

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 47 (1991)

Artikel: Ist Gott allmächtig? : Was die Rabbinen hans Jonas antworten könnten
Autor: Goldberg, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960807>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

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

Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten

von Arnold Goldberg

**Ich widme diesen Beitrag Kurt Hruby, dem Freund und auch Wohltäter,
zum 70. Geburtstag.**

Im Wintersemester 1989/90 sprach mich eine Gasthörerin («Religion des Rabbinischen Judentums») an und fragte mich, ob ich das Büchlein von Hans Jonas «Der Gottesbegriff nach Auschwitz»¹ kenne. Dieses sei ihrer Ansicht nach ganz häretisch. Ich kannte es nicht, konnte aber doch vorweg sagen, dass einem Juden vieles zu glauben möglich sei, ohne deshalb schon «irrgläubig» zu sein – was immer dies im Judentum bedeutet. Ich habe das Büchlein dann gelesen, mit grosser Faszination, und musste gestehen, dass gerade sein wesentlicher Schluss, dass Gott seiner Macht endgültig entsagt habe und dass es deshalb kein Gericht geben könne, für eine jüdische (oder christliche) Theologie nicht annehmbar sei. Vieles wäre aber auch *mutatis mutandis* für die frühe rabbinische Theologie akzeptabel gewesen. Ich hätte damals gern einige Stunden meiner Vorlesung der Frage gewidmet: «Was könnten die Rabbinen zu Hans Jonas sagen?» Das war damals nicht möglich. An dieser Stelle möchte ich aber die Probleme aufnehmen und mögliche Antworten wenigstens andeuten.

Die Thesen von Hans Jonas

Zunächst seien hier die wesentlichen Thesen in äusserster Kürze dargelegt. Das Büchlein enthält einen Vortrag, gehalten anlässlich einer Preisverleihung. Es soll ein Trost, eine Antwort sein für jene Opfer, deren «Schrei zu einem stummen Gott» längst verhallt ist (7). Gefragt wird: Was hat Auschwitz im besonderen dem hinzugefügt «...was uns Juden aus tausendjähriger Leidensgeschichte bekannt ist und einen so wesentlichen Teil unserer Erinnerung ausmacht?» (10)

Zur Beantwortung der Frage nach dem Leiden, der Hiobsfrage, konnten die Propheten den Bund heranziehen (Strafe für Gebotsübertretung), seit der Zeit der Makkabäer kommt die Idee der Zeugenschaft auf (Märtyrertum): Durch ihr Opfer leuchtet das Licht der Verheissung (11). Dies kann nicht mehr zur Erklärung von Auschwitz dienen (12), und es stellt sich die Frage: «Was für ein Gott konnte dies geschehen lassen?» (13)

Jonas geht von einem erdichteten Mythos (im Sinne Platons) aus. Einige der bildlichen Aussagen sollten ins Begriffliche übersetzt und mit der Überlieferung jüdisch-religiösen Denkens verknüpft werden (24-25). Aus dem Mythos und seiner Übersetzung kann man die folgenden theologischen Thesen erheben:

1) Bei der Schöpfung hielt die Gottheit absolut nichts von sich zurück: «Auf die-

se bedingungslose Immanenz besteht der moderne Geist» (15). Dies ist jedoch keine Immanenz im Sinne des Pantheismus, vielmehr ist Gott für sich und die Welt für sich.

- 2) Es gibt kein anderes Vorwissen Gottes, «...als das der *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus...» (17)
- 3) Dieser Gott kann *leiden*, im besonderen vom Augenblick der Schöpfung des Menschen an. Der Gedanke findet sich auch schon in der hebräischen Bibel: Gott sieht sich vom Menschen missachtet und verschmäht und grämt sich um ihn (26).
- 4) Dies ist ein *werdender* Gott. «Es ist ein Gott, der in der Zeit hervorgeht, anstatt ein vollständiges Sein zu besitzen, das mit sich identisch bleibt durch die Ewigkeit» (27). Dies steht gewiss im Widerspruch zur philosophischen Theologie, «...die seit ihrer Einverleibung in die jüdische und christliche theologische Tradition irgendwie eine Autorität für sich usurpiert hat, zu der sie nach authentisch jüdischen (und auch christlichen Massstäben keineswegs berechtigt ist» (27). «Werden» heisst, dass Gott, «von dem, was in der Welt geschieht, affiziert wird, und affiziert heisst alteriert, im Zustand verändert» (28). Diese Annahme zerstört «...die Idee einer Wiederkehr des Gleichen» (29).
- 5) «...mit den Begriffen eines leidenden und eines werdenden Gottes ist der eines *sich sorgenden Gottes...*» verbunden (31), eines Gottes, der «... verwickelt ist in das, worum er sich sorgt» (31). Aber er ist kein Gott, der «zugleich auch die Erfüllung seines Sorgezieles herbeiführt...» (31). Er hat auch anderen Akteuren etwas zu tun gelassen, und deshalb ist er «ein Gott mit eigenem Risiko» (32).
- 6) «Dies ist nicht ein allmächtiger Gott!» (33). Die mittelalterliche «Doktrin absoluter unbegrenzter göttlicher Macht» kann nicht aufrechterhalten werden (33). Dies gilt zunächst logisch. Eine absolute Macht wäre, weil ihr der Gegenstand fehlt, «machtlose Macht, die sich selbst aufhebt» (35). Es gilt aber auch ein mehr theologischer und religiöser Einwand gegen die Idee göttlicher Allmacht (37). Von drei göttlichen Attributen, nämlich absoluter Macht, absoluter Güte und schliesslich «Verstehbarkeit,» schliessen jeweils zwei das dritte aus (37). «Güte» ist untrennbar mit dem Gottesbegriff verbunden. Angesichts des Bösen in der Welt könnte Gott nicht allmächtig sein, wenn er gut ist, denn dann würde er es verhindern. Oder aber sein Handeln ist nicht verstehbar oder erkennbar. Nun ist zwar Verstehbarkeit Grenzen unterworfen, den Grenzen des Menschen. Aber ein verborgener oder absurder Gott ist zutiefst unjüdisch, denn «...die Thora... besteht darauf, dass wir Gott verstehen können...» (38). «Nach Auschwitz können wir mit grösserer Entschiedenheit... behaupten, dass eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können), total unverständlich wäre» (39). Sofern man einen begrenzten Verzicht auf Allmacht annimmt, ein widerrufbares Zugeständnis an die Schöpfung, steht dies durchaus nicht im Widerspruch zur jüdisch-theologischen Tradition (40). Dies genügt jedoch nicht – bei dem Furchtbaren, das geschehen ist, dürfte man erwarten, dass Gott dann und wann «mit dem rettenden Wunder eingreift.» (41) Deshalb sei

die Idee eines Gottes proponiert, der «sich... jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat...» (42) Einige der Glaubenssätze des Maimonides müssten aufgegeben werden: Gottes Herrschermacht über die Schöpfung, Lohn und Strafe und auch die Messianologie. Es bleibt aber die Offenbarung und die Erwählung. «Vor allem bleibt es bei dem *einen* Gott...» (43) Es bedarf so keines Dualismus, um das Böse in der Welt zu erklären.

Jonas sieht den Punkt, an dem sich sein Gottesbegriff von dem im Judentum allgemein rezipierten trennt, sehr genau: Solange Gott auf seine Macht nur partiell verzichtet, für eine Zeit, unter bestimmten Bedingungen, damit dem Menschen Freiheit gegeben sei, so lange kann man den Machtverzicht akzeptieren – eben unter der Bedingung, dass Gott wieder zur Macht greifen kann. Wenn aber der Machtverzicht absolut ist, dann wird wohl auch das Gericht (Lohn und Strafe) hinfällig – und genau dies ist ein Dogma des Judentums, das kaum aufgegeben werden kann².

Was Jonas sich vorgenommen hat, ist schwer, und eigentlich zum Scheitern verurteilt³. Er versucht ein religiöses Weltbild, das vor Urzeiten seinen Anfang nahm und in das bis in die Neuzeit Schicht auf Schicht neue Welterfahrung eingetragen wurde, mit einem philosophischen Gottesbegriff verträglich zu machen und gibt einen (wesentlichen!) Teil dieser Religion auf, um den Monotheismus in die Neuzeit zu retten etc.

Ist dies wirklich nötig? Es scheint mir sehr des Fragens wert, was das rabbinische Judentum auf die Frage Hiobs, wie sie Jonas stellt, antworten könnte. Es wäre immerhin möglich, dass diese Antwort auch heute noch akzeptabel sein könnte. Und ich finde es genau so lohnend, zu erkunden, wie weit die Rabbinen Hans Jonas zustimmen könnten⁴.

Was die Rabbinen Hans Jonas antworten würden

Jonas stellt nicht so sehr die Frage «warum?», sondern *expressis verbis*: «was für ein Gott konnte dies geschehen lassen?» Was für ein Gott? ist eine Frage, die jederzeit erlaubt, und unter Umständen sogar empfohlen ist: Der Mensch, der Jude, soll nach Gott und seinen Wegen fragen. Und seit Abraham (Sodom) und Hiob, scheint ja auch die Frage nach dem Unheil und dem persönlichen Leid durchaus zulässig. Sind Juden nicht Menschen, die immer wieder im «Streit» mit Gott liegen (Jakob) und Gerechtigkeit (in Wirklichkeit immer Gnade) fordern? Das ist nicht ganz so. Gleichgültig, wie Leiden gedeutet wird: Strafe (Bund) oder Zeugnis (Bekenntnis), das jüdische Ideal ist doch das Leiden, auch das schwerste, das keine Frage stellt. Die Antwort des Juden auf Auschwitz (im Sinne der Rabbinen) ist nicht die Frage oder der Aufschrei, sondern *Ziddûq haddîn*, die «Rechtfertigung des Urteilspruches.» Was immer über den Menschen kommt: Gott ist gerecht! Dies gilt, bevor irgendeine Frage gestellt wird. Es gibt hierfür sehr viele Belege in der rabbinischen Literatur, ich zitiere nur eine Homilie in *Pesiqta Rab-bati* 35: Die salvatorische Gerechtigkeit Israels besteht nicht darin, dass es Prose-lyten gewann oder (nur) darin, dass es standhaft und treu blieb, sondern darin, dass es die Leiden ertragen hat und Gott gerecht nannte⁵.

Das heisst selbstverständlich nicht, dass Leiden sinnlos wäre. Die Leiden, die Züchtigungen, *yissurîm*, wie man sie nennt, sind von höchstem Wert: Sie sühnen die Schuld (so zum Beispiel das Leiden des Messias⁶, von dem bei den Rabbinen nur am Rande die Rede ist), das Leiden des Einzelnen und der Gemeinschaft⁷. Das schuldlose Leiden im besonderen des Gerechten kann der Gemeinschaft zugute kommen. Gewiss: Dies kann nicht Auschwitz erklären, aber es motiviert zu einer Haltung, die nicht nach einer möglichen Schuld Gottes fragt, – und viele Juden sind so in den Tod gegangen.

Was für ein Gott ist das also? Jonas fordert im Namen des modernen Geistes einen absolut immanenten Gott, er lehnt jedoch aus guten Gründen Pantheismus ab: vielmehr sind Gott und Welt geschieden – eine Sache, die wenigstens philosophisch nicht ganz leicht ist (ist dies nicht doch ein Dualismus?). Was aber könnten die Rabbinen dazu sagen, die nichts für den modernen Geist fordern? Philo von Alexandrien, der eher (mehr als weniger) Philosoph war, bestand auf Transzendenz und führt ein «Mittelwesen» ein. Die Rabbinen gehen aber nirgends so auf die Frage ein, dass man sie philosophisch beantworten könnte⁸. J. Maier⁹ meint jedoch, dass die Frage bei den Rabbinen eine Rolle gespielt habe. Er findet eine Bewegung zwischen Transzendenz und Immanenz, die sich aus dem jeweiligen (apologetischen oder paränetischen) Bedarf ergibt. Gegenüber dem Heiden mit seinen Götzenbildern oder Naturgottheiten musste die Majestät und die Erhabenheit, sonst aber die grosse Nähe Gottes zu seinem Volk betont werden. Mir scheint, dass da etwas missverstanden wurde: Ein majestätischer Gott ist nicht das (sichere) Indiz für Transzendenz. Die Rabbinen beschäftigten sich (meines Erachtens) tatsächlich mit der räumlichen Befindlichkeit Gottes, der dem Menschen nahe ist und den die Welt nicht fassen kann. Die rabbinische Kosmologie sieht Himmel und Erde als (qualitativ) verschieden, aber doch als *einen* Kosmos an. Gott ist im Himmel – sehr weit – aber doch in der Welt. Der Himmel wird bis zu einem gewissen Grade beschrieben, bis zum Throne Gottes hin (besonders in der Hekhalot-Literatur), aber dann verliert sich der Raum, irgendwo, ohne dass irgend jemand sagen würde, dass es ein transzendentes Jenseits des Raumes gäbe. G. F. Moore¹⁰ hat meines Erachtens ganz recht, wenn er sagt: Gott ist supramundan aber nicht extramundan. Mir erscheint dieser supramundane Bereich als eine «Grauzone» – nicht bestimmbar, aber wohl noch «diesseits.»

Ähnliches kann man bei der Definition der Gottesbezeichnung *hammaqom*, «der Ort» feststellen: Gott ist der Ort der Welt, nicht die Welt sein Ort. Gott also ist die Grenze – hier könnten die grossartigsten Spekulationen ansetzen¹¹.

Ebenso gibt es keine zeitliche Transzendenz. Jenseits des Anfangs ist nicht «Ewigkeit» und auch sonst nichts. Es gibt nur Antemundanität («Vorweltlichkeit»). Um zu sagen, dass die Tora schon vor der Welt geschaffen wurde, wurde die Zeitlinie über den Schöpfungspunkt hinausgezogen: «Zweitausend Jahre vor der Schöpfung» wurde die Tora geschaffen¹².

Mir scheint zwar, dass der Gott der Rabbinen doch dem Kosmos immanent ist, aber so, dass er zugleich seine Grenze ist. Es gibt da kaum ein transzendentes Schlupfloch, durch das sich Gott entfernt, wenn die Probleme überhand nehmen. Die von Jonas geforderte Immanenz ist für die Rabbinen wohl nicht akzep-

tabel – vielleicht nicht einmal verständlich – aber die Immanenz der Rabbinen ist möglicherweise nicht sehr weit von der geforderten entfernt.

Jonas verlangt für diesen Gott den Verzicht auf jedes Vorwissen (17). Diese Forderung ist unerlässlich im Hinblick auf den geschichtlichen Grund. Jede Behauptung von «Allwissenheit,» die auch das Zukünftige einbezieht, führt zu Aporien (ähnlich wie die «Allmacht» s.u.), die weder logisch noch theologisch lösbar sind. Die Rabbinen scheinen zwar auf einem Vorherwissen Gottes bestanden zu haben, doch ist dies gar nicht so eindeutig. Sie behaupten, dass Gott allgegenwärtig ist in einer universalen und unmittelbaren Weise – und so immer weiss, was in der Welt geschieht – ohne jedoch einzugreifen¹³. Gott weiss auch von allen zukünftigen Generationen: Als er den Menschen schaffen wollte, sah er die Frevler und die Gerechten voraus. Um den Menschen dennoch schaffen zu können, musste er von den Frevlern absehen¹⁴. Das Nichtwissen Gottes ist also ein Verzicht, Gott könnte alles wissen. Die Aporie bleibt: Ein allwissender Gott ist immer schon am Ende der Geschichte, bevor sie angefangen hat.

Dieser Gott ist ein werdender Gott (26 ff). Jonas betont zu Recht, dass dies absolut nicht mit dem unveränderlichen Wesen Gottes der Philosophie übereinstimmt (und behauptet zu Recht, dass die Philosophie im Judentum wie im Christentum einen Platz usurpiert hat, der ihr nicht zukommt). Hier wäre anzumerken: Der Gott des alten Israel war ein führender Gott, ein Gott, der sein erwähltes Volk durch den Raum und durch die Zeit führte auf einer geraden Zeitlinie, auf der sich nichts wiederholte, auf der jedes Ereignis einmalig war vom Turmbau zu Babel bis zur Landnahme. So konnte Geschichte entstehen. Dieser Gott wurde von den Veränderungen in der Zeit, die der Weg seines Volkes mit sich brachte, selber verändert. Als das Volk und sein geschichtlicher Gott in Kanaan auf die mythischen Götter stiessen, die in regelmässigen Jahreszyklen der Erde Fruchtbarkeit schenkten und in denen der Himmelsgott der Gemahl der Erde war, wurde besonders in der Auseinandersetzung mit diesen Kulturen *ein* Gedanke rezipiert, wie sich beim Propheten Hosea nachlesen lässt: Der eine Gott wurde der «Gemahl,» der «Mann» Israels. Auch er gab Israel Fruchtbarkeit, er hatte aber vor allem eine gemeinsame Geschichte mit Israel, und gerade diese Geschichte verband die beiden. Damals, vermutlich zur Zeit des Hosea, wurde das Verhältnis erotisch. Nur: das war ein «geschichtlicher Eros,» eine Liebe, die sich in der gemeinsamen Erinnerung auslebte, nicht im orgiastischen Kult – auch wenn dieser immer Versuchung blieb. Gewiss, da es nach dem Schwinden der Prophetie keine Deutung der Zeit mehr gab, schien die Geschichte im Exil stehenzubleiben – bis zu ihrer Vollendung. Aber es ist doch nur die Deutung, die aufgehört hat, nicht die Geschichte selber, die vollendet werden soll, und die man ewig erinnern wird. Man sollte daher zum «werdenden Gott» ergänzen: Dieser Gott ist ein liebender Gott.

Jonas sah richtig, dass das Werden Gottes nicht reversibel ist – es ist ja immer einmalig. Es gibt deshalb für die Rabbinen keine «ewige Wiederkehr» und auch keine Wiederherstellung früherer Heilszustände. Die rabbinische Geschichtsinterpretation trägt dem Rechnung: Niemand würde etwa die Religion des Moses oder des Abraham wiederherstellen wollen. Es gibt nur fortschreitende, keine rückschreitende Vollendung¹⁵.

Dieser Gott ist leidend. Schon die Schrift sagt, dass Gott an Menschen leiden kann. Die Rabbinen würden wohl sagen: nicht nur leidet er am Menschen, der ihn verschmäht, an der unerwiderten Liebe, er leidet wohl in allem, was der Mensch erleidet. Er leidet selbst mit dem Delinquenten, der eine gerechte Strafe erduldet, und er leidet mit seinem Volk, das er zur Strafe für seine Verfehlungen ins Exil schicken musste: Gott selber zieht mit Israel ins Exil, er wird mit seinem Volk heimatlos, statt eines Heiligtums hat er nur noch ein zerstörtes Haus, einen Rest der westlichen Tempelmauer¹⁶.

Dieser Gott ist ein sich sorgender Gott (31-32) – das ist für die Rabbinen eher selbstverständlich. Auch dass er das, was er wünscht, nicht (immer) selber herbeiführen kann, ist für sie (ebenso wie die «Fürsorge») fraglos. Denn sein Schöpfungsziel, die Gemeinschaft mit den Menschen inmitten seines Volkes (zum Beispiel) kann er nur auf dem Wege der Geschichte erreichen¹⁷, so dass er letztlich immer das Risiko des Misslingens trägt, wenn sich ihm der Mensch versagt.

Dieser Gott ist, schliesslich, nicht allmächtig. Wenn Jonas aus logischen Gründen die «Allmacht» ablehnt, so kann man ihm sicherlich folgen, denn Attribute mit Allquantoren führen fast zwangsläufig zu Aporien. Sein religiöses oder theologisches Argument dürfte dagegen für die Rabbinen nicht akzeptabel sein. Sie würden wohl zunächst einwenden, dass das Handeln Gottes zwar verstehbar sein könnte, dass es aber für den Menschen doch unerforschlich bleiben kann – und es wohl auch noch dann ist, wenn er es zu verstehen meint.

Doch ist dies nicht das Problem. Das Problem ist der Monotheismus, der die Theodicee in Frage stellt. Mit (wenigstens) zwei Göttern liesse sich die Frage nach Auschwitz beantworten: Der, der das tat, war der andere Gott – im Zweifelsfall der Teufel. Die Rabbinen halten aber wenigstens auf der Ebene der Gottheit am Monotheismus fest: Gott ist der Urheber auch des Bösen oder des Übels in der Welt, wie es bei Jesaja 45,7 heisst: «*Der Licht bildet und Finsternis schafft, der Frieden macht und Übel schafft, ich, der Herr, mache all dieses.*» Wer behauptet, dass nur das Gute von Gott ausgehen könne, der leugnet eines der wenigen Dogmen des Judentums¹⁸.

Bleibt das Problem der Theodicee. Die Rabbinen lösen es auf einer etwas tieferen Ebene: Es gibt bei Gott zwei «Weisen» oder «Attribute», *middôt*. Das Wort bedeutet eigentlich das «Mass», die «Regel» der Gerechtigkeit zum Beispiel, nach der Gott verfährt – sozusagen die Norm. Aber die *middôt* verselbständigen sich häufig und treten selbständig sprechend und fordernd, niemals jedoch handelnd auf. Die Weise der Strafgerechtigkeit, die *middat haddin*, fordert ein Handeln Gottes nach der strengen Weise des Rechtes. Gibt es eine Übertretung, eine Verletzung der Norm in der Welt, dann fordert sie Bestrafung. Sie ist der Anspruch der absoluten Heiligkeit, der der Mensch niemals gerecht werden kann. Gott wollte ursprünglich die Welt nach der Weise der *middat haddin* schaffen, sah aber, dass die Welt so nicht würde bestehen können¹⁹. Würde Gott nach ihrem Anspruch verfahren, der Sünder könnte nicht einen Moment existieren, die Strafe würde ihn schon im Moment der Sünde treffen. Bei der Erschaffung des Menschen musste Gott die zukünftigen Sünder vor der Strafgerechtigkeit verbergen, weil sie sonst die Erschaffung des Menschen nicht zugelassen hätte²⁰. So, unter dem Gesetz der Strafgerechtigkeit, wäre Schöpfung und Geschichte Gottes mit

dem Menschen nicht möglich gewesen. Gott würde (fast) allmächtig handeln – doch wäre die Welt schon längst untergegangen. Daneben gibt es die «Weise der Barmherzigkeit,» die *middat harachamim*. Nach ihr handelnd verzeiht Gott dem Sünder, und die Welt kann bestehen – in dem Masse, wie es die Weise der Strafgerechtigkeit zulässt. Gott möchte Israel erlösen, aber die Weise der Strafgerechtigkeit lässt es nicht zu²¹. Gott selber betet: «Möge es Wohlgefallen vor mir finden, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn überwinde... und ich mit meinen Söhnen nach der Weise der Barmherzigkeit verfare.»²² Gott selber also kann nicht so, wie er möchte. Er ist mächtig nur, die Welt zu zerstören. Will er die Strafgerechtigkeit überwinden, dann ist er nicht mächtig.

Die Strafgerechtigkeit überwindet vor allem das Verdienst der Gerechten, im besonderen aber das schuldlose Leiden. Denn die Strafgerechtigkeit überschreitet ihre Grenzen, wenn der Schuldlose (zusammen mit dem Frevler zum Beispiel?) leidet²³. Der Gerechte vermag zur Strafgerechtigkeit zu sprechen: Genug! Gott ist also nicht «so» allmächtig – aber noch mächtig. Das Problem des Monotheismus wird, so scheint es mir, eher verschoben als gelöst – es ist vielleicht nicht lösbar. Aber doch ist da nur ein Gott.

Und die Theodicee? Da ist nur *ein* Gott, und dieser Gott ist immer impliziert. Das ist kein Gott, der zuschlägt und sich abwendet: So lehren die Rabbinen. Deswegen ist das Verlangen, dass Gott wenigstens in Auschwitz (oder wenn zum Beispiel Kinder leiden) von seiner Macht Gebrauch machen sollte (meines Erachtens, aber die Rabbinen werden mir da folgen) unbillig. Gott kann immer sagen: Wo immer der Mensch leidet, ich bin dort, auch wenn es der Mensch nicht sieht: *Mit ihm bin ich in der Not* (Ps 91,15).

Aber auch Hans Jonas sagt: «Auch das, so scheint mir, ist eine Antwort an Hiob: dass in ihm Gott selbst leidet» (48). Und auch der Verzicht auf die Macht ist für ihn nicht wirklich endgültig: Er proponiert «die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat...» (42). Also doch eine Begrenzung – wenn auch eine ans Ende dieser Welt.

Die Gottesvorstellung der Rabbinen – «Vorstellung» – denn sie hatten kaum einen «Begriff» – und der Gottesbegriff, wie ihn Jonas proponiert, liegen also so weit auseinander nicht, sie kommen sich in manchem doch bemerkenswert nahe. Ihre Differenz sind wohl die etwa 1500 Jahre, die Hans Jonas von den Rabbinen trennen. Die Antwort beider ist besonders in diesem, dem entscheidenden Punkt (wie mir scheint) gleich: Der Mensch bleibt in seinem Leiden nicht allein. Es gibt keine Transzendenz Gottes, die ihn für das Leiden des Menschen unempfindlich machen könnte. Diese im Sinne der Philosophen Unvollkommenheit Gottes ist wohl seine höchste Vollkommenheit.

Die Frage des Hans Jonas aber, «Was hat Auschwitz im besonderen hinzugefügt?» ist im Sinne der Rabbinen eher negativ zu beantworten. Für sie ist Auschwitz sicherlich von besonderer Furchtbarkeit, aber doch kaum so einzigartig, dass man einen neuen Gottesbegriff suchen müsste. Sie würden ihre Antworten, die sie auf frühere Katastrophen gegeben haben, für durchaus hinreichend halten.

ANMERKUNGEN

1. Suhrkamp Taschenbuch 1516, 1987.
2. Kain ist der Prototyp des Frevlers, der Gottes Gerechtigkeit leugnet: Es gibt kein Gericht, und es gibt keinen Richter!, sagte Kain zu Abel, weil sein Opfer nicht angenommen wird. vgl. Targum Yerushalmi II zu Genesis 4, 8.
3. Er selber bezeichnet seinen Vortrag letztlich als «Gestammel» (48) – aber damit will er sich sicherlich nicht aus der Verantwortung lösen.
4. Mit «Rabbinisches Judentum» bezeichne ich das Judentum der Zeit zwischen dem 1. Jh. vor und (etwa) dem 6. Jh. nach Christus, der Zeit, in der die (spätere) kanonische rabbinische Literatur entstand. Ich erhebe die Antworten etwa aus diesen Texten. Im wesentlichen bleiben diese Antworten aber auch wohl für das religiöse Judentum bis in die Gegenwart gültig.
5. Vgl. *A. Goldberg*, Ich komme und wohne in deiner Mitte, FJSt Bd. 3, Frankfurt am Main 1977, S. 45.
6. Vgl. *A. Goldberg*, Erlösung durch Leiden, FJSt Bd. 4, Frankfurt am Main 1978, S. 176-194.
7. Zum Verdienst der Leiden der Gerechten, im besonderen zum Verdienst der Opferbindung Isaaks, vgl. *J. Maier*, Geschichte der jüdischen Religion, Berlin, New York 1972, S. 118 ff.; *G. F. Moore*, Judaism, Cambridge 1927 (Nachdruck 1962) I, S. 548 ff).
8. So in der Konsequenz *M. Kadushin*, The Rabbinic Mind, New York 1952, S. 254 f.
9. Op. cit. S. 162 f. So letztlich auch *E. E. Urbach*, The Sages, their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975 S. 39, der allerdings nicht von einem Erklärungsbedarf ausgeht.
10. Op. cit. I, S. 368 f.
11. Vgl. vor allem *Bereshit Rabba 68 § 8* und Parallelen. Zur Frage des Raumes bei Philo vgl. im besonderen *H. A. Wolfson*, Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge/Mass. 1962, I, S. 247 ff.
12. Vgl. z.B. *Bereshit Rabba 8 § 2* und Parallelen.
13. Belege bei *G. F. Moore*, op. cit. I, S. 370 ff.
14. Vgl. *Bereshit Rabba 8 § 4*.
15. So gegen *M. Eliade*, Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953, S. 163 ff. Jonas argumentiert gegen Nietzsches «Wiederkehr des Gleichen» (29).
16. Vgl. *A. Goldberg*, Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhina, Berlin 1969, S. 160-176; *P. Kuhn*, Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung, Leiden 1978.
17. Vgl. *A. Goldberg*, Schöpfung und Geschichte, Judaica 24 (1986), S. 27-44.
18. Jes 45,7 wird mit dem abgeänderten Wortlaut «...der alles schafft.» im täglichen Morgengebet (*yôzer*) rezitiert. *mBerakhot 9,5* heisst es: «Der Mensch muss Gott für das Böse ebenso danken wie für das Gute...»
19. *Bereshit Rabba 12 § 15*.
20. *Bereshit Rabba 8 § 4*.
21. *bSanhedrin 97b*.
22. *bBerakhot 7a*.
23. Vgl. *Shir Rabba 1,41, § 2*; Gott verpfändet für Israel einen Gerechten, der zur Strafgerechtigkeit sagen kann: Genug!