

# Der physische und der symbolische Feind

## Wandlungen des Konzepts von Amalek in der jüdischen Tradition

Alfred Bodenheimer

### I

Amalek ist jenes biblische Volk, das, offenbar abstammend vom so benannten Enkel Esaus, Sohn von Eliphaz und dessen Nebenfrau Timna (Gen 36,12; Gen 36,16), Israel auf seinem Zug in der Wüste bei Rephidim überfällt und von diesem unter der Führung des Josua in einer Schlacht besiegt wird (Ex 17,8–13). Nach dieser Schlacht wird, von Gottes Seite, ein Urteil gesprochen über Amalek (alle Übersetzungen aus dem Hebräischen in diesem Artikel sind vom Verfasser selbst verfertigt):

Und der Ewige sprach zu Moses: Schreibe dies zur Erinnerung ins Buch und lege es in die Ohren Josuas, denn löschen auslöschen<sup>1</sup> werde Ich das Gedenken Amaleks von unterhalb des Himmels. Und Moses baute einen Altar, und er nannte ihn „Gott ist mein Wunder“. Und er sprach: Denn eine Hand ist am Stuhl Gottes, Krieg für den Ewigen gegen Amalek von Generation zu Generation. (Ex 17,14–16)

Die hier gewählte Übersetzung hat v. a. im Vers 16 eine Entscheidung getroffen, die vermerkt werden muss: Sie hat das hebräische „jad“ mit „Hand“ und nicht (wie etwa Luther) mit „Mal“ (im Sinne eines Erinnerungsmals) übersetzt und das hebräische „kess“ כס nicht (wie etwa die katholische Einheitsübersetzung) mit „Feldzeichen“, sondern mit „Stuhl“, als verkürzter Form von „kisse“ כסס – in beiden Fällen weitverbreiteter jüdischer Verständnistradition folgend. Auch diese Übersetzungswahl lässt noch eine Variation von Interpretationen offen: Die Hand könnte diejenige Gottes sein, bereit, nach Amalek zu greifen. Es könnte aber auch die Hand Amaleks sein, die destabilisierend an Gottes Thron, also seine Weltenherrschaft, gelegt ist, solange Amalek existiert. Beide Lesarten lassen sich durch die Erklärung des einflussreichsten jüdischen Bibelkommentators, Rabbi Schlomo ben Jizchak (kurz: Raschi, 1040–1105) stützen, der, „kess“ ebenfalls als Verkürzung von „kisse“ lesend, gerade aus dem fehlenden Buchstaben Aleph die Basis seiner Erklärung macht: Gottes Thron sei nicht vollkommen, erklärt er, bis Amalek vernichtet sei.

---

1 Übersetzerische Wiedergabe des hebräischen Doppelungsmodus zur Bekräftigung einer Tat (hebr.: machoh emcheh מכה אמה).

Jedem aufmerksamen Bibelleser fällt auf, dass die erste biblische Verdammungsrede gegen Amalek sich von der zweiten in Deut 25,17–19 in wichtigen Punkten unterscheidet, obwohl der Anlass der Erwähnung offensichtlich derselbe Angriff und ein Rückblick auf die Schlacht bei Rephidim ist – denn dazwischen findet sich im Text keine weitere Konfrontation zwischen Israel und Amalek:

Gedenke dessen, was dir Amalek angetan hat, auf dem Weg eures Auszugs aus Ägypten, der dich auf dem Wege anfiel und alle, die geschwächt waren hinter dir angriff, und du warst müde und matt, und er war [oder: du warst] nicht gottesfürchtig. Und einst, wenn der Ewige dein Gott dich ruhen lässt von all deinen Feinden ringsum, im Land, das der Ewige dein Gott dir als Erbteil gibt, es als Erbe zu besitzen, lösche das Gedenken Amaleks aus unter dem Himmel, vergiss es nicht.

Zunächst fällt, im unmittelbaren Vergleich zur oben zitierten Textstelle aus Ex 17 auf, dass sich vor allem das Subjekt verschoben hat: Nicht mehr das göttliche Ich *wird*, sondern das Kollektiv Israel *soll* zum Vollstrecker der Auslöschung Amaleks werden. Um Herstellung einer Kohärenz der biblischen Aussage bemüht, hat die jüdische Exegese sich damit zu behelfen versucht, die vom göttlichen Subjekt gesprochenen Worte in Ex 17,14 als Ankündigung eines Delegierens dieser Aufgabe auf Israels Könige zu lesen. Raschi etwa kommentiert das göttliche „löschen auslöschen werde Ich das Gedenken Amaleks“ mit dem implizit auf Deut 25 hinausgreifenden Kommentar: „Deshalb ermahne Ich dich in dieser Weise, denn Ich will ihn auslöschen.“ Gerade dass Raschi hier Gottes feste Ankündigung des Auslöschens aus dem Vers in ein bloßes göttliches Wollen (hebr. *יפה*) transponiert, konstruiert, auch ohne expliziten Verweis auf die spätere Stelle in Deut 25, eine semantische Übereinstimmung zwischen der subjektiven Ankündigung Gottes auf der einen und der Formulierung desselben Akts als Gebot an Israel auf der anderen Seite.

Ganz konkret und in der unverblümmtest denkbaren Form begegnet uns dieses Gebot später im Buch 1 Sam 15: Die Ausstattung König Sauls mit einem (milde gesagt) „robusten Mandat“, dem Auftrag, Amalek mit Stumpf und Stiel auszurotten, die Menschen und auch ihre Herden. Dass Saul dies nicht, bzw. nur unvollkommen tut und zum einen den Amalekiterkönig Agag, zum andern auf Wunsch des Volkes das Vieh Amaleks am Leben lässt, kostet ihn die Legitimation zur Begründung einer eigenen Dynastie.

Mit der Verschiebung des Subjekts von Ex 17,14 zu Deut 25,17–19 einher geht auch eine (intendierte?) Ambiguität, wie sie in der Hebräischen Bibel oft hinsichtlich pronominaler Zuordnungen zu finden ist, nämlich hinsichtlich der in der Übersetzung durch eckige Klammern kenntlich gemachten Stelle. Wer war nicht gottesfürchtig? War es Amalek, über den dies dann eine weitere disqualifizierende – allerdings wenig überraschende – Aussage wäre (und in der Regel folgen die Übersetzungen dieser Regel), oder war es Israel? Grammatikalisch ist im Hebräischen beides möglich, und es entspräche den fuzzy boundaries des Pronominalgebrauchs in der Hebräischen Bibel (die an einer anderen Stelle systematischer ausgeleuchtet werden müssten und hier nicht das zentrale Thema sind), diese Ambiguität zu erzeugen und nicht aufzulösen. Denn dadurch wird das Potential Amaleks als das absolut Böse einerseits,

zugleich das göttliche Strafgericht über das nicht gottesfürchtige Israel andererseits benannt, ohne dass eines das andere aufheben würde, sprich: Ohne dass es einen Widerspruch zwischen Amaleks Rolle als Instrument göttlicher Strafe und seiner dennoch vollumfänglich bestehenden Verantwortung und Vernichtungswürdigkeit aufgrund seiner Taten gäbe. Eine weitere verunklarende, damit aber eben auch unterschiedliche Zugänge öffnende Besonderheit der drei Verse in Deut 25 ist das rasante Wechselspiel von gebotemem Gedenken, Auslöschen des Gedenkens und dann wieder Verbot zu vergessen, was Amalek (oder wiederum nur dessen Untaten?) angeht.

Eine außerordentlich konzise und informative Abhandlung der wechselnden jüdischen Perzeptionen Amaleks und der mit ihm verbundenen Gebote des Gedenkens, bzw. Auslösens zwischen der jüdischen Antike und der Gegenwart liefert Elliott Horowitz (2006: 107–145). Dabei zeigt er nicht zuletzt, dass ein als feindlich wahrgenommenes (*in concreto* meist christliches) Umfeld den abstrakten jüdischen Vernichtungswillen gegen Amalek einerseits extrem befeuern, andererseits aber gerade auch wieder ins rein Abstrakte hineinführen konnte, weil die faktische erdrückende Unterlegenheit der kleinen jüdischen Minorität jedes noch so umfassende Strafgericht gegen die Bedränger nur in utopische Visionen verlegen konnte. Die in dem vorliegenden Text angestellten Überlegungen sind, anders als diejenigen Horowitz', weniger einer systematischen kulturgeschichtlichen Betrachtung verpflichtet als dem Hervorheben eines – und nicht des einzigen – Paradigmenwechsels, der dem Begriff „Amalek“ in der jüdischen Geschichte zuteil geworden ist und der eine extreme Brisanz bis in die Gegenwart hinein, ja vielleicht gerade in der Gegenwart, bewahrt hat.

## II

Die Erinnerung an Amalek gibt es nur aus den Dokumenten seines auf ewig eingeschworenen Todfeindes Israel. Von Amalek gibt es nichts Materielles, keine Tempelreste, keine Gürtelschnallen, keine Papyri oder Steintafeln, keine zuordenbaren Gräber, keine Festungen, ja, nicht einmal irgendeine klar identifizierbare Quelle außerhalb der Hebräischen Bibel. Insofern ist Amalek so etwas wie die Rückseite der Israeliten in der Wüste – als (un)ethischer Gegenentwurf, als Nemesis und somit auch als Gottesfeind, der zugleich das Potential eines göttlichen Strafinstruments gegen Israel besitzt. Der Nomadismus Amaleks ist die Grundlage einer Existenz, die sich ausschließlich durch den biblischen Text manifestiert. Auch von den Israeliten und ihrem vierzigjährigen Gang durch die Wüste gibt es ja bekanntlich keine archäologischen Spuren. Nur gibt es eben mit den Juden eine Nation und Religionsgruppe, die sich als unmittelbare abstammungsmäßige Fortsetzung von Israel versteht. Ein Volk, das sich auf das Vorgängervolk Amalek berufen würde, gibt es nicht.

Die vollkommene haptische oder optische Abwesenheit jedweden materialen Selbstzeugnisses, aber auch jeder nicht-israelitischen Quelle von Amalek verwehrt jeden Anhaltspunkt, der über seine ausgesprochen negative Reputation in der Bibel hinausweisen würde. Amalek ist das Gegenteil des Gedächtnisses, das durch irgendetwas überliefert wird, was an eine irgendetwie definierbare positive Identität erinnert. Die Überlieferung von Amalek weckt das

Gedenken an das, was sich nie erneuert und auch nicht erneuern kann und dennoch nie zu verschwinden scheint: Archaische Aggression und blinder Vernichtungswille, der Amalek zugeschrieben, faktisch aber vor allem gegen Amalek eingefordert und zum Teil aktiviert wird. Und ironischerweise sind die einzigen, die diese Überlieferung weiter tragen, diejenigen, denen ins Stammbuch geschrieben worden ist, die Erinnerung Amaleks auszutilgen.

Der zentrale Anknüpfungspunkt an diese Geschichte, den die Hebräische Bibel enthält und der das Konzept des Feindbildes „Amalek“ für Generationen von Juden in den Orten der Diaspora sehr viel greifbarer machte, als es die Pentateuch-Stellen oder gar der erzählungsmanent praktisch aus dem Nichts kommende Befehl Samuels an Saul tun, ist nicht zufällig bereits mit jüdischer Diasporasituation und Heteronomie verbunden. Er liegt im Namen des von Saul verschonten (von Samuel dann getöteten) Amalekiterkönigs Agag und seiner Wiederkehr in Verbindung mit der Feindfigur des Judentums schlechthin verborgen: Im Esterbuch wird der Königsgünstling und oberste Minister Haman, der aus seinem Hass auf den *Juden* (nicht mehr Israeliten) Mordechai im persischen Susa kein Geheimnis macht und nicht nur diesen, sondern gleich alle Juden des persisch-medischen Weltreichs töten will, mehrfach als „Agagiter“ bezeichnet (u. a. 3,1; 8,3).<sup>2</sup> Damit ist Amalek, gewissermaßen als negatives Vermächtnis der verhängnisvollen Unterlassung König Sauls, als Matrix in der jüdischen Geschichte angekommen.

Haman wird letzten Endes am Ausführen seiner Pläne gehindert und selbst, wie auch zehn seiner Söhne, gehängt, Zehntausende seiner Anhänger, so will es das Esterbuch, werden am Ende von den Juden und ihren Verbündeten getötet. Doch indem verfügt wird, dass die Ereignisse des Esterbuches in Form des Purimfestes in ihrem Gedenken institutionalisiert werden, hat Haman eine Art Sieg über das jüdische Geschichtsdenken errungen: Während Amalek als Feind, aber höchstens implizit (durch den Befehl der totalen Vernichtung bei Samuel) als potentieller Vernichter Israels gesehen wurde, übernimmt Haman diese Rolle explizit, und mit der jährlich wiederkehrenden und gefeierten Erinnerung des Sieges gegen ihn wird auch die Idee seines absoluten Vernichtungswillens zum Paradigma jüdischer Wahrnehmung der Feindschaft gegen Juden. Das fröhlich und ausgelassen gefeierte Purimfest wird schlechterdings zum Fest des Traumatransports.

Aus einer religiös unvoreingenommenen Sicht müsste man sagen, dass Haman jedoch wiederum nur als Rückseite der Medaille gesehen werden kann, die mit dem Vernichtungsgebot der Juden gegen Amalek schon besteht. Das Judentum der Moderne und insbesondere nach dem Holocaust sieht sich ethisch entsprechend dem großen Problem gegenüber, das der israelische Philosoph Joseph Schachter 1977 in seiner kleinen Schrift über Amalek insbesondere für den der Halacha verpflichteten Juden als „paradoxical dilemma concerning his stance vis-a-vis genocide“ (Schachter 1977: 1) benannt hat und das Joshua Cohen in seinem Artikel

2 Ein Midrasch, der u. a. im aramäischen sog. Targum Scheni zu Ester 4,13 erscheint, versucht zu erklären, wie es zu einer Nachkommenschaft Agags kam, der, als einziger Überlebender seines Volkes, auch nur einen Tag länger lebte als der Rest seines Volkes, bevor ihn Samuel in Gilgal tötete: In dieser Nacht soll er mit einer Magd noch ein Kind gezeugt haben, von dem dann die Nachkommenschaft der Agagiter abstammte.

„The Remembrance of Amalek“ ausformuliert: Die Uridee eines Genozids kommt aus der Hebräischen Bibel. Denn wie vielfältig sich auch die Stelle in Deuteronomium interpretieren lässt, die Geschichte mit Samuel und Saul scheint an ihrer faktischen Interpretation im theologischen Kontext keinen Zweifel zu lassen: die Ausrottung eines kompletten Volkes, samt seiner Frauen und Kinder (Cohen 1998: 289–302).

Cohen zieht die rabbinische Literatur heran, um zu zeigen, wie das Judentum schon in der Antike mit diesem schweren Erbe gekämpft hat, in seiner heiligen Schrift ein Gedenk- und Auslöschungsgebot zu haben, das de facto dann als Gebot einer physischen Ausrottung gelesen wird. Cohen zitiert einen bekannten Midrasch, aus dem hervorgehen soll, dass Esau Frau Timna, die Mutter des in der Bibel genannten Stammvaters und Namensgebers Amalek, sich eigentlich Abraham, Isaak oder Jakob anschließen wollte, weil sie sich für die monotheistische Lehre begeisterte. Doch diese drei, die für die Erbfolge Israels konstitutiv wurden, hätten, so der äußerst kritische Midrasch, Timna sämtlich abgewiesen, so dass sie am Ende durch eine Heirat mit Abrahams Enkel Esau, Jakobs Zwilling Bruder, vorlieb nehmen musste, wollte sie der Abrahamitischen Familie noch in irgendeiner Weise verbunden sein. Esau war aber eben der falsche „Zweig“ der Familie, der die abrahamitische Ethik, wie wir stärker noch aus dem Midrasch als aus dem Bibeltext selbst lernen, nicht übernommen habe, und so entstand aus dem Potential Timnas durch die Zurückweisung der Urväter und ihrer Verbindung mit Esau die Todfeindschaft Amaleks. Dazu schreibt Cohen:

Although the sages continue to regard Amalek as the archetypal enemy of Israel, they remember that Amalek and Israel share a common lineage, and they even suggest that the seed of bigotry was implanted into the Amalekite strain by the Jewish Fathers. Their midrash recognizes Amalek as the taint in the greatness of Judaism. Its lesson to Jews is that in addition to watching for bigotry in others, they must remember Amalek in themselves. (Cohen 1998: 299)

Dass die Rabbinen in Amalek unmittelbar die Rückseite der eigenen Anfälligkeit auf Fanatismus und Frömmerei erkennen, ist zweifellos eine charmante Erklärung. Dass der konsequente Ausrottungsbefehl, der einst an Saul ging und von diesem ja beinahe ganz konsequent ausgeführt wurde, im Laufe eines Prozesses, den Elliott Horowitz nachzuzeichnen versucht, in einen rein liturgischen Akt umgewandelt worden ist, indem einmal jährlich, am Schabbat vor dem Purimfest, alle Mitglieder des jüdischen Volkes, also Männer, Frauen und Kinder zuhören sollen, wie das Buch Deuteronomium die Auslöschung des Gedenkens von Amalek fordert, bedeutet eine radikale Neuinterpretation des Gebots. Das Erinnern ist fortan dem Auslöschen vorzuziehen, anstatt Männer und Frauen und Kinder des Feindes zu töten, sollen Israels eigene Männer, Frauen und Kinder sich seiner erinnern.

Joshua Cohen bleibt bei der talmudischen Literatur stehen und greift nicht weiter aus in die rabbinische Literatur des Mittelalters. Um die Revolution zu begreifen, die dort vor sich geht, was Amalek betrifft, müssen wir nochmals zurück in die früheste rabbinische Literatur, also die Mischna, die grundsätzlich die Überlieferung und den Gesetzesdiskurs in den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung festhält: Dort wird über ein Gebot der fünf Bü-

cher Moses diskutiert, das aufgrund historischer Gründe als nicht mehr einhaltbar bezeichnet wird. Es handelt sich um das Verbot, Konvertiten aus den Völkern Ammon und Moab in die Gemeinde Israels aufzunehmen.

Dieses Gebot wird in der Mischna (Traktat Jadaim 4,4) mit einem sehr einfachen Argument aufgehoben: Der assyrische König Sanherib habe bei seinen Eroberungen, dem auch die Existenz des biblischen Nordreiches Israel (anders als das Südreich Judäa) zum Opfer fiel, „die Völker vermischt“. Will heißen: Nach den Völkerwanderungen und dem Chaos, das die Kriege dieses assyrischen Herrschers im 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung ausgelöst haben, sind die ursprünglichen Zugehörigkeiten von Völkern nicht mehr ermittelbar. Damit ist auch der Ausschluss eines Menschen von der Konversion aufgrund seiner Zugehörigkeit hinfällig. Faktisch bedeutet dies: Die Weisen des Altertums bestimmten, dass grundsätzlich Abkömmlinge jeder Herkunft zum Judentum konvertieren können. Wie so oft, haben die Rabbinen hier eine Lösung gefunden, die einerseits die Autorität der Torah, auf der das ganze Judentum aufbaut, untermauert, andererseits der pragmatischen Unmöglichkeit, diese durchzuführen, Rechnung trägt. Denn da für Gebote der Torah (anders als für die von Rabbinen erlassenen Verfügungen) im Zweifel eine erschwerende Auslegung gilt, also jeder Konversionswillige, der nicht hätte positiv beweisen können, dass er nicht von Ammon und Moab abstammt (und wer kann das schon), hätte abgewiesen werden müssen, wäre die Möglichkeit, zum Judentum zu konvertieren, ohne eine solche Lösung sabotiert worden. Faktisch waren aber Konversionen von Nichtjuden zum Judentum zu jener Zeit längst an der Tagesordnung, war doch das Judentum bis zur Durchsetzung des Christentums zur Staatsreligion im Römischen Reich eine konversionsfreundliche Religion.

Erst im Mittelalter folgt im halachischen Diskurs die explizite Erweiterung der Folgen von Sanheribs Herrschaft auch auf andere Völker. Maimonides erwähnt im 12. Jahrhundert ganz generell, dass keines der biblischen Völker mehr identifizierbar sei, wobei er sich nur auf die sieben Völker bezieht, die in der Bibel als Bewohner Kanaans vor der Eroberung genannt werden, zu denen das Nomadenvolk Amalek nicht gehört (Maimonides: 12, 25). Er bahnt den Weg zu einer Gesetzesauslegung, die, zunächst implizit, aber letztlich irreversibel festlegt, dass (bei theoretisch anhaltender Verbindlichkeit der die entsprechenden Völker betreffenden Gebote, also auch der Auslöschung Amaleks) die genannten Völker alle nicht mehr identifizierbar und deshalb die auf sie gemünzten Vorschriften faktisch nicht umsetzbar seien.

Wir verstehen nun also: Eigentlich hätten die Juden Amaleks solange gedenken sollen, bis dies dazu führt, Amaleks Gedenken auszulöschen. Da sie letzteres nicht mehr können, weil Amalek gar nicht mehr identifizierbar ist, sind sie ethisch unbelastet, sich über die Auslöschung einer bestimmten Gruppe noch Gedanken machen zu müssen. Eine solche Gruppe gibt es gar nicht mehr. Hingegen werden die Juden nie, überhaupt nie mehr das Gebot loswerden, dieses Volkes, das es nicht mehr gibt, zu gedenken. Nun ist die vollkommene Dematerialisierung zur Voraussetzung der vollkommenen, unendlichen Erinnerung geworden.

Anders ausgedrückt: Die Juden wissen so nachhaltig nicht mehr, wer Amalek ist, dass sie seiner auf ewig gedenken werden.

## III

Dieser Kunstgriff ist, wie sofort klar wird, sowohl ethisch wie auch von der Symbolpolitik her, eine Glanzleistung. Denn indem es Amalek als physisch festzumachendes nicht mehr gibt, aber seiner immer gedacht wird, ist davon auszugehen, dass es ein anderes als das physische Amalek gibt: ein symbolisches. Dieses symbolische Amalek ist übertragbar auf Feinde, die, wie etliche jüdische Erklärer, etwa der spätmittelalterliche Abravanel, uns erklären, ihren Krieg gegen das jüdische Volk nicht um irgendwelcher Vorteile willen führen, sondern um des Krieges oder schlimmer: um der Vernichtung Israels willen. Damit wird der Begriff Amalek flexibel anwendbar.

Im 20. Jahrhundert hat das die israelische Bibelkommentatorin Nechama Leibowitz (1905–1997) mit Verweis auf die biblische Formulierung, Amalek „habe Gott nicht gefürchtet“, einmal so ausgedrückt:

„Amalek“ against whom the Almighty declared eternal war is not any more an ethnic or racial concept but is the archetype of the wanton aggressor who smites the weak and defenseless in every generation. (Leibowitz 1980: 253)

Der einstige israelische Oberrichter Elyakim Rubinstein zitiert einen anderen Autor namens Ohad Parusch, der Leibowitz' Gedanken noch weiter führt:

Wir haben die Pflicht, alle Vertreter rassistischer Lehren zu bekämpfen [...], jene, die an einer amalekitischen Weltsicht und einem amalekitischen Lebenswandel der Überlegenheit von Kraft und an Rassenlehren festhalten, die das (Vergießen von) Blut von Menschen gestatten, die sich von ihnen unterscheiden.<sup>3</sup>

Damit ist nun tatsächlich die Dekonstruktion – um nicht zu sagen: Inversion – des Begriffs Amalek, wie sie Joshua Cohen im rabbinischen Schrifttum angedeutet sieht, vollzogen. Aus dem Befehl zur Ausrottung von *Menschen einer bestimmten Zugehörigkeit* ist das Gebot eines Kampfes (von Ausrottung ist hier nicht die Rede) *gegen* alle geworden, *die Menschen wegen ihrer Zugehörigkeit verfolgen*.

Vom Subtext dieser modernen Deutungen her gesehen ist klar, dass sie sich gegen die nationalsozialistische Doktrin oder vergleichbare rassistische und faschistische Systeme richten. Diese Deutungen stellen gegenüber der mittelalterlichen deshalb insofern eine markante Änderung dar, als sie wieder einen klaren Feind identifizieren, dessen Gedenken ausgelöscht werden soll – diesmal nicht im Sinne eines genozidal anmutenden Vernichtungskriegs, sondern im Sinne einer ideologischen, notfalls auch bewaffneten Auseinandersetzung mit Exponenten eines bestimmten gewalttätigen Gedankenguts. Sich an Amalek zu erinnern ist somit wieder vom primär theologischen Gebot zur praktischen Voraussetzung dafür geworden, sich gegen ein nun anders definiertes Amalek auch wieder zu rüsten.

---

3 Zitiert nach Rubinstein 2001.

Die Medaille des symbolischen Amalek hat, wie daraus hervorgeht, zwei Seiten: Auch hier geraten die anscheinend klar gezogenen und schützenden Grenzen, die vor der Versuchung einer Bestrafung kollektiver Schuld – aber eben nicht der Schuld eines Kollektivs – schützen soll, ins Wanken. In den fünfziger Jahren schrieb der berühmte Führer der amerikanischen modernen Orthodoxie, Rabbi Joseph Dov Soloveitchik (1903–1993):

When a nation emblazons on its standard, „Come, let us cut them off from being a nation so that the name of Israel shall no longer be remembered“ (Psalms 83:5), it becomes Amalek. In the 1930's and 1940's the Nazis, with Hitler at their helm, filled this role. In this most recent period they were the Amalekites, the representatives of insane hate. Today, the throngs of Nasser and the Mufti have taken their place. (Soloveitchik 2006: 79)

Doch dagegen wandte sich damals in Israel Rabbi Zwi Jehuda Kook (1891–1982), der Leiter der nationalreligiösen Talmudhochschule Mercaz Harav und Sohn des einstigen Oberrabbiners von Palästina Rabbi Abraham Jizchak Kook (1865–1935). Er lehnte diese Form einer konkreten zeitgenössischen Anwendung des symbolischen Amalek ab.<sup>4</sup>

Die Reaktion von Rabbi Zwi Jehuda Kook (der notabene ein geistiger Vater der radikalen Siedlerbewegung Gush Emunim war) auf die Überlegungen, die Rabbi Soloveitchik geäußert hatte, zeigt natürlich auch, dass sich aus der israelischen Perspektive der Umgang und das Problem mit dem Feindbild Amalek aufgrund der realen Konfliktlage ganz anders darstellte als aus der Sicht eines Diaspora-Rabbiners wie Soloveitchik, der, wenngleich zionistisch orientiert, primär die Vernichtungsmaschinerie der Nazis im Blick hatte – also eine bei aller Aktualität vergangene Verfolgungs- und keine fortdauernde Konfrontationssituation. Der Tel Aviver Mathematikprofessor Dan Amir hatte entsprechend nicht unrecht, als er vor einigen Jahren auf der säkularen Webseite „Hofesch“ in einem Artikel über Amalek schrieb, es sei etwas völlig anderes, ob die Vernichtungsträume gegen Feinde wie einst in Zeiten der ausschließlich minoritären Existenz der Juden in der Diaspora ein Frustrationsventil für eine unterdrückte Minderheit seien (wie es teilweise auch im oben erwähnten Artikel von Horowitz manifest wird), oder ob man über eine konkrete Armee verfüge, bzw. selbst auch Macht über ein anderes, tendenziell feindlich gesinntes Volk ausübe (Amir 2000). Denn die Dämonisierung von Menschen oder Völkern, denen man im Zweifelsfall mit unmittelbarer Macht faktischen Schaden zufügen kann, führt zur konkreten Gefahr angewandter Gewalt.

In einem langen, äußerst religionskritisch formulierten Artikel hat der israelische Physiker und Philosoph Avshalom Elitzur überdies nicht nur (wie der bereits oben zitierte Joshua Cohen) darauf hingewiesen, dass Amalek so etwas wie die negative Rückseite Israels darstellte, sondern dass es, vor allem durch Interpretationen des kabbalistischen Grundwerks Sohar, auch zur Stigmatisierung innerer Feinde innerhalb des Judentums angewandt werden könne.

---

4 In dieser Weise wird Kook etwa von Rabbi Shlomo Aviner, einem der einflussreichsten nationalreligiösen Rabbiner der Gegenwart, in einer „SMS-Antwort“ zur Frage, ob die Nazis halachisch mit Amalek gleichzusetzen seien, zitiert: <<http://www.havabooks.co.il/sms.asp?cat=203>> (Zugriff 11. Juni 2015).



Hat also das, was man zunächst als die Befreiung von der Last, ein konkretes Amalek vernichten zu müssen, die Dekonstruktion des Begriffs und seine Überführung ins Symbolische infolge der Theorie über Sanheribs Völkervermischung, erst recht zu einer paranoiden, denunziatorischen und unkontrolliert anwendbaren gewalttätigen Tendenz im Judentum geführt? Sind die humanistischen Auslegungen einer Nechama Leibowitz oder eines Elyakim Rubinstein vielleicht ernst gemeinte, aber letztlich wertlose Versuche eines Korrektivs gegenüber einer Ideologie, die latent zerstörerisch und unkontrolliert das Amalek-Stigma verteilen und entsprechend Aggression vorbehaltlos legitimieren kann? Einer Ideologie, die die Vergeltungsräume des Exils durch die Jahrhunderte schleppte und sie nun als verhängnisvolles Erbe ungefiltert einem mit machtvoller Armee und Siedlungsambitionen versehenen Staat weitergegeben hat?

Die Frage, ob das Sprechen über Amalek jüdische Ethik und Selbstkontrolle oder jüdische Paranoia und Unerbittlichkeit befördert, ist tatsächlich eine der Grundfragen jüdischen Selbstverständnisses, sie geht letztlich weiter als alle Einteilungen in Denominationen, politische Richtungen oder als die Endlosfrage, ob es sich beim Judentum um ein Volk oder um eine Religion handelt. Und um keine Irrtümer aufkommen zu lassen: Mit dem Begriff einer Beförderung von Unerbittlichkeit ist nicht nur jener Teil des Judentums gemeint, der im Glauben, Amalek in jeder Generation identifizieren zu können, dessen faktisches Lebensrecht in Frage stellt. Er gilt umgekehrt auch jenen, die aus der Lektüre der hebräischen Bibel eine von innen kommende Infragestellung jüdischer Ethik schlechthin betreiben, da sie argumentieren, eine Religion, die Monstrositäten wie Amalek und vor allem den Befehl zu dessen Auslöschung, bzw. zur Pflicht, dessen Auslöschung zu betreiben, transportieren, trage in sich ein grundlegendes moralisches Problem.

Man könnte überdies neben der selbstkontrollierenden und der unerbittlichen Linie der Interpretation des Amalek-Gebotes noch eine kulturwissenschaftliche heranziehen. Diese besagt, dass es um Amalek selber, wer oder was immer es ist, tatsächlich nicht mehr geht, sondern um die Narrative, den „secher amalek“ – die Erinnerung Amaleks, die als Narrativ ausgelöscht werden soll. Die Erinnerung Amaleks wäre dann jene, die den Juden die Hauptschuld an den Missständen der Welt ankreidet. Im Zeitalter wieder wachsender Verschwörungstheorien und von Relativierungen und Leugnungen des Holocaust muss nicht viel deutlicher gemacht werden, wovon die Rede ist. Die Torah so zu lesen, als Stimme in der Konkurrenz der Narrative, die zwar den Anspruch erhebt, göttliche Wahrheit zu verkünden, dies aber zugleich eingedenk bekämpfter, aber implizit dadurch eben auch bekannter Gegennarrative zu tun (wodurch der autoritative Narrativ seinerseits zum counternarrative wird) hat seinen eigenen Reiz. Dies soll hier nur angedeutet sein.

Jedenfalls sollte deutlich werden, dass das deklarierte Ende eines definierbaren Volkes Amalek und die Schaffung des symbolischen Amalek vielleicht mehr den Anfang als das Ende eines innerjüdischen Diskurses oder gar Konflikts darüber bedeutet, wie Feindschaft zum Judentum überhaupt definierbar ist. Die Diskussion über ein adäquates Verständnis des symbolischen Amalek bewirkt aber auch im Sinne einer Katharsis, einer inneren Reinigung, dass innerhalb des Judentums anhand des Topos „Amalek“ ausgehandelt werden muss, für welches

Judentum eingestanden wird. Die mögliche Unzulänglichkeit, womöglich sogar Gefahr der Transposition jahrhundertelanger jüdischer Begriffskonnotationen, unter denen „Amalek“ nur eine darstellt, in eine Zeit nationaler Souveränität, militärischer Wehrhaftigkeit und politischer Verantwortung auch für Minderheiten und gegenüber Angehörigen anderer Völker und Religionen, wie sie Israel verkörpert, ist noch zu wenig erkannt. Obwohl schon in den fünfziger Jahren Diskussionen über die Verwendung althergebrachter Zuschreibungen und Topoi geführt wurden,<sup>5</sup> ist die Auswirkung dieses Diskurses, und gerade die Gefahr der labilen Balance physischer und symbolischer Feindbilder noch unzureichend in den Blickpunkt geraten.

Hier könnte, zumindest als Ausgangspunkt, die Anwendung einer Methode der fuzzy boundaries tatsächlich neue Wege öffnen, in einer Problemlage, die, weit über ihre epistemologische Problematik hinaus, brandgefährliches Potential besitzt.

## Bibliographie

Amir 2000

D. Amir, Amalek kemashal, in: Makom lamachscha – beshaar vol. 9, auch unter <<http://www.hofesh.org.il/articles/education/amalek/amalek.html>> (Zugriff 11. Juni 2015).

Cohen 1998

J. Cohen, The Remembrance of Amalek, Tainted Greatness and the Bible, in: N. Harrowitz (ed.): Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes, Philadelphia, 289–302.

A. Elitzur, Secher Amalek wetaam hachasir, Ha'anatomia schel hassin'ah hametaphisit:

<<http://www.e-mago.co.il/e-magazine/amalek.html>> (Zugriff 11. Juni 2015).

Horowitz 2006

E. Horowitz, Reckless Rites, Purim and the Legacy of Jewish Violence, Princeton/Oxford, 107–145.

Leibowitz 1980

N. Leibowitz, Studies in Devarim (Deuteronomy), translated and adapted from the Hebrew by A. Newman, Jerusalem, 253.

Maimonides, Mischne Torah, Hilchot Issurei Biah, 12, 25:

<[http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/960660/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twelve.html](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/960660/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twelve.html)> (Zugriff 11. Juni 2015).

5 Eine klassische Diskussion in dieser Richtung war etwa diejenige zwischen dem Philosophen Shmuel Hugo Bergmann (1883–1975) und der Bibelforscherin Nechama Leibowitz im Jahr 1958. Bergman warf Leibowitz vor, bei der exegetischen Gegenüberstellung von Jakob und Esau überkommene Feindbilder zu pflegen, die (durch die traditionelle Chiffre Esaus für „Feinde Israels“) aufhetzenden Charakter besitzen könnten. Leibowitz verwahrte sich dagegen, klassische mittelalterliche Kommentatoren zu politischen Zwecken missbraucht zu haben, scheint aber beim Abdruck der entsprechenden Exegese in einem Sammelband gegenüber dem offensichtlichen Urtext, einem Radiobeitrag, auf den sich Bergman bezog, gewisse Stellen entschärft zu haben. Zur Korrespondenz zwischen Bergman und Leibowitz vgl. Nechama 2001: 659–661. Eine Forschungsarbeit, die die faktische Abschwächung des biblischen Feindbildes Amalek gegenüber der biblisch kontingenten Figur Esau, die in Teilen der jüdischen Tradition zunehmend zum primären Feindbild stilisiert wird, gezielt in den Blick nimmt, steht noch aus, wobei Elliott Horowitz' Arbeit dazu eine taugliche Voraussetzung bieten würde.

Nechama 2001

P. Nechama, Prof. Nechama Leibowitz Memorial Volume (hebr.), hrsg. v. M. Arend/R. Ben-Meir/  
G.C. Cohn, Jerusalem, 659–661.

Rubinstein 2001

E. Rubinstein, Ha'am hajehudi wehasikaron, Parschat Truma, Shabbat Sachor 5761:  
<<http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/16-2.htm>> (Zugriff 11. Juni 2015).

Schachter 1977

J. Schachter, Amalek, A Study of the Rabbinic Model of Ultimate Criminality, Jerusalem, 1 (hekto-  
graphiert).

Soloveitchik 2006

J.B. Soloveitchik [Rabbi], Kol Dodi Dofek, Listen – My Beloved Knocks, translated and annotated  
by D.Z. Gordon, ed. by J.R. Woolf, New York, 79.