „Brunnens der Vergangenheit“¹³⁰ gelockt. Problematisch an der Geschichtsschreibung aber auch an der Literatur sei, dass die „Höllenfahrt“ nicht am Brunnengrund ankomme, aus praktischen Erwägungen immer am Vordergründigen stehen bleibe und dort einen Anfang setze, wo keiner sei.

Die Erzählungen und Mythen über Josef und Moses gehören zu diesen Geschichten, die einen Anfang setzen, sei es auch nur ein „bedingter, besonderer Anfang.“¹³¹ Dahinter oder darunter zu sehen, sei schwierig, da „Vers- und Lügenkunde“¹³² diejenigen, die sich zu weit über den Brunnenrand neigen, schwindelnd machten. Dennoch könne die Suche nach den „Anfangsgründen des Menschlichen“¹³³ nicht nur die Neugier besänftigen, sie kann auch ein Licht auf die gegenwärtige Lage der Menschen werfen, da, wie Mann schreibt, auch Josef wie Moses ein „Mensch wie wir war.“¹³⁴

Hier reflektiert Mann sein eigenes Interesse an den biblischen Geschichten. Relevant ist diese Anfangs-Passage von *Josef und seine Brüder* aber auch hinsichtlich

128 Mann 1960, GW VIII, 875

129 Mann 1960, GW IV, 9

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 Ebd., 19

134 Ebd.

der Frage, welche Bedeutung Mythen für einen aufgeklärten Schriftsteller behalten. Nach dem Literaturwissenschaftler Hermann Kurzke ist es nicht eindeutig, ob Manns „entlarvende Psychologie“¹³⁵ die Mythen der Bibel „aufklärerisch destruiert“¹³⁶ oder ob er indem er, indem „den mythischen Faden“¹³⁷ aufgreift, „uns lehrt wieder in mythischen Spuren zu wandeln.“¹³⁸

Um sich dieser Frage zu nähern, kann auf die Mythosdebatte der Romantik Bezug genommen werden. Für Johann Gottfried Herder hilft der Mythos der Aufklärung, indem er die Würde des Menschen im Alten verankert. Da die aufklärerische Entmythologisierung selbst keine Ziele generiere, müsse sie sich den Mythos dienstbar machen. Schlegel, Novalis, Bachofen, Görres, Creuzer und Grimm fordern und entwickeln deshalb eine neue Mythologie. Nach Linkshegelianern stellt dieser Versuch einer Remythifizierung dagegen eine fortschrittsverweigernde Regression und einen widervernünftigen Obskurantismus dar.¹³⁹ Die Kraft, Lust und Brutalität, die Nietzsche in den germanischen Mythen erkannte, fanden dagegen vor allem im rechten Lager begeisterte Anhänger. Der Erste und der Zweite Weltkrieg sollten dem Dionysischen im deutschen Geist zum Sieg über die liberalen und demokratischen Anhänger Apolls verhelfen.¹⁴⁰

Da Thomas Mann stark von Schopenhauer, Wagner und Nietzsche geprägt ist, liegt der Schluss nahe, dass auch er, selbst wenn er in der *Pariser Rechenschaft* (1926) die Reduktion von Musik und Mythos auf das Dionysische kritisiert¹⁴¹, mit dem Gedanken einer Remythifizierung spielt. Da die Aufklärung mit ihrer totalen Entmythifizierung auch Romantik und Tugend zerstöre, sei eine „aufgeklärte Remythifizierung“¹⁴² erforderlich. Diese müsse sich jedoch von einer ideologisch gefärbten neuen Mythologie unterscheiden, denn nichts sei „gewisser, als daß in die Humanität von morgen, die nicht nur ein Jenseits der Demokratie, sondern auch ein Jenseits des Faschismus wird sein müssen, Elemente eines Neu-Idealismus eingehen werden, stark genug, um dem Ingrediens romantischer Nationalität die Waage zu halten.“¹⁴³ Der Künstler, der Mythen inszeniert, sei am Sozialen interessiert. Er solle den Mythos nicht einfach wiedererzählen, sondern mit einer ironischen Distanz

135 Kurzke 1985, 243

136 Ebd.

137 Ebd.

138 Ebd.

139 Vgl. ebd., 246f

140 Vgl. ebd., 247f

141 Vgl. Mann 1960, GW XI, 48

142 Ebd., 51

143 Ebd.

dessen Psychologie durchschaubar machen, ohne aber seine normative Bedeutung gänzlich zu destruieren. Der Mythos soll der Vernunft helfen, über ihre zersetzenden Elemente hinauszuwachsen und ein umfassendes historisches und ethisches Bewusstsein zu entwickeln.

5.3.2 Apollinische Ironie und humanistischer Humor

Auch in *Lebensabriss* (1930) erzählt Thomas Mann davon, wie er dazu gekommen ist, sich mit dem Josefsthema in der Roman-Tetralogie *Josef und seine Brüder* auseinanderzusetzen. Er meint, es sei reizvoll „das Wesen des Menschen in seinen mythischen Anfängen zu erkunden, dabei aber ohne den modischen Antiintellektualismus und ohne „die ultraromantische Verleugnung der Großhirnrinde“¹⁴⁴ auszukommen, sondern, im Geiste der Ironie, „vermittels einer mythischen Psychologie eine Psychologie des Mythos zu versuchen.“¹⁴⁵ Ähnlich wie *Der Zauberberg* zielt *Das Gesetz* daher auf eine apollinische Psychologie des Mythos, die seine Weisheit in eine moderne Sprache übersetzen soll. Demgemäß schreibt Thomas Mann in der *Pariser Rechenschaft*:

„Apollinisch werden: das heißt seinen Willen zum Ungeheueren, Vielfachen, Ungewissen, Entsetzlichen zu brechen an einem Willen zum Maß, zur Einfachheit, zur Einordnung in Regel und Begriff. Das Maßlose, Wüste, Asiatische liegt auf seinem Grunde; die Tapferkeit des Griechen besteht im Kampfe mit seinem Asiatismus: die Schönheit ist ihm nicht geschenkt, so wenig als die Logik, als die Natürlichkeit der Sitte – sie ist erobert, gewollt, erkämpft.“¹⁴⁶

Diese de- und rekonstruktive sowie analytische und synthetische Intention erkennt auch Ernst Bloch in einem Brief an Thomas Mann vom 23. Juni 1940, indem er schreibt, dass der Joseph das „glücklichste Beispiel einer Umfunktionierung des Mythos“¹⁴⁷ ins Humane sei. In *Josef und seine Brüder* kann Mann, anders als in *Das Gesetz*, dieses Projekt umsetzen. Joseph wird als apollinische Figur inszeniert, die mit „artistischem Hochmut“¹⁴⁸ der dionysischen Versuchung widerstehe und der geistigen

144 Ebd., 137

145 Ebd.

146 Mann 1960, GW XI, 50

Die ethisch-völkischen Konnotationen dieser Sätze sind zeitgebunden, ihr übertragener Sinn ist aber auch aus heutiger Sicht nachvollziehbar.

147 Zit. nach Kurzke 1985, 251

148 Kurzke 1985, 252

Gerechtigkeit des Pharaos zur Macht verhelfe. Doch unterscheidet sich Joseph von seinen Brüdern nicht nur in diesem Erfolg, sondern auch darin, dass er sich seiner Rolle in der Geschichte bewusst ist und in ihr spielerisch agieren kann, während seine Brüder lediglich blind reagieren. Für Kurzke fungiert Josef daher als „Gestalt des Widerstands gegen den Faschismus“¹⁴⁹ und als Identifikationsfigur für die durch den Nationalsozialismus Exilierten. Seine „Präfigurationen“¹⁵⁰ würden „dem antifaschistischen Kampf Halt und Herkunftsbewußtsein vermitteln“¹⁵¹, indem sie diesen mit einer bis in die Prähistorie zurück reichenden Tradition verbindet.

Manns ambivalente Haltung zum Mythischen korreliert mit seinem ironischen Stil und seiner Entwicklung vom distanzierten Ironiker zum engagierten Humoristen. Nach Kurzke war Schopenhauers *Zur Theorie des Lächerlichen* dahingehend für Mann maßgeblich.¹⁵² In dieser kurzen Abhandlung führt Schopenhauer eine subtile Unterscheidung zwischen Ironie und Humor ein: Die Ironie verstecke den Scherz hinter dem Ernst, während der Humor den Ernst hinter dem Scherz verstecke. Somit bewahre der Humor ein Moment des Erhabenen, indem er über den Konflikt zwischen unvollkommener Welt und vollkommener Idee nicht lästere, sondern lache.¹⁵³

Diese humoristische Distanz kann auch in *Das Gesetz* ausgemacht werden. Zuweilen distanziert sich Mann ironisch von seinem Protagonisten. Säkularisierung und Psychologisierung zersetzen die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte und stellen dem „unverwüstlichen Menschheitserbe“ die geschickte Konstruktion eines politischen Mythos gegenüber.

An anderen Stellen lässt Thomas Mann jedoch ein weniger ironisches als humorvolles Engagement erkennen. Die Psychologisierung Gottes, die Zurschaustellung seiner Rach- und Eifersucht wie seiner Langeweile macht eines deutlich: Er ist keine absolute Idee, sondern ein menschengemachtes Phantasma. Trotz dieser demaskierenden Ideologiekritik hält Mann jedoch daran fest, dass dieses Hirngespinnst einen Nutzen hat, die Verpflichtung auf eine höhere Sache.

Die Entzauberung Moses' zeigt ihn als Menschen, der – wie andere auch – materielle Bedürfnisse und Fehler hat. Seine Darstellung als triebgesteuerter Prophet zerbricht zwar die ideelle Legitimation orthodoxen Judentums, öffnet jedoch Moses als Bezugspunkt und Vorbild für alle Menschen. Obwohl der Glaube an Gott natu-

149 Ebd.

150 Ebd., 255

151 Ebd.

152 Vgl. Kurzke 1985, 256

153 Vgl. Schopenhauer 1977, 109ff

ralisiert wird, soll seine „Orientierungskraft“¹⁵⁴ und „lebenstabilisierende Nützlichkeit“¹⁵⁵ erhalten bleiben. Metaphysisch sei der Glaube verloren, aus Sittlichkeit müsse man ihn aber bewahren. Aus diesem Grund verwandle sich Satire in Humor.

„Ein (humoristischer) Ernst zweiten Grades steht noch über dem (ironischen) Scherz, der den Ernst ersten Grades (die naive Mythosgläubigkeit) paralyisiert hatte.“¹⁵⁶

Indem Mann die Geschichte des Auszugs aus Ägypten von jeglichem mythischen Schmuck entblößt und Wunder durch geographische, psychologische oder politische Erklärungen substituiert, kann er die Geschichte rekapitulieren und unterscheiden, ob sich darin eine Ethik findet, die weder Wunder noch Gott benötigt. Manns Bemerkungen über den Roman *Der Erwählte* (1951) zufolge, steht hinter seiner Exodus-Nacherzählung die Intention, die „Idee von Sünde und Gnade“¹⁵⁷ zu bewahren, damit diese nicht vergessen werde und die Menschheit nicht zurück in die Barbarei falle.

In dieser Hinsicht ist Thomas Mann maßgeblich von Sigmund Freuds Lektüre des Exodus beeinflusst. Spätestens mit der Arbeit an den Josefs-Romanen beginnt er ein gründliches Studium von Freuds Werk. In der Rede *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* (1929) betont er die Bedeutung Freuds für die Aufklärung. Die Psychoanalyse sei „diejenige Erscheinungsform des deutschen Irrationalismus, die jedem reaktionären Missbrauch unzweideutig widerstehe.“¹⁵⁸ Sie selbst sei mythologisch, allerdings human und selbstironisch. Freuds Interesse am Irrationalen, Unbewussten und Mythischen ist für Mann daher nicht obskurantistisch, sondern aufklärerisch.¹⁵⁹ Er zitiert in diesem Sinne auch folgende optimistische Bemerkung Freuds:

„Wir mögen noch so oft betonen, der menschliche Intellekt sei kraftlos im Vergleich zum menschlichen Triebleben, und recht damit haben. Aber es ist etwas Besonderes um diese Schwäche; die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Abweisungen, findet sie es doch.“¹⁶⁰

154 Kurzke 1985, 258

155 Ebd.

156 Ebd., 259

157 Mann 1960, GW XI, 691

158 Mann 1960, GW X, 280

159 Vgl. ebd., 260f

160 Ebd., 277

In der zweiten Rede über Freud, *Freud und die Zukunft* (1936), drückt Thomas Mann jedoch seine Skepsis gegen die Hoffnungen der Psychoanalyse aus, dass das Ich im Stande sei das Es dauerhaft zu bändigen. Das Ich sei „ungefähr wie Europa eine kleine aufgeweckte Provinz des weiten Asiens“¹⁶¹ und von einer „orientalischen“¹⁶² und einer „völkischen“¹⁶³ Triebwelt dominiert.

5.3.3 Die Bändigung des Mythischen

Das Gesetz dekonstruiert den Exodus als autoritären politischen Mythos und rekonstruiert ihn als universale humanistische Literatur. Im Gegensatz zum unpolitischen und ästhetisch-narzisstischen Frühwerk beschäftigt sich Thomas Mann hier mit den Fragen nach Religion und Gemeinschaft. Auch sonst ist Mann in diesen Jahren politisch engagiert und polemisiert im Namen von Demokratie und Sozialismus gegen nationales, völkisches und irrationales Gedankengut.

In Reden wie *Von deutscher Republik* (1922)¹⁶⁴ oder *Vom kommenden Sieg der Demokratie* (1938)¹⁶⁵ verteidigt er demokratische Ideen, während er in *Deutsche Ansprache* (1930)¹⁶⁶, *Was wir verlangen müssen* und der *Rede vor Arbeitern in Wien* (1932)¹⁶⁷, die nationalsozialistische oder faschistische Barbarei verurteilt. Ab Oktober 1940 versucht er monatlich in der BBC-Sendung *Deutsche Hörer!*¹⁶⁸ ein Gewissen im Exil zu sein. In diesem Sinne entwickelt sich Thomas Mann vom Ästheteten, der sich auf das Individuelle konzentriert, zum engagierten Essayisten.

Während des Ersten Weltkriegs hatte er in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) noch gegen engagierte Schriftsteller polemisiert und diese abfällig als „Zivilisationsliteraten“¹⁶⁹ bezeichnet. Ziel dieses Angriffs ist vor allem sein Bruder, Heinrich Mann, der in *Der Untertan* bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Staat kritisierte und mit seinen republikanischen Gedanken Thomas Manns Ideal eines beseelten, freien und künstlerischen Deutschtums im Weg stand.

Im Laufe der 20er Jahre relativiert sich jedoch diese romantische völkische und bellizistische Haltung. In *Zur jüdischen Frage* (1921) und in *Goethe und Tolstoi* (1925)

161 Mann 1960, GW IX, 486

162 Ebd.

163 Ebd.

164 Mann 1960, GW XI, 811

165 Ebd., 910

166 Ebd., 870

167 Ebd., 890

168 Mann 1960, GW XIII, 738

169 Mann 1060, GW XII, 53

verurteilt er den „Hakenkreuz-Unfug“¹⁷⁰ als „romantische Barbarei“¹⁷¹ eines „völkischen Heidentums einer ethnischen Religion.“¹⁷² Um sein eigenes nietzscheanisch-lebensphilosophisches Weltbild vom Nationalsozialismus abzugrenzen, führt Mann eine subtile Unterscheidung zwischen der romantischen Sehnsucht nach Irrationalität und der Barbarei eines sich künstlerischer Mythen bedienenden Verrats an der Vernunft ein. Es gehe darum, die „Spannung von ‚Geist‘ und ‚Leben‘“¹⁷³ auszuhalten. Die „undialektische Handgreiflichkeit“¹⁷⁴ des Faschismus sowie des Nationalsozialismus würden dagegen die dezidiert unpolitische romantische Verherrlichung des Irrationalen pervertieren, indem sie die Mythen der Lebensphilosophie ideologisch verdrehen, um mit ihnen ein diktatorisches Interesse zu legitimieren. In *Bruder Hitler* (1939) schreibt Mann deutlich:

„Und wirklich, unserer Zeit gelang es, so vieles zu verhunzen: Das Nationale, den Sozialismus – den Mythos, die Lebensphilosophie, das Irrationale, den Glauben, die Jugend, die Revolution und was nicht noch alles.“¹⁷⁵

Wird der Sehnsucht nach einer natürlichen Gemeinschaft nicht ästhetisch, sondern politisch nachgegangen, verkomme der Versuch zu „totalitärem Zwang.“¹⁷⁶ Die diktatorische Verordnung von vitaler Irrationalität zerstöre zudem deren Wesen und pervertiere sie zu Propaganda und damit zu einem Mittel mit politischem Zweck. Die romantische Tradition, der Mann immer noch nahe steht, beinhaltet diese Gefahr des Umschwungs in die Barbarei, vor allem auch deshalb, weil sie Naivität nährt und Verführbarkeit vorbereitet. Irrationalismus und Glaube stehen Manns rationalistisch-skeptizistischen Überzeugungen gegenüber, da er sie jedoch nicht gänzlich verurteilen will, verweist er sie an einen Platz, an dem sie weniger Schaden verursachen können. Die Kunst sei ein Bereich, in dem diese irrationalen Lebensäußerungen legitimerweise verfolgt werden könnten. Die Romantik aber müsse sich auf die Ästhetik beschränken.

Mann warnt vor einer Vermischung von Politik und Romantik. Damit grenzt er im Sinn von Jacques Rancière den „Rahmen der Sichtbarkeit und Intelligibilität, der Dinge oder Praktiken“¹⁷⁷ ein. Diese Aufteilung des Sinnlichen konstruiert ein ethi-

170 Ebd., 473

171 Ebd., 577

172 Ebd.

173 Kurzke 1985, 224

174 Ebd., 225

175 Mann 1960, GW XII, 852

176 Kurzke 1985, 225

177 Rancière 2006, 71

ches Regime der Kunst, das Äußerungen romantischer oder irrationaler Lebensphilosophien eindeutig von dem Bereich politischer Ästhetik abgrenzt. Dennoch müsste es, so Rancière, für KünstlerInnen immer auch zumindest die Möglichkeit geben, eine politisch aktive, sozial verantwortliche und am Menschlichen interessierte Haltung einnehmen zu können und versuchen zu dürfen, das jeder Kunst innewohnende „Versprechen der Emanzipation“¹⁷⁸ einzulösen.

5.3.4 Literarischer Antifaschismus

Thomas Manns Antifaschismus ist von den Gedanken einer antiliberalen konservativen Revolution und von ästhetischen und nationalen Ideen geprägt. Aus diesem Grund verurteilt Mann den Nationalsozialismus anfänglich auch nicht gänzlich, sondern erkennt in ihm lediglich eine politische Verdrehung an sich guter Ideen.

Letztendlich, nachdem er sich nicht nur mit seinem älteren Bruder Heinrich, sondern auch mit seinen Kindern Klaus und Erika über seine unpolitische, opportunistische und ästhetizistische Haltung gegenüber Nazideutschland gestritten hatte, ergreift er in der Neuen Züricher Zeitung am 3. Februar 1936 das Wort gegen das Dritte Reich: „aus der gegenwärtigen deutschen Herrschaft“¹⁷⁹ kann „nichts Gutes kommen [...] für Deutschland nicht und für die Welt nicht.“¹⁸⁰

1938, als niemand mehr abstreiten konnte, dass der Nationalsozialismus eine Katastrophe über Deutschland und die Welt bringen wird, schreibt Thomas Mann in dem Aufsatz *Dieser Friede*, er sei bisher „nicht Politiker genug“¹⁸¹ gewesen, sonst hätte er die „Nicht-Interventionskomödie zur Begünstigung Francos“¹⁸² schon früher als englische „Büberei“¹⁸³ durchschaut und auch erkannt, dass die „Angst vor dem Sozialismus und Russland“¹⁸⁴ „die Selbstaufgabe der Demokratie als geistig-politische Position“¹⁸⁵ bewirke. Die liberalen bürgerlichen Kräfte in Europa würden den Nationalsozialismus gar nicht stürzen wollen, weshalb Thomas Mann 1938 eine „soziale Demokratie“¹⁸⁶ als Gegenbild zum Faschismus fordert. Schließlich argu-

178 Rancière 2007, 47

179 Mann 1960, GW XI, 793

180 Ebd.

181 Mann 1960, GW XII, 839

182 Ebd.

183 Ebd.

184 Ebd.

185 Ebd., 843

186 Ebd.

mentiert er 1940¹⁸⁷ sogar, dass Hitler in Wirklichkeit nicht der Retter, sondern der „Bändiger der Arbeiter“¹⁸⁸, der „Schutzherr des Kapitals“¹⁸⁹ und ein „natürlicher Bundesgenosse“¹⁹⁰ „ökonomischer Interessensgruppen“¹⁹¹ sei.

Konsequenterweise polemisiert Mann auch nach dem Krieg gegen diejenigen, die angesichts der nationalsozialistischen Barbarei geschwiegen hatten und aus Gleichgültigkeit oder Opportunismus in die innere Emigration gegangen waren. Sie hätten zwar nicht aktiv kollaboriert, sich aber feige in künstliche Paradiese geflüchtet, anstatt gegen Unrecht und Unmenschlichkeit aufzubegehren.¹⁹² Mann dagegen hatte von außen aus dem Exil in der Schweiz und den USA gegen die Nationalsozialisten interveniert.¹⁹³

Manns selbstkritisches Klassenbewusstsein zeigt sich auch in der 1930 erschienenen Novelle *Mario und der Zauberer*. Hier ist ein einfacher ungebildeter Mann und kein Bildungsbürger, der Einzige, der sich von den Halluzinationen des Menschen-Dompteurs Cipolla nicht verführen lässt. Ohne Rücksicht auf seine bürgerliche Freiheit tut er den entscheidenden Schritt. In einem leidenschaftlichen Akt der Behauptung seines individuellen Willens erlangen nicht nur er, sondern auch die ganze gezähmte Menge der Zuschauer die Kontrolle über die eigenen Gedanken und Handlungen wieder zurück. Zwar wird der Retter aufgrund seiner Militanz festgenommen, dennoch ist die bürgerliche Familie sehr erleichtert darüber, dass ihnen die Entscheidung erspart wurde, sich doch noch im letzten Moment selbst zu befreien, wozu sie, wie Mann mit ironischem Zweifel schreibt, noch imstande gewesen wären.

Schon die ersten Nummern des Zauberers Cipolla sind beängstigend und lassen Schlimmeres befürchten, was die bürgerliche Familie beinahe zur Flucht veranlasst. Trotz ihrer kritischen Rationalität verfallen sie der Hypnose des Zauberers. Die Hyp-

187 in einer Rede vor dem *American Rescue Committee*

188 Mann 1960, GW XI, 975

189 Ebd.

190 Ebd.

191 Ebd.

192 Vgl. Klaus und Erika Mann *Escape to Life. Deutsche Kultur im Exil* (1991) sowie Hermand 1972 und Grimm 1972

193 In der Novelle *Mario und der Zauberer* (1930) beschäftigt sich Mann auch mit der Frage nach der Auswanderung aus einem Land, das in den Totalitarismus abzugleiten droht. Wann ist es angebracht oder verfehlt aus einer schwierigen Situation zu fliehen und ins Exil zu gehen, statt in der Heimat nichts unversucht zu lassen die Situation zu bewältigen oder zu verbessern. „Soll man ‚abreisen‘, wenn das Leben sich ein bißchen unheimlich, nicht ganz geheuer oder etwas peinlich und kränkend anläßt? Nein doch, man soll bleiben, soll sich das ansehen und sich dem aussetzen, gerade dabei gibt es vielleicht etwas zu lernen.“ (GW VIII, 669)

nose, so Kurzkes Deutung, spricht verborgene Wünsche an, die hinter einer dünnen Wand der Vernunft darauf warten hervorzubrechen. „Die Widerstandskraft des vernünftigen bürgerlichen Individuums“¹⁹⁴ ist angesichts der tiefen Macht des Willens gering. Das treffe vor allem für diejenigen zu, die wie Cipolla daran glauben, dass „die mündige Freiheit des Individuums“¹⁹⁵ eine „Vergewaltigung“¹⁹⁶ der natürlichen Lust zu leben ist.¹⁹⁷

Einmal mehr kritisiert Thomas Mann die Versuchung, praktische Folgen aus romantischen Schwärmereien zu ziehen. Mann warnt, die Hypnose eines orientierungslosen und dekadenten Volkes sei vor allem dann leicht, wenn die Herrschaft der Ratio dem Leben zu viel abverlange. Dagegen könne die Vernunft nichts ausrichten. Nur weil Mario seinerseits seinen leidenschaftlichen Willen zu beweisen sucht, kann er den Bann des Zauberers brechen.

Im Gegensatz zu Cipolla hat Moses keinen anderen Gegenspieler als sich selbst. Er ist der fanatische Priester, der anderen sein Weltbild aufzwingt und er ist der weit-sichtige Philanthrop, der, weil er das Elend wahrnimmt, nichts unversucht lässt, es auf Dauer zu lindern. Der inneren Zerrissenheit dieser Figur ist es geschuldet, dass *Das Gesetz* einerseits als Warnung vor der Vermengung künstlerischer, religiöser und politischer Führung gelesen werden kann. Andererseits kann es aber auch als Ermutigung verstanden werden, sich nicht nur unter ein universelles Menschengesetz zu beugen, sondern auch die Pflicht wahrzunehmen, einen Fortschritt in der Menschlichkeit voranzutreiben. Ein humanistisches Lächeln über Moses, nicht das Lästern rationalistischer Überheblichkeit, ermöglicht es, die Paradoxien emanzipatorischen Strebens zu erkennen, ohne dessen wesentliche Gründe und Ziele zu relativieren.

194 Kurzke 1985, 229

195 Mann 1960, GW VIII, 700

196 Ebd.

197 Diese Kritik weist bestimmte Ähnlichkeiten mit der Geschichte vom Großinquisitor in Dostojewskijs *Die Brüder Karamasow* (1978) auf.

6 Michael Walzers kommunitaristische Exodus-Politik

6.1 Ein Narrativ radikaler Politik

6.1.1 Das Vorbild emanzipatorischer Transformation

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

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

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

1 Vgl. Walzer 1995, 157

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

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

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

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

2 Ebd., 7

3 Ebd.

4 Ebd., 8

5 Walzer 1995, 15

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

7 Walzer 1995, 7

8 Ebd., 19

9 Ebd., 141

10 Ebd.

11 Ebd., 17

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

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

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

6.1.2 Gefährdete Gemeinschaften

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

12 Ebd., 99

13 Ebd., 141

14 Ebd., 142

15 Ebd., 19

16 Ebd.

17 Ebd.

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

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

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

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

18 Vgl. Reese-Schäfer 1994, 30f

19 Vgl. ebd. 34

20 Vgl. ebd. 42f, 52f

21 Vgl. ebd. 77

22 Vgl. Walzer 1970, 234ff

23 Vgl. Reese-Schäfer 1994, 104f

6.1.3 Die Prägung des Fortschritts

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

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

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

24 Walzer 1995, 20

25 Vgl. ebd., 21

26 Ebd.

27 Ebd.

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

29 Walzer 1995, 21

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

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

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

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

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

30 Ebd.

31 Ebd. 90

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

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

6.2 Die Sünden des Auszugs und der Aufschub der Verheißung

6.2.1 Mobilisierung und Disziplinierung

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

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

32 Ebd., 24

33 Ebd., 90

34 Ebd.

35 Ebd., 57

36 Ebd., 54

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

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

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

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

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

37 Vgl. ebd., 56

38 Ebd., 56

39 Ebd., 57

40 Ebd., 31

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

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

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

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

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

41 Zit. nach ebd., 64

42 Ebd., 117

43 Ebd. 67

44 Ebd., 64

45 Ebd., 68

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

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

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

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

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

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

48 Zit. nach ebd., 73

49 Ebd.

50 Ebd., 68

51 Ebd.

52 Ebd., 69

53 Zit. nach ebd., 65

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

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

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

6.2.2 Aufgeschobene Ankunft und eingeschränkte Verheißung

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

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

55 Vgl. Walzer 1995, 71

56 Ebd., 76

57 Ebd., 9

58 Ebd., 75

59 Ebd.

60 Ebd., 78

61 Vgl. ebd., 79

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

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

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

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

62 Ebd., 109

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

64 Exodus 16, 3

65 Vgl. Walzer 1995, 110

66 Ebd., 115

67 Ebd., 116

68 Ebd., 115

69 Ebd.

gend⁷⁰, an die die Priester und die Avantgarde die Erfüllung der Verheißung knüpfen, gemildert werden, würde auch das Volk keine Führer mehr nötig haben.

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

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

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

70 Ebd., 120

71 Ebd., 124

72 Ebd., 157

73 Vgl. ebd., 125

74 Lincoln Steffens, zit. nach Walzer 1995, 77

75 Ebd.

76 Ebd.

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

6.2.3 Agitation durch Abgrenzung

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

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

77 Vgl. Kapitel 2.2

78 Vgl. Walzer 1995, 49

79 Ebd., 33

80 Ebd.

81 Vgl. Kapitel 5.1.3

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

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

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

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

82 Ebd., 34

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

84 Walzer 1995, 31

85 Ebd.

86 Ebd., 34

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

6.2.4 Unrecht und Übermaß von Knechtschaft

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

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

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

87 Ebd., 35

88 Ebd., 39

89 Ebd., 35

90 Ebd., 35

91 Ebd., 33

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Ebd.

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

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

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

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

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

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Ebd.

98 Vgl. ebd., 128

99 Exodus 23, 10-11

100 Duchrow 2014, 6

101 Vgl. Walzer 1995, 39

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

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

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

102 Arendt 2014, 614

103 Walzer 1995, 39

104 Vgl. ebd., 40

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

6.2.5 Verlockende Dekadenz und die Angst vor der Freiheit

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

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

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

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

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

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

106 Vgl. Walzer 1995, 43

107 Ebd., 83

108 Ebd., 46

109 Ebd., 47

110 Ebd., 44

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

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

6.3 Die Erneuerung der politischen Theologie des Exodus

6.3.1 Freiheit durch Gehorsam gegenüber eigenen Gesetzen

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

111 Hetzel 2015, 22

112 Ebd.

113 Ebd.

114 La Boétie 1924, 26

115 Hetzel 2015, 25

116 Ebd.

117 Walzer 1995, 90

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

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

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

118 Ebd.

119 Ebd.

120 Ebd., 39

121 Ebd., 133

122 Zit. nach ebd., 133

123 Buber 1956, 115

124 Ebd., 118

125 Hetzel 2015

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

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

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

126 Walzer 1995, 83

127 Ebd., 62

128 Exodus 20,2

129 Walzer 1995, 166

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

131 Ebd., 90

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

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

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

6.3.2 Gegensätze von Exodus-Politik und politischem Messianismus

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

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

132 Ebd.

133 Ebd., 62

134 Ebd., 62

135 Ebd., 93

136 Ebd.

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

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

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

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

137 Ebd., 26

138 Ebd.

139 Vgl. ebd., 88

140 Vgl. ebd., 27

141 Ebd., 88

142 Ebd.

143 Ebd.

144 Vgl. ebd. 87

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

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

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

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

145 Vgl. ebd., 148

146 Vgl. ebd., 149

147 Said 1986a, 87

148 Ebd., 94

149 Vgl. ebd., 95

150 Ebd., 104

151 Ebd., 105

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

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

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

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

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

152 Ebd., 94f

153 Walzer 1995, 149

154 Walzer/Said 1986, 251

155 Ebd., 246

156 Ebd., 251

157 Said 1986a, 105

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

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

6.3.3 Beziehungen zwischen Avantgarde und Volk

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

158 Walzer 1995, 148

159 Ebd., 145

160 Ebd., 149

161 Ebd., 145

162 Ebd., 64

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

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

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

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

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

163 Ebd., 154

164 Ebd., 100

165 Ebd.

166 Zit. nach Walzer 1995, 75

167 Vgl. ebd., 83

168 Ebd., 117

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

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

169 Numeri 16, 1-3

170 Walzer 1995, 116

171 Ebd., 98

172 Ebd.

173 Ebd., 117

7 Paolo Virnos operaistische Exodus-Strategie

7.1 Der Exodus der *movimento operaio*

7.1.1 Die Stellung der operaistischen und postoperaistischen Exodus-Theorie auf dem Forschungsplateau

Im Gegensatz zu den Lektüren des Exodus von Freud, Mann und Walzer, die sich explizit mit dem Exodus-Mythos auseinandersetzen, verwenden postoperaistische Autoren, wie Antonio Negri, Michael Hardt, Maurizio Lazzarato, John Holloway und Paolo Virno, den Exodus als eine Metapher für kulturelle und politische Strategien der Emanzipation ohne ihn als Mythos zu problematisieren. Der Postoperaismus wurde ab den 1980er Jahren entwickelt nachdem der Operaismus Ende der 1970er Jahre zunehmend von Seiten des Staates unter Druck geriet und viele AktivistInnen in Haft waren oder ins Exil gingen, wo sie ihre Theorien mit den Ideen des französischen Poststrukturalismus in Verbindung brachten und dabei weiterentwickelten.

Die OperaistInnen waren eine Gruppe Intellektueller, die ausgehend von den Zeitschriften *Quaderni Rossi* und *Potere Operaio* im Italien der 1960er und 70er Jahre eine einflussreiche neo- oder postmarxistische Strömung bildeten. Die PostoperaistInnen knüpfen an diese Philosophie an. Sie bewahren grundsätzliche operaistische Denkweisen, wie die Kritik an Repräsentation und Paternalismus, nehmen aber auch die Veränderung der kapitalistischen und politischen Organisationsweise zur Kenntnis, weshalb sie die operaistische Perspektive erweitern und reformulieren. Der Exodus wird von ihnen als alternative emanzipatorische Strategie verstanden, die weder durch reformistische Verhandlungen mit den Unterdrückern noch durch die revolutionäre Übernahme der unterdrückenden Macht die Befreiung von Leid und Unterdrückung sowie die Selbstermächtigung zur Herstellung der für ein gutes Leben notwendigen Dinge und Verhältnisse erreichen will.

Im Italien der 60er und 70er Jahre waren die OperaistInnen daran beteiligt, eine Reihe von sozialen, aber auch ökonomischen Transformationen einzuleiten, zu konzeptualisieren und theoretisch zu begründen. Eine Vielzahl von politischen und kulturellen Initiativen entstand in dieser Zeit jenseits von den und zum Teil gegen

die institutionellen Bedingungen. Allerdings wurden diese Bewegungen Ende der 70er Jahre von Seiten staatlicher und neofaschistischer Organisationen vehement bekämpft und schlussendlich größtenteils unterdrückt oder an den Rand gedrängt.¹ Der Terror und die Gewalt, mit der politische Konflikte in dieser Zeit ausgetragen wurden, waren Teil einer Strategie der Spannung, durch die konservative und reaktionäre Haltungen gestärkt und progressive oder liberale Kräfte diskreditiert werden sollten.² Vincenzo Vinciguerra, Mitglied neofaschistischer Terrororganisationen, gestand 1984:

„Man musste Zivilisten angreifen, Männer, Frauen, Kinder, unschuldige Menschen, unbekannte Menschen, die weit weg vom politischen Spiel waren. [...] Der Grund dafür war einfach. Die Anschläge sollten das italienische Volk dazu bringen, den Staat um größere Sicherheit zu bitten. Diese politische Logik liegt all den Massakern und Terroranschlägen zu Grunde, welche ohne richterliches Urteil bleiben, weil der Staat sich ja nicht selber verurteilen kann.“³

Viele AktivistInnen flohen daraufhin ins Ausland und überdachten ihre Theorien im Exil, bevor sie zum Teil wieder nach Italien zurückkehrten, um ihr emanzipatorisches Engagement wiederaufzunehmen. Die Forderungen und Anstöße dieser Bewegungen wurden im Laufe der 80er und 90er Jahre als Grundlage zur Umstrukturierung der Produktion und zur Reformation sozialer Verhältnisse instrumentalisiert. Damit verloren sie zwar ihre emanzipatorische und politische Dimension, wurden dafür aber, unter veränderten Vorzeichen, hegemonial.⁴ Diese Vereinnahmung sozialer Bewegungen durch die postfordistisch organisierte Ökonomie wurde von den OperaistInnen zwar zur Kenntnis genommen, die Exodus-Strategie gaben sie aber nicht auf, sondern passten sie an die veränderten sozialen und ökonomischen Bedingungen an.

Der Exodus-Mythos kann dazu beitragen, die Probleme, denen sich die operaistische und postoperaistische Theorie und Praxis stellen, besser zu verstehen. Dabei zeigt sich, inwieweit der Exodus-Mythos als Analyseinstrument geeignet ist und in-

1 Die italienische Geschichtsschreibung nennt diese innenpolitisch kritische Episode auch „anni di piombo“ (bleierne Jahre). (Hürter/Rusconi 2010)

2 Vgl. Hürter/Rusconi 2010

3 Ganser 2004, 2ff.

4 So argumentieren auch Luc Boltanski und Ève Chiapello in *Der neue Geist des Kapitalismus*, dass die Künstlerkritik der 1960er Jahre und ihr Einsatz für Freiheit, Authentizität, Kreativität und Selbstverwirklichung erfolgreich vom Kapitalismus integriert wurden. (Vgl. Boltanski/ Chiapello 2003)

wieweit die vom (Post-)Operaismus vorgeschlagene Theorie kultureller und sozialer Transformation dem biblischen Exodus folgt, d. h. welche Passagen des Exodus-Mythos theoretisch und praktisch interpretiert und wiederholt werden sowie welche bewusst oder unabsichtlich übergangen werden.

Obwohl auch andere postoperaistische DenkerInnen – etwa Antonio Negri und Michael Hardt – hier relevant sind, will ich mich auf die Theorien Paolo Virnos beschränken. Er hat die in Bezug auf den Exodus aussagekräftigste postoperaistische Position formuliert, weshalb es für den Zweck der Hermeneutik der (post-)operaistischen Theorie kulturellen und sozialen Fortschritts mithilfe des Exodus-Mythos ausreichen soll, die Genese des Operaismus und Virnos postoperaistische Exodus-Theorie zu analysieren. Als Theoretiker des Postoperaismus, der sich nicht nur mit dem Exodus philosophisch auseinandersetzt, sondern sich auch an verschiedenen politischen und sozialen Organisationen und Aktionen, die Exodus-Politik betreiben, beteiligte, ist Virno von besonderer Bedeutung für die Frage, welche Rolle Intellektuelle innerhalb einer politischen oder sozialen Bewegung und in der Gesellschaft einnehmen.

Seine Kritik der kapitalistischen Organisation von Arbeit bildet dabei den Ausgangspunkt. Sie wird, wie die Zwangsarbeit der Hebräer in Ägypten, als unrecht, bedrückend und leidvoll gekennzeichnet und aus der Sicht derjenigen, die aufbrechen, um ein freieres und gerechteres Leben zu suchen, verurteilt. So werden das ent-solidarisierende Management fordistischer Produktion, die Zusammenarbeit von politischen Parteien und Gewerkschaften mit dem Großkapital, die Vereinnahmung emanzipatorischer Experimente und Lebensformen, die Reduktion von Wissen, Kooperation und Kommunikation zu Ware sowie die Subsumtion von reinem Denken und politischem Handeln unter die Arbeit kritisiert.

Die operaistische Forderung des Auszugs aus dem Kapitalismus und aus den Institutionen, die ihn ermöglichen, kann als direkte Folge der Kritik kapitalistischer Prozesse und Zustände verstanden werden. Diese seien der Entfaltung und Befreiung des Menschen hinderlich, würden ihn von seiner Tätigkeit entfremden und ihn ausbeuten und unterdrücken. Daher versuchte man einerseits sich dem Kapitalismus und dem Staat zu entziehen und zu verweigern, andererseits wurde mit nicht-kapitalistischen Organisations- und Lebensformen experimentiert. Der Auszug wurde als Druckmittel, d. h. als politisches Instrument und als Alternative, d. h. als soziales Experiment, verstanden und praktiziert.

Bereits die Entwicklung der operaistischen Theorien und Positionen lässt sich daher als Exodus beschreiben, etwa als Auszug aus dem orthodoxen, leninistischen und stalinistischen Marxismus und als Einzug in eine von ArbeiterInnen geleitete antikapitalistische Politik, oder als Exodus aus den politischen Institutionen repräsentativer Demokratie in die Autonomie der Straße.

7.1.2 Die Kritik am sowjetischen und am europäischen Kommunismus als Ausgangspunkt der Entwicklung in Italien

Die Genese des Operaismus kann als italienische Reaktion auf die Desillusionierung über die Resultate der kommunistischen Revolution erklärt werden. Auslöser dafür waren u.a. das autoritäre staatsterroristische Agieren der Sowjetunion während der Proteste in der DDR 1953 und in Ungarn 1956. Als am 17. Juni 1953 in Ost-Berlin der Ausnahmezustand erklärt wurde und Proteste deutscher ArbeiterInnen gegen Arbeitsnormerhöhungen und die Sowjetisierung der Gesellschaft niedergeschlagen wurden, empörten sich nicht nur im Westen viele Intellektuelle. Auch der jugoslawische Außenminister Edvard Kardel bezeichnete bereits am 28. Juni 1953 das Geschehen in der DDR als „Klassenprotest des deutschen Arbeiters gegen die staatskapitalistischen Verhältnisse, die ihm von der Besatzung im Namen eines ‚sozialistischen Messianismus‘ als ‚sozialistisch‘ und ‚proletarisch‘ aufgezwungen wurden, die er aber weder als ‚proletarisch‘ noch als ‚sozialistisch‘ anerkennt.“⁵ Auch der ungarische Aufstand, der sich ausgehend von Studierendenprotesten für Demokratie, nationale Unabhängigkeit und bürgerliche Freiheiten am 14. Oktober 1956 zu einem allgemeinen Volksaufstand gegen den Stalinismus entwickelte, führte nicht nur zu einer Massenflucht vieler UngarInnen in den Westen. Er war auch „ein weithin sichtbares Zeichen für den völligen Bankrott des Sozialismus sowjetischer Prägung.“⁶

Angestoßen durch diese Enttäuschungen suchten auch italienische marxistische TheoretikerInnen nach einer Neuorientierung, durch die sie die Fortführung ihres antikapitalistischen Engagements begründen konnten. So kritisierte die erste operaistische Zeitschrift *Quaderni Rossi*⁷ die stalinistischen und staatssozialistischen Konzepte der Arbeiterkontrolle.⁸ Aber auch der Eurokommunismus⁹ der PCI¹⁰ und der Marxismus, der in Italien vor allem von Antonio Gramsci beeinflusst war, bot den OperaistInnen Grund zur kritischen Auseinandersetzung und zu dem Unterfangen einer „Neubegründung eines radikalen antikapitalistischen Denkens, das

5 Zit. nach Roth 1999, 90

6 Lendvai 2006

7 Rote Hefte, eine Anspielung auf die *Cahier Rouges* der Gruppe *Socialism ou Barbarie*. Die in nach dem Zweiten Weltkrieg von Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Jean Laplanche u.a. in Frankreich gegründete Gruppe kritisierte dogmatische Positionen des Marxismus.

8 Vgl. Wildcat 1995

9 Spätestens nach dem Prager Frühling 1968 distanzieren sich kommunistische Parteien insbesondere Westeuropas vom Kommunismus sowjetischer Prägung und versuchten Demokratie und Sozialismus miteinander zu verbinden.

10 Partito Comunista Italiano

über die kommunistische Weltanschauung hinaus strebte und eine Neuinterpretation von Marx versuchte, um auch über Marx hinaus zu gelangen.¹¹ Marx' Kritik der politischen Ökonomie sollte von orthodoxen und leninistischen Interpretationen befreit und auf die italienische Situation angewendet werden. Jedoch sollte dies nicht im Sinne von Gramscis Historismus, sondern durch die methodische Untersuchung von konkreten Klassenwidersprüchen und Arbeitsprozessen, unter Berücksichtigung der Lebens- und Arbeitsrealität der ArbeiterInnen, geschehen. Die bloß philologische und exegetische Lektüre von Marx wich der empirischen Untersuchung der Machtbeziehungen und Antagonismen zwischen den Klassen in der italienischen Wirtschaft und Gesellschaft nach dem 2. Weltkrieg.

Die OperaistInnen wandten sich jedoch nicht nur gegen den orthodoxen Marxismus, auch seine Repräsentanten in Italien, die PCI und die Gewerkschaften wurden kritisiert. Der Klassenkampf (die martialische Auffassung, gesellschaftlicher Fortschritt sei durch den agonalen Wettstreit essentialisierter und ökonomisch bestimmter Gruppenidentitäten voran zu treiben) sollte nicht durch die Vermittlung von Parteien oder Gewerkschaften, sondern von der Basis getragen werden.¹²

Die PCI war nach dem Zweiten Weltkrieg neben den Christdemokraten lange Zeit die zweitstärkste Partei in Italien. Nach dem Prager Aufstand schlug sie unter Palmiro Togliatti mit der *Wende von Salerno* einen eurokommunistischen Kurs ein und war auf den Aufbau einer nationalen Wirtschaft ausgerichtet: Entgegen den Forderungen eines endgültigen Abschieds von der Klassengesellschaft sollte dem Kapitalismus eine „Schonfrist“¹³ eingeräumt werden. Dadurch konnte ein Wirtschaftswunder ermöglicht werden, mit dem Italien bis 1987 zur fünftgrößten Wirtschaftsnation, noch vor Großbritannien, aufstieg. Allerdings prallten dabei die Interessen einer selbstbewussten und von der Erfahrung der *Resistenza* gestärkten Arbeiterklasse mit der Parteilinie aufeinander. Massenaustritte aus kommunistischen und sozialistischen Gewerkschaften waren die Folge.¹⁴ Ein entscheidendes Ereignis in diesem Zusammenhang war der wilde Streik vom 7. Juli 1962 auf der Piazza Statuto in Turin. In der dreitägigen Straßenschlacht, bei der auch Gewerkschaftsbüros gestürmt wurden, entlud sich eine angestaute „proletarische Wut“¹⁵ gegen das Fabriksregime und gegen die Unfähigkeit der Gewerkschaften, die Forderungen der ArbeiterInnen durchzusetzen. Dieses Ereignis führte zur endgültigen Konfrontation zwischen den

11 Bologna 2003

12 Vgl. Wildcat 1995

13 Götz 2014

14 Vgl. ebd.

15 Wildcat 1995

OperaistInnen und der den Streik kompromisslos verurteilenden institutionalisierten ArbeiterInnenbewegung.

Doch auch innerhalb der Gruppe um die *Quaderni Rossi* gingen die Ansichten über die Straßenschlachten um die Piazza Statuto auseinander. Manche verurteilten die autonomen und mitunter gewalttätigen Proteste der ArbeiterInnen und schlossen sich damit der Linie der PCI an, andere sahen gerade in den Aufständen ein revolutionäres Moment, während der Partei und der Gewerkschaft der Verrat an den ArbeiterInnen vorgeworfen wurde.

Während Raniero Panzieri die „rohe Ideologie der Sabotage“¹⁶, die von der Fabrikzeitschrift *Gatto salvaggio* verbreitet wurde, verurteilte, befürworteten Mario Tronti und Antonio Negri die autonomen Kämpfe.¹⁷ Panzieri und die Gemäßigteren unter den OperaistInnen distanzieren sich zwar von den traditionellen Institutionen und Organisationen der Arbeiterklasse, sie wollten aber keine offene und allzu aggressive Konfrontation provozieren, da sie meinten, dies würde der Sache der ArbeiterInnen letztendlich nur schaden. Obwohl sie an die Notwendigkeit von Parteien und an die repräsentative Demokratie glaubten, waren sie nicht von deren Programmen überzeugt. Aus diesem Grund wollten sie auf die Parteien Einfluss ausüben, indem sie durch ihren Austritt signalisierten, dass sie es mit ihrer Kritik ernst meinten. Der Bruch mit der institutionalisierten Arbeiterbewegung war in diesem Sinne nicht absolut, sondern eine Art Erpressungsversuch. Ein Hinweis darauf ist auch, dass viele der ehemaligen OperaistInnen später wieder Parteimitglieder wurden und ihre Vorstellungen „von innen“ durchzusetzen versuchten.

Die Gruppe um Negri und Tronti vertrat jedoch die Meinung, dass die Ereignisse der Piazza Statuto als endgültiger Bruch der Arbeiterklasse mit ihren Institutionen, als Selbstermächtigung und als „Ausdruck der Autonomie der Arbeiterklasse“¹⁸ gedeutet werden müssten. Die „wirkliche Arbeiterorganisation“¹⁹ sollte sich jenseits und autonom von den Gewerkschaften und der PCI entwickeln. Die *Quaderni Rossi* unterstützten die Meinung Panzieris, woraufhin viele OperaistInnen die Zeitschrift verließen und die Monatszeitschrift *Classe Operaia* unter Federführung Trontis gründeten.²⁰ Die kapitalistische Entwicklung sei, so eine von Trontis Thesen, durch „soziale, kulturelle und politische Vorgaben der Arbeiterschaft“²¹ und nicht durch die des Bürgertums determiniert. Die politischen und sozialen Antagonismen würden

16 Ebd.

17 Vgl. Götz 2014

18 Wildcat 1995

19 Ebd.

20 Vgl. Götz 2014

21 Ebd.

die ökonomischen Widersprüche erst bedingen. Diese Umkehrung wurde als „kopernikanische Wende“²² des Marxismus durch den Operaismus bezeichnet. Diese theoretische Neuausrichtung hin zu einem Primat der Politik und der Kultur würde verlangen, dass die revolutionäre Veränderung der Gesellschaft durch die Kämpfe der ArbeiterInnen in den Fabriken, den „direkten Nexus des Umsturzes der kapitalistischen Verhältnisse“²³, und nicht von gewerkschaftlichen Funktionären vorangetrieben werden sollte.

Classe Operaia sollte nicht mehr nur, wie die *Quaderni Rossi*, die Arbeitsbedingungen analysieren, sondern direkt und im Sinne der Arbeiter agieren. Marxistische Theorie und revolutionäre Praxis, „klassische marxistische Kapitalanalyse“²⁴ und „Tipps zur direkten und indirekten Sabotage des Produktionsprozesses“²⁵ sollten miteinander verbunden werden. Man wollte über die theoretische Diskussion hinaus gelangen und widerständige oder revolutionäre Praktiken beeinflussen, diese motivieren und auch anleiten. Die Arbeiterklasse sei, da sie sich allein auf die traditionellen Organisationen verlassen habe, zu schlecht organisiert. Die Organisationen wären dem aktuellen Grad der kapitalistischen Entwicklung nicht gewachsen, weshalb neue Taktiken und Kampfformen, sowie vor allem eine neue „strategische Vision, frei von Hindernissen und Kompromissen“²⁶ entworfen werden müssten. Die Situation erfordere es, dass nicht eine revolutionäre Avantgarde, sondern eine kompakte soziale Masse einen permanenten Kampf in verschiedenster Form gegen das Kapital führen müsse, wobei die Avantgarde als Unterstützung nicht aber als Hauptagens verstanden wurde.

Die OperaistInnen der *Classe Operaia* wollten eine Massenbewegung, die aus sich selbst heraus angetrieben wird und ihre eigenen Zielvorstellungen entwickelt. Institutionen und Eliten wurde grundsätzlich misstraut und jegliche Form von Repräsentation als dem von autonomen ArbeiterInnen geführten Klassenkampf hinderlich kritisiert. Auch die Rolle des engagierten Intellektuellen sollte sich ändern: Der politische Intellektuelle sollte und durfte kein „neuer Lenin oder neuer Robespierre“²⁷ sein, „sondern ein ‚Dienstleister‘ für die soziale und politische Bewegung, um ihr ein besseres Verständnis von sich selbst anzubieten und ihr neue Horizonte zu eröffnen.“²⁸

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Tronti 1964

27 Bologna 2003

28 Ebd.

Die OperaistInnen ziehen damit aus den gegebenen Formen politischer Repräsentation aus und kritisieren dabei auch ihre eigene Rolle oder Stellung innerhalb der Bewegung, die sie eben nicht als Theoretiker ohne Praxis oder als intellektuelle Avantgarde verstanden wissen wollten. Sie konzeptualisieren damit einen Exodus ohne Moses, d. h. sie führen nicht, sondern folgen den streikenden Arbeitenden und Studierenden auf deren Flucht vor und aus den institutionellen Rahmenbedingungen politischer und emanzipatorischer Praxis. Weder folgen sie dabei einem vorab formulierten und angenommenen Programm, einem Führer oder einer Führerin, noch nehmen sie selbst diese Leerstelle ein. Die Lehre des Exodus, das Volk sei willensschwach und benötige einen Führer und eine Führungselite, um der Knechtschaft zu entkommen aber auch dafür, die eigene Situation überhaupt als unrecht zu begreifen und eine Idee von deren Verbesserung zu entwickeln, wird dabei kritisiert und verworfen. Es sind daher die Arbeitenden und die Studierenden, die im Juli 1962, nicht nur aus den Fabriken auf die Straße, sondern auch vor ihren Repräsentanten fliehen. Sie nehmen ihren Widerstand und ihre Befreiung in die eigenen Hände und ziehen dabei auch aus der Herrschaft von als korrupt und paternalistisch bezeichneten GewerkschaftsfunktionärInnen aus. Dass die OperaistInnen in der Folge durchaus eine gewisse theoretische Führungsrolle übernahmen, muss zwar erwähnt werden, ihr grundsätzlicher Anspruch, keine RepräsentantInnen oder AvantgardistInnen sein zu wollen, bleibt dennoch bestehen. Da die OperaistInnen aber auch keine weitere Splittergruppe werden wollten, hielten sie den Kontakt zu den Gewerkschaften und zur PCI aufrecht und verteidigten diesen gegenüber dem autonomen Kampf der Arbeitenden, indem sie sich immer auf konkrete Ereignisse und die Arbeiterperspektive beriefen.

Die innere Spaltung nach den Ereignissen der Piazza Statuto bedingte, dass sich der Operaismus nicht als kohärentes Theoriegebäude entwickelte und landesweite Organisationen, wie *Potere Operaio* oder *Movimento Studentesco*, nach kurzer Zeit in regionale und lokale Bewegungen zerfielen. Es gab Dutzende kleinere Organisationen und Initiativen mit unterschiedlichen und auch grundsätzlich differierenden politischen Ausrichtungen, die sich alle auf die eine oder andere Weise als operaistisch verstanden. So gab es neben den *Quaderni Rossi* und der *Classe Operaia* auch viele andere operaistische Zeitschriften, wie *Potere Operaio*, *Avanguardia Operaia*, *Il manifesto* und *Lotta Continua*.²⁹ Die Vielfältigkeit der Bewegung spiegelte auch den theoretischen Standpunkt dezentraler Organisation und Aktion wider. Die Bewegung war, wie Wright³⁰ schreibt, „ideologisch heterogen, räumlich verstreut, organisatorisch

29 Vgl. Wright 2005, 12 und 139

30 Steve Wrights Buch *Den Himmel stürmen: Eine Theoriegeschichte des Operaismus* (2005) ist die ausführlichste und differenzierteste mir bekannte Studie zum Operaismus.

im Fluss und politisch marginalisiert.³¹ Die einzelnen Individuen und Gruppen assoziierten sich mit einer gemeinsamen, aber sehr vagen Idee von gesellschaftlichem Wandel und auch in Bezug auf die Wahl der Methoden und Organisationsweisen waren sie mitunter uneinig. Ein kleiner – 1973 in Bologna ausgehandelter – Grundkonsens bestand lediglich in der Ansicht, dass die traditionellen Organisationen und Ideologien das „Bewusstsein proletarischer Macht“³² zerstören würden und nur eine Offensive der ArbeiterInnen die ideologische Verblendung aufdecken und eine Wiederentdeckung der Klassenbedürfnisse ermöglichen würde.

Die Ablehnung von Sozialstaat und Gewerkschaft durch die sozialen Bewegungen in einer Art Fetischisierung der Negation führte dazu, dass zwei Jahre später, bei einem großen Streik bei Fiat, die Arbeitenden nicht nur ohne den Schutz von Partei oder Gewerkschaft, sondern in vieler Hinsicht auch gegen diese agierten. Einen beispielhaften Ausdruck findet diese Konfrontation in der abwertenden Bezeichnung „arbeitsscheu“³³, die staatliche und gewerkschaftliche Organe für die klassenkämpferische Strategie der „Sabotage der Arbeitsrhythmen“³⁴ durch „leidenschaftliche Langsamkeit“³⁵, verwendeten. Die Krise der Repräsentation des Proletariats drückte sich auch in der Allianz zwischen Gewerkschaften, Staatsanwaltschaft und Fabrikvorstand aus, als die AnführerInnen des Streiks bei Fiat wegen des Verdachts auf terroristische Aktivitäten verhaftet und angeklagt wurden. Diese Inszenierung einer „nationalen Solidarität“³⁶ gegen die als terroristisch und gewaltbereit diffamierten „außerinstitutionellen sozialen Kämpfe“³⁷ zeige, wie weit Management, Gewerkschaft, kommunistische Partei und Staat zusammenarbeiteten, um den Streik zu beenden und die Organisation der Arbeitenden zu zerstören.

7.1.3 Proletariat und Multitude

Zum Ausgangspunkt der operaistischen Theorie wurden die tatsächlichen Erfahrungen der ArbeiterInnen in den Fabriken erklärt. Die wirkliche Arbeiterklasse, so vermuteten die OperaistInnen, hatte nur wenig mit idealistischen Vorstellungen eines revolutionären Proletariats als Agens der Geschichte zu tun.³⁸ Diese abstrakte

31 Wright 2005, 166

32 Ebd.

33 Virno 1998, 93

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd., 94

37 Ebd.

38 Vgl. Wildcat 1995

Sichtweise sollte durch die Untersuchung der konkreten Arbeits- und Lebensbedingungen der Arbeitenden ersetzt werden. Von der französischen Gruppe *Socialism ou Barbarie* wurde die Idee übernommen, das Proletariat nicht nur aus historischer, ökonomischer oder ideologischer Perspektive zu analysieren, sondern die wirkliche Arbeiterklasse, ihre innere Haltung und ihr tägliches Leben zu beschreiben. Zu diesem Zweck wurde eigens eine Untersuchungsmethode entwickelt, eine an Marx' Arbeiterfragebögen angelehnte Arbeiteruntersuchung, die auch „militante“³⁹ oder „heiße Untersuchung“⁴⁰ genannt wurde.⁴¹

Dabei verfolgte man nicht nur das Ziel, möglichst viel über die Arbeitsbedingungen in den Fabriken herauszufinden. Indem auch Fragen nach der Herkunft, Arbeitserfahrungen, Wohnungs- und Gesundheitsproblemen, Freizeitbeschäftigungen und den Einstellungen zu den Machtbeziehungen in den Fabriken gestellt wurden, wollte man „die ArbeiterInnen als ganze Menschen“⁴² begreifen. In dieser Hinsicht waren die militanten Untersuchungen soziologische Studien.⁴³ Auf der anderen Seite sollten die Untersuchungen letztendlich in einer „Arbeiterselbstuntersuchung“⁴⁴ aufgehen und die Trennung zwischen Subjekt und Objekt der Forschung aufgehoben werden, weshalb man diese Befragungen zumindest theoretisch als *conricerca*⁴⁵ konzipierte.⁴⁶

Die militante Untersuchung sollte daher keine wertfreie soziologische Studie über den Arbeiteralltag sein. Den ArbeiterInnen sollte ihre eigene Situation bewusst gemacht und die Arbeiterklasse in ihrer Selbstkonstitution unterstützt und vorangetrieben werden.⁴⁷ Außerdem wollte man Verbindungen und Kontakte zwischen den ArbeiterInnen unterschiedlicher Fabriken oder auch nur Abteilungen herstellen. Die OperaistInnen bezeichneten sich in diesem Sinn auch als „Briefftauben der Arbeit-

39 Wildcat 1995

40 Ebd.

41 Die erste derartige Untersuchung *Mailand, Korea* von 1960 befasste sich mit dem Leben der süditalienischen Immigranten in Mailand. 1961 begannen in den Fiatwerken und auch bei Olivetti erste Untersuchungen. (Vgl. Wildcat 1995)

42 Wildcat 2004

43 Die Soziologie war in den 50er und 60er Jahren in Italien überhaupt sehr einflussreich, da man glaubte, mit ihrer Hilfe die Beziehungen zwischen ArbeitnehmerInnen und Arbeitgebern verbessern und auch die Gesellschaft und Wirtschaft besser planen zu können. (Vgl. Wildcat 1995)

44 Wildcat 1995

45 Mituntersuchung

46 Vgl. Bologna 2003

47 Vgl. Wildcat 1995

ter“⁴⁸ und als „a servizio del movimento“⁴⁹ und nicht als Repräsentanten, Anführer oder Avantgarde.

Die Untersuchungen zeigten, dass die ArbeiterInnen bestens imstande waren, die Entwicklung der Produktivkräfte selbst voranzutreiben und auch dazu, sich selbst zu disziplinieren. Die rationale Arbeitsorganisation des Managements kollidierte mit dem Wissen der Arbeiter über die tatsächlichen Bedingungen und Möglichkeiten, die Produktion effizienter zu gestalten. So stellte es sich heraus, dass „die Vorschriften ständig durchbrochen werden, damit die Produktion laufen kann und Sinn hat.“⁵⁰ Die ArbeiterInnen, nicht die Manager, waren für die Entwicklung der Produktivkräfte verantwortlich und auch überhaupt dazu fähig. Deutlich wurde auch, dass den ArbeiterInnen die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Organisation der Arbeit sehr wohl bewusst war und sie nicht erst von einer Partei oder Avantgarde darüber aufgeklärt werden mussten.⁵¹

Auch der Begriff und die Vorstellung eines heterogenen revolutionären Subjekts als Agens der Geschichte mussten korrigiert werden. Die Untersuchungen zeigten, dass die Arbeiterklasse sich nicht aus einer Herr-Knecht Dialektik und auch nicht durch einen ökonomischen Antagonismus formiert. Die formelle Einheit einer Klasse war in der Realität nicht gegeben. Generationsunterschiede, Herkunft, Geschlecht, Qualifikation usw. bedingten, dass sich ArbeiterInnen hinsichtlich Hintergrund, Vorstellung, Verhalten etc. voneinander stark unterschieden. Diese Unterschiede seien zudem, beispielsweise durch Lohngruppen, aktiv durch die fordistische Unternehmensführung gefördert worden, um eine Zersplitterung der ArbeiterInnenschaft zu bewirken.⁵² Daher distanzierte sich der Operaismus auch von der Vorstellung, das Proletariat sei eine homogene physische Masse. Im Gegensatz dazu ging man davon aus, dass die Arbeiterklasse sich erst im Rahmen einer emanzipatorischen Bewegung formieren und sich durch Opposition selbst konstituieren müsse.

Hier kann ein Zusammenhang mit dem Exodus-Mythos konstruiert werden: Waren die Israeliten in Ägypten eine mehr oder minder unbestimmte Menge von Zwangsarbeitern, konstituierte sich deren gemeinsame Identität erst während des Auszugs aus Ägypten. Im Gegensatz zu der Theorie, dass eine solche kollektive Identität nur durch eine oppositionelle Abgrenzung während eines aktiv vorangetriebenen Klassenkampfes gegen die KlassenfeindInnen konstituiert werden könne, gingen die OperaistInnen davon aus, dass sich die Arbeiterklasse in Bezug auf die kapitalisti-

48 Bologna 2003

49 Ebd.

50 Panzieri 1994. Zit. nach Wildcat 1995

51 Vgl. Wildcat 1995

52 Vgl. Wright 2005, 201

sche Produktionsweise forme. Die Arbeiterklasse gehe nicht aus der Abgrenzung gegenüber den Besitzenden oder den FaschistInnen hervor, sie hänge mit den historischen Bedingungen der kapitalistischen Produktion zusammen, weshalb ArbeiterInnen und KapitalistInnen auch nicht als voneinander getrennte antagonistische Entitäten oder Mächte aufgefasst werden sollten. Die historischen Klassenkämpfe seien Resultate der zyklischen Krisen der kapitalistischen Entwicklung gewesen, wobei jedem Zyklus, so die operaistische Theorie, eine bestimmte Arbeiterfigur zugeordnet werden könne. Die spezifischen Produktionsbedingungen, nicht das dialektische Verhältnis gegenüber der Bourgeoisie, würden die Arbeiterklasse als politisches Subjekt formieren.⁵³

So wurde der Massenarbeiter 1967 vom radikalen Flügel des Operaismus zum revolutionären Subjekt und damit zum privilegierten Gegenstand operaistischer Theoriebildung gekürt. Allerdings wurde diese Masse ungelernter und unqualifizierter ArbeiterInnen, die häufig aus dem Süden des Landes eingewandert waren, am Fließband standen und immer gleiche Handgriffe zu verrichten hatten, schon 1973 durch das neue historische Agens hoch qualifizierter TechnikerInnen ersetzt. Veränderte Produktionsbedingungen hätten, wie Franco Berardi 1974 schreibt, zu einer „neuen Klassenzusammensetzung“⁵⁴ geführt, in der die „intellektuelle und technische Arbeit, die wissenschaftlich-technische Intelligenz immer bestimmender“⁵⁵ werde.

Mit der Figur des „gesellschaftlichen Arbeiters“, des *operaio sociale*, wurde versucht auch die Präsenz der Jugendlichen, der Frauen und der Studierenden in den sozialen Bewegungen und Auseinandersetzungen zu erfassen.⁵⁶ Das Proletariat, so eine These Negris aus den 70ern, sei auf die ganze Gesellschaft verteilt. Dementsprechend wurde die Fabrik, die in den 60ern zum „Ort der Selbstorganisation der Arbeiterklasse und der Entwicklung neuer Verhaltensweisen, als Labor der neuen Subjektivität“⁵⁷ erklärt worden war, von neu entdeckten Orten des Klassenkampfes abgelöst: Der Privatsphäre, d. h. der Sphäre der Reproduktion der Arbeitskraft, und der Universität.

Zeichen dafür, dass nicht mehr nur der Massenarbeiter, sondern auch andere Bevölkerungsgruppen sich als revolutionäre Subjekte verstanden, waren die italienischen Schülerproteste gegen Kürzungen des Bildungsbudgets, die Aktionen „ak-

53 Vgl. Wildcat 2004

54 Berardi 1974, 8. Zit. nach Wright 2005, 201

55 Ebd.

56 Wildcat 2003

57 Ebd.

tiver“⁵⁸ und „organisierter“⁵⁹ Arbeitsloser sowie die Welle von Hausbesetzungen in Rom und anderswo, die vor allem von der Gruppe *Lotta Continua* getragen wurden. Zugleich erstarkte die Frauenbewegung und konnte die Regierungen in den Fragen der Scheidung und der Abtreibung von ihrer Position überzeugen. Die „gesellschaftlichen ArbeiterInnen“⁶⁰ seien das neue, nunmehr in der gesamten Gesellschaft verstreute Proletariat. Sie würden einem Bürgertum gegenüberstehen, das sich zunehmend mit den Kapitalisten verbünde:

„Einer multinationalen und finanzkapitalistischen Bourgeoisie (die keinen Grund sieht, warum sie die Last eines nationalen Wohlfahrtssystems tragen sollte) steht ein vergesellschaftetes, intellektuelles Proletariat gegenüber, das einerseits einen Reichtum von neuen Bedürfnissen besitzt und andererseits nicht in der Lage ist, den fordistischen Kompromiss weiter aufrechtzuerhalten.“⁶¹

Mit der Proletarisierung der Gesellschaft, die durch den Ausbau des Dienstleistungssektors zügig vorangetrieben wurde, ging eine Zersplitterung des Proletariats einher und auch die militanten Untersuchungen konnten weder Bündnisse herstellen, noch Gemeinsamkeiten kommunizieren. Die Solidarität zwischen den unter verschiedenen Bedingungen Ausgebeuteten und Unterdrückten nahm nicht zu, sondern ab. Mit der These vom Ende des Wertgesetzes konnte Negri zwar eine ganze Palette von vormals als unproduktiv kategorisierten ArbeiterInnen zu Angehörigen des Proletariats erklären, seine eindeutige Bedeutung verlor der Begriff damit jedoch endgültig. Der Schritt von der Arbeiterklasse in die Multitude war getan. Unfähig, das „ensemble of movements“⁶² zu vereinen, entstand die moderne Multitude als „plurality of heterogeneous subjects, proud of their specificity, resisting a univocal synthesis.“⁶³

Die konkrete Heterogenität der Multitude steht dabei der imaginären Homogenität eines Volkes oder einer Klasse diametral entgegen. Während sich ein Volk im politischen Sinne erst durch einen Staat als Gesamtheit der Staatsbürger konstituiert und damit auch auf ein festgelegtes Territorium begrenzt sei, würde die Multitude niemals die Form einer politischen Einheit annehmen. Damit würde sie auch keine

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Negri 1994, 89. Zit. nach Wright 2005, 165

62 Virno 2005c, 28

63 Ebd.

Unterscheidung zwischen einem eigenen „angestammten ‚Innen‘“⁶⁴ und einem anderen „feindseligen“⁶⁵ treffen.

„Für die Multitude ist das Kollektiv nicht zentripetal, es zielt nicht auf Vereinheitlichung. Es ist nicht der soziale Ort, an dem sich eine *volonte generale* artikuliert oder sich die staatliche Einheit ankündigt.“⁶⁶

Virno folgt in dieser Kennzeichnung der Multitude Thomas Hobbes. Dieser verwendet den Begriff „für die auf der Staatlichkeit lastenden Risiken“⁶⁷ und für die „Wiederkehr des ‚Naturzustands‘.“⁶⁸ Die liberale bürgerliche Gesellschaft würde „die von den ‚hervorgerufenen Unruhe in der Dichotomie öffentlich/privat“⁶⁹ zähmen und die Pflicht zu absolutem Gehorsam gegenüber dem staatlichen Souverän einfordern.

Im Gegensatz zu Hobbes erkennt Virno in der durch die Multitude verursachten Krise liberaler Staatlichkeit keine Gefahr, sondern die Chance für eine radikale Veränderung. Die Multitude sei „der Sand, der bisweilen die ‚große Maschine‘ blockieren“⁷⁰ könne. Die Multitude würde sich dem „vorausiehenden und inhaltsleeren Gehorsam“⁷¹ widersetzen, der „zugleich Ursache und Wirkung der Existenz des Staates“⁷² sei. Über die Konsequenzen einer solchen Notbremse ist sich aber auch Virno nicht im Klaren. Ob die Befreiung vom Kapitalismus oder von mangelhaften demokratischen Institutionen in ein Gelobtes Land oder in eine Tyrannei führt, hängt, wie auch der Exodus-Mythos eindrücklich schildert, nicht nur vom guten Willen der Befreiten, sondern u. a. auch von deren Fähigkeit ab, ihre Freiheit nicht zum Schaden anderer zu missbrauchen.

Sein Vertrauen, dass die Menschen, auch jenseits staatlicher Zwangsmaßnahmen, fähig seien hinsichtlich eines gemeinsamen Nutzens zu kooperieren, begründet Virno unter Zuhilfenahme des Marxschen Begriffs des *general intellect*. Dieser „allgemeine, objektive, extrinsische Verstand“⁷³ sei, „neben der anonymen Sinneswahrnehmung und der Sprache aller und niemandes“⁷⁴ sowie den historisch vorherr-

64 Ebd. 18

65 Ebd.

66 Virno 2005c, 82

67 Virno 2005b, 10

68 Ebd.

69 Virno 2010, 9

70 Virno 2005b, 10

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd., 79

74 Ebd.

schenden Produktionsverhältnissen, die „dritte Dimension vorindividueller Realität.“⁷⁵ Die Multitude müsse als ein offenes Beziehungsgeflecht oder als ein „Netz von Singularitäten“⁷⁶ verstanden werden. Das einzige, was die Vielen der Multitude verbinde, sei der *general intellect*, der quasi als „gemeinsame ‚Partitur‘“⁷⁷ ihrer Virtuosität, ihres „Tätigsein[s] ohne Werk“⁷⁸, fungiere.

Das Individuum sei daher immer schon ein „gesellschaftliches Individuum“⁷⁹, da in ihm der *general intellect* und mit ihm „das Ensemble der Anlagen und Fähigkeiten des *Homo sapiens sapiens*“⁸⁰ präsent seien. Aus diesem Grund müsse der „menschliche Geist“⁸¹ als das Ergebnis einer Individuation allgemeiner, öffentlicher und kollektiver Bewusstseinsinhalte und Denkformen begriffen werden. Das Kollektiv sei daher nicht als Gegenpol des Individuums anzusehen, sondern als die Bedingung zur Möglichkeit der Individuation.⁸²

7.1.4 Autonomie und Organisation

Als Negri und andere OperaistInnen 1969 aufgrund der zunehmenden Radikalisierung von Studierenden *Potere Operaio* (Arbeitermacht) gründeten, verlagerte sich ihr Interesse von der Analyse der Arbeit hin zur Entwicklung praxisorientierter Strategien des Aufstandes gegen den Kapitalismus. Der Lohn wurde von ihnen, den Ergebnissen der Arbeiteruntersuchungen widersprechend, als „Hebel für die Revolution“⁸³ erklärt. Die Durchsetzung von Lohnerhöhungen sollte nicht nur den ArbeiterInnen einen faireren Anteil am von ihnen produzierten Mehrwert verschaffen, sondern den Kapitalismus in die Krise stürzen und ihn dadurch schlussendlich abschaffen. Lohnarbeit sollte überhaupt als Maßstab der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums abgeschafft und durch einen politischen Lohn, eine Art bedingungsloses Grundeinkommen oder Existenzgeld, ersetzt werden.

Die ebenfalls 1969 gegründete Organisation *Lotta Continua* konzentrierte ihre Bemühungen auf die emanzipatorischen Bewegungen außerhalb der Fabrik. Dabei ging es um die Rechte von Frauen und Minderheiten, um Stadtteilpolitik, um Miet-

75 Ebd.

76 Ebd., 169

77 Virno 2010, 59

78 Virno 2005b, 108

79 Marx MEW 42, 602. Zit. nach Virno 2005b, 83

80 Virno 2005b, 83

81 Virno 2010, 72

82 Vgl. Virno 2005b, 82

83 Foltin 2015, 65

streiks und Lebenshaltungskosten. Ihre Strategie richtete sich nicht auf Verhandlungen mit den Arbeitgebern, sondern war von einer Verweigerungshaltung und von einer Philosophie der direkten Aktion getragen. Die „Arbeiterautonomie“⁸⁴ sollte durch Hausbesetzungen, „Autoriduzione“⁸⁵ (dem Nichtbezahlen von Stromrechnungen), „proletarisches Einkaufen“⁸⁶ (Diebstahl in Supermärkten)⁸⁷ und „kollektives Schwarzfahren“⁸⁸ in die Tat umgesetzt werden. Die gesellschaftlichen Bedürfnisse wurden damit direkt befriedigt, wobei die kapitalistisch organisierte Arbeit und das bürgerliche Gesetz, die den Zugang zu Waren und Dienstleistungen im Kapitalismus kontrollieren, einfach umgangen wurden. Die so erlangte Autonomie, hier verstanden als Unabhängigkeit von Lohnarbeit als Mittel des Überlebens, ermöglichte die teilweise Sezession einer Gegenkultur, die auch Fragmente einer alternativen Gesellschaft erprobte.

Mario Tronti kritisiert, wie Dominik Götz schreibt, dass die Studierendenrevolten von 1968 lediglich Teil einer „Umstrukturierung der bürgerlichen Führungselite“⁸⁹ waren, wohingegen die ArbeiterInnenrevolte des heißen Herbsts 1969 zumindest teilweise autonome Strukturen erkämpfen konnte. Die Aufstände der Studierenden seien von Minderheiten getragen worden, die um „Anerkennung innerhalb des Systems“⁹⁰ kämpften, weshalb sie auch keine „wirkliche Kampfansage gegen das System“⁹¹ sein konnten. Doch auch die ArbeiterInnenkämpfe, die darauf folgten, schafften es nicht, sich dauerhaft politische Macht anzueignen. Dies führte dazu, dass sich das Produktionssystem ungehindert restrukturieren konnte. Auf diese Zeit zurückblickend schreibt Tronti 2006 in *Our Operaism*:

„Arbeiterkämpfe bestimmen den Weg der kapitalistischen Entwicklung, aber die Entwicklung wird diese Kämpfe für ihre eigenen Zwecke nutzen, falls kein organisierter revolutionärer Prozess ermöglicht wird, fähig das Kräftegleichgewicht zu verändern. Es ist leicht, dies zu erkennen im Falle sozialer Kämpfe, in denen der komplette Apparat der Domination sich neu positioniert, sich reformiert, sich demokratisiert und sich neu stabilisiert.“⁹²

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Ebd.

87 Dario Fo hat diese Praktik durch sein Stück *Non si paga, non si paga!* berühmt gemacht.

88 Foltin 2015, 65

89 Götz 2014

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Tronti 2006

Tronti macht den Mangel an Organisation, akkordierter oder konzertierter Aktion dafür verantwortlich, dass soziale Bewegungen nicht zur Abschaffung des Kapitalismus, sondern letztendlich zu dessen Restrukturierung und Ausweitung beitragen. Die Forderung nach strikterer und zentralistischer Organisation widersprach jedoch der Philosophie dezentraler nicht-hierarchischer Strukturen, spontaner autonomer Aktionsformen und der Zersplitterung der Bewegung. Eine Bewegung der Bewegungen wurde nicht nur von staatlichen oder ökonomischen Eliten verhindert, sondern auch vom Ressentiment der AktivistInnen gegenüber Vereinnahmung, Institutionalisierung oder auch nur gegenüber der Verpflichtung auf eine gemeinsame Strategie.

7.2 Die konterrevolutionäre Vereinnahmung gesellschaftlichen Aufbruchs

7.2.1 Die Durchsetzung des postfordistischen Produktionsregimes

Begleitet wurden diese gesellschaftlichen Auseinandersetzungen von einer rasanten technologischen Entwicklung der Produktionsmittel, die zur zunehmenden Automatisierung der Produktion in den industrialisierten Ländern führte. Zudem ermöglichte die Entwicklung der Mikroelektronik und der Kommunikationstechnologien, gepaart mit der Deregulierung der Kapitalmärkte, ein extremes Anwachsen des rein spekulativen Devisenhandels, bis dieser schließlich die produktive oder reale Wirtschaft um ein Vielfaches überstieg. Als man 1973 versuchte, durch die Auflösung des Systems fester Wechselkurse den Kapitalüberschuss in die Finanzmärkte zu verlagern, überschritt der Kapitalismus, wie Erik Hobsbawm schreibt, eine entscheidende Zäsur seiner Entwicklung.⁹³ Mit der Auflösung der „institutionalisierten Regelungen im Waren- und Kapitalverkehr“⁹⁴, wie sie durch das Bretton-Woods-System 1944 bestimmt worden waren, ging die Aufhebung des fordistischen Kompromisses einher, der in der „Kopplung von Massenkonsum und Massenproduktion“⁹⁵ bestand und sich durch „den Aufbau eines Sozial- und Wohlfahrtsstaats, [die] Standardisierung der Lohnarbeit, eine[n] keynesianistischen Interventionismus“⁹⁶ und „eine tayloristische Arbeitsorganisation“⁹⁷ auszeichnete.

93 Vgl. Hobsbawm 1999, 503

94 Bürmann 2003, 95

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Ebd.

Auch die fordistische Organisation von produktiver Arbeit veränderte sich. So wurde die Flexibilisierung der Produktion, die Partizipation von qualifizierten Arbeitskräften in der Produktionsplanung und die selbstständige Disziplinierung der Arbeitenden von postfordistischen Managements aktiv betrieben. Die flache hierarchische Organisation in den Betrieben sollte eine umfassendere Mobilisierung der produktiven Arbeitskraft ermöglichen, der Abbau staatlicher und gewerkschaftlicher Sicherungsapparate zum einen Kosten sparen und zum anderen die Eigeninitiative und Selbstverantwortung der Arbeitenden erhöhen. Die Trennung zwischen Arbeit und Freizeit wurde flüssig. Arbeit sollte Spaß machen und Freizeit produktiv sein.

Durch die Produktion von kleinen Serien konnte eine Differenzierung der Produkte und damit eine größere Flexibilität am Markt ermöglicht werden. Die *just-in-time*-Lieferung von Bauteilen, deren Produktion ausgelagert wurde, ermöglichte es, Lagerkosten und fixes Kapital zu sparen. Die Auslagerung arbeitsintensiver Produktion in Billiglohnländer und die Nutzung unbezahlter immaterieller Arbeit in Ländern mit hoher Bildung verringerte die Produktionskosten. Gegenüber Investitionen in Produktionsstätten gewannen Investitionen in Produktionswissen an Bedeutung. Eigentum von und Zugang zu Wissen wurden damit zu den wichtigsten Faktoren innerhalb des Produktions- und Akkumulationsprozesses. Geistige Eigentumsrechte und Patente wurden zum zentralen Streitpunkt konkurrierender Ökonomien. So versuchte man auch auf das Wissen der ArbeiterInnen zuzugreifen und dieses zu mobilisieren. Kreativität und Kooperationsfähigkeiten der Arbeitenden wurden zunehmend wichtiger innerhalb des Produktionsprozesses. Die geistigen Fähigkeiten der Arbeitenden und auch der aktiv an der Produktgestaltung mitwirkenden Konsumierenden führten zu einer totalen Mobilisierung der produktiven Arbeit, in die nun nicht mehr nur die physischen, sondern auch die psychischen Tätigkeiten einfließen würden.⁹⁸

Mit dem Ende der fordistischen Produktion geriet nicht nur der gesellschaftliche Kompromiss des Fordismus ins Wanken sondern auch die Rolle, die der fordistische Staat innerhalb der Produktion spielte, veränderte sich. Sein „relativ hoher Grad ökonomisch-sozialer Staatssubvention“⁹⁹ und seine „planmäßige Wachstums-, Einkommensverteilungs- und Beschäftigungspolitik sowie der allmähliche Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Systeme“¹⁰⁰ verringerten sich. Auch die „Institutionalisierung umfassender Klassenkompromisse durch Einbeziehung sozialdemokratischer Par-

98 Vgl. Virno 1998, 90 und Hirsch 2000, 154

99 Hirsch 1998, 29

100 Ebd.

teien und Gewerkschaften in den politischen Regulierungsprozess¹⁰¹ wurde angegriffen.

Virno verwendet den Exodus als Metapher, um das Scheitern der sozialen Bewegungen und ArbeiterInnenkämpfe der 60er und 70er zu verstehen und um eine Programmatik zu entwickeln, die Emanzipation als realistische Alternative zu Widerstand, Resignation und Opportunismus entwirft.

Der Übergang vom Fordismus zum Postfordismus in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts könne, so Virno, als Reaktion auf die sozialen Bewegungen der 60er und 70er und quasi als Konterrevolution, die die revolutionären Momente produktiv ins Gegenteil verkehre, gedacht werden. Konterrevolutionär sei nicht die gewalttätige Repression einer Bewegung oder „die einfache Restauration des Ancien Régime, die Wiederherstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, die durch Konflikte und Revolten zerrissen war“¹⁰², sondern der umgekehrte Umsturz, durch den die Produktionsweise und die gesellschaftlichen Verhältnisse radikal verändert werden konnten. Die Konterrevolution „schmiedet“, wie Virno schreibt, „ihre eigene ‚neue Ordnung‘, entdeckt neue Denkweisen, Haltungen, Moden, Sitten – ein neues Alltagsbewusstsein, einen neuen *senso comune*.“¹⁰³ Die Konterrevolution würde zwar von den selben Voraussetzungen und Problemen wie die Revolution ausgehen, sie allerdings reinterpreten. Sie „besetzt und kolonisiert“, so Virno, „das Terrain ihrer Gegnerin, indem sie entgegengesetzte Antworten auf dieselben Fragen gibt.“¹⁰⁴

In Italien habe sich, Virno zufolge, die Durchsetzung des postfordistischen Regimes durch eine derartige Konterrevolution gegenüber den sozialen Bewegungen vollzogen. Der Postfordismus greife die Forderungen der sozialen Bewegungen und die Vorstellung der Abschaffung der Lohnarbeit auf, würde sie aber gegen die Interessen der Arbeitenden umdeuten und umsetzen. Auch die Agitation gegen die Staatsmacht und die Experimente der Selbstverwaltung seien aufgegriffen worden, um den Staat und seine sozialen Sicherheiten sowie seine Kontrollinstanzen zu schwächen. Es sei ein „Meisterstück des Kapitalismus“¹⁰⁵ gewesen „die Verhaltensweisen, die in einem ersten Moment alle Züge radikalen Konflikts“¹⁰⁶ tragen, zu „produkti-

101 Ebd.

102 Virno 1998, 83

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Virno 2005b, 110

106 Ebd.

ven Ressourcen¹⁰⁷ zu machen. Erst durch den „kollektiven Aufbruch“¹⁰⁸ der 70er Jahre sei es möglich geworden das „kapitalistische Kommando“¹⁰⁹ zu restrukturieren und zu konsolidieren.

Auch Éve Chiapello und Luc Boltanski haben in *Der neue Geist des Kapitalismus* die kapitalistische Entwicklung der 70er und 80er hinsichtlich ihrer Vereinnahmung sozialer Bewegungen beschrieben. Der „Kontrast zwischen den Jahren 1968-1978 und den Jahren 1985-1995“¹¹⁰ zeige, wie eine breite und „offensive soziale Bewegung“¹¹¹ innerhalb weniger Jahre samt ihren Errungenschaften verschwindet und mit ihr auch das Interesse an der sozialen Frage in Wissenschaft und Politik drastisch abnimmt. Eine Periode, in der Reichtum und Macht relativ egalitär verteilt waren und Sozialversicherungen verbessert wurden, während Gewinne und Produktqualität zurückgingen, sei von einer Periode der Prekarisierung von Arbeitsbedingungen und Angestelltenverhältnissen, der Verschärfung der Arbeitsdisziplin, der Verbesserung der Produktqualität und der Vergrößerung des unternehmerischen Profits abgelöst worden.

Die „nationalen und internationalen kapitalistischen Schutzinstanzen“¹¹² (CNPF, OECD, u. a.) hätten, so Boltanski und Chiapello, die sozialen Bewegungen ernst genommen, da sie auf „eine tiefgreifende Krise, die die Funktionsbasis des Kapitalismus in Frage stellt“¹¹³, hingewiesen hätten. Die Kapitalismuskritik wurde daher nicht bloß negiert oder verschleppt, sondern zur Grundlage einer neuen Wirtschaftsdynamik gemacht. Das Phänomen der produktiven Verwertung revolutionärer Bewegungen und Konflikte durch eine kapitalistische Konterrevolution, sei, so Virno, in der Geschichte auch schon öfter vorgekommen. Er verweist hier auf die „Revolte der Vagabunden“¹¹⁴, die die Gesellschaft darauf vorbereitet haben soll, die landlosen und dequalifizierten Arbeiter in die Manufakturen und frühen Fabriken zu zwingen.¹¹⁵

107 Ebd.

108 Virno 1998, 85

109 Ebd.

110 Boltanski/Chiapello 2003, 213

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Ebd., 215

114 Virno 1998, 87

115 Die Revolte gegen den Lehnsherren entfremdete die bäuerliche Bevölkerung von ihrem Boden und brachte sie in eine Situation, in der sie ihre Arbeitskraft verkaufen musste, um zu überleben.

Die sozialen Bewegungen der 70er Jahre waren durch einen hohen Anteil an Studierenden, durch deren hohe Mobilität und geringe Aussichten auf sichere Jobs geprägt. Der „Haß [der Studierenden] auf die ‚Arbeitsethik‘“¹¹⁶, ihr Angriff auf „die Tradition und die Kultur der historischen Linken“¹¹⁷ sowie ihr Bruch mit den „Kämpfen der Fließbandarbeiter“¹¹⁸ und der Politik der Gewerkschaften habe, so Virno, die Veränderung der fordistischen Produktionsbedingungen erst möglich gemacht. „Der Postfordismus entstand aus diesem Aufruhr.“¹¹⁹ Der „italienische Neoliberalismus der achtziger Jahre“¹²⁰ sei „eine Art invertiertes 1977.“¹²¹ Die rebellische Seite der „postfordistischen Münze“¹²², die „Militanten jener Straßenkämpfe“¹²³ seien der „Lebensnerv der Produktivkräfte.“¹²⁴

Die radikale Veränderung der Produktionsweise habe zudem eine Neuordnung der sozialen Verhältnisse bedingt, da mit der „Produktionsweise‘ [...] nicht nur eine bestimmte ökonomische Konfiguration, sondern [...] zugleich die Gesamtheit der Lebensformen, eine gesellschaftliche, anthropologische, ethische Konstellation! (wohlgemerkt ethisch, nicht ‚moralisch‘: in Frage stehen dabei Gewohnheiten, Verhaltensweisen und Haltungen, nicht das Sein-Sollen)“¹²⁵ verändert wurden.

Die Impulse und Anliegen der sozialen Bewegungen wurden produktiv gewendet. Die Mobilität und die Flexibilität, zwischen verschiedenen Jobs zu wechseln, die Bereitschaft zur Selbstorganisation, die sozialen Kompetenzen der Kommunikation und der Vernetzung wurden in den sozialen Bewegungen erprobt und im Berufsleben schließlich zum Imperativ. Der Zuwachs an selbstständig Arbeitenden und an intellektueller Arbeit wurde zwar als befreiender „Exodus heraus aus den Fabriken“¹²⁶ begriffen, allerdings ermöglichte dieser Exodus eine neue Mobilisierung von bisher im Privaten Agierenden in den Arbeitsmarkt. Die traditionelle manuelle Lohnarbeit wurde durch intellektuelle Arbeit unter prekären Bedingungen ersetzt. Das Private wurde in den Arbeitsmarkt integriert, da gerade dort die für die postfordistische Pro-

116 Virno 1998, 85

117 Ebd.

118 Ebd.

119 Ebd.

120 Ebd., 86

121 Ebd.

122 Ebd.

123 Ebd.

124 Ebd.

125 Virno 2005b, 39

126 Virno 1998, 88

duktion notwendigen Qualifikationen, soziale und kommunikative Kompetenzen, erworben wurden.

Dieser Prozess veränderte nicht nur die Arbeit, sondern auch die damit verbundenen Subjekte und Konflikte. Die Parolen aus den sozialen Bewegungen wurden zu Werten einer neuen Arbeitsethik. Selbstverwirklichung und Spaß sollten in der Arbeit und nicht etwa in theoretischer, politischer oder künstlerischer Betätigung gesucht werden. Die Parole vom „lebenslangen Lernen“ als Forderung, sich immer und überall selbst zu optimieren, war richtungsweisend, damit „Subjekte, deren Wissens- und Informationsnetzwerke [...] weit über die verschiedenen und sich verändernden Funktionen hinausgingen“¹²⁷, diese Fähigkeiten auch in den Produktionsprozess einbrachten. Diese Exzessivität der subjektiven Fähigkeiten könne durch eine postfordistische Produktion sehr viel besser mobilisiert werden, als dies in den fordistischen Lohnverhältnissen möglich gewesen wäre. Der Exodus aus dem Fabriksregime hätte dazu geführt, dass der Bereich des „lavoro autonomo“¹²⁸, der selbstständigen Arbeit, wuchs, was jedoch nicht dazu führte, dass die Subjekte autonom arbeiteten, sondern dazu, dass sich diese nur umso mehr den „wechselnden Anforderungen der Kapitalverwertung“¹²⁹ unterordnen mussten. Die Industrie steigerte ihren Umsatz, indem sie „vor einem Teil ihrer Produktionskosten“¹³⁰ flüchten konnte, während sich bei den „Autonomen“¹³¹ die „Selbstausschüttungsraten“¹³² massiv erhöhten.

Die Prekarisierung von Arbeitsverhältnissen durch die Vergrößerung des „Bereichs ‚grauer‘ Beschäftigung“¹³³, d.h. durch Zeit- und Teilzeitarbeit und befristete Anstellungen, führte dazu, dass „extreme Ausbeutung und Erwerbslosigkeit [...] sich in schneller Folge“¹³⁴ abwechselten. Heute, so Virno, müsste die Marxsche Analyse der „industriellen Reservearmee“¹³⁵ auf die gesamte Arbeiterklasse ausgedehnt werden, da „jede Form Erwerbsarbeit“¹³⁶ durch die „strukturellen Bedingungen der“¹³⁷

127 Ebd., 89

128 Ebd., 96

129 Ebd.

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 Ebd., 95

134 Ebd.

135 Ebd.

136 Ebd.

137 Ebd.

bedingt und „Arbeitskraft [...] immer schon potentiell überschüssig[...]“¹³⁸ sei. Diese prekäre Situation einer überflüssigen Arbeiterklasse führe dazu, dass ungeschützte Arbeitsverhältnisse zur Norm würden.

Wird diese Entwicklung durch die Schablone des Exodus betrachtet, so fällt auf, dass Virnos Bezeichnung der neoliberalen Umstrukturierung der kapitalistischen Produktionsweise als Konterrevolution sich von der im Exodus-Mythos erzählten Episode des Goldenen Kalbs, wie sie Walzer interpretiert, unterscheidet. Auch Walzer bezeichnete die Krise des Goldenen Kalbs und die Rückkehr vom Eingottglauben zur Götzenverehrung als Konterrevolution.¹³⁹ Sie sei die Reaktion des ungeduldigen Volkes auf die Entbehungen der Wüstenwanderung und des Aufenthalts am Fuße des Bergs Sinai, wo es auf die Rückkehr Moses' wartete. Dessen Revolution war noch nicht vollendet, er hatte sein Volk noch nicht auf die Gebote der neuen Religion geschworen und das Zusammenleben der neuen Gesellschaft noch nicht geordnet. Da motivieren die, die in Ägypten zu den Privilegierten unter den Zwangsarbeitenden gezählt hatten, das Volk und insbesondere diejenigen, die unter den Entbehungen des Wüstenlebens am meisten litten, dazu, ihre alten Gewohnheiten, Glaubensrituale und Haltungen wiederaufleben zu lassen. Der Tanz um das Goldene Kalb ist in diesem Sinne aber reaktionär, d. h. auf die Rückkehr zu veralteten Sitten gerichtet und keineswegs konterrevolutionär.¹⁴⁰

138 Ebd., 96

139 Vgl. Walzer 1995, 64

140 Diese Episode kann aus einer anderen Perspektive aber auch als konterrevolutionär interpretiert werden. Vielleicht legitimierte erst der von Aaron angestiftete Aufstand die Gesetze, mit denen die neu gewonnene Freiheit der Eifersucht ihres Spenders unterworfen wurde. Womöglich hat die Episode des Goldenen Kalbes sogar die Funktion, Moses' Pragmatismus, die Strenge der Gesetze und die Nicht-Erfüllung oder Hinauszögerung der Verheißung zu rechtfertigen. Wird der Tanz um das Goldene Kalb als Aufstand gegen Moses verstanden, wird ersichtlich, dass Moses seine Herrschaft und seine Gesetze nicht ohne einen Grund mit dem Schwert durchsetzen konnte. Für diese Theorie spricht, dass sich Aaron nicht wirklich widersetzte, als ihn das Volk darum bat, ihm einen Götzen zu machen. Zur gewaltsamen Affirmation seiner Souveränität benötigte Moses eine Legitimation, die ihm Aaron lieferte, der hier nur scheinbar gegen Moses handelte. Man könnte so interpretieren, dass Aaron als *agent provocateur* auftritt, während Moses außerhalb des Lagers auf den geeigneten Zeitpunkt wartet, damit sein brutales Einschreiten als gerechter Zorn wirken kann. Der Idealismus, mit dem die Israeliten aus ihrer Knechtschaft ausbrechen und in Richtung einer utopischen Verheißung aufbrechen, weicht spätestens hier einem pragmatischen Machiavellismus. Die Konterrevolution ist in dieser Lesart die Reaktion von Moses und den Leviten, nicht aber der reaktionäre Tanz um das Goldene Kalb.

7.2.2 Die Postmoderne und die (Nicht-)Erfüllung der Verheißung

Auch die Exodus-Utopie des Gelobten Landes findet eine Entsprechung in Virnos Analyse des Postfordismus. Das Hinausschieben der Verheißung auf unbestimmte Zeit (für diejenigen, die sie anfänglich zur Befreiung motivierte, soll sie sich überhaupt nicht erfüllen, da sie sich versündigt hatten) kann mit der resignierenden Perspektivlosigkeit des postmodernen Denkens verglichen werden. Mit der Formationsänderung der Produktivkräfte musste sich auch der wissenschaftliche und literarische Diskurs an die neuen sozioökonomischen Verhältnisse anpassen.

Virno bezeichnet das postmoderne Denken daher als Ideologie des Postfordismus, eine Ideologie die zwar „in Italien nie theoretische Kohärenz, aber dennoch eine direkte politische Bedeutung“¹⁴¹ gehabt habe. Diese habe darin bestanden, die „Niederlage der Klassenbewegung“¹⁴² der Siebziger als „unabwendbare Notwendigkeit“¹⁴³ zu beweisen und „Lobeshymnen auf die gegenwärtigen Verhältnisse anzustimmen und die Möglichkeiten der ‚Kommunikationsgesellschaft‘ zu feiern.“¹⁴⁴ Das postmoderne „Gerede vom ‚Ende der Geschichte‘“¹⁴⁵ habe zudem „eine Art euphorischer Resignation“¹⁴⁶ provoziert, während das Denken der Differenz zur Naturalisierung von Ungleichheiten, Privilegien und Hierarchien geführt habe.¹⁴⁷

141 Virno 1998, 99

142 Ebd.

143 Ebd.

144 Ebd.

145 Ebd.

146 Ebd.

147 Der Physiker Alan Sokal löste mit seinem Artikel *Transgressing the Boundaries. Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (1996) eine Kontroverse über die missverständliche Verwendung naturwissenschaftlicher Terminologien in den Werken postmoderner AutorInnen aus. Sokals parodistische Komposition postmoderner Theorien kritisiert zuvorderst die fehlende Qualitätsüberprüfung wissenschaftlicher Zeitschriften und die Verzerrung und Vereinfachung naturwissenschaftlicher Theorien durch ihre Übertragung in philosophisches, psychoanalytisches oder literaturwissenschaftliches Denken. Grundlegender ist jedoch die Kritik an der Infragestellung wissenschaftlicher Exaktheit und ihres Anspruchs auf angemessene Erklärung des Universums. Sokal geht es jedoch nicht zuletzt darum zu zeigen, dass poststrukturalistische und dekonstruktivistische Theorien das Projekt der Linken gefährde, indem sie nicht nur wissenschaftliche Wahrheiten, sondern auch universale Werte, wie die Gerechtigkeit dekonstruieren, wodurch die Legitimität der Emanzipationsbestrebung von Minderheiten und der Wertekonsens moderner Demokratien relativ erscheinen würden. (Vgl. Sokal 1996)

Die Rolle der „ethisch-politischen Führung“¹⁴⁸, traditionellerweise eine Funktion von Parteifunktionären, sei von postmodernen Intellektuellen, die mittels neuer Medientechnologien postmoderne Mythen verkünden würden, übernommen worden. Gesellschaftliche Dynamiken würden von diesem mit Begrifflichkeiten beschrieben, die aus der postklassischen Wissenschaft entlehnt sind. Die Begriffe der Thermodynamik (Entropie), der Quantenmechanik (das Prinzip der Unschärfe) und der Systemtheorie (Autopoiesis, Selbstreferenzialität) würden als Metaphern von den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften aufgegriffen, wobei, wie Virno kritisiert, durch „den soziologischen Gebrauch naturwissenschaftlicher Thesen“¹⁴⁹ kontingente gesellschaftliche Verhältnisse naturalisiert würden. Die Verwendung moderner naturwissenschaftlicher Terminologie in den Sozialwissenschaften würde „Undurchsichtigkeit“¹⁵⁰ in Bezug auf politische Repräsentation, „die Produktion von Reichtum“¹⁵¹ sowie „die Ausbildung von Identitäten, ‚Weltbildern‘ und Werten“¹⁵² schaffen.¹⁵³ „Die Ideologie des Postmodernismus (vom *pensiero debole* über die Ästhetik des Fragments bis zur eklektischen Soziologie) verdeckt und naturalisiert den neuen Zusammenhang von Wissen, Kommunikation und Produktion.“¹⁵⁴

In seiner Erwiderung auf diese Vorwürfe gegen die Postmoderne schreibt Bruno Latour in *Wir sitzen alle im selben Boot*: „Wir wohnen den letzten Bocksprüngen einer Wissenschaft des Kalten Krieges bei, die man gegen die Religion, gegen die Roten und gegen den Irrationalismus der Massen mobilisiert hatte. [...] An die Stelle einer autonomen und abgesonderten Wissenschaft, deren sakrosanktes Wissen es erlaubt, den Brand politischer Leidenschaften und der Subjektivität zu löschen, tritt ein neues Zeitalter. Zu den politischen Kontroversen kommen wissenschaftliche Auseinandersetzungen hinzu.“ (Latour 1998) Die wissenschaftliche Debatte jenseits disziplinärer Grenzziehungen zwischen harten und weichen Wissenschaften zeige, dass „der Relativismus eine Qualität, kein Defekt“ (ebd.) sei, „die Fähigkeit, den Blickwinkel zu verändern und Verbindungen herzustellen zwischen inkommensurablen Welten. Diese Tugend hat nur einen Gegner: den Absolutismus“ (ebd.). Für die Linke, so Latour, bedeute dies, dass sie die Allianz von Fortschritt und Emanzipation aufkündigen müsse. Für die Wissenschaft heiße es sich von universalen Gedankengebäuden zu verabschieden und die Versuche und die Gedankenexperimente der Schwarmintelligenz zuzulassen.

148 Virno 1998

149 Ebd., 101

150 Ebd.

151 Ebd.

152 Ebd.

153 Allerdings bedient sich auch Virno fachfremder Termini (wie „Partitur“ oder „Virtuosität“ aus der Musik) ohne dies näher zu erläutern.

154 Vgl. ebd.

7.2.3 Folgen der Ökonomisierung von *praxis* und *theoria*

Arbeit im Postfordismus sei durch eine Verschmelzung von Wissen, Handeln und Herstellen charakterisiert. Obwohl sich der antike und der moderne Arbeitsbegriff unterscheiden, können Gemeinsamkeiten zwischen postfordistischen Arbeitsverhältnissen und der Zwangsarbeit der Israeliten festgestellt werden. Die ZwangsarbeiterInnen des Altertums waren keine ArbeiterInnen im kapitalistischen oder modernen Sinn des Wortes. So gab es in der Antike auch keinen vergleichbar umfassenden Arbeitsbegriff. Dieser bildete sich erst im Zusammenhang mit der Entstehung der modernen Arbeitsgesellschaft heraus. Wurde in der Antike vom herstellenden Tätigsein des Menschen als „Machen“, „Herstellen“, „Mühsal“, „Dienst“, gesprochen, führte die Veränderung der gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen durch die industrielle und dann durch die mikroelektronische Revolution dazu, dass eine Vielzahl von körperlichen und geistigen Aktivitäten als Arbeit definiert wurden. Arbeit wurde zum Überbegriff und zur Voraussetzung ökonomischer wie auch gesellschaftlicher Wertsetzung. Sie wurde vom Mittel zum Zweck des menschlichen Lebens erklärt. Die Tätigkeiten des Menschen, die vormals der nicht-arbeitenden Bevölkerung vorbehalten waren, wurden im Laufe der Kapitalisierung des Lebens in die Arbeit integriert. Kommunikation, Kooperation, Kreativität, Wissen, persönliche Entfaltung, sogar Spiel und Muße wurden zu integralen Teilen des Arbeitsprozesses. Diese Tätigkeiten konnten aber nur als Arbeit bezeichnet werden, wenn sie auch einen Mehrwert produzierten und einen Lohn einbrachten.

Die Arbeit der Hebräer in Ägypten hat daher wenig mit Virnos Analyse der Arbeit im Postfordismus gemeinsam. Allerdings gibt es einen Zusammenhang zwischen der Einschränkung des Dienstes und der Mühsal der Arbeit durch das Sabbatgebot und der Forderung Virnos, es müsse ein Teil der produktiven Fähigkeiten der Menschen vor dem ökonomischen Zugriff geschützt werden.

Der Auszug aus Ägypten ist ein Auszug aus einer unmenschlichen oder unwürdigen Arbeit, die als Dienst ohne Pause und unter bedrückenden Bedingungen verstanden wurde. Dies zeigt sich beispielsweise in der Weigerung des Pharaos den Hebräern eine „Feiertagsfreischicht“¹⁵⁵ zu gewähren. Die Arbeit in Ägypten wurde damit zur Negativ-Folie menschenwürdiger Arbeit und „zu einem Gründungsmythos, der eine Leitlinie für die Gestaltung von Arbeitsbedingungen, aber auch zur

Als *pensiero debole* wird die Philosophie Gianni Vattimos u.a. DenkerInnen bezeichnet, die sich gegen Universalismus und Identität sowie für ein Denken der Schwäche und der Alterität aussprechen. Die eklektische Soziologie verwendet ausgewählte Fragmente anderer Theorien und Disziplinen um neue Theorien zu konstruieren.

Kritik von Ausbeutung und Unterdrückung¹⁵⁶ ermöglichen kann. Wesentlicher Bestandteil der mosaischen Arbeitsethik ist die Ablehnung von Arbeit als unbegrenztem Dienst. Der Sabbat soll allen Menschen, Herren und Knechten gleichermaßen, das Privileg, wenigstens einen von sieben Tagen nicht arbeiten zu müssen, gewähren. Dieses „Grundrecht auf Nicht-Arbeit“¹⁵⁷ soll es allen Menschen ermöglichen, zeitweilig das wirtschaftliche Treiben zu unterbrechen und ihnen Freiheit und Muße garantieren, was in diesem Kontext auch als Dienst für eine höhere Sache verstanden werden könne. Der Sabbat soll auch eine gleichberechtigte Begegnung von Herr und Knecht ermöglichen, da an diesem Tag die ökonomischen Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse außer Kraft gesetzt sein sollen. Er sei heilig, profane Tätigkeiten und Beziehungen müssten hinter die religiösen zurücktreten, wodurch auch eine Reflexion der profanen Verhältnisse gleichsam von außen durchgeführt werden könne.

Virno kritisiert, dass die postfordistische Arbeit zu einer unbeschränkten Ausbreitung der Arbeit in alle Bereiche des Lebens führe. Da postfordistische Ökonomien eine totale Mobilisierung der produktiven Fähigkeiten des Menschen fordern, verlieren die anderen Bereiche des Lebens, wie Kunst, Wissenschaft und Politik ihre spezifischen Orte und Regeln. Im Postfordismus wird die Trennung zwischen Arbeitszeit und Freizeit aufgehoben, der Wert des Wissens, die Kreativität und Kooperationsfähigkeiten der Arbeitenden gewinnen innerhalb des Produktionsprozesses zunehmend an Bedeutung. Gleichzeitig wird ihnen, wenn sie jenseits des Ökonomischen verwirklicht werden, Wert abgesprochen.

Dies führe, so Virno, zu einer „Krise der Aufteilung der menschlichen Erfahrung in Arbeit, (politisches) Handeln und (reines) Denken.“¹⁵⁸ Diese Aufteilung geht auf Aristoteles zurück, der zwischen Arbeit und Politik unterschied, da Arbeit ein „selbstständiges Produkt“¹⁵⁹ schaffe und daher *poiesis* sei, politisches Handeln dagegen *praxis* sei, die „ihren Zweck in sich“¹⁶⁰ selbst trage. Im Anschluss daran unterscheidet auch Marx zwei Formen „intellektueller Arbeit“, eine bringe selbstständige Gegenstände hervor, die andere schaffe ein Produkt, das „nicht trennbar vom Akt des Produzierens“¹⁶¹ sei. Die Seinsweise der Multitude im Postfordismus sei, so Virno, durch eine „Hybridisierung“¹⁶² dieser Bereiche gekennzeichnet. Dies zeige

156 Segbers 2009, 17

157 Ebd., 19

158 Virno 1995b, 41

159 Virno 2005b, 45

160 Ebd., 44

161 Marx 1969, 74. Zit. nach Virno 2005b, 46

162 Virno 2005b, 46

sich vor allem an der „Fusion von Politik und Arbeit.“¹⁶³ Im Gegensatz zu Hannah Arendt, die in *Vita activa* den Charakter herstellender Arbeit in der Politik erkannt haben wollte,¹⁶⁴ meint Virno, dass sich die Arbeit der Tätigkeit ohne Werk, wie sie politisches Handeln ausmache, angepasst habe. Arbeiten beinhalte im Postfordismus Eigenschaften, die traditionell dem politischen Handeln zugeschrieben würden. So seien vormals politische Tätigkeiten, wie „die ‚Selbsthüllung‘ vor den Augen anderer, das Verhältnis zu anderen, das Initiieren neuartiger Prozesse, eine konstitutive Vertrautheit mit der Kontingenz, dem Unvorhergesehenen und dem Möglichen“¹⁶⁵, heute bedeutende Teile des Produktionsprozesses. Außerdem könnten heute im Bereich der Arbeit obige Fähigkeiten geschickter mobilisiert werden als in der Politik.

Virno meint nun, dass die Tätigkeit ohne Werk im Postfordismus vom Ausnahmefall zum „Prototyp der Lohnarbeit im Allgemeinen“¹⁶⁶ werde. Im Postfordismus sei Arbeit strukturell und in ihrer Gesamtheit „virtuos‘ (und daher ‚politisch‘).“¹⁶⁷ Die „Kategorie der Virtuosität“¹⁶⁸ beinhalte die Momente des Selbstzweckes und der Öffentlichkeit, Virtuosität generiere kein ihre Darbietung überdauerndes Werk und sie bedürfe „der Anwesenheit anderer, sie existiert nur in Gegenwart eines Publikums.“¹⁶⁹ Arbeit könne daher nicht mehr quantitativ gemessen werden. Denn während der Bauer/die Bäuerin oder der/die FabriksarbeiterIn eine bestimmte Anzahl an Produkten pro Stunde herstelle oder verändere, gäbe „es keine quantitativen Maßstäbe“¹⁷⁰, mit denen „das Können eines Pfarrers, eines Texters oder eines PR-Mannes“¹⁷¹ gemessen werden könnten. Da Kommunikation im Postfordismus ein wesentlicher Bestandteil der Produktion sei, werde die „Kommunikationsindustrie“¹⁷², indem sie Techniken und Verfahren herstelle, zur „Produktionsmittelindustrie“¹⁷³. Daher werde auch die Kulturindustrie zum Paradigma und zur „Matrix des Postfordismus.“¹⁷⁴ „Die Verfahrensweisen der Kulturindustrie“¹⁷⁵ und mit

163 Ebd.

164 Vgl. Arendt 2013, 213ff

165 Virno 2005b, 42

166 Ebd., 59

167 Ebd., 50

168 Ebd., 43

169 Ebd.

170 Ebd., 52

171 Ebd.

172 Ebd., 58

173 Ebd.

174 Ebd.

175 Ebd., 53

ihnen das „Geflecht von Virtuosität, Politik und Arbeit“¹⁷⁶ seien im Postfordismus daher „exemplarisch und allgegenwärtig.“¹⁷⁷

Um die Funktionen der postfordistischen Kulturindustrie zu verstehen, bedient sich Virno nicht nur der Marxschen Analyse des Warenfetischismus, sondern auch Guy Debords Philosophie der Gesellschaft des Spektakels. Gesellschaftliche Kommunikation, „Sprache, Wissen, Imagination“¹⁷⁸ erscheine, nach dieser Theorie, selbst als Produkt der Kulturindustrie und als Ware. Da „im Postfordismus die menschliche Kommunikation wesentlicher Bestandteil der produktiven Kooperation im Allgemeinen“¹⁷⁹ sei, werde das spezifische Produkt der Kulturindustrie, das Spektakel, auch zur Bedingung und Quintessenz aller Produktionsprozesse. In dieser Hinsicht komme dem Spektakel ein Doppelcharakter zu, den Virno mit dem „Doppelcharakter des Geldes“¹⁸⁰ als Ware und als allgemeines Äquivalent vergleicht.

Selbst utopische Diskurse und widerständige Praktiken, die versuchen würden sich außerhalb des Spektakels zu artikulieren oder gegen dieses zu intervenieren, würden darunter subsumiert und als Anomalien oder Exotik einem spezifischen Ort innerhalb des Spektakels zugeordnet sowie als Ressource oder Innovation in den Produktionsprozess integriert werden.

Da Denken, Verstand und Sprache zu entscheidenden Faktoren des Produktionsprozesses werden, würde auch die Produktion Merkmale der praktischen und theoretischen Vernunft annehmen und damit politisch werden. Indem der Intellekt aus dem Privaten heraustrete und „als wichtigste Produktivkraft“¹⁸¹ öffentlich werde, würde auch Arbeit virtuos und politisch werden.¹⁸² Allerdings würden Denken und Öffentlichkeit „auf die Kooperation im Arbeitsprozess reduziert.“¹⁸³ „Die Ähnlichkeit zwischen dem Sänger und der Hausangestellten, die Marx feststellte, findet eine unvorhergesehene Bestätigung in einer Epoche, in der alle Lohnarbeiter etwas von ‚exekutierenden Künstlern‘ haben.“¹⁸⁴

Virtuosität und Politik würden dadurch zu servilen Tätigkeiten verkommen. Die Trennung der drei Sphären menschlicher Erfahrung (Arbeit, Politik, Denken) wür-

176 Ebd.

177 Ebd.

178 Ebd., 56

179 Ebd., 56

180 Ebd., 57

181 Ebd., 63

182 Vgl. ebd., 62

183 Ebd., 69

184 Ebd.

de durch diese „Universalisierung serviler Arbeiten“¹⁸⁵ aufgehoben. Auch die These von Jürgen Habermas, dass Arbeit und Interaktion, „instrumentelles Handeln“¹⁸⁶ und „kommunikatives Handeln“¹⁸⁷, zwei voneinander getrennte und inkommensurable Sphären seien, betrachtet Virno aus diesem Grund als nicht haltbar. „Arbeit (abhängige Arbeit, Lohnarbeit, Mehrwert produzierende Arbeit) ist Interaktion.“¹⁸⁸ Im Postfordismus gebe es daher keine exklusive oder privilegierte Sphäre (etwa die Kultur oder die Politik), die unabhängig von der materiellen und der kapitalistischen Produktion existieren könne.

Der Postfordismus und mit ihm „der Niedergang der ‚Arbeitsgesellschaft‘“¹⁸⁹ führe daher auch zu einer Krise der politischen Repräsentation. Nach dem Zweiten Weltkrieg habe Repräsentation auf der „Identität des ‚Produzenten‘ mit dem ‚Staatsbürger‘“¹⁹⁰ beruht. „Das Individuum war in der Arbeit repräsentiert, die Arbeit wiederum im Staat.“¹⁹¹ Das Ende des fordistischen Produktionsregimes habe daher auch das Ende der „industriellen Demokratie“¹⁹² mit sich gebracht. Die postfordistischen ArbeiterInnen „erkennen sich weder in einem ‚Interesse‘ wieder, noch sind sie bereit, sich in die staatlichen Institutionen zu integrieren. Sie bleiben mit Misstrauen oder Hass unbehaglich an den Rändern der politischen Parteien, die sie für nichts anderes als billige Bauchredner kollektiver Identitäten halten.“¹⁹³

Aus dieser Situation gäbe es für die Demokratie nur zwei Auswege: eine nicht-repräsentative Demokratie oder eine Beschränkung der Demokratie, gepaart mit „einer autoritären Reorganisation des Staates.“¹⁹⁴ Den ersten Ausweg versteht Virno nicht als „Simplifizierung der Politik“¹⁹⁵, sondern als Aushöhlen der Befugnisse und Zuständigkeiten der Staatsapparate sowie die Übersetzung der postfordistischen Produktivkräfte, der Kommunikation und des Wissens in politische Aktion. Der zweite von Virno identifizierte Ausweg bestehe in einem mittels eines Dauer- ausnahmestands, Notstands- und Sondergesetzen sowie -apparaten legitimierten Kampf gegen klandestine Gruppen, die Staatsverschuldung und die Einwande-

185 Ebd.

186 Vgl. Habermas 1968

187 Ebd.

188 Ebd., 123

189 Virno 1998, 106

190 Ebd.

191 Ebd.

192 Ebd.

193 Virno 1998, 106

194 Ebd., 107

195 Ebd.

rung. Die Zuständigkeit für diese Maßnahmen verschiebe sich in diesem Szenario immer weiter vom parlamentarischen System in Richtung bürokratischer Administration und dem Auftritt von StaatsanwältInnen und PräsidentInnen als „Substitut der Politik.“¹⁹⁶

Die postfordistische Mobilisierung der kommunikativen und kooperativen Fähigkeiten gehe, so Virno, mit einem Überflüssigwerden menschlicher Arbeitskraft einher. Virno bezieht sich in seinen Ausführungen über diese Situation auf Marx, der in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* beschreibe, wie wegen der „Automatisierung der großen Industrie und der intensiven und systematischen Anwendung der Naturwissenschaften auf den Produktionsprozess“¹⁹⁷ die Arbeit „neben den Produktionsprozess“¹⁹⁸ tritt und aufhört „sein Haupttag zu sein.“¹⁹⁹

Menschliche Arbeit sei dann nicht mehr zweckgerichtet und produziere nichts mehr. Stattdessen würde sie darauf reduziert, Maschinen und Automaten, die die eigentliche Produktion ausführen, zu regulieren und zu überwachen. In Virnos Terminologie sind diese Arbeitskräfte „virtuos“ und lediglich darauf gerichtet, die gesellschaftliche Kooperation zu intensivieren und öffentlich zu machen. Dazu sei es notwendig, politische, kreative und sprachliche Fähigkeiten in die Produktion einzubringen. Dies führe dazu, wie Virno schreibt, „dass bestimmte typische Züge des menschlichen Gattungswesens, allen voran sein Sprachvermögen, der kapitalistischen Produktion subsumiert sind.“²⁰⁰ Die Anthropogenese werde dadurch in die herrschende Produktionsweise eingeschlossen. Dies sei ein „extremes Ereignis [...], das die Antinomien der ökonomischen Gesellschaftsformation namens Kapitalismus nicht dämpft, sondern radikalisiert. Niemand ist so arm wie die, die sich im Verhältnis zu anderen in ihren kommunikativen Fähigkeiten, selbst im Sprachvermögen auf Lohnarbeit reduziert sehen.“²⁰¹

Eine weitere Folge sei, dass, wie Virno im Anschluss an Marx schreibt, die Arbeit aufhöre „die große Quelle des Reichtums zu sein“²⁰² und die Arbeitszeit aufhöre, dessen Maß zu sein, was ferner dazu führe, dass der Tauschwert aufhöre „Maß des Gebrauchswerts“²⁰³ zu sein. Das Wertgesetz („wonach der Wert einer Ware durch

196 Ebd., 108

197 Ebd., 59

198 Marx MEW 42, 601. Zit. nach Virno 2005b, 59

199 bd.

200 Virno 2005b, 61

201 Ebd.

202 Marx MEW 42, 601, Zit. nach Virno 2005b, 111

203 Ebd.

die darin verkörperte Arbeitszeit bestimmt ist²⁰⁴), das nach Marx „den Grundpfeiler der existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse“²⁰⁵ darstellt, werde daher „durch die kapitalistische Entwicklung selbst untergraben und widerlegt.“²⁰⁶

Weit davon entfernt, emanzipierend zu wirken, führe diese Entwicklung, nach Virno, zu einer neuen und stabilen hierarchischen Herrschaftsform. Obwohl im Postfordismus „die Kooperation und nicht die Arbeitszeit“²⁰⁷ Stützpfiler der Produktion sei, gelte paradoxerweise die „Arbeitszeit weiterhin als Parameter der Entwicklung und des Reichtums der Gesellschaft.“²⁰⁸ Arbeitsfreie Zeit, die durch strukturelle Arbeitslosigkeit und die Überflüssigkeit der Arbeitskräfte bedingt sei, werde nicht als „potenzieller Reichtum“²⁰⁹, sondern als Elend wahrgenommen. Statt sich zu emanzipieren, müssten sich Arbeitsfreie, die nicht mehr „den Regeln des Fabriksystems unterworfen sind“²¹⁰, „einer absoluten „Flexibilisierung der Beschäftigungsbedingungen“²¹¹, einer „Ausdehnung von Hierarchien“²¹² und einem „Wiederauftauchen archaisch anmutender Disziplinierungen“²¹³ unterwerfen. Die Gesamtheit der Arbeitskräfte könne daher mit den Marxschen Kategorien der „industriellen Reservearmee“²¹⁴ und der „Erwerbslosigkeit“²¹⁵ beschrieben werden. Der „Rand der Arbeiterklasse“²¹⁶ (fließende Zeitarbeit), latente (durch Automatisierung von ihren Arbeitsplätzen verdrängte) oder stockende (prekäre oder atypische) Erwerbslose würden den Platz einnehmen, den das Verschwinden der Arbeiterklasse hinterlassen habe.

Eine Folge davon sei, dass „die qualitative Differenz zwischen Arbeitszeit und Nichtarbeitszeit“²¹⁷ verschwinde. „Arbeitslosigkeit ist nicht bezahlte Arbeit, während umgekehrt Arbeit bezahlte Arbeitslosigkeit ist.“²¹⁸ Denn Produktivität im Post-

204 Virno 2005b, 112

205 Ebd.

206 Ebd.

207 Ebd., 114

208 Ebd.

209 Ebd.

210 Ebd.

211 Ebd.

212 Ebd.

213 Ebd.

214 Ebd.

215 Ebd.

216 Ebd.

217 Ebd., 116

218 Ebd., 117

fordismus beruhe „auf der Ausübung allgemein menschlicher Fähigkeiten“: „auf Sprache, Gedächtnis und Gesellschaftlichkeit, auf ethischen und ästhetischen Orientierungen, auf der Fähigkeit zu abstrahieren und zu lernen.“²¹⁹ Produktionszeit sei nicht mehr gleich Arbeitszeit, sondern Lebenszeit. Dies führe nach Virno dazu, dass die Marxsche Mehrwerttheorie zumindest teilweise reformuliert werden müsse: Mehrwert entstehe nicht mehr aus der Mehrarbeit (der Differenz zwischen der für die Reproduktion der Arbeitskraft notwendigen Arbeitszeit und der tatsächlich geleisteten Arbeit), sondern aus der Differenz bzw. dem „Missverhältnis“²²⁰ zwischen Produktionszeit (inklusive Nicht-Arbeitszeit) und Arbeitszeit. Dies bedeute jedoch nicht, dass sämtliche Formen traditioneller Lohnarbeit weltweit restlos verschwunden seien. Vielmehr würden heute verschiedene Produktionsmodelle und Arbeitsformen nebeneinander existieren.²²¹

Alle diese Merkmale postfordistischer Arbeit lassen sich als übermäßige Ausbreitung ökonomischer Strukturen, Prozesse und Werte in vormals eigenständige Bereiche des Menschlichen beschreiben. Allein schon die obersten Werte dieser Bereiche, etwa Güte, Schönheit oder Wahrheit, trennten sie voneinander, wobei deren Trennung und Partikularismus, auch hinsichtlich einer Pluralität der Lebensformen, nicht nur legitim, sondern auch schützenswert sind. In dieser Hinsicht ähnelt die postfordistische Universalisierung der Produktion der Übermäßigkeit der Sklaverei der Israeliten in Ägypten, die sowohl Widerstand dagegen als auch Flucht davor rechtfertigt.

7.3 Der Exodus aus dem Postfordismus

7.3.1 Konfrontation oder Flucht

Die Exodus-Erzählung beginnt mit Empörung über unrechte und bedrückende Zwangsarbeit, sie erzählt im Anschluss daran aber hauptsächlich davon, wie sich die Israeliten aus der Unterdrückung befreien und Unrecht auf Dauer verhindert werden kann. Sie erzählt von einer Reihe gescheiterter Versuche, dem Pharao das Recht abzutrotzen, in der Wüste ein Fest feiern zu dürfen und schließlich von der zumindest teilweise geglückten Befreiung aus Zwang, Ausbeutung und Leid und der Installation von Institutionen, die die neu gewonnene Freiheit schützen sollen. Auch

219 Ebd., 117

220 Ebd., 120

221 Vgl. ebd., 121

Virnos Denken führt über die kritische Analyse postfordistischer Produktion hinaus. Kritik, will sie mehr als eine resignierende oder ressentimentgeladene Ablehnung bestimmter Verhältnisse sein, muss nach einer Alternative fragen. Sie muss fragen, wie es denn besser gehen könnte, wie das Kritisierte aufgebrochen oder aufgehoben werden könnte. So skizziert Virno eine Reihe von geläufigen aber auch von ungewöhnlichen Möglichkeiten und Strategien, wie man dem postfordistischen Arbeitsregime und dem Übermaß des Ökonomischen entkommen könne und wie Alternativen dazu aussehen könnten. Virno bezieht sich dabei, ohne dies weiter auszuführen oder zu begründen, auf den Exodus-Mythos. Exodus fungiert hierbei lediglich als Symbol für den Ausbruch aus bedrückenden oder unrechten Verhältnissen, wobei Virnos politische und emanzipatorische Strategie in vielerlei Hinsicht vom alttestamentarischen Exodus abweicht.

Flucht, Verweigerung oder Ausstieg als realistische politische Praxis zu konzipieren, wird jedoch selbst innerhalb neomarxistischer Diskurse heftig kritisiert. So schreibt etwa Georg Gangel in der Theoriezeitschrift EXIT, der Exodus aus dem Kapitalverhältnis sei keine Autonomie verwirklichende politische Bewegung, sondern beschreibe das Schicksal vieler Menschen, die „unfreiwillig aus der kapitalistischen Reproduktion herausfallen und eben zu schauen haben, wo sie bleiben.“²²² Der Ausstieg aus dem Kapitalismus würde nicht in ein Gelobtes Land, sondern in Armut, Depression und Exklusion führen. Auch die neomarxistische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe meint, die Exodus-Strategie sei eine utopische (hier eindeutig negativ gemeint) Strategie, die die Bedingungen radikaler Politik vollkommen verkenne und daher wirkungslos bleibe. Das feige Verlassen des Kampfplatzes würde die klassenkämpferische Auseinandersetzung, die sie als Stellungskrieg gesellschaftlicher Allianzen verstanden wissen will, untergraben. Die Versuche, jenseits von Staat und Markt autonome Alternativen zu verwirklichen, seien unrealistisch angesichts der „Tatsache, dass gesellschaftliche Verhältnisse immer Machtverhältnisse sind“²²³ und agonial sowie antagonistisch strukturiert seien. Die Flucht vor institutionell geführten Auseinandersetzungen und der Rückzug in einen verklärten „Spontaneismus und Horizontalismus“²²⁴ würde den Widerstand gegen hegemoniale Unrechts- und Ausbeutungsregime schwächen.

Allerdings hat der Wirtschaftssoziologe Albert O. Hirschman bereits 1974 gezeigt, dass Abwanderung (*exit*²²⁵) neben Widerspruch (*voice*²²⁶) in bestimmten Fällen durch-

222 Gangel 2012

223 Mouffe 2005, 175

224 Ebd., 187

225 Hirschman 1974, 106

226 Ebd.

aus Druck auf Unternehmen und Organisationen ausüben und dazu führen könne, dass diese ihr Verhalten im Sinne der Abwandernden korrigieren. Hirschman führt eine Reihe von Variablen an, etwa die Loyalität gegenüber der kritisierten Organisation, von denen es abhängt, ob *exit* oder *voice* erfolgversprechender seien. Widerspruch könne „zum bloßen ‚Dampfablassen‘ werden, wenn er durch seine Institutionalisierung und Domestizierung immer mehr geschwächt“²²⁷ werde, und Abwanderung könne unter Umständen auch nur dazu führen, dass die verbleibenden Mitglieder verunsichert werden, während sich die Abwandernden durch ihre Flucht selbst einer korrigierenden Artikulation berauben würden. Allerdings sei es auch möglich, dass Menschen „unter Protest austreten“²²⁸ und die „richtige Distanzierung“²²⁹ einen „Widerspruch von außen“²³⁰ ermögliche, der mitunter effektiver sei als interne Korrekturversuche.

Virno beruft sich 1981 in *Exodus* auf Hirschmans Untersuchung um seine *exit*-Strategie gegen Einwände zu verteidigen. Unter Umständen sei die Abwanderung dem Widerspruch vorzuziehen. Gangels Einwand betreffend verweist Virno darauf, dass das Vorhandensein von konkreten und gelebten Alternativen einen erfolgreichen Exodus ermöglichen würde. Da Virno davon überzeugt ist, dass „sich die postfordistische Multitude einer institutionalisierten und vereinheitlichten Feindschaftserklärung“²³¹ entziehe, müssten auch gesellschaftliche Antagonismen überdacht werden. Mouffes Perspektive erscheint dann als anachronistisch oder als Restauration eines – bereits von operaistischer Seite her kritisierten – paternalistischen Klassenkampfes der RepräsentantInnen.

7.3.2 Wunderbare und virtuose Fähigkeiten

Nach Virno solle der Exodus auch nicht als Rückzug in die Privatsphäre oder als Eskapismus verstanden werden. Das Gegenteil sei der Fall:

„Nichts ist weniger passiv als eine Flucht. Der *exit* verändert die Bedingungen, unter denen eine Auseinandersetzung stattfindet, anstatt sie als unbeweglichen Horizont vorauszusetzen; er verwandelt den Zusammenhang, in dem ein Problem aufgetreten

227 Ebd.

228 Ebd., 88

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Vgl. Virno 2010, 65

ist, anstatt ihm in der Wahl zwischen zwei vorgegebenen Alternativen entgegenzutreten.“²³²

Die Fluchtbewegung, die Virno beschreibt, hat demnach nichts mit den Zuständen des Mangels, der Not oder des Elends zu tun, die Gangel befürchtet. Virno will mit seiner Theorie des Exodus auf „einen versteckten Reichtum, auf eine Überfülle an Möglichkeiten, kurz: auf das Prinzip des *tertium datur*“²³³ hinweisen. Diese Fülle an Möglichkeiten deutet auf einen Zusammenhang mit dem Exodus-Mythos. Anstatt dem pharaonischen Heer am Schilfmeer heroisch gegenüberzutreten oder resigniert ins Meer zu stürzen, wählen die Israeliten einen dritten Weg: Sie ziehen, nachdem Moses auf wundersame Weise einen Weg quer durch das Schilfmeer gebahnt hat, sicher auf die andere Seite, wonach das Meer über das ihnen nach jagende, pharaonische Heer hereinbricht. Dieser Ausweg wird aber erst sichtbar, sobald einer von ihnen ihn wählt und gegen jede Erwartung, eine Rettung aus der – nur scheinbar – ausweglosen Situation erfindet. Virnos Betonung des Prinzips des *tertium datur* zeigt an, dass es mehr Möglichkeiten gibt, als die zwei, die durch ein binäres Denken privilegiert erscheinen.

Virno aktualisiert die Schilfmeer-Episode und verleiht dem Wunder eine säkulare und progressive politische Bedeutung. Das Wunder sei zunächst zwar ein Sujet reaktionären politischen Denkens. Hobbes bestimme etwa die Entscheidungen des Souveräns als wunderbar, da sie „über das Maß der gewöhnlichen Gesetze hinausgehen“²³⁴ würden. Bei Schmitt erscheine das Wunder dann in Form des Ausnahmezustands, über den nur der Souverän entscheiden könne.

Bei Spinoza findet Virno aber ein Argument, das das Wunder der politischen Handlung der Multitude, nicht der des Souveräns zuordnet. Das Wunder sei für Spinoza kein souveräner göttlicher Akt, sondern eine Aufhebung des „begrenzte[n] Vermögen[s]“²³⁵ der Menschen und der als göttlich, natürlich oder selbstverständlich geglaubten Gesetze. Dadurch werde ein emanzipatorischer Zweifel an der Omnipotenz von Autorität und Gesetz stimuliert.

Mit dieser Konzeption des Wunders verknüpft Virno zwei Eigenschaften, „die die antistaatliche Handlung der Multitude bestimmen“²³⁶ würden: Zum einen „radikaler Zweifel an der konstituierten Macht, politischer Atheismus“²³⁷ und zum an-

232 Ebd., 53

233 Ebd., 55

234 Ebd., 73

235 Ebd., 74

236 Ebd., 74

237 Ebd.

deren die Fähigkeit „neue demokratische Organismen [zu] erfinden, das Prinzip des *tertium datur*“²³⁸ anzuwenden, das Vermögen des nicht-festgestellten und weltoffenen Lebewesens Mensch. Hier ist, nach dem Auszug aus Ägypten und vor dem Einzug in das neue Gesetz, ein Neu-Beginn möglich. Erst der oder die Weltverlassene ist offen für die Herausforderung, einen neuen Weg und eine neue Welt zu erfinden.

Auch im Denken Hannah Arendts taucht das Wunder als politische Handlung und als „Neubeginn, der automatische, verfestigte Prozesse unterbricht und ihnen widerspricht“²³⁹ auf.²⁴⁰ Im Gegensatz zu Arendt denkt Virno, dass Wunder keine völlig unerwarteten Ereignisse seien. Ein Wunder sei das „*Erwartet-Unvorhergesehene*“²⁴¹, „eine Ausnahme, die vor allem den überrascht, der sie erwartete.“²⁴² Was genau diese paradoxe Bezeichnung bedeutet, bleibt im Gegensatz zu Arendts Auffassung des Wunders dunkel. Vielleicht versteht Virno das Wunder als Bruch im Spektakel, das nach Debord vorgibt, was möglich ist und „was die Gesellschaft tun kann.“²⁴³ Durch diesen Bruch würden Möglichkeiten sichtbar werden, die hinter dem Spektakel schon vorhanden waren. Die Möglichkeiten seien also immer schon gegeben, weshalb sie auch erwartet werden können. Doch erst durch das unvorhergesehene und tollkühne Fortreißen des Schleiers und die Wahl eines Weges, der zwar immer vorhanden war, aber erst durch die Handlung sichtbar wird, könne man sie auch erkennen.

Ein historisches Beispiel, das Virno als einen solchen wundersamen Ausweg versteht, ist der von Marx beschriebene Exodus amerikanischer ArbeiterInnen aus den Fabriken. Im letzten Kapitel des ersten Bands von *Das Kapital* analysiert Marx, wie europäische ImmigrantInnen, anstatt mit den Fabrikbesitzern zu verhandeln, nach kurzer Zeit die Fabriken der Ostküste verließen und nach Westen zogen. Dort trieben sie die *frontier* voran und sicherten sich billigen Grund und Boden, womit sie sich von der Not befreiten, die sie dazu gezwungen hatte, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Marx stellt fest, dass in den USA trotz idealer Bedingungen für die kapitalistische Entwicklung – einem stetigen übermäßigen Fluss von Geld, Arbeitskraft und Technologie aus Europa nach Amerika sowie dem Fehlen von Nostalgien gegenüber verlorenen aristokratischen Gesinnungen – der amerikanische Kapitalismus nicht so funktioniert, wie er sollte.

238 Ebd., 75

239 Ebd.

240 Vgl. Oliver Marchard, 2005

241 Virno 2010, 75

242 Ebd.

243 Debord 1999, §25

Diese sich immer weiter nach Westen schiebende *frontier* mit ihrem dahinter liegenden grenzenlosen Territorium mache einen wichtigen Unterschied zwischen der Entwicklung Europas und der Amerikas. In der Möglichkeit „der massenhaften Flucht aus der Arbeit unter dem Lohnherrn“²⁴⁴ zeige sich „der berühmte ‚Reichtum an Möglichkeiten‘ als Ursprung und Motto der amerikanischen Zivilisation.“²⁴⁵ Der Historiker Frederick Jackson Turner hatte diese Wanderung großer Gruppen von Menschen in den Westen schon 1893 als „Ausweg aus der Knechtschaft der Vergangenheit“²⁴⁶ beschrieben. Hirschman argumentiert dagegen, dass „der Mythos an sich schon von größter Bedeutung“ war, obwohl „die Möglichkeit, ‚in den Westen zu gehen‘ für große Gruppen der Bevölkerung der östlichen Region des Landes“ keine „Realität gewesen sein mag“ aber „er lieferte allen ein Paradigma für Problemlösungen.“²⁴⁷

244 Virno 2010, 25

245 Ebd.

246 Zit. nach Hirschman 1974, 91

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, verfallt 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 kurzfristig 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 so sehr 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 marktconformen 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 Selbsterprüfung 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 zusammengenommen 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 profaschistische 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 besetzen 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 offener 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 Anouilh's, 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 Pharao 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 auszuziehen 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 Zwispältigkeit 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

9 Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1997): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Aischylos (1986): *Prometheus, gefesselt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Albright, William F. (1954): *Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B. C.*. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 74 (4), S. 222-233.
- Anderson, Benedict (2005): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Anouilh, Jean (1965): *Antigone*. München/ Wien: Langen/ Müller.
- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2014): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.
- Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Carl Hanser.
- Assmann, Jan (1983/1984): *Krieg und Frieden im alten Ägypten. Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch*. In: *Mannheimer Forum*. Nr. 83/ 84., S. 175-217. http://www.hoimar-von-ditfurth.de/krieg_und_frieden_im_alten_aegypten.pdf (abgerufen am 07.01.2016).
- Assmann, Jan/ Hölscher, Tonio (1988): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (1988): *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*. In: Assmann, Jan/ Hölscher, Tonio (1988): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-19.
- Assmann, Jan/ Harth, Dietrich (Hg.) (1992): *Revolution und Mythos*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Assmann, Jan (1992): *Frühe Formen politischer Mythomotorik. Fundierende, kontra-präsentische und revolutionäre Mythen*. In: Assmann, Jan/ Harth, Dietrich (Hg.) (1992): *Revolution und Mythos*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 39-61.

- Assmann, Jan (1995): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Assmann, Jan (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München: C. Hanser.
- Bachtin, Michail (1969): Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. München: Hanser.
- Bachtin, Michail (2008): Chronotopos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bacon, Francis (1990): Novum Organum – Neues Organon. Lateinisch – Deutsch. Hamburg: Meiner.
- Badiou, Alain/ Rancière, Jacques (Hg.) (2010): Politik der Wahrheit. Wien: Turia + Kant.
- Badiou, Alain (2010): Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie. In: Badiou, Alain/ Rancière, Jacques (Hg.) (2010): Politik der Wahrheit. Wien: Turia + Kant, S. 7-36.
- Bakunin, Michail (1973): Selected Writings. London: Jonathan Cape Ltd.
- Bakunin, Michail (1973a): Riponse d' un International a Mazzini. In: Ders. (1973): Selected Writings. London: Jonathan Cape Ltd, S. 214 - 225.
- Bakunin, Michail (1973b): La theologie politique de Mazzini. In: Ders. (1973): Selected Writings. London: Jonathan Cape Ltd, S. 225 - 231.
- Barner, Wilfried (Hg.) (1997): Querlektüren. Exilliteratur zwischen den Disziplinen. Göttingen: Wallstein.
- Barner, Wilfried/ Detken, Anke/ Wesche, Jörg (Hg.) (2003): Texte zur modernen Mythen- theorie. Stuttgart: Reclam. Barner, Wilfried/ Detken, Anke/ Wesche, Jörg (Hg.) (2003): Texte zur modernen Mythen- theorie. Stuttgart: Reclam.
- Barth, Hans (1959): Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel. Hamburg: Rowohlt.
- Barthes, Roland (1959): Mythen des Alltags. In: Barner, Wilfried/ Detken, Anke/ Wesche, Jörg (Hg.) (2003): Texte zur modernen Mythen- theorie. Stuttgart: Reclam, S. 91 – 105.
- Barthes, Roland (2007): Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bataille, Georges (2008): Henker und Opfer. Berlin: Matthes & Seitz.
- Baudrillard, Jean (1994): Dabei wollen wir doch Mörder bleiben Jean Baudrillard über die sanfte Vernichtung, Neofaschismus und die Spirale der Obszönität. In: Bohn, Ralf/ Fuder, Dieter (Hg.) (1994): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink, pp. 217–232.
- Benjamin, Walter (2011): Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesammelte Werke. Lizenzausg. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins, S. 957–966.

- Bensaïd, Daniel (2003): Eine Welt zu verändern. Bewegungen und Strategien. Münster: Unrast.
- Benson, Robert L./ Fried, Johannes (Hg.) (1997): Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt/Stuttgart: Steiner, S. 77–93. <https://de.scribd.com/doc/33737560/Ernst-Kantorowicz-Das-Geheime-Deutschland-1933>. (abgerufen am 12.11.16).
- Benvenuto, Sergio/ Nancy, Jean-Luc (2016): Das Heilige, die Religion. Verlangen nach Unendlichkeit – Monotheismen. In: *Lettre International* 114. Herbst 2016, S. 103–108.
- Berner, Christoph (2010): Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bloch, Ernst (1968): Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1974): Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, erster und zweiter Teil. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1990): Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bohn, Ralf/ Fuder, Dieter (Hg.) (1994): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink.
- Bologna, Sergio (2003): Der Operaismus als Objekt der historischen Forschung. In: *Sozial.Geschichte. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts*. Heft 3. 2003. Bern: Peter Lang. <http://www.wildcat-www.de/dossiers/operaismus/bologna.htm> (abgerufen am 06.12.2015).
- Boltanski, Luc/ Chiapello, Ève (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.
- Boutang, Yann Moulrier (1998): Vorwort. In: Negri, Antonio/ Lazzarato, Maurizio/ Virno, Paolo/ Atzert, Thomas (Hg.) (1998): *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*. Berlin: ID-Verlag.
- Brandt, Reinhard (2004): Mythos und Mythologie. In: Brandt, Reinhard/ Schmidt, Steffen (Hg.) (2004): *Mythos und Mythologie*. Berlin: Akademie Verlag, S. 9–22.
- Brandt, Reinhard/ Schmidt, Steffen (Hg.) (2004): *Mythos und Mythologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Braun, Christina/ Gräb, Wilhelm/ Zachhuber, Johannes (Hg.) (2007): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin: Lit-Verlag.
- Braun, Christina (2007): Der christliche Kollektivkörper und seine ‚Sleeper‘. In: Braun, Christina/ Gräb, Wilhelm/ Zachhuber, Johannes (Hg.) (2007): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin: Lit-Verlag. S. 171 – 191.

- Breasted, James Henry (1950): *Die Geburt des Gewissens*. Zürich: Morgarten Verlag Conzett und Huber.
- Brecht, Bert (1976): *Gesammelte Gedichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Breckman, Warren (2014): *Die Macht und die Leere. Radikale Demokratie, Postmarxismus und das Machiavellische Moment*. *Lettre International* 105. Sommer 2014, S. 99 – 102.
- Brown, Jeff (1998): *Der Exodus. Eine exegetische und hermeneutische Untersuchung des Auszugs Israels aus Ägypten durch das Rote Meer*. Nürnberg: VTR.
- Buber, Martin (1956): *Um die Theokratie*. In: Ders. (1956): *Königtum Gottes*. Heidelberg: Lambert & Schneider, S. 115-149.
- Bubner, Rüdiger (Hg.) (1973): *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Bonn: Bouvier.
- Büchner, Georg (2007): *Dantons Tod. Ein Drama*. Stuttgart: Reclam.
- Bürmann, Jörg (2003): *Die Gesellschaft nach der Arbeit*. Münster: Lit.
- Caillois, Roger (1988): *Der Mensch und das Heilige*. München: Hanser.
- Camus, Albert (1954): *Hochzeit des Lichts. Heimkehr nach Tipasa. Impressionen am Rande der Wüste*. Zürich: Diaphanes.
- Camus, Albert (1954): *Prometheus in der Hölle*. In: Ders. (2000): *Hochzeit des Lichts. Heimkehr nach Tipasa. Impressionen am Rande der Wüste*. Zürich: Diaphanes, S. 74-77.
- Canetti, Elias (1960): *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen.
- Cassirer, Ernst (1958): *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (1978): *Der Mythos des Staates: Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Zürich/ München: Artemis.
- Darmaun, Jaques (1993): *Das Gesetz. Hebräische Saga und deutsche Wirklichkeit*. In: Hansen, Volkmar (1993) (Hg.): *Interpretationen. Thomas Mann, Romane und Erzählungen*. Stuttgart: Reclam, S. 270–293.
- Debord, Guy (1999): *Die Gesellschaft des Spektakels*. Wien: Revolutionsbräuhof.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
- Detken, Anke (2003): *Einleitung: Claude Lévi-Strauss. Die Struktur der Mythen (1955)*. In: Barner, Wilfried/ Detken, Anke/ Wesche, Jörg (Hg.) (2003): *Texte zur modernen Mythentheorie*. Stuttgart: Reclam, S. 56-58.
- Dilthey, Wilhelm (1991): *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. *Gesammelte Schriften: Band VIII*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch (1978): Die Brüder Karamasow. München: Winkler.
- Duchrow, Ulrich (2014): Schulden im Kontext der Geldwirtschaft seit der Achsenzeit und die Antwort der Religionen. http://alexandros.papaderos.org/Documents/Duchrow_Synthesis_2014_vol3.pdf (abgerufen am 07.01.2016).
- Ehalt, Hubert Christian/ Hopf, Wilhelm/ Liessmann, Konrad Paul (Hg.) (2009): Kritik & Utopie. Positionen und Perspektiven. Wien: Lit Verlag.
- Ehalt, Hubert Christian (2009): Warum Kritik? Warum Utopie? In: Ehalt, Hubert Christian/ Hopf, Wilhelm/ Liessmann, Konrad Paul (Hg.) (2009): Kritik & Utopie. Positionen und Perspektiven. Wien: Lit Verlag, S. 1-4.
- Einstein, Albert Freud/ Freud, Sigmund (1996): Warum Krieg? Zürich: Diogenes.
- Einstein, Albert (1996): Albert Einstein An Sigmund Freud. In: Einstein, Albert Freud/ Freud, Sigmund (1996): Warum Krieg? Zürich: Diogenes, S. 5-6.
- Eliade, Mircea (1957): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Reinbek: Rowohlt.
- Erdmann, Eva (Hg.) (1990): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M.: Campus.
- Fenichel, Otto (1998): Geheimer Rundbrief Nr. 58 vom 7. Juni 1939, Abschnitt 8. In: Mühlleitner, Elke/ Reichmayr, Johannes (1998) (Hg.): Otto Fenichel: 119 Rundbriefe 1934-1945. Frankfurt am Main/ Basel: Stroemfeld/Roter Stern.
- Fiedler, Leslie (1988): Überquert die Grenze, schließt den Graben. Über die Postmoderne. In: Welsch, Wolfgang (1988) (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim: VHC, S. 57 – 74.
- Flusser, Vilém (1993): Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung. Düsseldorf: Bollmann.
- Foltin, Robert (2015): Autonome Theorien – Theorien der Autonomen? Wien: Mandelbaum.
- Foucault, Michel (1990): Was ist Aufklärung? In: Erdmann, Eva (Hg.) (1990): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M.: Campus, S. 35–54.
- Foucault, Michel/ Caruso, Paolo (1991): Paolo Caruso. Gespräch mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel (1991): Von der Subversion des Wissens. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 7 – 27.
- Foucault, Michel (2008): Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2010): Die Regierung des Selbst und der anderen 2. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud-Marlé, Lilly (2006): Mein Onkel Freud. Erinnerungen an eine große Familie. Berlin: Aufbau-Verlag.

- Freud, Sigmund (1912): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Studienausgabe Bd. IX., Frankfurt am Main: Fischer, S. 287-444.
- Freud, Sigmund (1914): Der Moses des Michelangelo. In: Studienausgabe Band X, Frankfurt am Main: Fischer, S. 195-222.
- Freud, Sigmund (1916a): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Studienausgabe Bd. I., Frankfurt am Main: Fischer, S. 34-586.
- Freud, Sigmund (1916b): Vergänglichkeit. In: Studienausgabe Bd. X, Frankfurt am Main: Fischer, S. 223-227.
- Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt am Main: Fischer, S. 61-134.
- Freud, Sigmund (1930a): Das Unbehagen in der Kultur. In: Studienausgabe. Bd. IX., Frankfurt am Main: Fischer, S. 191-270.
- Freud, Sigmund (1930b): Vorrede zur hebräischen Ausgabe von Totem und Tabu. In: Studienausgabe Bd. IX., Frankfurt am Main: Fischer, S. 293.
- Freud, Sigmund (1932): Zur Gewinnung des Feuers. In: Studienausgabe Bd. IX., Frankfurt am Main: Fischer, S. 445-454.
- Freud, Sigmund (1933): Warum Krieg? In: Studienausgabe Bd. IX., Frankfurt am Main: Fischer, S. 271-286.
- Freud, Sigmund (1939): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen. In: Studienausgabe. Bd. IX., Frankfurt am Main: Fischer, S. 455-581.
- Freud, Sigmund (1982): Studienausgabe. Frankfurt am Main: Fischer.
- Friedell, Egon (2007): Kulturgeschichte der Neuzeit. München: C.H. Beck.
- Furet, François (1980): Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Furet, François (1996): Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert. München: Piper.
- Gangel, Georg (2012): Im Dschungel. Eine Kritik der theoretischen Grundlagen linker Biopolitik. In: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft. Heft 10, Dezember 2012. <http://www.exit-online.org/textanz1.php?table=theoriezeitschrift&index=3&posnr=48> (abgerufen am 06.12.2015).
- Ganser, Daniele (2004): Nato-Geheimarmeen und ihr Terror. In: Der Bund, Bern, 20. Dezember 2004, S. 2 ff.
- Gertz, Jan Christian (2000): Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2010): West-östlicher Divan II. In: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. I, 32. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag.

- Goldberg, Oskar (2005): Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gombrich, Ernst Hans Josef (1984): Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Götz, Dominik (2014): Mario Tronti und die Entwicklung des italienischen Operaismus. In: Grundrisse Nr. 49. Heft 10, Dezember 2012. http://www.grundrisse.net/grundrisse49/Mario_Tronti_Operaismus.html (abgerufen am 06.12.2015).
- Grimm, Reinhold Hermand, Jost (1972): Exil und innere Emigration: Third Wisconsin Workshop. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Grimm, Reinhold (1972): Innere Emigration als Lebensform. In: Grimm, Reinhold Hermand, Jost (1972): Exil und innere Emigration: Third Wisconsin Workshop. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, S. 31-73.
- Halbwachs, Maurice (1985): Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Hansen, Volkmar (1993) (Hg.): Interpretationen. Thomas Mann, Romane und Erzählungen. Stuttgart: Reclam
- Hardt, Michael/ Negri, Antonio (2003): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Harth, Dietrich (1992): Revolution und Mythos. Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens. In: Harth, Dietrich/ Assmann, Jan (1992): Revolution und Mythos. Frankfurt a.M.: Fischer, 9-37.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1930): Vorlesungen über die Ästhetik. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Bd. 14: Stuttgart: Frommann.
- Heidegger, Martin (1959): Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske.
- Heine, Heinrich (1976): Geständnisse. In: Sämtliche Schriften in 12 Bänden. Bd. 11. München: Carl Hanser.
- Hénaff, Marcel (2014): Die Bühne der Macht. Die Inszenierung der Politik – Übersichtbare Figuren der Souveränität. *Lettre International* 105. Sommer 2014, S. 88 – 95.
- Hermand, Jost (1972). Schreiben in der Fremde. Gedanken zur deutschen Exilliteratur seit 1789. In: Grimm, Reinhold Hermand, Jost (1972): Exil und innere Emigration: Third Wisconsin Workshop. Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, S. 7-30.
- Hettlin, Manfred/ Nolte, Paul et al. (2002) (Hg.): Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte. München: Beck.
- Hetzl, Andreas (2015): Das Durchbrechen des Zirkels der Angst. Für eine postsouveräne Exodus-Politik. In: Klein, Rebekka A./ Finkelde, Dominik (Hg.): Souveränität und Subversion. Figuren des Politisch-Imaginären. Freiburg: Alber.
- Hirsch, Joachim (1998): Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. Berlin: ID-Verlag.

- Hirsch, Joachim (2000): Zukunft der Arbeitsgesellschaft. „Krise der Arbeitsgesellschaft“ oder geht die Arbeit wirklich aus? In: Krebs, Hans-Peter/ Rein, Harald (2000) (Hg.): Existenzgeld. Kontroversen und Positionen. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hirschman, Albert O. (1974): Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Hirschman, Albert O. (1984): Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1966): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Neuwied: Luchterhand.
- Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence (1992): The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric (1999): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München: DTV-Verlag.
- Holloway, John (2010): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W. (1997): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hürter, Johannes/Rusconi, Gian Enrico (2010): Die bleiernen Jahre. Staat und Terrorismus in der Bundesrepublik und Italien 1969-1982. Oldenbourg: de Gruyter.
- Hossfeld, Frank Lothar/ Meyer, Ivo (1973): Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentarischen Texte zum Thema. Wahre und falsche Propethen. Fribourg: Katholisches Bibelwerk.
- Illouz, Eva (2007): Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1968): Kritik der reinen Vernunft. Akademie Ausgabe. Berlin: de Gruyter.
- Kantorowicz, Ernst (1933): Das Geheime Deutschland. In: Benson, Robert L./ Fried, Johannes (Hg.) (1997): Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltaugung Institute for Advanced Study, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt/Stuttgart: Steiner, S. 77–93. <https://de.scribd.com/doc/33737560/Ernst-Kantorowicz-Das-Geheime-Deutschland-1933>. (abgerufen am 12.11.16).
- Kehoe, Alice Beck (2006): The Ghost Dance. Ethnohistory and Revitalization. Long Grove, Illinois: Waveland Press.
- Kermani, Navid (2005): Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. München: Beck.
- Klein, Rebekka A./ Finkelde, Dominik (Hg.): Souveränität und Subversion. Figuren des Politisch-Imaginären. Freiburg: Alber.

- Kierkegaard, Sören (1956): *Entweder/ Oder*. Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- Kristeva, Julia (2011): Wir brauchen die Philosophie. Interview. In: *Die Welt vom 24.3.2011*. <http://www.welt.de/1294133> (abgerufen am 20.8.2016).
- Kocka, Jürgen (2002): Historische Sozialwissenschaften heute. In: Hettlin, Manfred/ Nolte, Paul (2002) (Hg.): *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*. München: Beck, S. 5 – 24.
- Krebs, Hans-Peter/ Rein, Harald (2000) (Hg.): *Existenzgeld. Kontroversen und Positionen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kritias (2003): B25 Sextus Empirikus, *Adversus mathematicos IX 54*. In: Schirren, Thomas/ Zinsmaier, Thomas (Hg.) (2003): *Die Sophisten: Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Krohn, Claus-Dieter (2008): *Vereinigte Staaten von Amerika*. In: Krohn, Claus-Dieter/ von zur Mühlen, Patrik/ Paul, Gerhard/ Winkler, Lutz (Hg.) (2008): *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kurzke, Hermann (1985): *Thomas Mann. Epoche, Werk, Wirkung*. München: C.H. Beck.
- La Boétie, Étienne de (1924): *Über freiwillige Knechtschaft*. Berlin: Malik.
- Lacan, Jacques (1996): *Die Ethik der Psychoanalyse. Seminar Buch VII*. Weinheim/ Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques (2006): *Namen-des-Vaters*. Wien: Turia + Kant.
- Ladenthin, Volker (2010): *Gerechtes Erzählen. Studien zu Thomas Manns Erzählung Das Gesetz, zu Theodor Storm und Ernst Toller*. Würzburg: Königshausen + Neumann.
- Latour, Bruno (1998): Wir sitzen alle im selben Boot. In: *heureka! Mai 1998*. https://web.archive.org/web/20090616120119/http://www.falter.at/web/heureka/archiv/98_5/03.php (abgerufen am 9.12.16).
- Le Bon, Gustave (1973): *Psychologie der Massen*. Stuttgart: Kröner.
- Lendvai, Paul (2006): *Herbst der Freiheit*. In: *Die Zeit*. Nr. 40/06. <http://www.zeit.de/2006/40/A-Ungarn> (abgerufen am 06.12.2015).
- Lévi-Strauss, Claude (1980): *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (2003): *Die Struktur der Mythen*. In: Barner, Wilfried/ Detken, Anke/ Wesche, Jörg (Hg.) (2003): *Texte zur modernen Mythen Theorie*. Stuttgart: Reclam, S. 59-74.
- Loick, Daniel (2014): *Stichwort: Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum?* In: *Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.) (2014): Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*. Nr. 11/1. Frankfurt a.M.: Campus, S. 61 – 66.

- Loick, Daniel/ Diederichsen, Diedrich/ Jaeggi, Rahel/ Lorey, Isabell (2014): Roundtable: Exodus als Streik. In: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.) (2014): Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung. Nr. 11/1. Frankfurt a.M.: Campus, S. 121 – 130.
- Lorey, Isabell (2011): Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie. Zürich: Diaphanes.
- Lorey, Isabell/ Nigro, Roberto/ Raunig, Gerald (Hg.) (2012): Inventionen 2. Exodus. Reale Demokratie. Immanenz. Territorium. Maßlose Differenz. Biopolitik. Kognitives Kapital. Zürich: Diaphanes.
- Lübbe, Hermann (2007): Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen. Zur Aufklärung über die Aufklärung. In: Braun, Christina/ Gräß, Wilhelm/ Zachhuber, Johannes (Hg.) (2007): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Berlin: Lit-Verlag, S. 43 – 59.
- Lüdemann, Susanne (1992): Der Tod Gottes und die Wiederkehr des Urvaters. Freuds Dekonstruktion der jüdisch-christlichen Überlieferung. In: Seifert, Edith (Hg.) (1998): Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters. Berlin: Bittermann, S.111-128.
- Liotard, Jean-François (2012): Das postmoderne Wissen. Wien: Passagen Verlag.
- Maciejewski, Franz (2006): Der Moses des Sigmund Freud: Ein unheimlicher Bruder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mann, Erika/ Mann, Klaus (1991): Escape to life. Deutsche Kultur im Exil. München: Ed. Spangenberg.
- Mann, Thomas (1960): Gesammelte Werke in 13 Bänden. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Marchard, Oliver (2005): Neubeginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung. Wien: Turia + Kant.
- Markl, Dominik (2007): Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19-24 und Deuteronomium 5. Freiburg: Herder.
- Meier, Heinrich (1995): Was ist Politische Theologie? In: Jan, Assmann (1995): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. München: Carl Friedrich von Simens Stiftung.
- Melville, Herman (2001): Bartleby, der Schreiber. München: Econ Ullstein List.
- Moksnes, Heidi (2013): Maya Exodus. Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas. Norman: University of Oklahoma Press.
- Montalbán, Manuel Vázquez (1999): Marcos. Herr der Spiegel. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Moroni, Primo/ Balestrini, Nanni (2002): Die goldene Horde. Arbeiterautonomie, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien. Berlin: Assoziation A.

- Mouffe, Chantal (2005): *Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik.* Wien: Turia + Kant.
- Negri, Antonio/ Lazzarato, Maurizio/ Virno, Paolo/ Atzert, Thomas (Hg.) (1998): *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion.* Berlin: ID-Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner. Sämtliche Werke. kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 6.6.* Berlin: de Gruyter.
- Nigro, Roberto/ Raunig, Gerald (2012): *Territorium.* In: Lorey, Isabell/ Nigro, Roberto/ Raunig, Gerald (Hg.) (2012): *Inventionen 2. Exodus. Reale Demokratie. Immanenz. Territorium. Maßlose Differenz. Biopolitik. Kognitives Kapital.* Zürich: Diaphanes, S. 80–82.
- Osterhammel, Jürgen (2011): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts.* München: C.H. Beck.
- Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen.* Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques (2007): *Das Unbehagen in der Ästhetik.* Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2010): *Demokratie und Postdemokratie.* In: Badiou, Alain/ Rancière, Jacques (Hg.) (2010): *Politik der Wahrheit.* Wien: Turia + Kant, S. 119–156.
- Rank, Otto (2009): *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung.* Wien: Turia und Kant.
- Raunig, Gerald/ Wuggenig, Ulf (Hg.) (2005): *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit.* Wien: Turia + Kant.
- Rebentisch, Juliane (2014): *Option exit. Kleine politische Landkarte des Entzugs.* In: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.) (2014): *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung.* Nr. 11/1. Frankfurt a.M.: Campus, S. 109 – 120.
- Redecker, Eva (2014): *Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber.* In: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.) (2014): *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung.* Nr. 11/1. Frankfurt a.M.: Campus, S. 93 – 108.
- Reese-Schäfer, Walter (1994): *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Reich, Wilhelm (1971): *Die Massenpsychologie des Faschismus.* Köln/ Berlin: Kiepenheuer und Witsch.
- Rilke, Rainer Maria (1987): *Sämtliche Werke. Bd. 1 Gedichte.* Leipzig: Insel.
- Rose, Jacqueline (2004): *Replik auf Edward Said.* In: Said, Edward (2003): *Freud und das Nichteuropäische.* Zürich: Dörlemann, S. 75 - 95.
- Rosenzweig, Franz (1917): *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund.* Heidelberg. In: Bubner, Rüdiger (Hg.) (1973): *Das*

- älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Bonn: Bouvier, S. 263 - 265.
- Roth, Heidi (1999): Der 17. Juni 1953 in Sachsen. Köln/Böhlau: Schriften des Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung.
- Said, Edward W. (1986a): Michael Walzer's ‚Exodus and Revolution‘. A Canaanite Reading. In: Ben Sonnenberg (Hg.): Grand Street, Vol. 5, No. 2 (Winter, 1986), S. 86-106. <http://www.jstor.org/stable/25006845> (abgerufen am 07.04.2014).
- Said, Edward (2003): Freud und das Nichteuropäische. Zürich: Dörlemann.
- Schiller, Friedrich (1790): Die Sendung Moses. Thalia. Dritter Band, 10. Heft. Leipzig: Georg Joachim Göschen Verlag, S. 3-37.
- Schirren, Thomas/ Zinsmaier, Thomas (Hg.) (2003): Die Sophisten: Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Schloßberger, Matthias (2013): Geschichtsphilosophie. Berlin: Akademie Verlag.
- Schmitt, Arbogast (2004): Mythos bei Platon. In: Brandt, Reinhard/ Schmidt, Steffen (Hg.) (2004): Mythos und Mythologie. Berlin: Akademie Verlag, S. 55–87.
- Schmitt, Carl (1934): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1999): Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus Berlin: Duncker & Humblot.
- Schopenhauer, Arthur (1977): Zur Theorie des Lächerlichen. In: Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Bd. 3. Zürich: Diogenes, S. 109-122.
- Schweidler, Walter (Hg.) (2007): Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung. Freiburg/ München: Karl Alber.
- Segbers, Franz (2009): „Erinnere dich daran, dass du selbst ein Sklave, eine Sklavin in Ägypten warst ...“ (Dtn 5,15). Biblische Impulse für Humanität in der Arbeit. In: Ulrich, Hans/ Rehm, Johannes (2009): Menschenrecht auf Arbeit? Sozialethische Perspektiven. München: Kohlhammer/Beck, S. 11-20.
- Seifert, Edith (Hg.) (1998): Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters. Bittermann, Berlin.
- Sloterdijk, Peter (1988): Nach der Geschichte. In: Welsch, Wolfgang (Hg.) (1988): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim: Acta Humaniora, S. 262-273.
- Sloterdijk, Peter (2007): Neuigkeiten über den Willen zum Glauben. Notiz über Desäkularisation. In: Schweidler, Walter (Hg.) (2007): Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung. Freiburg/ München: Karl Alber, S. 76-93.
- Smend, Rudolf (1997): Thomas Mann. Das Gesetz. In: Barner, Wilfried (Hg.) (1997): Querlektüren. Exilliteratur zwischen den Disziplinen. Göttingen: Wallstein.
- Sokal, Alan (1996): Transgressing the Boundaries. Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. In: Social Text. Nr. 46/47, 1996, S. 217-252.

- Sophokles (1964): *Antigone*. Tragödie. Kuchenmüller (Übers.). Stuttgart: Reclam.
- Sorel, George (1969): *Über die Gewalt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spaemann, Robert (2007): *Postsäkulare Gesellschaft*. In: Schweidler, Walter (Hg.) (2007): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg: Alber, S. 65-75.
- Spinoza, Baruch de (1984): *Theologisch-politischer Traktat*. Leipzig: Meiner.
- Tronti, Mario (1964): *Lenin in England*. In: *Classe Operaia*, Nr. 1. In: Moroni, Primo/ Balestrini, Nanni (2002): *Die goldene Horde. Arbeiterautonomie, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien*. Berlin: Assoziation A, S. 86-93.
- Tronti, Mario (2006): *Our Operaismo*. In: *New Left Review* Nr. 73. <http://newleftreview.org/II/73/mario-tronti-our-operaismo> (abgerufen am 06.12.2015).
- Tsoumou, Margarita (2014): *Last Exit. Zum Aufschwung solidarischer Ökonomien im Griechenland der Krise*. In: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.) (2014): *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*. Nr. 11/1. Frankfurt a.M.: Campus, S. 79 – 92.
- Uekermann, Gerd (1985): *Beiheft zu Moses und Aron unter Solti*. London: Decca.
- Ulrich, Hans/ Rehm, Johannes (2009): *Menschenrecht auf Arbeit? Sozialethische Perspektiven*. München: Kohlhammer/Beck.
- Vaget, Hans Rudolf (1990): *Thomas Mann. Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*. München: Winkler.
- Vervenne, Marc (1996): *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*. Leuven: Peeters.
- Virno, Paolo (1998): *Do You Remember Counterrevolution? Soziale Kämpfe und ihr Double*. In: Negri, Antonio/ Lazzarato, Maurizio/ Virno, Paolo/ Atzert, Thomas (Hg.): *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*. Berlin: ID-Verlag, S. 83–111.
- Virno, Paolo (2005a): *Das Öffentlichsein des Intellekts. Nichtstaatliche Öffentlichkeit und Multitude*. In: Raunig, Gerald/ Wuggenig, Ulf (Hg.) (2005): *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*. Wien: Turia + Kant, S. 31–41.
- Virno, Paolo (2005b): *Grammatik der Multitude. Untersuchungen zu gegenwärtigen Lebensformen*. Berlin: ID-Verlag.
- Virno, Paolo (2005c): *Interview with Paolo Virno by Branden W. Joseph*. In: *Gray Room 21*, Fall 2005, S. 26-37. <http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/152638105774539752#.VmRrd78-2KI> (abgerufen am 06.12.2015).
- Virno, Paolo (2010): *Exodus*. Wien: Turia + Kant.
- Voigts, Manfred (1992): *Oskar Goldberg. Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*. Berlin: Agora.

- Walzer, Michael (1970): *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1995): *Exodus und Revolution*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Walzer, Michael/ Said, Edward W. (1986): *An Exchange: ‚Exodus and Revolution‘*. In: Ben Sonnenberg (1986) (Hg.): *Grand Street*, Vol. 5, No. 4 (Summer, 1986), S. 246-259. <http://www.jstor.org/stable/25006915> (abgerufen am 07.04.2014).
- Welsch, Wolfgang (Hg.) (1988): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexzte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: Acta Humaniora.
- Weber, Max (1919): *Wissenschaft als Beruf*. In: Weber, Max (2002): *Schriften 1894 – 1922*. Stuttgart: Alfred Kröner, S. 474 – 511.
- Wildcat (1995): *Renaissance des Operaismus?* Wildcat Nr. 64, März 1995. <http://www.wildcat-www.de/wildcat/64/w64opera.html> (abgerufen am 06.12.2015).
- Wildcat (2003): *Renaissance des Operaismus? Teil 2 der Trilogie*. Wildcat Nr. 66, Juli 2003. <http://www.wildcat-www.de/wildcat/66/w66opera.html> (abgerufen am 06.12.2015).
- Wildcat (2004): *Operaismus: Vom Schimpfwort zum Hype zum toten Hund?* Wildcat Nr. 70, Sommer 2004. http://www.wildcat-www.de/wildcat/70/w70_operaismo.html (abgerufen am 06.12.2015).
- Wright, Steve (2005): *Den Himmel stürmen. Eine Theoriegeschichte des Operaismus*. Berlin: Assoziation A.
- Žižek, Slavoj (1997): *The Big Other Doesn't Exist*. In: *Journal of European Psychoanalysis*, Spring – Fall 1997, <http://www.lacan.com/Žižekother.html> (abgerufen am 12.11.2013).
- Žižek, Slavoj (2001): *Hamlet vor Ödipus. Die Postmoderne als Mythos der Moderne*. In: *texte*, II (2). S. 92 - 116. <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1791/1/09Zizek.pdf> (abgerufen am 25.04.2017).
- Žižek, Slavoj (2009): *Auf verlorenem Posten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Philosophie



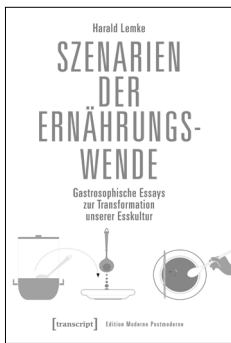
Andreas Weber
Sein und Teilen
Eine Praxis schöpferischer Existenz

2017, 140 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3527-0
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3527-4
EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3527-0



Björn Vedder
Neue Freunde
Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

2017, 200 S., kart.
22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4
E-Book: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8
EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Harald Lemke
Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays zur Transformation
unserer Esskultur

2018, 396 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2
EPUB: 26,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8

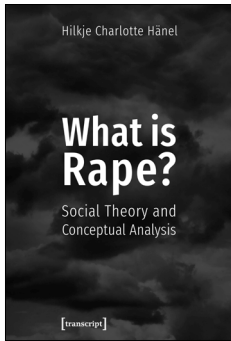
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Jürgen Manemann, Eike Brock
Philosophie des HipHop
Performen, was an der Zeit ist

2018, 218 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4152-3
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation, ISBN
978-3-8394-4152-7



Hilke Charlotte Hänel
What is Rape?
Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover
99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0
E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4



Dirk Braunstein
Wahrheit und Katastrophe
Texte zu Adorno

2018, 372 S., kart.
39,99 € (DE), 978-3-8376-4269-8
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4269-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**