

Die Schoa und das Zweite Gebot

Manfred Görg - München

Im Zusammenhang mit den langjährigen Diskussionen um das im Bau begriffene Mahnmal zur Erinnerung an die Ermordung der europäischen Juden in Berlin war u.a. auch der Vorschlag eingebracht worden, das Tötungsverbot des Dekalogs in hebräischen Lettern in unübersehbarer, ja demonstrativer Weise vor Augen zu stellen, um so das unvergleichliche Massaker in seinem radikalen Bruch¹ mit der dem Menschen aufgetragenen Verantwortung vor dem lebensstiftenden Schöpfer reflektieren zu lassen. Der Vorschlag hat seinerzeit Beachtung, aber keine Umsetzung gefunden, wohl nicht zuletzt, weil man es nicht für angemessen hielt, ein Zitat aus der Tora mit der originären und genuinen Orientierung auf das Judentum hin zu einem reklamierbaren Besitztum auch der nicht-jüdischen Öffentlichkeit zu erklären. Dennoch hat das Tötungsverbot des Dekalogs in Relation zu den alttestamentlichen Tötungsverboten überhaupt² Maßstäbe gesetzt, die zur Basis der Menschenrechte gehören, wie sie nach ihrer Perversion um so dringlicher eingefordert werden müssen. So ist unzweifelhaft, daß die Vernichtungsstrategie als Tötungsmaschinerie im Dritten Reich die radikalste Mißachtung des Tötungsverbots in der nachbiblischen Menschheitsgeschichte darstellt.

Mit der Unvorstellbarkeit des Geschehens hängt die Schwierigkeit zusammen, einen kennzeichnenden Ausdruck dafür zu finden, der zugleich von allen Mißverständnissen frei wäre, ein Vorhaben freilich, das bis zur Stunde nicht erfolgreich war und sein konnte. Im von E. JÄCKEL verfaßten Vorwort zur deutschen Ausgabe der „Enzyklopädie des Holocaust“ mit dem Untertitel „Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden“³ sind denn auch noch einmal die Probleme angesprochen worden, die sich mit dem Titel der hebräischen Originalausgabe: „Entsiklopedia shel ha-shoa“ (Tel Aviv 1990) und der amerikanischen Fassung „Encyclopedia of the Holocaust“ verbinden und die semantische Dimension der Bezeichnungen „Shoa“ und „Holocaust“ betreffen. Während bekanntlich der Ausdruck „Shoa“ im Lexembestand der hebräischen Bibel verankert ist, entstammt die Bezeichnung „Holocaust“ der griechischen

¹ Zur Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer theologischen Konzeption des „Bruchs“ in der Geschichte, vgl. vor allem N. RECK, Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998, 49-94.

² Vgl. hier die nötigen Klarstellungen bei E. OTTO, Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, 35-39.

³ E. JÄCKEL, in: I. GUTMAN (Hauptausgeber), E. JÄCKEL - P. LONGERICH - J.H. SCHOEPS (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, Band I A-G, 2. Auflage, München 1998, S. XVI-XIX.

Übersetzungstradition, freilich ohne daß beide Wörter in ihren kontextuellen Verwendungsweisen auch nur annähernd dem zu entsprechen scheinen, was nunmehr zu ihrem wesentlichen Bedeutungsinhalt geworden ist. Die biblische „Schoa“ gilt in dem genannten Vorwort als „eine Heimsuchung des Volkes Israel in Krieg und Verfolgung“ (unter Bezug auf Jes 10,3), der „Holocaust“ der griechischen Version als „ein Gott dargebrachtes Opfer“ (nach Gen 22 1Sam 7,9)⁴.

Trotz des also nicht nur für den Bibeltheologen feststellbaren Defizits haben sich beide Varianten längst als unverzichtbare und beherrschende Begriffe etabliert, was uns freilich nicht hindern sollte, in der Bedeutungsgeschichte nach möglichen Ansätzen für eine differenziertere Sinngebung zu suchen. Dies möge hier bei dem hebräischen Terminus ansatzweise geschehen.

Das Nomen שָׂחָה wird in der jüngeren Wortforschung entweder mit der Basis שׁח verbunden, hier als nominalisierte fem. Partizipialform erklärt „(Die) plötzlich hereinbrechende“ oder auch als weiteres Derivat der verwandten Basis שׁוּחַ als feminine Entsprechung zum häufigeren Lexem שָׁח mit der Bedeutung „Unheil, Verderben“ u.ä. interpretiert⁵. Die beiden formal unterscheidbaren semiologischen Aspekte sollen sich etwa in der Wiedergabe „Der ‘plötzlich hereinbrechende, verheerende Sturm’“ zusammenfinden. Eine bezeichnende Konstellation bietet die Paronomasie שָׂחָה וְהָשָׂחָה „Vernichtung und Verwüstung“⁶ zur Charakteristik des kommenden Tages JHWHs in Zef 1,15c (vgl. auch Ijob 30,3 38,27 Sir 51,10), wobei sich zur angehenden Nominalform eine weitere, wohl auf dem H-Stamm von שׁוּחַ beruhende Bildung hinzugesellt, um zusammengenommen die Totalität der Vernichtung anzuzeigen. Wenn dazu auch noch eine Beziehung auf die Basis שׁח I „öde sein“ oder שׁח II (im N-Stamm: „brausen“) erwogen werden darf, „ergibt sich die Konnotation ‘Getöse, vernichtender Sturm’“⁷. Die Konzentration der möglichen Anspielungen auf verwandte Wurzeln und deren Semiologie läßt hier ein sinnlich wahrnehmbares Zusammenwirken von Phänomenen einer umfassenden Zerstörung im Naturgeschehen zum Ausdruck kommen, das nun metaphorisch auf den herannahenden „Tag JHWHs“ übertragen wird. Damit wird das natürliche Desaster zu einer von JHWH inszenierten Katastrophe, die sich gegen alles Leben, vor allem die Selbstsicherheit der Bevölkerung richtet (vgl. Zef 1,16). „Schoa“ wäre in dieser Sichtweise als Werk des Schöpfergottes aufzufassen, der ein lebenszerstörendes Weltgericht über alle selbstherrliche Autonomie abhält.

Es liegt auf der Hand, daß gerade diese biblische Konnotation nicht auf die neuere der „Schoa“ übertragen werden kann. Die „Schoa“ darf nicht ohne weiteres als göttliches Endgericht über menschlichen Hochmut definiert werden. Wenn nun aber dem biblischen Verwendungsbereich des Nomens noch ein tiefer liegender, semiologischer Aspekt zugrunde liegen würde, könnte sich eventuell doch eine Ebene betreten lassen, die eine Übertragung des

⁴ E. JÄCKEL, Vorwort, XVIII.

⁵ Vgl. die Angaben in HALAT 1325 mit Referenzen..

⁶ Vgl. Wiedergabe und Kommentar bei H. IRISGLER, Zefanja (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2002, 167.

⁷ IRISGLER, Zefanja, 167.

Ausdrucks auf den nunmehr gemeinten Sachverhalt zwar nicht als gelungen, aber doch als ansatzweise geeignet erscheinen lassen könnte.

Im Zusammenhang mit einer Beobachtung zum Vokabular des Zweiten Gebots, dem sogenannten Verbot des Namensmißbrauchs (Ex 20,7 Dtn 5,11)⁸, ist von uns seinerzeit eine ältere Vermutung zum Verständnis der abschließenden Präpositionalverbindung *l= šw* „zum Nichtigen hin“ erneut diskutiert worden, nämlich das Nomen *šw* mit der möglicherweise semitohamitischen Basis *šw* „leer sein“ zu verbinden⁹. Hier möchte ich darauf hinweisen, daß der ägyptische Lexembestand wenigstens zwei homonyme Basen *šwj* mit unterschiedlicher Determination kennt, und zwar mit den Bedeutungen „leer sein“ wie auch „trocken sein“¹⁰. Beide auf den ersten Blick differierenden Sinngewandungen treffen sich in der Beziehung auf die menschenleere und lebensfeindliche Wüste, die selbst wiederum unter der geographischen Namengebung *šw* auch in toponomastischen Fügungen bezeugt ist¹¹. Das Bild der Wüste ist offenbar grundlegend für jedes Reden von einem lebensfeindlichen Raum oder Zustand geworden.

Das Verbot des Namensmißbrauchs könnte elementar darauf zielen, den Gottesnamen nicht in Zusammenhang mit einer lebensfeindlichen Welt oder Sphäre zu bringen. Das Spektrum der Verwendungsweisen des hebr. Nomens *šw*, die offenbar überwiegend im Kontext von „Falschprophetie und Götzendienst“ zu finden sind¹², verrät wohl auch, daß die beiden Kristallisationsbereiche letztlich Lebensverlust und Todesverfallenheit, mithin die Erfahrungszeichen der Nichtigkeit schlechthin bedeuten. So gesehen, kann man auch die Vorstellung des „Tragens“ und „Erhebens“ in seinem bildhaften Charakter belassen, da das „Tragen des Gottesnamens zur Wüstenei hin“ im erklärten Gegensatz zum Bild der ehrfürchtigen Erhebung des Gottesnamens im wahren Gottesdienst steht. Die Erhebung des Namens einer Gottheit oder des Gottkönigs zur höchsten Gottheit hin ist im übrigen ein Zeichen der besonderen Überantwortung, das auch in der darstellenden Kunst vor allem in der Plastik Ägyptens zum Ausdruck kommt¹³.

Das hier anvisierte Grundverständnis des Zweiten Gebots vermag nun ein spezielles Licht auf das abgeleitete Nomen Schoa zu werfen. Die Schoa ist jene Sphäre, in der kein Leben vorzufinden ist, ja eine Zone „ohne Gott“, weil Leblosgkeit metaphorisch der Gottlosigkeit

⁸ Dazu vgl. jetzt die eingehende und umsichtige Arbeit von Th.R. ELBNER, Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte (Erfurter Theologische Studien, Band 75), Leipzig 1999. Ders., Das dekalogische Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11), BN 114/115, 2002, 61-70. Zur Wurzel *šw* vgl. auch weiterhin V. REITERER, ThWAT VII, 1104-1117.

⁹ Vgl. M. GÖRG, Mißbrauch des Gottesnamens, BN 16, 1981, 16f. Aus gegebenem Anlaß möchte ich darauf hinweisen, daß dieser Beitrag lange vor der Lieferung IV des HALAT (1990) mit dem Eintragen zur Basis *šw* erschienen ist, wo er dann auch zitiert wurde (1324f).

¹⁰ Vgl. zuletzt R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 809.

¹¹ Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Ismael: Wüstenbewohner und Bogenschütze (Gen 20,21), BN 114/115, 2002, 34-37, hier 36f.

¹² Vgl. ELBNER, Namensmißbrauch-Verbot, 66.

¹³ Vgl. zur Namensdarbringung vgl. J. OSING, Namensopfer, in: Lexikon der Ägyptologie IV, 1982, Sp. 337.

gleichzustellen ist. Das Todesareal der Vernichtungsstrategie ist ja auch immer wieder als Raum der desolaten Gottesferne bestimmt worden. So scheint kein Versuch zur Begriffsklärung irgendeiner Kompatibilität von Gott und organisiertem Chaos denken lassen zu können.

Es mag indessen von Interesse sein, daß nicht nur die Metaphorik der Wüste zur Fundierung einer Bedeutungsentwicklung geführt hat, die auf den biblischen Gebrauch der Basis *šw* zusteuert, sondern auch die ebenfalls vom ägyptischen Verständnis der Gottheit Schu herrührende Koinzidenz von zwei scheinbar völlig disparaten Bedeutungsseiten. Der Name der Gottheit Schu wird teils von der Basis *šw* „leer, öde sein“ abgeleitet¹⁴, um so den 'leeren' Raum zwischen Himmel und Erde angezeigt sein zu lassen, den Schu als Luftgottheit kontrolliert, wie aber auch von einer weiteren homonymen Basis dem *šw* „sich erheben“¹⁵, ohne daß es bisher zu einer einhellig rezipierten Lösung des etymologischen Problems gekommen ist. Die Leere des Luftraums ist indessen nicht als exklusives Negativum empfunden worden: „This empty space was not considered as a void, but rather an arena for the possibility of activity. Shu might also be envisioned as the rays of the sun“¹⁶. Der Vorstellung vom Luftgott Schu inhäriert offenbar sowohl ein lebensförderndes und ein lebensbedrohliches Potential, wie dies Wind und Sturm eigen ist.

Der Ägypter konnte demnach den Bereich der Öde und Leere auch als Sphäre der radikalen Erneuerung begreifen, wie er die Götter der „Vorwelt“ und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen der Lebensferne in dialektischer Weise auch als elementare Träger der Konstituierung der Lebenswelt verstehen konnte, wie besonders die Ideenwelt zum Aufgang der Sonne manifestiert. Dunkelheit und Finsternis etwa werden nicht als absolut negative Größen aufgefaßt, sondern als ambivalente Phänomene, die durch Negation auch der Negation eine positive Wirkung auslösen¹⁷. Selbst der Hochgott Amun, der sich mit dem Sonnengott Re zur höchsten und universalen Instanz verbindet, entstammt als der „Verborgene“ dem Bereich der Vor-Welt, um sich jedoch von dieser zu emanzipieren und so den Lauf der Sonne durch zyklische Überwindung der 'Mächte der Finsternis' immer wieder zu ermöglichen. Der Gott Schu ist Amun am nächsten verwandt, kann geradezu als jüngere Repräsentationsform des Götterkönigs gelten. So wundert es nicht, daß auch ihm die Ambivalenz zur wüstenartigen, bedrohlichen Lebensferne und zur schöpferischen Lebensnähe zugestanden wird, wie ein gleichermaßen an Amun und Schu gerichteter Hymnus belegt¹⁸.

¹⁴ So u.a. G. FECHT, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 85, 1960, 91-118. W. BARTA, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, MÄS 28, 1974, 85-89. J. OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, 45.47. J. HOUSER-WEGNER, Schu, in: D.B. REDFORD (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, III, Oxford 2001, 285f, hier 285.

¹⁵ So u.a. H. TE VELDE, Schu, in: *Lexikon der Ägyptologie* V, 1984, 735-737.

¹⁶ HOUSER-WEGNER, Schu, 285.

¹⁷ Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, *Die Barke der Sonne. Religion im alten Ägypten*, Freiburg 2001, 25-29.

¹⁸ Wiedergabe nach J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2. Auflage, Freiburg /Schweiz - Göttingen 1999, 301 (Z. 108-120).

*Du bist Amun, du bist Schu,
 du bist höher als alle Götter.
 Du bist heilig-unantastbar an Gestalt in den vier Winden des Himmels,
 die, sagt man, hervorgehen aus dem Munde Seiner Majestät.
 Ba des Schu, der den Wind der Sonnenbarke bestimmt (?),
 die den Himmel kreuzt Tag für Tag.
 Der im Luftraum lebt bis zur Grenze des Himmelskreises,
 er tritt ein in alle Bäume,
 und sie werden lebendig in den schwankenden Zweigen.
 Seine Kraft ist wilder als jedes Raubtier,
 der Gewaltige, wenn er den Himmel in Zorn bringt
 und das Meer in Streit versetzt -
 sie beruhigen sich, wenn er friedlich wird.*

Obwohl auch die Bibel eine Potentialität zum Unheil in der einen und einzigen Gottheit wahrnimmt, wie nicht zuletzt die Drohbotschaft zum „Tag JHWHs“ in Zef 1,14-16 zeigt, sind doch Name Gottes und Nichtigkeit inkompatibel. Darum darf der „Name Gottes“ nicht in die absolute und tödliche Sinnlosigkeit 'hineingetragen' werden. Und auch deswegen kann der Ausdruck „Schoa“ im biblischen Kontext nicht im entferntesten ein positiv besetztes Vorstellungsbild auslösen. Dennoch bleibt auch nach biblischer Perspektive die Wüste ein Teil der Schöpfungswirklichkeit, ja sogar auch im metaphorischen Sinn Sphäre einer fundamentalen Regeneration, wie nicht zuletzt die prophetische Bildsprache erweist (vgl. u.a. Hos 2,16f). Der autonome Schöpfer kann selbst diesen geschaffenen Raum der Lebensferne zu einer Zone der grundsätzlichen Neuorientierung transformieren.

Die „Theologie nach Auschwitz“ bzw. „nach und mit der Schoa“¹⁹ hat die Bezugnahme auf den einen Gott, die Diskussion um Präsenz oder Distanz Gottes u.a. mit der spekulativen Formel des *e contrario* anzugehen versucht. Chassidische Denker haben sich auf den Weg zu einer „spiritual resistance“ sowohl in Annahme der „absolute primacy of the Divine will“ und der „limitations of the material sphere“ wie auch ejner „ultimate destiny of salvation“ im Sinne einer unaufgebbaren „God-man partnership“ begeben und zugleich den endzeitlichen Sieg des Guten prognostiziert²⁰. Sollte man vielleicht im Rekurs sowohl auf kosmotheologische Vorgaben wie auch auf die metaphorische Ambivanz im biblischen Denken doch den Gott des „Trotzdem Ja zum Leben sagen“ (V. Frankl) wahrhaben können? Zugleich bleibt der entscheidende Vorbehalt nach wie vor gültig, der, u.E. auch im Sinne des Zweiten Gebots, einem allzu eifertigen Hineintragen des Gottesnamens in die Schoa-Debatte wehrt.

¹⁹ Zur Potentialität der Wiederkehr vgl. M. GÖRG, Schoah, in: M. GÖRG/ B. LANG (Hg.), Neues Bibel-Lexikon III, Zürich-Einsiedeln 2001, Sp. 496f.

²⁰ P. SCHINDLER, Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought, Hoboken NJ 1990, 119.