

Eric Jacobson

Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz<sup>1</sup>

## I.

Der Gottesbegriff hat nach der Schoah eine radikale Wendung genommen, die jüdische Denker auf verschiedene Weise in den letzten Jahrzehnten zum Ausdruck brachten. Hinter dem, was unter dem Begriff einer Theologie der Schoah bekannt geworden ist, verbirgt sich eine mit vereinten Kräften unternommene Anstrengung, eine Erklärung für Auschwitz zu finden. Aus der Perspektive einer verwandelten Himmelswelt schlagen ihre Vertreter eine Neudeutung des Bundes zwischen dem jüdischen Volk und Gott vor, einschließlich eines neuen Akzents, der die Dauer und Ewigkeit des jüdischen Volkes durch den jüdischen Staat gewährleistet. In der Welt des Profanen und als Brennpunkt des jüdischen Volkes ist der Staat Israel zur Antithese von Auschwitz geworden. An die Stelle der Erforschung der göttlichen Vorsehung und der Wissenschaft vom Heiligen tritt eine Praxis des weltlichen Engagements. Die Bedeutung und Relevanz des Judeseins hat sich dabei erheblich verändert. Im Mittelpunkt dieses Wandels, der Ausdruck einer wachsenden Glaubenskrise ist, stehen die Geschichte der Schoah und die Erinnerung an den Völkermord, die immer häufiger als Ersatz für vergangene Formen jüdischer Kultur dient. Der Wandel des Gottesbegriffs ist aber weder eine neue noch eine rein geschichtliche Erscheinung. Vielmehr berührt er den Charakter des Judentums als einer Religion ohne zentralisierte Autorität. Dieses Phänomen wird häufig so verstanden, als sei das Judentum eine Religion von Atheisten, Ungläubigen und hartnäckig der Tradition Gehorsamen. Von dieser Vorstellung stammt die abgedroschene Entgegensetzung einer „Religion des Buches“ versus einer „Religion des Geistes“, wobei letztere als Religion

der reinen Vernunft, der Erkenntnis des Willens Gottes erscheint. Das Judentum, so heißt es dann, besitzt keine Theologie, sondern lediglich eine Geschichte.

Man braucht nicht besonders zu betonen, daß eine solche Polemik ein armseliges Beispiel kritischen Denkens bietet, doch die Unterscheidung zwischen einer Religion mit und einer Religion ohne Kirche stellt einen wichtigen Aspekt dar. Nach dem Verlust ihrer grundlegenden theokratischen Struktur hat die jüdische Religion seit der Zerstörung des Zweiten Tempels eine große Vielfalt von Ritualen und Glaubensüberzeugungen entwickelt, sei es in den Gemeinschaften und Kulturen des Mittleren Ostens, Europas, Afrikas oder Amerikas. Große Mannigfaltigkeit wird auch mit Blick auf den Gottesbegriff sichtbar: Bis heute bildet eine lange Tradition theologischer Spekulation über Gottes Existenz und seine Attribute ein beständiges Element jüdischen Denkens.

Eine kurze Einführung in die Theorie der Attribute Gottes macht dies sichtbar. Der Name, das grundlegendste Attribut eines Wesens oder Gegenstandes, bildet die Basis des Gottesbegriffs im Judentum, und dennoch bestehen hier keinerlei Grenzen, was Theorien und Glaubenssätze angeht. *El*, *elohi* und *elohim* sind drei Formen des wahren Namens, wobei *el* in vielen antiken semitischen Sprachen ein häufiger Appellativ ist, sei es allein oder in Verbindung etwa mit *schaddai*. Dieser Liste wäre *adoni* („mein Herr“) hinzuzufügen, ganz abgesehen von dem bekanntesten Begriff: dem Tetragramm JHWH, dem aus vier Buchstaben bestehenden Namen, dessen Aussprache unbekannt ist und der zugleich das Zentrum aller Sprachspekulationen im Judentum ausmacht. Der offenkundigste und vielseitigste Name ist in vielerlei Hinsicht der zuletzt erwähnte. Die Wendung *ha-schem* (wörtlich „der Name“) stellt zugleich die verbreitetste und unklarste Bezeichnung dar. Als Hinweis auf etwas anderes gewinnt sie den Charakter einer Metapher, eines Zeichens ohne Inhalt. Sie wird aber gleichzeitig zum Stellvertreter ihres Inhalts, zum Kennzeichen, das sich durch den Gebrauch des bestimmten Artikels ausweist – der Name Gottes als „der Name“. Weitere Spielarten hat jene Tradition hervorgebracht, die unter der Bezeichnung *schem ha-meforasch* bekannt ist: der verborgene heilige Name und

Ursprung aller anderen Namen. Die Frage, ob der wahre Name aus vier Buchstaben besteht, wie beim Tetragramm, oder aus 12, 42, 72 oder sogar 100 Buchstaben, bot hinreichend Material für eine breite Spekulation über die wahre Identität Gottes. Im Hochmittelalter, etwa in den Werken so bedeutender Denker wie Chai Gaon und Raschi, war der Glaube an einen Namen aus 42 Buchstaben weit verbreitet. Kabbalistische Denker des dreizehnten Jahrhunderts, darunter Nachmanides, vertraten die Auffassung, die Tora in ihrer Gesamtheit, mitsamt all ihren Buchstaben, konstituiere den wahren Namen.<sup>2</sup>

Von den frühesten Quellen bis zur Mystik der Gegenwart kommt der Diskussion über den Namen Gottes in jüdischem Denken zentrale Bedeutung zu. Die Komplexität des Namens spiegelt zudem die Tiefe des Denkens mit Blick auf die Vorstellung des Göttlichen wider, denn wenn es nicht den einen Namen Gottes gibt, ist auch nicht nur ein einziger Gottesbegriff denkbar. Vielmehr kann man sich ohne weiteres vorstellen, daß sich ein moderner Philosoph zur Idee eines religiösen Atheismus hingezogen fühlt, ganz zu schweigen von einer ganzen Kultur, die sich und ihre Religionen in diesem Licht betrachtet. Man nehme etwa das moderne Japan mit seinen beiden vorherrschenden Glaubensrichtungen, dem Shintô und dem Buddhismus, die eine in jeder Hinsicht reiche religiöse Kultur aufweisen, ohne einen einheitlichen Gottesbegriff zu besitzen. Die Japaner sind darüber auch offenbar in keiner Weise beunruhigt: Von einem Shintô-Priester verheiratet und von einem buddhistischen Mönch beerdigt zu werden, ist durchaus üblich und scheint keinerlei negative Auswirkungen zu haben. Solche Variation in allen Ehren, doch die Beschränkung oder Beseitigung einer eindeutigen Kategorie pflegt jeden organisierten Glauben vor grundlegende Fragen zu stellen. Selbst eine polytheistische Religion dürfte einen nicht unterscheidbaren Gottesbegriff als verwirrend empfinden. Die Vielzahl an Himmelskörpern im Shintôismus etwa ergibt unterschiedliche Gottheiten, sei es einen Naturgott (ein Berg oder Wald), einen Helden oder eine Gottheit, die in abstrakter, ästhetischer Form zum Ausdruck kommt. Diese Gottheiten besitzen aber jeweils einen Namen und Charakter. Für einen Shintôisten könnte daher leicht die Frage entstehen, wie es sein kann, daß eine Religion, die

auf der monotheistischen Idee beruht, nicht instande ist, ihren Gott zu benennen. Schließlich ist es nur ein Gott. Angesichts so vieler Namen und der fehlenden Übereinstimmung über den angemessenen Namen erscheint es zumindest plausibel, wenn auch nicht sinnvoll, zu fragen, ob überhaupt ein Name für Gott und somit ein einheitlicher Gottesbegriff existiert.

Ohne eine eindeutige Vorstellung des Namens ergibt ein einheitlicher Gottesbegriff keinen Sinn. Ich greife hier auf zwei miteinander zusammenhängende Prinzipien zurück – nämlich daß sich außerhalb der Sprache oder ohne Verbindung zu ihr kein Gedanke definieren läßt und daß es kein Ding oder Lebewesen gibt, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhat und seinen geistigen Inhalt in der Sprache mitteilt. Der erste Grundsatz stammt von Ludwig Wittgenstein, der zweite von Walter Benjamin.<sup>3</sup> Ein verborgener, dem Sprecher unbekannter Name, der seinem Gegenstand unbestimmt bleibt und sich somit sprachlich nicht vermittelt, bringt zugleich auch ein Daseinsproblem mit sich. Er wirft demnach das Problem des religiösen Atheismus auf. Hans Jonas' Essay „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme“ ist in diesem Sinne weniger eine Abweichung als ein Bestandteil einer im Judentum lange andauernden Debatte über das Problem der Bedeutung Gottes nach einer historischen Katastrophe. Indem sie sich einer historischen, einer philosophischen und einer theologischen Fragerichtung bedient, steht Jonas' Reflexion über den Gottesbegriff nach Auschwitz im Kontext des – auch als Theologie der Schoah bezeichneten – modernen Diskurses über die Bedeutung von Auschwitz für das Judentum und der allgemeinen Debatte über das Problem des Glaubens in unserer Zeit überhaupt.

## II.

Hans Jonas, der von 1924 bis 1928 in Marburg bei Martin Heidegger studierte, schrieb seine Dissertation bei seinem philosophischen Lehrer und bei dem protestantischen Theologen Rudolf Bultmann. Sein erstes bedeutendes Werk – *Gnosis und spätantiker Geist* – erschien 1934, ein Jahr nach seiner Auswanderung

nach England. 1935 zog er nach Jerusalem, voller Hoffnungen, die viel mit dem deutsch-jüdischen religiösen Zionismus seiner Zeit zu tun hatten. Nach seiner Ankunft in Palästina trat er in Verbindung zu Gershom Scholem und dem Kreis deutsch-jüdischer Intellektueller in Jerusalem. 1945 kehrte er als Soldat der siegreichen britischen Streitkräfte nach Deutschland zurück, wo er von der Ermordung seiner Mutter erfuhr. 1949 verließ er den neugegründeten Staat Israel, zog zunächst nach Kanada, später nach New York, wo er zum Professor der Philosophie an der deutsch-jüdischen University-in-Exile, der New School for Social Research, ernannt wurde.

1984 wurde Hans Jonas nach Deutschland eingeladen, um den Leopold-Lucas-Preis der theologischen Fakultät der Universität Tübingen in Empfang zu nehmen. Sein Essay „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ verdankt sich seiner aus diesem Anlaß gehaltenen Rede, in der er „metaphysische Vermutungen“ über das Problem der Allmacht Gottes angesichts des menschlichen Bösen anstellte. Die Frage klingt einfach, die Antwort ist kompliziert: Wie konnte Gott die Vernichtung der Juden zulassen? In Auseinandersetzung mit Auschwitz als einer historischen Wirklichkeit schlug Jonas eine Neudeutung der Gottesidee mit Hilfe eines „Mythos“ vor, in dessen Zentrum eine göttliche Katastrophe stand. Diese Interpretation sollte die Auswirkung der Schoah auf den religiösen Glauben widerspiegeln. Mit einer neu aufgegriffenen, in vielerlei Hinsicht jedoch recht traditionellen Vorstellung eines *deus absconditus* oder des *hester panim*, des Verbergens des Antlitzes Gottes, schilderte Jonas ein göttliches Versagen, das Böse zu verhindern oder aufzuhalten.<sup>4</sup> War der Inhalt der Rede von Hans Jonas dem Judentum durchaus vertraut, so war ihr Kontext alles andere als traditionell: Jonas sprach eine Thematik an, die erst Mitte der achtziger Jahre in Deutschland weithin diskutiert wurde. Die Diskussion begann mit einer neuen Generation, die sich offen und mit immer stärkerem Nachdruck mit der Schoah auseinandersetzte. Auch für die deutsche Philosophie handelte es sich um ein unkonventionelles Programm: die Idee nämlich, einen Mythos zu verwenden, um über ein Problem nachzudenken, das einen spezifisch jüdisch-theologischen Charakter besaß. Unter Rückgriff auf eine kabba-

listische Theorie des Bösen, die als beherrschende Erklärung der jüdischen Katastrophe nach der Inquisition entstanden ist, verkörpert Jonas' Essay die außerordentliche Zwiespältigkeit des deutsch-jüdischen Parnaß nach der Schoah: Sichtbar wird eine Theologie des Judentums, nicht von einem Rabbiner verfaßt, sondern von einem „Philosophen und Juden“, der sich vier Jahrzehnte nach der Schoah an ein vorwiegend nicht-jüdisches Publikum in Deutschland wandte. Als eine jüdische theologische Antwort auf die Schoah wurde der Essay ein zentraler Text innerhalb der deutschsprachigen, mehrheitlich nicht-jüdischen Welt der Holocaust-Literatur.

So sehr „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ als Phänomen gelten muß, das mit der Diskussion in Deutschland nach der Schoah zusammenhängt, so bilden die Ideen, die darin enthalten sind, sicherlich ein ständiges Element moderner jüdischer Philosophie. Dies gilt trotz aller biographischen Selbstzeugnisse, denn Jonas verstand sich zweifellos nicht als „jüdischer Philosoph“, sondern als der universalen Vernunft verpflichteter Denker, als „Philosoph und Jude“. Der Zwiespalt wird hier besonders deutlich, da sich die angemessene Identifikation eines philosophischen Essays auf dessen Inhalt und nicht auf die Identität seines Verfassers bezieht. Besonders vielsagend ist die Tatsache, daß der größere Teil der Argumentation auf einem Mythos beruht, den Jonas auf der Suche nach der religiösen Erklärung einer historischen Erscheinung konstruiert. In diesem Zusammenhang entfernt sich die Anwendung eines Mythos etwas von einer herkömmlichen philosophischen Methode. Es stellt sich daher die Frage, ob es sich hier um eine philosophische Untersuchung, die Darstellung jüdischen Denkens oder um einen Beitrag zur Theologie der Schoah handelt. Der Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie in Jonas' Denken ist stets gegenwärtig, wird aber nie vollständig enthüllt, so daß wir uns fragen müssen, ob man von der unausgesprochenen Prämisse ausgehen muß, daß ein Philosoph durch den Glauben an Gott kompromittiert wird. Die Idee einer „jüdischen“ Philosophie würde dann einen fundamentalen Widerspruch in sich bergen. Dieser Aspekt tritt für Jonas besonders deutlich unter dem Aspekt des Atheismus zutage: „Der Philosoph“, so sagte er in einem späten Interview, „muß sein eigentliches

Geschäft, das Denken, völlig frei von solchen Bindungen und ererbten Voraussetzungen verrichten. Er ist dem Denken allein verpflichtet. Philosophie muß in der Methode ‚atheistisch‘ sein [...] es heißt, sich nichts von Glauben darüber sagen zu lassen. Daß man zusammen Philosoph und Jude ist — darin liegt eine gewisse Spannung.“<sup>5</sup> Wie es sich für einen Philosophen geziemt, sucht Jonas offenkundig nach einer reinen Methode des Denkens, wenn nicht nach einem Denken über sich selbst, so doch zumindest nach einem Bereich, der von individuellen Vorlieben und ungeprüften Glaubensüberzeugungen frei ist. Was die Spekulation über den Gottesbegriff betrifft, sollen wir glauben, der einzig denkbare philosophische Ansatz müsse hier der atheistische sein. Doch die Vorstellung einer atheistischen Methode scheint vollkommen unhaltbar. Eine Methode, welche die Existenz des Gegenstandes grundsätzlich bestreitet und somit implizit die Bedeutung des Themas in Frage stellt, kann nicht Grundlage einer Studie zur Gottesfrage sein. Es ist zudem auch höchst zweifelhaft, ob diese Methode wirklich atheistisch ist. Wären wir vollständig von der atheistischen Qualität der Argumentation überzeugt, so könnte uns eine schlichte Frage näher an den Kern des Problems heranbringen: Weshalb sollte Jonas seinem Essay den Titel „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme“ gegeben oder einem solchen Titel zugestimmt haben? Weshalb sollte hier die Stimme eines Juden und nicht die Erklärung des Philosophen betont werden? Wäre nicht ein Essay über die Bedeutung von Auschwitz für den Gottesbegriff für einen Christen ebenso gültig und relevant? Jenseits aller Fragen nach der Gleichberechtigung des Denkens und dem wesentlichen Unterfangen, dem jüdischen Denken seinen rechtmäßigen Platz in der Philosophie zu verschaffen, gibt es noch einen zwingenderen Grund, Jonas' Postulat hinsichtlich der Methode und des Ortes seines Essays nicht anzunehmen, und es doch in den Kontext *jüdischer* Philosophie zu stellen: den Mythos über die göttliche Katastrophe und seine Verwendung als Erklärungsansatz für die Schoah.

Als historisches Geschehen ist die Schoah gewiß singulär. Dar- aus läßt sich allerdings nicht schließen, daß auch ihre Bedeutung für die Geschichtsphilosophie oder den Gottesbegriff einzigartig sei. Obwohl die Nazi-Vernichtungsstrategien völlig neu waren,

hatten sich ihre Implikationen für das Judentum beinahe fünf- hundert Jahre vorher mit der Massenvertreibung und der Zwangskonversion der Juden auf der iberischen Halbinsel bereits angekündigt. Die Fragen, die sich den jüdischen Denkern und Theologen in beiden Epochen stellten, waren keineswegs voll- kommen unterschiedlich: Beide Generationen suchten – *via my- stica* – eine Erklärung für die hinter dem Leiden des jüdischen Volkes stehende göttliche Absicht oder Vorsehung. Auf der Grundlage des religiösen Denkens Isaak Lurias brachte die mit der Katastrophe von 1492 ringende Theologie des sechzehnten Jahrhunderts Aspekte ihres geschichtlichen Zeitalters in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der göttlichen Welt. So wie die irdische Welt sich als von Exil, Verlassenheit, Scheitern und Ohnmacht beherrschter Ort offenbart hatte, befand sich auch die himmlische Welt in der Krise. Der unbewegte Beweger wurde wacherüttelt: Ohnmächtig, dem Bösen Einhalt zu gebieten, mußte Gott sich aus der aktiven Wirksamkeit in der Welt zurück- ziehen. Der gegenwärtige Zustand des Scheiterns und der Herr- schaft des Bösen beruht auf einer vorangegangenen Katastrophe: dem „Bruch der Gefäße“. Im Zentrum des lurianischen „Mythos“ steht die Vorstellung, daß das von Gott ausgehende Licht der Schöpfung nicht von den dafür geschaffenen Gefäßen aufgefan- gen werden konnte, so daß diese zerbrachen und Funken des göttlichen Lichts in alle Sphären des Kosmos verstreut wurden. Beklommen zog sich Gott aus der Welt zurück und ließ ihr die Möglichkeit freien Handelns. Dieser Vorgang, der als *zimzum* oder als Selbstkontraktion Gottes sowie als erzwungene Preisga- be der Welt kraft seines Scheiterns und seines Rückzugs in sich selbst dargestellt wird, bildet gemäß der lurianischen Kabbala die Wurzel historischer Katastrophen.<sup>6</sup> Jonas' Vorstellung hinsicht- lich des Schweigens Gottes in Auschwitz steht eindeutig im Bann dieser Tradition. Sein Essay bietet eine theoretische Neuformulie- rung des lurianischen Mythos, die sich auf der Grenze zwischen Tradition und Mystik bewegt und von kabbalistischen Abhand- lungen nicht sehr weit entfernt ist.<sup>7</sup>

Das Motiv des Mythos, der benutzt wird, um die Existenz Gottes zu erklären, wird bereits in einem Aufsatz aus den frühen sechziger Jahren mit dem Titel „Unsterblichkeit und heutige

Existenz“ sichtbar. Ähnlich wie in „Gottesbegriff nach Auschwitz“ ist die Gestalt Gottes in diesem „hypothetischen Mythos“ im Werden begriffen: Es handelt sich um eine Gottheit, die von der Evolution betroffen ist, vom Handeln eines „göttlichen Subjekts“, das, indem es höhere Stufen der Selbstdifferenzierung und Komplexität erreicht, die Bedingungen schafft, unter denen Gott sich selbst mittels seiner eigenen Schöpfung entdeckt. Die Gottheit erneuert sich in jedem Augenblick der Geschichte durch die Entwicklung der Welt und mildert so die Permanenz der Ewigkeit. Mit dem erwachenden Bewußtsein des Lebens werden wir Zeugen einer wachsenden Dimension der „Weltverantwortung“, die auf eine elementare Ethik zielt. Gott entdeckt darin eine „neue Modalität [...], sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken.“<sup>8</sup> Er selbst wird zu einem Geschöpf der Evolution. Auf Grund seiner Selbstreflexion in der Geschichte wirkt seine Schöpfung als vermittelnde Kraft, die in Erscheinung tritt, indem sie sich ausdifferenziert und zum Ausdruck ihrer selbst gelangt. Gott bleibt von diesem Abenteuer nicht unberührt, denn er erkennt sich selbst in der Herausforderung der weltlichen Entwicklung. Diese Entwicklung ist nicht so sehr von der Zeit gekennzeichnet, sondern von historischen Handlungen als dem rationalen Ausdruck seines Wesens: Gott muß sich selbst in der Geschichte erkennen, und was er nicht weiß, entdeckt er durch menschliches Handeln.

Gemäß dieser Konstruktion ist Gott nicht von der Unterscheidung zwischen Gut und Böse betroffen. Wie auch immer das Ergebnis „im großen Glückspiel der Entwicklung“ ausfällt, kann er hier nicht verlieren.<sup>9</sup> Einsteins Überzeugung von der Genauigkeit der göttlichen Vorsehung gewinnt hier eine völlig andere Bedeutung: Obwohl Gott nicht am Spiel teilnimmt, ist er auf tödliche Weise an das Ergebnis gebunden. Er spielt nicht mit, beobachtet jedoch die „Dynamik des weltlichen Schauplatzes“ und wird durch sie geprägt.<sup>10</sup> Der Gott der Geschichte wird durch die Geschichte bestimmt.

Nahezu fünfundzwanzig Jahre später kehrt Jonas in „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ zu diesem Mythos und seinem Verständnis der Attribute Gottes zurück. Obwohl sich dieser

Essay auf viele Motive des früheren Textes bezieht, verengt er die Analyse auf drei wesentliche Attribute: Güte, Allmacht und Verstehbarkeit. Ersteres betrifft das alte gnostische Problem der zwei Mächte im Himmel sowie der Existenz des Bösen in Gott selbst. Die Reflexion über das zweite Attribut, als Konsequenz des ersten, trägt der Trennung des Guten von Gott Rechnung, die zur Folge hat, daß er nicht länger allmächtig ist, sondern vielmehr das Schicksal der Menschheit erleidet. Das dritte Attribut besteht darin, daß lediglich die Begrenzung der Gewalt Gottes sein Handeln verständlich macht. Im Folgenden werden alle drei Attribute im einzelnen erörtert.

Auch hier befindet sich Jonas in Übereinstimmung mit der jüdischen Theologie nach der Schoah, wenn er die Idee göttlicher Allmacht nach Auschwitz in Frage stellt. Sein Zweifel basiert auf der Vorstellung eines bewährten, auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhenden Bundes zwischen Gott und Israel. Ein Bruch der Beziehung wird postuliert. Die ursprüngliche Abmachung lautete: Die Israeliten halten die Gebote der Tora, und Gott beschützt die Israeliten. Auschwitz hat diesen Bund zerbrochen, und die Folgen verlangen nach einer Neubewertung der Vorstellung der Gegenseitigkeit. Jonas erklärt diesen Bruch als entscheidenden Vorgang: Da Gott kein beschützender Gott mehr ist, wird er zu einem sich historisch entwickelnden Wesen. Er ist eine Gottheit, die vom Augenblick der Schöpfung an leidet, die den Menschen dazu herausfordert, zu seinen Gunsten zu handeln und ihn vor den Folgen seiner eigenen Herrschaftsübertragung zu retten. Wir begegnen hier erneut der Vorstellung aus Jonas' früherem Aufsatz, wonach Gottes Leiden Merkmal seines Werdens ist. Die Frage nach der göttlichen Ewigkeit ist mit seinem Akt des Werdens in jedem geschichtlichen Augenblick irdischer Existenz beantwortet. Er ist stets in Gefahr, es sei denn die Welt ist nicht vollkommen. Wie kann *seine* Welt noch heile sein, mögen wir fragen, wenn sie von der *unseren* bestimmt wird, da unsere Welt in jedem Augenblick von vollständiger Vernichtung bedroht ist? Daß Gott nicht allmächtig ist, ist in der Tat ein Paradox, behauptet Jonas, indem er den vertrauten dialektischen Beweis dafür führt, daß Allmacht Freiheit erfordert. Ohne Freiheit wird Allmacht willkürliche Macht. „Macht' ist ein *Verhältnisbegriff*“,

schreibt er, implizit auf die Machtdialektik von Hegel zurückgreifend. Um ihren Charakter zu bewahren, muß Macht die Fähigkeit bewahren, „etwas zu überwinden; und Koexistenz eines anderen ist als solche genug, diese Bedingung beizustellen.“<sup>11</sup> Die klassische jüdische Vorstellung, daß beim Schöpfungsakt etwas neben Gott existierte, eine frühe Überlieferung des Midrasch, wird hier in eine innere Unterscheidung zwischen Macht und Freiheit verwandelt: Gott verlagert Freiheit nach außen, damit etwas außerhalb seiner selbst besteht, worüber er herrschen kann. Dieselbe Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Macht trifft auch auf das Problem des Bösen zu. Weshalb findet sich keine „Gegenmacht“ in Gott selbst? Weshalb muß Gott das Böse nach außen verlagern? Ein Gleichgewicht zwischen beiden Bereichen wäre nur dann möglich, wenn Gott einen solchen Gegensatz in sich selbst aufrechtzuerhalten imstande wäre. Man könnte antworten, daß außerhalb des Bereiches Gottes ein Ort für das Böse geschaffen werden mußte, um den Bereich des reinen Guten zu bewahren. Der Aspekt der Vollkommenheit ist für diese Vorstellung entscheidend, denn wenn Gott vollkommen ist, kann kein Teil von ihm böse sein. Wenn er nicht böse ist, kommt der Gedanke auf, er müsse seine Macht mit einer anderen Gewalt im Himmel teilen. Gäbe es aber etwas Böses in Gott selbst, so würde dies bedeuten, daß seine Fähigkeit zu gebieten die Fähigkeit zum Bösen aufrechterhält, denn er kann nicht von der Menschheit verlangen, was er selbst nicht erfüllen könnte. Das wäre gewiß böse. Die Grundlage der Logik besteht gerade in der Fähigkeit, die Welt mittels der Vernunft als göttlich geordnet und gewollt zu begreifen. Das cartesische Beispiel des bösen Dämons, der uns an Illusionen glauben läßt, liegt als Prämisse allen erkenntnistheoretischen Überlegungen zugrunde, die Gott nach wie vor für eine denkbare Kategorie halten. Angesichts des Wunsches, an einem vom Bösen freien und in seiner Macht begrenzten göttlichen Bereich festzuhalten, gelangen wir mit einigem Unbehagen zu dem Schluß, daß hier, so sehr Jonas das Gegenteil will, ein gnostisches Gottesverständnis unvermeidbar aufscheint.<sup>12</sup>

Die Auseinandersetzung mit der Idee einer göttlichen Allmacht birgt eine Überraschung. Jonas behauptet, Gott habe sich die Begrenzung seiner Macht selbst auferlegt. Er schlägt die Vorstellung

einer bewußten „Zurückhaltung“ oder „Einschränkung Gottes“ um der Freiheit des Lebens auf Erden willen vor. Die absolute Freiheit, die gewöhnlich Gott zugeschrieben wird, wird hier auf die Menschheit übertragen, wobei die einzige Grenze der Dialektik der Macht in der Bedrohung des Menschen durch die totale Vernichtung der Erde liegt. Die Übertragung absoluter Freiheit auf den Menschen beruht auf der bewußten Selbstbeschränkung der göttlichen Welt. Im Falle von Auschwitz wäre es allerdings schwierig zu begründen, weshalb Gott, der doch die absolute Güte widerspiegelt, hinsichtlich der menschlichen Freiheit keine Ausnahme gemacht hat. Die Vorstellung, daß Gott auch während der Schoah im freiwilligen Exil blieb und sich absichtlich zurückhielt, obwohl er hätte eingreifen können, deutet nicht nur auf einen Bruch des Bundes, sondern zugleich auf die Existenz des Bösen innerhalb Gottes hin: Er wußte, daß es böse war, hielt es aber nicht auf. Parallel zur Argumentation mit Hilfe der Idee des freiwilligen Rückzugs, die der lurianischen Vorstellung des unfreiwilligen *zimzum* entgegensteht, behauptet Jonas, Gott habe gerade nicht geschwiegen, obwohl er hätte reden können, sondern weil er nicht reden konnte. Die Vorstellung einer freiwilligen Selbstbegrenzung göttlicher Allmacht hebt die Fähigkeit zur absoluten Güte auf.

Es ist offenkundig, daß nicht alle drei Attribute – Güte, Allmacht, Verstehbarkeit – miteinander vereinbar sind, denn jede positive Verbindung von zweien davon schließt das dritte aus.<sup>13</sup> Jonas muß zwischen Allmacht und Verstehbarkeit wählen: „Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total unverständlich wäre.“<sup>14</sup> Diese Art der Mathematik wäre für die mittelalterlichen Theologen unverständlich gewesen: Sie hätten es für undenkbar gehalten, das Gute und Verstehbare anzunehmen und dafür auf die Vorstellung der Allmacht und des Vollkommenen zu verzichten. Dort, wo ein innerer Widerspruch zwischen der Idee, Gott sei weniger als allmächtig, und der Annahme seiner bleibenden Vollkommenheit besteht, zieht Jonas einen verstehbaren Gott einem allmächtigen vor. Die Vorstellung, Gott entdeckte sich selbst in der Geschichte und sei daher in seiner

Macht begrenzt, beruht auf dem Gedanken, es gebe etwas an Gott, was ihm selbst verborgen bleibe. Jonas bezeichnet dies mit dem Begriff „göttlicher Unerforschlichkeit, d. h. Rätselhaftigkeit.“ Dieser Teil der Argumentation ist notwendig, um die Behauptung aufrechtzuerhalten, Gott sei allmächtig (da er sich nur um der Freiheit willen zurückgezogen habe), zugleich sei aber kein Teil von ihm bewußt böse. In dieser Konstellation ist Gottes Unvollkommenheit nicht ein Zeichen des Bösen, sondern Ausdruck seines eigenen Werdens: Die Aussage des Gegenteils – Gott sei zugleich allmächtig und vollkommen – würde nämlich bedeuten, daß er unverstehbar ist. Jonas spricht sich gegen einen vollständig verborgenen Gott aus, das heißt gegen einen der Vernunft unzugänglichen Gott, der aus seiner Sicht ein „unannehmbare Begriff nach jüdischer Norm“, wenn nicht sogar problematisch für jede Religion wäre.<sup>15</sup> Die Vorstellung, die Wege Gottes seien unerforschlich, bietet eine alternative Erklärung für Auschwitz und ist innerhalb des Judentums ein vertrautes Argument. Hier wird die Unterscheidung zwischen göttlichem und profanem Bereich betont: Daß Gottes Wege für uns unerforschlich sind, meint in Wirklichkeit nicht die Auffassung eines irrationalen Gottes. Unerforschlichkeit und Irrationalität sind nicht dasselbe, sondern werden einander nur in dem Augenblick ähnlich, in dem unser Handeln für Gottes Existenz bedeutsam ist. Wäre Gottes Wille nicht zu allen Zeiten gültig, so wäre er fehlbar. Seine Partikularität würde bedeuten, daß man die Gebote eher als Vorschläge betrachten sollte.

Jonas möchte daran festhalten, daß Gott in seinem Handeln verstehbar sei, und ringt deshalb zwangsläufig mit einem unverkennbaren Widerspruch: „Wenn aber Gott auf gewisse Weise und in gewissen Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all*-mächtig ist.“<sup>16</sup> In seinem Aufsatz zu Ehren von Rudolf Bultmann griff Jonas das Problem der „zwei Mächte im Himmel“ auf, das Bultmann in seiner Auseinandersetzung mit Jonas' Vorstellung von der „Unsterblichkeit“ vorweggenommen hatte. Dieses Problem ergibt sich aus der Vorstellung, daß Gott das Böse in einem begrenzten Sinn von sich selbst scheidet, daß also das „Handeln

Gottes als nicht ‚zwischen‘ weltlichen Ereignissen [...], sondern als ‚in‘ ihnen verborgene[s] Geschehen“ zu verstehen ist.<sup>17</sup> Wenn Gott mit dem Bösen verhandeln muß, liegt es mit Sicherheit außerhalb seiner selbst. Diese Aussage ist offenkundig dazu gedacht, den Beweis zu stärken, wonach Gott gut, aber nicht allmächtig ist. Allerdings liegt hier ein Zwiespalt vor: Um seine Güte zu bewahren, wird das Böse in Gott nach außen verlagert: Er verhandelt mit dem Bösen. In jedem Augenblick innerhalb der Zeit ist seine Güte von genau dem Bösen gefährdet, das er nach außen verlagert und dem er Freiheit gewährt hat, so daß er es fortan nicht mehr zu kontrollieren vermag: Dabei handelt es sich um eine plausible Deutung eines zentralen Textes über die Theodizee im Judentum – der Geschichte Hiobs. Gottes Unfähigkeit, die Welt zu beherrschen, würde zugleich seine Ohnmacht bedeuten, ein Attribut in sich aufrechtzuerhalten: Um die Idee der absoluten Güte zu bewahren, müßte man auch den Begriff der absoluten Allmacht beibehalten.

### III.

Nur wenige bestreiten heute, daß die Schoah stattgefunden hat. Die Bemühungen zweier Generationen von Historikern, denen es gelungen ist, einen Großteil der inneren Vorgänge in Nazi-Deutschland aufzudecken, haben die Wahrnehmung dieser Geschehnisse für alle Zeit verändert. Die Schoah ist dadurch nicht nur Geschichte und ein Teil unseres Geschichtsverständnisses, sie hat auch zweifellos die Geschichte des jüdischen Volkes verändert. Die Frage, welche Jonas' „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ aufwirft, lautet jedoch, ob die Schoah auch als ein theologisches Ereignis betrachtet werden kann. Kommt ihr auch theologische Bedeutung zu? Erklärt die Schoah die göttliche Absicht, oder ist sie durch sie zu erklären? Theologen sind gewiß weltliche Geschöpfe und werden von weltlichen Ereignissen ebenso überrascht wie Historiker. Doch macht das Faktum ihrer Existenz als Subjekte ihren Gegenstand historisch?

R. G. Collingwood definiert historische Ereignisse in *The Principles of History* als in Gedanken verkörperte Handlungen. Er

verwendet den Begriff *res gestae*, um menschliches Handeln von Naturereignissen und vom Gottesgeschehen zu unterscheiden: „Traditionell sagen Historiker, die Geschichte vermittelte Erkenntnisse über *res gestae*, die im Sinne menschlicher Taten verstanden wurden. Hinter dieser Formel verbirgt sich die Vorstellung, die Geschichtswissenschaft strebe nur insofern nach Erkenntnis der Ereignisse, als diese Handlungen die Rationalität verkörpern und zum Ausdruck brächten, die – gemäß einer parallelen Tradition – dem Menschen unter den Lebewesen auszeichne.“<sup>18</sup> Collingwood ist sich mit den europäischen Naturwissenschaften hinsichtlich der Prämisse einig, daß sich die Menschen von der übrigen natürlichen Welt durch die Fähigkeit unterscheiden, der sie umgebenden Welt etwas hinzuzufügen, den Charakter ihrer Umwelt und Kultur grundsätzlich zu verändern: „Der Mensch“, schreibt er, „ist nicht nur *animal*, sondern *animal rationale*, und es geschieht kraft seiner Rationalität, daß er nicht nur ißt, sondern speist, nicht nur begattet, sondern heiratet, nicht nur stirbt, sondern auch begraben wird.“<sup>19</sup> Die Fähigkeit, Gedanken in Handlungen zu fassen, bedeutet, sie mittels der Sprache auszudrücken – eine Gabe, die menschliches Handeln zusätzlich als in weltliche Ausdrucksformen übersetzte Gedanken auszeichnet.

*Gestae Dei* werden auf Grund eines ähnlichen Prinzips erkannt. Während sich die Menschen dadurch von der Natur unterscheiden, daß sie ihre Geschichte durch Handlungen vorantreiben, die Gedanken verkörpern, stellt das Handeln Gottes den ungehinderten Ausdruck göttlichen Willens dar. So wie die Natur den *res gestae* ausgesetzt ist, ohne die aktive Fähigkeit zur Rücksprache und Wechselseitigkeit zu besitzen, vollziehen sich auch die *gestae Dei* unabhängig vom menschlichen Willen und Handeln. Wo sich die Handlungen Gottes auf menschliche Angelegenheiten auswirken oder durch menschliche Handlungsträger ausgeführt werden, betreten sie den Bereich der Geschichte und sind der Geschichte unterworfen. Und genau hier entsteht das Problem: Die Handlungen Gottes selbst unterliegen nicht menschlichem Denken, denn sie vollziehen sich entweder unabhängig von unserem Wissen, oder sie sind vollständig auf unser Verstehen begrenzt, wären dann aber nicht mehr heilig. Halten wir die Kategorie der *res gestae* und der *gestae Dei* um der Geschichte als Gegenstand

des Menschlichen und um der Theologie als der Erforschung des göttlichen Willens willen aufrecht, so müssen wir zwischen Geschichte und Theologie unterscheiden. Die Behauptung liegt nahe, daß die historische Hypothese der Theologie der Schoah sich nicht mit einem denkbaren Gottesbegriff in Einklang bringen läßt. An dieser wichtigen Wegmarke teilen sich die Wege der Geschichte und der Theologie. Theologen sind historische Wesen, die Hermeneutik der Theologie ist eminent historisch, doch nicht die Wissenschaft von Gott.

Sind wir bereit, die Geschichte von der Theologie zu trennen und zu behaupten, daß die Denkbare des Gottesbegriffs unmittelbar mit etwas Universalem zusammenhängt, so kann auch nicht von einem zeitlichen Gott die Rede sein. Mit Blick auf die Auswirkung der Schoah auf die jüdische Theologie gilt es dann zu fragen, ob das Geschehen von Auschwitz als andere Kategorie der Katastrophe gelten kann als die Zerstörung der jüdischen Theokratie und Souveränität im Jahre 70 u. Z. oder als die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492. Waren dies für das jüdische Volk weniger zerstörerische und entmenschlichende Ereignisse? Wie könnten *res gestae* göttliche Vorsehung zur Wirkung bringen oder unsere Gotteserkenntnis grundsätzlich verändern? Von Gott zu reden heißt Kenntnis von einem nicht an die Zeit gebundenen Wesen zu suchen. Es ist daher offenkundig, daß sich Gottes Wahrnehmung des Leids nicht verändern kann. Aller Kummer und alles Leid müssen Gott auf dieselbe Weise betreffen. Während die Historiker die Anzahl der Züge und die Menge des Goldes berechnen – und jeder Gerechtigkeitsbegriff beharrt darauf, daß dies fortzusetzen ist, bis alle Täter zur Rechenschaft gezogen wurden –, bleibt Gott der Schoah gegenüber zwangsläufig gleichgültig.

Die Gleichgültigkeit der göttlichen Welt gegenüber dem menschlichen Leid beruht auf der gleichen Problematik wie die Frage nach dem Gebet und der Erfüllung der Verpflichtungen. Gott steht beiden gleichgültig gegenüber. Wenn die zehn Gebote keine Vorschläge sind, so ist die göttliche Vorsehung auch nicht für Veränderungen offen: Unsere Welt ist die Erfüllung eines sich entfaltenden göttlichen Plans. Alles andere würde Gott unseren Launen und Wünschen unterwerfen. Der Einwand Martin

Luthers gegen die Vorstellung eines Heils durch irdische Reue stellt zugleich ein Problem für die Idee der Verdammnis dar. Das Problem ist das der Theurgie: der Fähigkeit der Menschen, den göttlichen Plan durch ihr eigenes Handeln zu ergänzen. Die *res gestae* überholen die *gestae Dei*.

Gott brauchte die Schoah nicht, so wie er weder die Inquisition noch die Zerstörung des Zweiten Tempels brauchte. War es der Zweck der Schoah, Gott aus dem Bereich des Handelns zu verdrängen und ihn durch die Epoche von Auschwitz zu ersetzen, so könnte man wagen zu behaupten, daß ihn das gesamte Unterfangen nicht beeindruckte. Ausgehend von einer allmächtigen Kraft konnte die Schoah ihn nicht zum Rückzug bewegen oder dazu, den umgekehrten Kurs einzuschlagen. Hätte der unbewegte Beweger beschlossen umzuziehen, so wäre er, wie einst Kafka bemerkte, in ein höheres Stockwerk gezogen, und dies hätte längst vor der Schoah stattgefunden. Das Hauptergebnis mit Blick auf die Schoah und das Judentum hat nichts mit Gott zu tun, da dieser nicht den Gesetzen und Bräuchen des Judentums unterliegt, sondern dem jüdischen Volk und seiner Theologie.

Mit der Bedrohung der Existenz des jüdischen Volkes und der daraus folgenden Frage nach der fortdauernden Gültigkeit des Bundes hat die Theologie der Schoah ein wichtiges Thema neu aufgegriffen: die Zerstörung der jüdischen Theokratie. Das Wissen um den Vorgang der Vernichtung und der unkontrollierte Patriotismus im jüdischen Staat haben die Glaubensfrage durch andere Formen historischer Aktivität ersetzt. Die Theologie des Überlebens des jüdischen Volkes hat die Wissenschaft von Gott an Bedeutung überholt. Mit der Entstehung und der Entwicklung zweier Alternativen zum jüdischen Glauben – Patriotismus und Geschichte, Israel oder Auschwitz – sind wir Zeugen einer stetigen Reduzierung der jüdischen Theologie auf eine neue Religion im Dienste des Staates und einer komplexeren Form politischer Theologie geworden. Im Gegensatz zur Theologie der Schoah postuliert Hans Jonas' Essay „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ keinen historischen oder politischen Ersatz. Allerdings setzt er den Gottesbegriff einem Bereich aus, in dem wir Auschwitz zu verstehen versuchen.

Hans Jonas gründet seinen Gottesbegriff auf eine lange Tradition historischen Einflusses auf die jüdische Theologie. Mit dem Leitmotiv des Essays, dem Mythos des Rückzuges, bringt er uns bemerkenswert nahe an die von der lurianischen Kabbala vertretene Theorie einer göttlichen Katastrophe. Eine Dreiteilung der göttlichen Attribute in Güte, Allmacht und Verstehbarkeit erweist sich als unvereinbar mit einem denkbaren Gottesbegriff. Jonas gibt der Güte und Verstehbarkeit den Vorzug vor der Allmacht, doch er ist nicht imstande, sich gegen die Vorstellung einer zweiten Macht im Himmel abzusichern. Es wird ziemlich deutlich, daß Jonas mit Hilfe einer sorgfältig ausgearbeiteten Analyse der göttlichen Attribute und der Anwendung des Mythos auf der Suche nach einer göttlichen Erklärung der Schoah ist, und zwar nicht – jedenfalls nicht allein – vom Standpunkt der Vernunft aus, sondern *aus dem Inneren des Judentums heraus*. Ein Mensch, der innerhalb des Judentums Antworten auf historische Erscheinungen sucht, mag ein Jude oder ein Philosoph sein, doch sein Gegenstand ist jüdische Philosophie.