

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 4

Artikel: Fluchtpunkt oder Zivilisationslabor? : Zeitgenössische jüdische Zugänge zur biblischen Wüstenwanderung
Autor: Bodenheimer, Alfred
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877684>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Fluchtpunkt oder Zivilisationslabor?

Zeitgenössische jüdische Zugänge zur biblischen Wüstenwanderung

Die kulturwissenschaftliche Forschung der letzten Jahre hat die Zentralität der Wüstenwanderung der Israeliten für die Bewusstseinsbildung des Judentums über die Jahrhunderte erkannt und betont. So schreiben etwa Jean-Christophe Attias und Esther Benbassa in ihrer Studie *Israel, the Impossible Land* von 2003: «The fundamental experience of wandering in the desert is no less central in Jewish memory than is possessing and losing the land».¹ Und Ranen Omer-Sherman meint in der Einleitung zu seinem 2006 erschienenen Buch *Israel in Exile. Jewish Writing and the Desert*, in dem er vor allem die neuere israelische Literatur und ihren Bezug zur israelitischen Wüstenwanderung untersucht: «The desert of Exodus endures as a particularly inspiring template for the modern Jewish writer's provocative interrogation of the limits of both the individual and the collective.»²

Unter dieser Prämisse der Zentralität der biblischen Wüstenwanderung für eine jüdische und z.T. auch israelische Bewusstseinsbildung auch in der Gegenwart möchte ich drei Beispiele in den Blick nehmen, in denen unterschiedliche Zugänge zu dieser Wüstenwanderung erprobt werden. Es handelt sich dabei um nicht literarische Texte, die unmittelbar in Auseinandersetzung mit der Fragestellung kollektiven Selbstverständnisses einer Gesellschaft in der Postmoderne und ihrer grundlegenden Skepsis gegenüber Kollektiven formuliert worden sind. So stark sich die einzelnen Autoren voneinander unterscheiden und so unterschiedlich die Anlässe der Äusserungen sind, erscheint mir gerade diese Vielfalt als Herausforderung.

«Wie schön sind deine Zelte, Jakob» ist der Titel eines Vortrags, den Vilém Flusser 1990 in Graz im Rahmen des Kulturfestivals «Steirischer Herbst» hielt und der posthum in dem Sammelband *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche*

¹ J.-Chr. Attias, E. Benbassa: *Israel, the Impossible Land*. Translated by S. Emanuel, Stanford, Calif. 2003, 19.

² R. Omer-Sherman: *Israel in Exile. Jewish Writing and the Desert*, Urbana and Chicago 2006, 6f.

gegen den Nationalismus publiziert worden ist.³ Flusser wurde 1920 in eine Prager jüdische Familie hineingeboren, flüchtete 1939 vor den Nazis nach London, emigrierte von dort 1940 nach Brasilien, wo er sich einen Namen als Medienwissenschaftler machte; 1972 kehrte er wegen Konflikten mit der Militärregierung wieder nach Europa (zuerst Italien, dann die Provence) zurück. In Europa war Flusser Gast auf vielen Tagungen, ehe er bei einer Autofahrt 1991 an den Folgen eines Unfalls starb. Migration war ein Thema, das Flusser als Person lebenslang begleitete – nicht allein sein Judentum.

Sein Grazer Vortrag von 1990 kann als kurze Phänomenologie des Zelts gelesen werden, das er in erster Linie als mit dem Wind verbundene und somit protonomadische Grösse darstellt. Am Ende dieses Textes vergleicht Flusser «zwei Zeltextreme», nämlich «die Jurte des Dschingis Khan und die Zelte Jakobs».⁴ Erstere, ein mächtiges Zelt, umgeben «von schmalen farbigen Fahnen», die Flusser mit den «Standarten der Nationalsozialisten» vergleicht, bezeichnet er als «Segelschiff, das auf den schäumenden Wellen des Windes emporsteigt, um den Himmel zu erobern».⁵ Zum geradezu entgegengesetzten zweiten Modell bemerkt Flusser:

Die unscheinbaren Zelte Jakobs scheinen sich im Gegenteil vor dem heissen Steppenwind zu ducken. Aber in Wirklichkeit ist dieses Ducken ein Horchen. Bileams Esel ruft bekanntlich aus: «Wie schön sind deine Zelte, Jakob», obwohl er eigentlich ursprünglich vorhatte zu schimpfen. Und fromme Juden wiederholen den Satz, wenn sie die Synagoge betreten. Wahrscheinlich hat man sich darüber von verschiedenen Seiten her im Talmud den Kopf zerbrochen. Aber hier soll nur gefragt werden, was der Esel mit «schön» gemeint hat. Das waren doch keine so prachtvollen Zelte wie etwa die Jurte des Dschingis? Sie waren doch nicht mit Teppichen belegt und bedeckt, mit gewaltigen Fahnen geschmückt, und sie ragten doch nicht wie Paläste über die Landschaft? Der Esel mußte etwas anderes meinen. Vielleicht die Erfahrung, die Zeltbewohner (also er selbst und Bileam und Jakob) mit Wüsten- und Steppenwind haben. Das Zelt soll Schutz gegen den Wind gewähren, und es bläht sich. Also muß es für den Zeltbewohner wie ein Verstärker der Windesstimme wirken. Der Zeltbewohner kann nicht umhin, die Stimme des Windes zu hören. Die Stimme ruft ihn. Aber er muß ihr nicht unbedingt gehorchen. «Höre Israel» bedeutet nicht unbedingt «folge».

³ V. Flusser: «Wie schön sind deine Zelte, Jakob», in ders.: *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2007, 71-77.

⁴ Flusser: a.a.O. 75.

⁵ Ebd. 76.

(«Israel» ist der Ehrentitel Jakobs.) Folgt er ihr jedoch, dann wird der Ruf des Windes sein Beruf, seine Berufung. Er muß dann der ihn rufenden Stimme Rede und Antwort stehen, er muß dafür die Verantwortung tragen. Die Zelte Jakobs sind «schön», weil Jakob der Stimme des Windes folgt, weil er dafür Verantwortung übernimmt. Jakobs Zeltwand ist jenes Gewebe, dank welchem Unerhörtes erhört wird und durch welches hindurch die Antwort auf die Stimme geboten, die Verantwortung übernommen wird. Was der Steppenwind durch das Zelt hindurch spricht, und dadurch das Zelt zum Medium für Unerhörtes macht, darüber streiten die Theologen seit Tausenden von Jahren. Vielleicht sagt er tatsächlich nichts als «ich bin das, was ich bin» und ruft damit Jakob auf, das zu werden, was er sein soll. Aber was immer auch die durch das Zelt vermittelte Botschaft sein mag, sie ist die unserer Kultur zugrundeliegende Botschaft.⁶

Besonders bibelfest scheint Vilém Flusser nicht gewesen zu sein, sonst hätte er gewusst, dass der Ausspruch «Wie schön (eigentlich: gut) sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel», der in Num 24,5 angesichts des Wüstenlagers der Israeliten von Bileam selbst und nicht, wie er schreibt, von Bileams Esel (oder genauer: seiner Eselin) getan wurde, die sich, erstaunlich genug, nur gegenüber Bileam persönlich zuvor mündlich geäußert hatte.

Ungeachtet dessen ist Flussers Analyse des biblischen Segensspruches bemerkenswert. Das Zelt als «Medium», das den Wind nicht, wie die Jurte des Dschingis Khan, zu seinem Verbündeten und Träger im Zuge der Welteroberung macht, sondern ihn und auf ihn «hört» und ihn damit erst zum hebräischen «ruach» in seiner doppelten Bedeutung als «Wind» und «Geist» erhebt; als solches erlangt das Zelt als Kulturträger Beständigkeit, während die Jurte des Dschingis Khan für eine zwar machtvolle und welterobernde, aber äusserst vergängliche Dominanz steht.

Die von Flusser skizzierte Differenz zwischen den «Zeltextremen» Dschingis Khans und Israels, die im Einklang mit seiner Hochschätzung des Migrierens als (den Migrierenden wie seine neuen Umwelten) belebender, dauernd neu hinterfragender Existenzform steht, unterscheidet ganz offensichtlich zwischen dem Nomadismus mit dem Zweck der Landnahme, also eigentlich einem territorial fixierten Wandern, und dem Nomadismus zum Zweck des Zeltbaus und des Verzichts auf das Feste, Statische. Indem er letzteres Israel zuschreibt, verschweigt er, zumindest in der zitierten Rede, dass natürlich auch

⁶ Ebd. 76f.

das Wandern der Israeliten eines mit dem finalen Ziel einer Landnahme war, wie sie schliesslich im Buch Josua geschildert wird.

Der in die Moderne übertragenen Idee eines biblischen israelitischen Territorialstaates, dem Staat Israel, vermag Flusser von seinem Verständnis des Judentums her denn auch wenig abzugewinnen, wie er in einem Brief an die SPD-Politiker Peter Glotz und Linda Reisch 1989 schrieb:

Ein «Judenstaat» soll eben kein Staat sein, mit noch einer Fahne und noch einem Steuersystem, sondern er soll ein Modell sein (or [la]goyim = Licht der Völker). Das ist gescheitert. Nicht, weil der Judenstaat weder die europäischen noch die arabischen Juden retten konnte [...], sondern weil er ein Nationalstaat wurde, hat er jedes Interesse verloren. Ich bin überzeugt, Menschenwürde ist der Versuch, seine Bedingung zu überwinden. Ich muss mein Judentum überwinden, auf «höhere Ebene» sublimieren. Aber das jüdische Volk muss ich nicht überwinden. Es ist eine Fiktion, an der ich keinen Anteil habe.⁷

Verstehen wir unter Sublimation in diesem Zusammenhang das, was Flusser bei Zelten der Israeliten implizit als Umwandlung des Windes in Spiritualität bezeichnet, so würde er, ähnlich anderen Intellektuellen wie etwa George Steiner, dem Judentum gerade aufgrund seiner nomadischen und unbeheimateten Existenz in der Geschichte dessen, was die Juden selbst Galut (bzw. Exil) genannt haben, seine zukunftssträchtige und kulturell durchaus machtvolle Potenz und Mission zumessen. Ein jüdischer Staat wäre dann das Gegenteil von Judentum.

Wie immer man zu Flussers Position ideologisch stehen mag, sie zeigt jedenfalls, dass Bibellektüre, auch bei weitestgehend säkularisierten jüdischen Leserinnen und Lesern, immer noch grundlegende Fragen über das Wesen und die Aufgaben des Judentums in der Gegenwart weckt. Gerade der Umgang mit der Wüstenwanderung der Israeliten ist tatsächlich angesichts der Existenz des Staates Israel vor neue hermeneutische Herausforderungen gestellt worden. In welcher Relation steht das Wandern – ein Zustand, der auf Provisorium, komplexer Versorgungslage, faktischer Besitzlosigkeit und diffusem Bewusstsein von topographischen Grenzen beruht –, zu dem, was die Bibel «am Israel»

⁷ V. Flusser: Brief an Linda Reisch und Peter Glotz, in ders.: Von der Freiheit des Migranten, Bensheim 1994, 113-117 (116). Den Textnachweisen im Band (S. 142) ist zu entnehmen, dass der Brief am 19. November 1989 geschrieben wurde.

(Volk Israel) nennt, und was die Moderne in einem (von Flusser, später auch von anderen wie Shlomo Sand kritisch betrachteten) Begriff wie «‘am Hajehudi», das jüdische Volk zu fassen versuchte?

Einen originellen Zugang zu diesen Fragen hat Ilana Paredes in ihrem Buch *The Biography of Ancient Israel. National Narratives in the Bible*⁸ eröffnet. Paredes ist Professorin für Literaturwissenschaft an der Hebräischen Universität in Jerusalem. In ihrem Buch liest sie die Erzählung des Auszugs aus Ägypten bis zum Einzug ins Land als eine der Biographie eines Menschen nachgebaute Erzählung und zugleich als eine Art nomadisches *nation building*.

Dabei geht es auch um die vom feministischen wie vom psychoanalytischen Aspekt her interessante Frage, inwieweit die hier entstehende Nation als neu geborene durch ihr ganzes Leben den Wunsch trägt, von einer Mutter gesäugt zu werden. Ausgehend von der Geschichte des Mose und der Signifikanz der biblischen Darstellung, dass er nach seiner Aussetzung im Nil und nachdem er von der ägyptischen Königstochter aufgefunden worden war, seiner Mutter zum Säugen gegeben werden konnte, sucht Paredes Hinweise auf die Wichtigkeit des Säugens. Gott ist in Paredes' Bibellektüre ein durch Wasser und Manna säugender Vater, das Land als Hort von Milch und Honig erhält ebenfalls eine mütterliche Funktion. Die Wanderung in der Wüste ist, so erklärt Ilana Paredes, ein Gang zwischen Ägypten, das sie mit der säugenden Göttin Isis assoziiert, und dem Gelobten Land, wo eben Milch und Honig fließen sollen. Die Phase, in der Gott beginnt, das Manna herabkommen zu lassen, ist die Säuglingsphase Israels, und die ganze Wanderung wird zum Prozess der Entwöhnung von der Mutter hin zur Sehnsucht nach einer neuen Existenz, an deren Ende aber in anderer Form auch und noch viel mehr die Erfüllung der Sehnsucht nach Geborgenheit winkt.

Für Paredes ist es entscheidend zu zeigen, dass das Grunddokument des Judentums, wenn wir die Hebräische Bibel und in noch engerer Fassung die Torah als solches betrachten, dazu mahnt, die komplizierten Umstände, die dargelegte Schwäche des Volkes und die daraus nicht selten resultierende Ratlosigkeit Moses', aber auch Gottes zu zeigen. Es ist, so versucht sie deutlich zu machen, nicht die Geschichte eines selbstbewussten Volkes, das sein Land in Besitz nimmt, sondern die Geschichte eines schmerzvollen Werdens, die auch

⁸ I. Paredes: *The Biography of Ancient Israel: National Narratives in the Bible*, Berkeley 2000.

das Ziel hat, zur Bescheidenheit und Demut gegenüber der eigenen Geschichte zu mahnen.

«Das alte Israel», so schreibt sie, «wurde im Exil geboren, weit weg vom Ort seiner Zeugung, weit entfernt von der ihm bestimmten Heimat. Dieser Ortswechsel wird jedoch als wesentlicher Bruch in der Biographie der Nation gedeutet, als ob die Reise durch das Land der andern unerlässlich wäre für das Herauskommen von Israel als eines Charakters.»⁹

An anderer Stelle im Buch heisst es: «Das Exil ist kein Paradies – und doch findet die grösste Offenbarung Gottes am Berge Sinai statt – nicht im Gelobten Land. Denn hinter den Klagen, dem Durst und dem Hunger, der die Wanderungen in der Wüste kennzeichnet, existiert ein Leben, das sich danach sehnt, die «heulende Einöde» (Dt 32,10) der Wüste mit seinen Markierungen zu füllen.¹⁰ Erst aus der Perspektive der Wüste, so Pardes, wird ersichtlich, dass ein Land beides sein kann: das Land von Milch und Honig, oder das Land, das seine Bewohner verschlingt. Es ist eine Sache der Perspektive, des Blicks derer von aussen her – der Israeliten in der Wüste.

Die Wüste ist für Pardes also «Exil» – wer dort stirbt, erlebt die grösste Bestrafung, wie die Generation der Ausgezogenen, die sich dem Einzug verweigert hatten. Doch zugleich lehrt die Wüste eben auch, dass Landbesitz etwas ist, was, aus der Aussenperspektive betrachtet, Gefahren birgt. Moses warnt in seinen Abschiedsreden im 5. Buche Mose das Volk davor, im Land in Besitz und Wohlstand überheblich zu werden und Gott zu vergessen – und damit auch sein Gesetz, das als Rechtsordnung des Volkes zu gelten habe.

Obwohl Pardes erklärt, dass die Wüstenwanderung Israels gerade aufgrund ihrer spannungsgeladenen Darstellung des Werdens eines Kollektivs zu einer Urerzählung für unterschiedliche Kulturen geworden sei, wird von ihrer ganzen Herangehensweise her deutlich, dass sie selbst die Torah und damit auch die Wüstenwanderung vor allem auf einen jüdischen Kontext

⁹ Pardes: a.a.O. 15; englisches Original: «Ancient Israel was born in exile, way down in Egypt, far from the site of conception, far away from its destined homeland. Such displacement, however, is construed as an essential rift in the nation's biography, as if the journey through the land of the other were indispensable to the emergence of Israel as character.»

¹⁰ Ebd. 64.

appliziert; jene beruht praktisch ausschliesslich auf der jüdischen Deutungsliteratur, die sie zitiert, und den Midraschim, auf die sie sich beruft.

Die Trennung von Land und Nation sticht hier als eminent jüdische Erfahrung hervor, und der unausgesprochene Unterton von Pardes' Buch ist, dass die ebenso prekären wie heilsamen Erfahrungen, die ein Kollektiv im Exil geprägt haben, im Lande vergessen zu gehen drohen. Dabei wird das Land als Ziel und Erfüllung nicht hinfällig, doch die Torah bietet das Regulativ, um seinen Besitz kritisch abzusichern.

Pardes zeigt auch, dass die Wanderung in der Wüste schon geprägt war von Kämpfen zwischen Befürwortern der Abschottung und solchen der Vermischung mit den anderen Völkern. Gewonnen haben, so ihr Fazit, die Vertreter der Abschottung; damit haben sie den nationalen Charakter mitgeprägt – allerdings nicht in dem Masse, dass nicht doch erlaubt würde, gefangene Jungfrauen von bekriegten Völkern zu ehelichen. Das Exil ist somit auch ein Ort, in dem Pragmatismus seit jeher gefragt war.

Pardes sieht die Wüstenwanderung aus der Perspektive einer israelischen Literaturwissenschaftlerin also nicht als Gegenentwurf, sondern als relativierendes Korrektiv eines landfixierten Verständnisses des Judentums, wie es in Israel von der eher rechtskonservativen Seite her gedacht wird. Die dezidierte Einschränkung souveränen Selbstherrscherdenkens durch den Säuglingsstatus des ausziehenden biblischen Israel ebenso wie die Kontingenz des vor Augen stehenden Landbesitzes und der Abgrenzung gegenüber den Völkern der Umgebung legen es dieser Deutung zufolge nahe, sich vor allem der nomadischen Wurzel nicht so sehr der Nation selbst als des biblischen Nationsdenkens insgesamt als identitätsstiftender und verhaltensbestimmender Grundlage einer jüdischen Staatsnation innewerden.

Es erscheint mir nun aber nicht uninteressant, als dritte Interpretation der israelitischen Wüstenwanderung den Aufsatz eines Vertreters des konservativen, nationalreligiösen Lagers anzuschauen, verfasst von einem seiner prominenten Rabbiner in Israel, Yaakov Medan. Er ist Co-Leiter einer der bedeutendsten nationalreligiösen Talmudhochschulen in Israel, der Yeshivat Har Etzion. Sein Name ist auch verbunden mit dem Medan-Gavison-Vertrag von 2003, in dem er, gemeinsam mit der ehemaligen Präsidentin des israelischen Gerichtshofs, Ruth Gavison, einer säkularen Jüdin, versuchte, eine einvernehmliche Grundlage für das Zusammenleben von orthodoxen und säkularen Juden in Israel zu schaffen.

Der von mir ausgewählte Text Medans befindet sich im sogenannten Virtual Beit Midrash der Yeshivat Har Etzion, wo zu jedem Wochenabschnitt eine Anzahl von Artikeln von Rabbinern der Yeshiva, aber auch anderen Gelehrten, darunter zumindest auch einzelne Frauen, stehen. Sein Titel ist «The Wanderings of Benei Yisrael in the Desert»,¹¹ und er beschäftigt sich mit jenem Wochenabschnitt der zyklischen synagogalen Torahvorlesung (Beschallach) in Ex 13,17-17,16, der unter anderem vom Marsch Israels durch das gespaltene Rote Meer, von der Umwandlung von bitterem in süßes Wasser und vom Wunder des himmlischen Brots Manna berichtet. Ich versuche zu zeigen, dass auch Medans Ansatz als klare Aussage für die Gegenwart konzipiert ist.

Medan setzt an der Passage Ex 15,22-26 an, in der Moses das bittere Wasser von Mara (Mara bedeutet Bitternis) in Trinkwasser verwandelt, indem er ein Holz in es hineinwirft; damit ist dem durstigen Volk geholfen. Für Medan geht es bei dieser Aktion um mehr als das reine Löschen des Durstes: «Er (Moses) rief Gott an, und Gott zeigte ihm ein Holz. Er warf es ins Wasser, und das Wasser wurde süß. Dort machte Er (Gott) für sie Satzung und Gesetz (hebr. *choq umischpat*), und dort prüfte Er sie.» (Ex 15,25).

Worin die Prüfung bestand, wird nicht erwähnt; Medan vermutet, sie hänge mit «Satzung und Gesetz» zusammen. Doch was bedeutet das? Und welche Satzungen und Gesetze soll Gott den Israeliten in Mara, in den Wochen zwischen dem Auszug aus Ägypten und der Offenbarung am Sinai, gegeben haben? Medan zitiert die Gelehrten des Talmud, die mit Verweis auf eine Formulierung im Buch Deuteronomium meinen, Gesetze betreffend die Heiligung des Sabbat und die Elternehre seien tatsächlich schon dort, in Mara, gegeben worden. Doch Medan selbst entwickelt noch eine ganz andere Idee, die mit einer weiteren Bedeutung des hebräischen Begriffs *choq* zusammenhängt. *Choq* kann nämlich neben «Satzung» auch «zugeteilte Menge», insbesondere im Sinne einer Nahrungsration, bedeuten.

Von daher interpretiert Medan die Stelle wie folgt:

When the waters of the well were sweetened, God established a «*chok*» – a ration, or measure – as to how much water each person was entitled to draw for himself, for his family, and for his cattle. If no ration were determined per person from the waters of the well, it is difficult to describe the chaos that would have ensued when 600,000

¹¹ <http://www.vbm-torah.org/archive/parsha65/16-65beshalach.htm>; 18.2.2013.

thirsty people, after three days of wandering in the desert, were to grab water for themselves, their families, and their cattle. The «*chok*» (= ration) required «*mishpat*» – i.e., an actual rule as to the ration of each family. At Mara, the group of slaves who had just been freed and who did not recognize each other and their rights, faced their first test of mutual respect, consideration for others, and – especially – discipline. All of these are fundamental, elementary concepts on the road to building a properly-run society and nation; they are elementary concepts on the road to freedom. The test of freedom is not whether a person is able to do whatever he wishes, but rather whether he is able to act in accordance with his will, out of free choice, but at the same time – to remain a human being, in the moral and cultural sense of the word. Therefore, this is also the test of a free society and of a free nation.

Eine vergleichbare Prüfung ist nach Medan mit dem «Himmelsbrot» Manna verbunden, das, wie es in Ex 16,17f. heisst, ebenfalls in Rationen aufgeteilt wird, allerdings erst nach dem Sammeln: «Wer mehr gesammelt hatte, dem blieb nichts übrig, und wer weniger gesammelt hatte, dem mangelte nichts. Sie sammelten, jeder nach seinem Essvermögen.» Dies ist, laut Medan, die erzieherische Initiative Gottes, der die Israeliten bald einsehen lässt, dass Gier nichts bringt.

Was wir hier erkennen sollen: Die Wüste schult offensichtlich im Umgang mit den knappen Ressourcen. Nur eine Gemeinschaft, in der Solidarität nicht als Ideal in Sonntagsreden vorkommt, sondern als bittere Realität eines Überlebens aller erkannt wird, eine Gemeinschaft, in der erkannt wird, dass Solidarität und Gemeinschaftlichkeit letztlich auch dem Einzelnen das Überleben sichern, ist überlebensfähig. Insofern ist es hier nicht, wie bei Pardes, Sehnsucht und das Erkennen der eigenen ursprünglichen Schwäche, sondern harte Mängelwirtschaft, was das Volk in der Wüste lehrt, ein Volk zu sein.

Medan konfrontiert diese Stelle mit Ex 17, wo es wiederum Wassermangel gibt und das Volk vorhat, Moses zu steinigen, bevor dieser auf Gottes Anweisung seinen Stab gegen einen Felsen schlägt, aus dem dann Wasser strömt. Der Ort, an dem dies geschieht, wird von Moses *massa umeriva* (Prüfung und Streit) genannt. Das Volk entbehrt hier aller Zurückhaltung, sowohl der Rationierung wie einer Regel, nach der diese eingehalten wird – und am Ende dieses Kapitels erfolgt ein Angriff von Amalek, dem biblischen Ur- und Erbfeind Israels. Der Kampf gegen Amalek kann gewonnen werden, weil Moses seine Hände zum Himmel hebt und dabei noch von seinem Bruder und seinem Schwager gestützt wird – doch der Angriff bedeutet ein anhaltendes Trauma für Israel, das zu einer irreparablen Feindschaft mit Amalek für alle Zeiten führen wird.

Medan vermutet, Amalek, das als Wüstenvolk selber Anspruch auf das Wasser der Wüste erhob, habe angegriffen, weil es das Volk als in Einzelkämpfen und Egoismen verstrickt sah, was einer gegnerischen Kriegspartei immer zugute kommt. Hier, wo die Ressourcenverteilung nicht gemeistert worden sei, sei auch eine Bedrohung von aussen entstanden.

Die Wüste ist nach Medan also ein Zivilisationslabor, in dem für alle Zeiten eingeübt wird, dass innere Gerechtigkeit und Masshalten die Lebensbedingungen von Gesellschaften auch im Innern sichern. Das ist auch und gerade wieder ein Rückschluss, der auf eine Gesellschaft zutrifft, die selbst Ressourcen zu verwalten und Feinde zu gewärtigen hat. Obwohl Medan diesen Text einige Jahre vor den 2011 in Israel ausgebrochenen Sozialprotesten verfasst hat, deutet er mit seiner Auslegung schon auf eine Gesellschaft hin, die eher von der Gier als von der Überzeugung beherrscht ist, wie wichtig die Lebenssicherung für alle ist; diese Gesellschaft habe aber selbst die Werkzeuge in der Hand, um diese Fragen zu regeln – und sollte dies im Interesse ihres langfristigen Fortbestands besser auch tun.

Damit ist aber gerade das biblische Israel der Wüstenwanderung für Medan ein prä- oder parastaatliches Gebilde, dessen Bestimmung weniger in seinem weltabgewandten Nomadismus liegt als in seinem neu zu begründenden Kollektivverhalten. Die Wüste ist also für ihn, anders als für Pardes und gar als für Vilém Flusser, nicht die Gegenthese, sondern das Propädeutikum für die Bildung des territorialen Nationalstaates, den die Moderne oft aus der Bibel herausgelesen hat.

Die drei verglichenen Autoren liegen ideologisch weit auseinander, insbesondere was ihre Vorstellungen hinsichtlich jüdischer Gemeinschaftsbildung, der Juden als Modellgesellschaft bzw. dem Judentum als Voraussetzung geistiger Sublimierung betrifft. Was ihre Texte dann auf originelle Weise aber wieder zusammenbringt, ist das Verständnis der Wüstenwanderung als des entscheidenden Formgebers dessen, was sich – bei aller Reduktion auf funktionale, soziale oder narrative Elemente von Identitätsbildung – als letztlich essentialistisch jüdische Selbstdefinition verstehen lässt, die – und das ist der markante Unterschied zu westlichen Identitätsmodellen – sich in ihrem Urgrund auf das Nomadische beruft.

Die Dialektik der biblischen Wanderung der Israeliten ist es, dass sie, im Momentum des Auszugs aus der Sklaverei, in der Rettung am Schilfmeer oder in der Offenbarung am Sinai utopisches Potential enthält, das freilich auch

negativ besetzt ist: im wiederholten Murren des Volkes aufgrund unbefriedigender Ernährungslage, im Giessen des Goldenen Kalbs oder im als unheilvoll beschriebenen Strafgericht Gottes, der die Generation derer, die zunächst nicht ins Gelobte Land wollten, in der Wüste sterben und sich die Wanderung über vierzig Jahre erstrecken lässt.

So wird das Nomadische, auch für die Lebensweise nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, die als exilisch empfunden wird, im konstruktiven Sinne normsetzend, zugleich aber als Strafe Gottes empfunden. Dieses Bewusstsein, unveränderbar im Sinne der Realitätsperzeption, der Verhaltens- und intrinsischen Warnsysteme Nomade, aber zugleich im religionsverbindlichen Sinne Nomade wider Willen zu sein, prägt das jüdische Bewusstsein bis heute. Pikanterweise hat die Existenz eines eigenen Staates das Problem, das sich aus diesem Widerspruch ergibt, für die Juden nicht gelöst, sondern verschärft, wie an den drei dargestellten Beispielen deutlich geworden sein dürfte.

Abstract

Die vierzigjährige biblische Wanderung der Israeliten in der Wüste besitzt konstitutive Wirkung für die heutige jüdische, aber auch israelische Bewusstseinsbildung. Zugleich wird der Modellcharakter dieses Ereignisses für jüdisches Denken der Gegenwart je nach ideologischer oder politischer Perspektive, in der es verhandelt wird, ganz unterschiedlich interpretiert – insbesondere was Rückschlüsse auf die Bedeutung eines modernen jüdischen Staatswesens betrifft. Anhand dreier Ansätze von Vilém Flusser, Ilana Pardes und Yaadov Medan wird gezeigt, dass die Wüstenwanderung unter den Aspekten einer grundsätzlichen Infragestellung, Bändigung oder Ermutigung hinsichtlich des nationalen Bewusstseins in einem jüdischen Territorialstaat gelesen werden kann. Insgesamt lässt sich daraus aber eine innere Dialektik des Nomadentums im jüdischen Selbstverständnis herauslesen, die durch die Existenz des Staates Israel eher verschärft als gelöst worden ist.

Alfred Bodenheimer, Basel