

Vergebung und Zusage

Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung
für die Bestimmung des Handelns Gottes

Saskia Wendel, Köln

Die Vorstellung, dass Gott handelt, gehört zu den Grundüberzeugungen theistischer Religionen: Gott handelt als Schöpfer, Erhalter und Voller der Welt. Ohne diese Idee eines geschichtsmächtig handelnden Gottes verlören nicht wenige Überzeugungen und Praxen auch des christlichen Glaubens ihre Plausibilität. Doch die Überzeugung vom Handeln Gottes ist alles andere als selbstverständlich, es gibt unterschiedliche Kritiken dieser Überzeugung, von Kritiken, die sich auf das Gott-Welt-Verhältnis konzentrieren und sich dabei auch an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen etwa bzgl. der These der kausalen Geschlossenheit der Welt orientieren oder generell von einer radikalen Differenz von Gott und Welt ausgehen, bis hin zu Kritiken im Kontext einer Kritik des klassischen Theismus bzw. »free will theism« überhaupt wie etwa in prozesstheologischen Konzeptionen, die neben der Bestimmung Gottes als Person vor allem die klassischen Gottesprädikate wie Allmacht und Allwissenheit oder Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, aber auch die Unterscheidung von Gott und Welt kritisieren.¹ Häufig wird auf das Theodizeeproblem Bezug genommen, das sich ja nur dann wirklich stellt, wenn von der Existenz eines frei handelnden Gottes ausgegangen wird, der Macht besitzt, verändernd in die Geschichte einzugreifen.

Es gibt unterschiedliche Versuche, den Theismus und die mit ihm verknüpfte Überzeugung vom Handeln Gottes gegenüber diesen Einwänden zu verteidigen; im angelsächsischen Raum hat etwa der so genannte »open view theism« versucht, den klassischen Theismus einer Revision zu unterziehen und dabei auch bedenkenswerte Einwände gegen den Theismus zu berücksichtigen.² Im Zentrum dieser Konzeption steht ein libertari-

1 Vgl. zur Darstellung der Debatte ausführlich etwa *K. von Stosch*, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt* (Freiburg 2006); *A. Kreiner*, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Freiburg 2006); *R. Bernhardt*, *Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung* (Gütersloh 1999). Vgl. unter dem besonderen Aspekt des Bittgebets auch *D. Schmeller*, *Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen* (Marburg 2012).

2 Vgl. hierzu z. B. *C. Pinnock* u. a., *The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God* (Downers Grove 1994); *D. Basinger*, *The case for freewill theism. A philosophical argument* (Downers Grove 1996); *J. Sanders*, *The God who risks. A theology of providence* (Downers Grove 1998); *C. H. Pinnock*, *Most moved mover. A*

scher Freiheitsbegriff, der auf den Begriff der göttlichen Freiheit appliziert wird, sowie die Idee einer auch für Gott offenen Zukunft. Göttliche Souveränität besteht darin, seine Freiheit zugunsten der Freiheit des Geschöpfes einzuschränken, auch wenn das Risiken mit sich bringt, grundsätzlich auch das Risiko des Scheiterns der Schöpfung – nur dann aber ist die Freiheit Gottes auch als Liebe bestimmbar.³ Im deutschsprachigen Raum darf sicher Thomas Pröppers Theologie der Freiheit als dasjenige theologische Modell gelten, das am prononciertesten den klassischen Theismus und mit ihm die Überzeugung des Handelns Gottes in der Welt auf Basis eines freiheitstheoretischen Ansatzes zu begründen sucht, wobei sich Pröpper vor allem auf transzendente Freiheitstheorien bezieht.⁴

In den aktuellen Debatten um das Handeln Gottes spielt allerdings ein philosophisches Modell bislang keine Rolle, in dessen Zentrum der Begriff des Handelns aus Freiheit steht: die Philosophie Hannah Arendts (1906–1975). Das hat sicher vorrangig damit zu tun, dass Arendt primär als politische Philosophin rezipiert wird. Die theologische Rezeption Arendts dagegen ist eher marginal und geschieht, wenn überhaupt, meistens im Feld der (Sozial)Ethik;⁵ desgleichen existieren einige wenige feministisch-theologische Rezeptionen insbesondere von Arendts Begriff der Natalität.⁶ Arendts Werk bietet jedoch deutlich mehr theologische Anknüpfungspunkte, insbesondere dann, wenn man ihre Begriffsbestimmungen des Handelns und der Freiheit und ihre Überlegungen zur Natalität für eine Bestimmung des Handelns Gottes zu rezipieren sucht,⁷ denn Arendts

theology of God's openness (London 2001); *W. Hasker*, Providence, evil and openness of God (London 2004).

3 Vgl. hierzu ausführlich *Sanders*, God who risks.

4 Vgl. zu diesem Konzept ausführlich *T. Pröpper*, Theologische Anthropologie, 2 Bände (Freiburg 2011). Zwischen dem Modell Pröppers und dem »open view theism« gibt es unbeschadet der Unterschiede in Methode und philosophischen Bezügen einige wichtige Anknüpfungspunkte, so etwa der Ausgangspunkt von einem libertarischen Freiheitsbegriff, die Bestimmung göttlicher Allmacht als Liebe und die damit verbundene Idee der Selbstbeschränkung Gottes zugunsten der Freiheit seines Geschöpfes, ebenso die Idee einer auch für Gott offenen Zukunft. Allerdings gibt es zwischen beiden theologischen Richtungen überhaupt keine Bezugnahmen, es ist zu vermuten, dass man sich wechselseitig (leider) überhaupt nicht wahrnimmt, was auch mit den unterschiedlichen Kontexten (angelsächsische und kontinentale Theologie) zu tun haben könnte.

5 Vgl. z. B. *Ch. Schnabl*, Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont einer theologischen Ethik (Frankfurt 1999); *E. Willnauer*, Heute das Böse denken. Mit Immanuel Kant und Hannah Arendt zu einem Neuansatz für die Theologie (Berlin 2005).

6 Vgl. z. B. *A. Günter*, Die weibliche Hoffnung der Welt: Die Bedeutung des Geborensseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz (Gütersloh 2000); *Ch. Gasser*, Natalität bei Hannah Arendt. Feministische und theologische Konsequenzen: *A. Esser* u. a. (Hg.), Kinder haben. Kind sein. Geboren sein. Philosophische und theologische Beiträge zu Kindheit und Geburt (Königstein 2008), 260–273.

7 Arendt selbst hat zwar darauf hingewiesen, dass man Gott kein Handeln zusprechen könne, da Handeln nur das Vorrecht des Menschen sei, weil es wesentlich auf Mitwelt und damit

Reflexionen können, so die hier verfolgte These, einen wichtigen Beitrag zur Rechtfertigung eines theistischen Gottesverständnisses liefern.

1. Handeln – die Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen

Für Arendt ist die menschliche Existenz neben Weltlichkeit und Pluralität insbesondere durch zwei Bedingungen gekennzeichnet: Mortalität und Natalität. Sie sind nicht etwa Wesensbestimmungen des Menschen, keine Substanzbegriffe also, sondern Existenzweisen. Das Existenzial der Mortalität, das »Sein zum Tode«, hatte bereits Martin Heidegger eingehend als Grundbefindlichkeit des Daseins reflektiert,⁸ nicht aber die Gebürtigkeit, die Natalität. Arendt macht deutlich, dass die Natalität anders als die Mortalität nicht nur quasi negativ die Begrenztheit des Daseins markiert, seine Kontingenz, sondern dass sie vielmehr positiv und produktiv zu verstehen ist als Grundbedingung menschlicher Kreativität, oder anders formuliert: als Grundbedingung des Handelns. Denn Handeln ist für Arendt gleichbedeutend mit der Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen, neu zu beginnen, also gleichbedeutend mit Kreativität und Spontaneität. Diese Fähigkeit spiegelt die Gebürtigkeit, denn diese ist ja durch Neubeginn gekennzeichnet – durch den Beginn neuen Lebens, durch eine neue Ankunft in der Welt: »Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als daß diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen.«⁹ Die Natalität ist Möglichkeitsbedingung des Handelns; die ursprüngliche Initiative des Geborens ermöglicht die Initiative des Neubeginns, welche jedem Handlungsakt innewohnt. Nicht die Anwesenheit eines Anderen, auf das sich das Handeln bezieht, ist also dessen Ermöglichungsgrund, auch wenn jenes andere Handeln zu stimulieren vermag: »der Antrieb scheint vielmehr in dem Anfang selbst zu liegen, der

Gemeinschaft bezogen sei [vgl. *H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben* (München 2013), 34]. Handeln bedarf des Bezugs auf einen Anderen bzw. die Anwesenheit eines Anderen. Das impliziert jedoch die Voraussetzung, dass Gott sich nur auf sich selbst bezieht, und dass in Gottes Selbstbezug kein Anderes gegeben ist, auf das er sich bezieht. Diese These lässt sich durchaus hinterfragen: Gott könnte ja so bestimmt sein, dass er sich erstens bereits in seinem Selbstbezug schon zu sich selbst als Anderes verhält, dass er also als Einheit in Differenz zu denken ist – das entspräche dem trinitarischen Verständnis Gottes, und dass er sich zweitens zu seiner Schöpfung in Beziehung setzt. So stünde Gott in doppelter Relation zu sich und zum von ihm geschaffenen Anderen, und diese doppelte Relation kennzeichnete seine Personalität. Denkt man aber Gott in dieser Art und Weise als Person, die sich zu sich selbst und zu Anderem verhält, dann kann ihm durchaus in der Art und Weise Handeln zugesprochen werden, in der Arendt es den Menschen zuspricht.

8 Vgl. *M. Heidegger, Sein und Zeit* (Tübingen 1986), 235–267.

9 *Arendt, Vita activa*, 18.

mit unserer Geburt in die Welt kam, und dem wir dadurch entsprechen, daß wir selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen.«¹⁰

Die Natalität stellt einen Anfang dar, der sich von allen anderen Anfängen unterscheidet, denn in ihr wird nicht ein Etwas aus einem anderen Etwas hergestellt, kein Ding aus einem vorfindlichen Material gefertigt. Das Geborenwerden unterliegt auch nicht dem Kausalnexus von Ursache und Wirkung, eben weil es nicht mit dem Herstellen von Etwas identisch ist. Die Natalität wird von Arendt somit nicht als »causa« verstanden, als Ursache einer Wirkung, sondern als »initium« und gerade darin als »principium«, Grund, nicht Ursache.¹¹ Arendts Begriff der Natalität spiegelt so nicht allein die Unterscheidung von Prinzip und Ursache, sondern von schaffen (creare) und machen, herstellen (facere). Zugleich wird eine Differenz sichtbar zwischen einem »gemachten« Ding bzw. Etwas und einem geborenen, in diesem Sinne geschaffenen Jemand, dem Einzigartigkeit zuzusprechen ist allein schon kraft seiner Gebürtigkeit, die ihn von allem dinghaft Seienden unterscheidet – auch deshalb ist dieser Jemand für Arendt eben nicht wie noch für Heidegger in die Welt »geworfen«. Diese Einzigartigkeit zeigt sich Arendt zufolge insbesondere in seiner Fähigkeit zu handeln, also einen Anfang zu setzen.¹² Verständlich wird dieser Zusammenhang jedoch nur dann, wenn man sich verdeutlicht, dass diese Fähigkeit zu handeln für Arendt mit Freiheit gleichbedeutend ist, denn die Fähigkeit des Neubeginns kennzeichnet für sie ganz in Kant'scher Tradition den Begriff der Freiheit: Freiheit ist das Vermögen, einen neuen Anfang setzen zu können, und insofern als Handeln mit jenem Vermögen identisch ist, ist Handeln nicht anders zu denken als frei. Handeln unterliegt nicht der Kausalität der Natur und damit des

10 Ebd. 215.

11 Vgl. ebd. 216.

12 Es bliebe zu fragen, was diesen Jemand vom Tier unterscheidet, das auch geboren wird. Entscheidend ist hier zum einen die Bestimmung des Handelns als ein Handeln aus Freiheit – denn nichts anderes besagt ja die Fähigkeit des Neubeginns, zum anderen aber auch die Begabung mit Bewusstsein. Die Gebürtigkeit wird bewusstem Leben zugesprochen, und nur im Konnex von Natalität mit Freiheit und Bewusstsein wird die Unterscheidung von geborenem Jemand und hergestelltem Etwas deutlich. Hannah Arendt stellt heraus, dass die Kreativität des Handelns und mit ihr die Freiheit an das Selbst gebunden ist, die Person, dass also Freiheit ohne Selbst nicht denkbar ist. Vgl. *H. Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* (München 2013), 87. Das entspricht durchaus der Überzeugung, dass die Einzigartigkeit des »Jemandseins« an den Gedanken der Subjektivität gebunden ist, die Einmaligkeit, die im Selbstbewusstsein gegeben ist, und die mit Freiheit einhergeht. Allerdings differenziert Arendt nochmals zwischen dem (denkenden) Ich und dem Selbst; das Kantische transzendente Ego identifiziert sie mit dem reinen Tätigsein. Vgl. *H. Arendt, Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* (München 2013), 52. Jene Ich-Perspektive macht letztlich Bewusstsein aus, und sie geht noch dem »ich denke« voraus: »[D]ieses reine Gewahrsein seiner selbst, dessen man sich gewissermaßen unbewußt bewußt ist, ist keine Tätigkeit; indem es alle anderen Tätigkeiten begleitet, gewährleistet es ein allzumal stummes Ich-bin-ich.« (Ebd. 81). Genau besehen wäre dann das Ich, nicht das Selbst, diejenige Instanz, die mit der Freiheit zusammenfällt.

Kausalitätsprinzips, sondern der Kausalität aus Freiheit.¹³ Arendt vertritt hier ein klar libertarisches Freiheitsverständnis, der Freiheit eignet als Fähigkeit des Neubeginns unbeschadet der Bedingtheit ihrer Realisierung und ihres Vollzugs in der Welt ein Moment Unbedingtheit eben in der Spontaneität und der Unbedingtheit ihres Aufkommens jenseits kausaler Entstehungszusammenhänge von Ursache und Wirkung sowie Mittel und Zweck.

In der Natalität drückt sich so gesehen immer wieder neu das schöpferische Handeln Gottes aus, denn auch dieses ist Setzen eines Anfangs, ist »initium« und darin Prinzip, nicht Ursache, auch dieses ist nicht Machen oder Herstellen, sondern Schaffen, Setzen eines Neuen, eines Jemand, wo vorher Niemand war.¹⁴ »Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt; [...] Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens«¹⁵. Und genau wie der Anfang allen Anfangs, der Schöpfungsakt, so ist auch jedes im Handeln sich vollziehende Neubeginnen unberechenbar und unerwartet, unvorhersehbar: Der Anfang bricht in die Welt ein, das »initium« des Handelns kann nicht hergestellt werden.¹⁶ Es vollzieht sich quasi ungeschuldet, zwanglos, ohne Notwendigkeit und damit schlechterdings frei. Denn, so stellt Arendt mit Bezug auf Duns Scotus heraus, das Gegenteil von Notwendigkeit ist Freiheit.¹⁷ Das bedeutet nicht, dass das Handeln keinen Bedingungen unterworfen ist; als Handeln in der Welt ist es den Grenzen unterworfen, denen der handelnde Jemand als Dasein unterliegt. In seiner Spontaneität jedoch eignet dem Handeln analog zur Freiheit ein Moment Unbedingtheit – die unberechenbare und alle Bedingtheit unterbrechende Unbedingtheit des Anfangs, des Neubeginns.¹⁸

13 Vgl. Kants Definition der Freiheit als »Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen« (*I. Kant: Kritik der reinen Vernunft*, B 473).

14 Vgl. *Arendt, Vita activa*, 216: »Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt«.

15 Ebd. 217. Vgl. hierzu auch Arendts Referenz auf Augustinus: »[Initium] ut esset, creatus est homo« (*Arendt, Leben des Geistes*, 257).

16 Vgl. *Arendt, Vita activa*, 216.

17 Vgl. *Arendt, Leben des Geistes*, 69.

18 Arendt weist darauf hin, dass es sich beim Begriff des absoluten Anfangs ebenso wie bei demjenigen des absoluten Endes um einen letzten Grenzbegriff handelt, vergleichbar dem Begriff der absoluten Leere, dem »Nirgends«. Diese Grenzbegriffe, so Arendt, schlossen unser Denken als unübersteigbare Mauern ein (vgl. *Arendt: Leben des Geistes*, 196). Das heißt: Sie können selbst nicht nochmals zum bestimmaren Objekt des Denkens werden, sind in diesem Sinne »undenkbar« – den transzendentalen Ideen Kants (Ich, Welt, Gott, Freiheit) vergleichbar, die als regulative Prinzipien der Vernunft fungieren, selbst aber nicht zum Gegenstand möglicher Erkenntnis werden können.

Das Handeln im Sinne eines Neuanfanges impliziert die Fähigkeit, sich selbst eine eigene Lebensgeschichte, eine Biographie zu geben, sein Leben gestaltend zu führen eben im Handlungsvermögen, also nicht einfach nur dahinzuleben, sondern aktiv und selbstbestimmt zu leben. Doch gerade weil das Handeln frei ist und darin auch unvorhersehbar und unerwartbar, ist es nicht determiniert, sondern auf eine offene Zukunft hin ausgerichtet; der Ausgang ist ebenso unberechenbar wie der Anfang.¹⁹ Dieser Handlungsbegriff schließt nicht nur die Bestimmung der Freiheit mit ein, sondern auch das Verständnis der Handlung nicht einfach nur als Geschehen, als Ereignis, sondern als Akt eines handelnden »Jemand«. Handeln unterscheidet sich als freier Akt eines »Jemand« vom Wirken eines »Etwas«, wobei Arendt darauf hinweist, dass im Handeln Tun und Erleiden, Aktivität bzw. Spontaneität und Passivität bzw. Rezeptivität zusammenfallen.²⁰

2. Handeln aus Macht – die Macht zu handeln

Als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, ist Handeln machtvoll; Handeln ist ein Vermögen, ein Können, und insofern impliziert es Macht. Arendt bestimmt Macht in diesem Sinne als »potentia«, welche insbesondere dann gegeben sei, wenn Menschen zusammen handeln.²¹ Von solcher Macht ist die Gewalt zu unterscheiden; sie ersetzt Macht und mit ihr das Handeln und die Freiheit durch Herrschaft, also durch das Verhältnis von Herrschen und Beherrschtwerden, Befehl und Gehorsam.²² Im Unterschied zur Macht leitet sich Gewalt von »potestas« ab; die Macht zu handeln und mit ihr die Freiheit werden mit Souveränität, und das Handeln selbst mit Herstellen verwechselt.²³ Diese Verwechslung unterläuft dann, wenn die Zweck-Mittel-Relation, also die instrumentelle Vernunft, auch im Feld des Handelns zur Richtschnur erhoben wird.²⁴ Arendt macht darüber hinaus deutlich, dass Macht und Gewalt sich nicht nur voneinander unterscheiden, sondern einander ausschließen: »Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine

19 Vgl. ebd. 240.

20 Vgl. *Arendt, Vita activa*, 236–237.

21 Vgl. ebd. 252.

22 Vgl. ebd. 281–282. Vgl. auch *H. Arendt, Macht und Gewalt* (München 2013), 36–38 und 44–46.

23 Vgl. ebd. 299. Zwar betont Arendt, dass nur der einzige Gott souverän sei, da in ihm keine Pluralität sei, nicht aber Menschen, denn wo Pluralität sei, könne es keine Souveränität geben. Doch kann durchaus gefragt werden, ob die Gleichsetzung der Freiheit mit Souveränität nicht generell fehl geht, weil sie »potestas« und »potentia« miteinander verwechselt, und somit auch in Bezug auf die Freiheit Gottes die Gleichsetzung der Freiheit mit Souveränität zu kritisieren ist.

24 Vgl. *Arendt, Macht*, 47.

absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. [...] Gewalt kann Macht vernichten, sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.«²⁵

Die Macht zu handeln konkretisiert sich Arendt zufolge in der Macht zu verzeihen und in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Beide, so Arendt, sind Heilmittel gegen die Unwiderrufflichkeit des bereits Getanen und gegen die Unabsehbarkeit der Folgen des Tuns.²⁶ Die Handlungsmacht ist somit dazu fähig, die Folgen ihrer selbst zu heilen – Handeln, so könnte man sagen, wird durch Handeln erlöst, durch vergebendes und zusagendes Handeln. Wo gehandelt wird, da kommt es unweigerlich zu schuldhaften Verstrickungen, und auch das Unterlassen führt dazu. Erlösung geschieht nicht etwa durch Nichthandeln, sondern durch ein Handeln, welches Tun und Lassen aus seinen schuldhaften Verstrickungen zu befreien sucht:

»Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben, das ständig neue Bezüge in ein schon bestehendes Bezugsgewebe schlägt; sie bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun. Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur in dem Maße, in dem sie gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt, ein so ungeheures und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginns einigermaßen zu handhaben. [...] Verzeihen ist die einzige Reaktion, auf die man nicht gefaßt sein kann, die unerwartet ist, und die daher, wiewohl ein Reagieren, selber ein dem ursprünglichen Handeln ebenbürtiges Tun ist. Weil das Verzeihen ein Handeln eigener und eigenständiger Art ist, das zwar von einem Vergangenen provoziert, aber von ihm nicht bedingt ist, kann es von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie den, dem verziehen wird.«²⁷

25 Ebd. 57.

26 Vgl. *Arendt, Vita activa*, 301.

27 Ebd. 306–307.

Für Arendt ist Jesus von Nazareth und seine Praxis der Vergebung Paradigma dieser Form verzeihenden und darin befreienden Handelns;²⁸ eines Handelns, in dem sich Macht mit Liebe bzw. Respekt und Achtung des Anderen verbinden, denn ohne diese geschähe sie nicht. Ebenso zentral wie das Verzeihen ist das Versprechen: So wie das Handeln generell die ewige Wiederkehr des Gleichen, den notwendigen Ablauf immerwährenden Geschehens, unterbricht,²⁹ so unterbricht das Versprechen diesen Ablauf, weil die Handlung des Versprechens die Bereitschaft dazu voraussetzt, Verantwortung für das eigene Tun zu übernehmen, statt sich dem Walten eines Fatums zu überlassen. Wer verspricht, anerkennt die Freiheit seines Tuns, denn nur dann, wenn Handlung aus Freiheit geschieht, kann sie verantwortet werden. Und nur dann kann überhaupt ein Versprechen abgegeben und gehalten werden. Auch dies habe, so Arendt, Jesus erkannt; die Macht zu verzeihen wurde mit der Macht zu versprechen und dieses Versprechen zu halten verbunden. All dies aber hat in der Natalität seine Möglichkeitsbedingung:

»Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und vor dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt [...], ist [...] die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann. [...] Das ›Wunder‹ besteht darin, daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborenseins. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie ›Glaube und Hoffnung‹ [...]. Daß man in der Welt Vertrauen haben und daß man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien die ›frohe Botschaft‹ verkünden: ›Uns ist ein Kind geboren.«³⁰

3. Handeln aus Freiheit und die Freiheit des Willens

Das Handeln steht für Arendt in direktem Bezug zum Vermögen des Willens, das für sie mehr ist als Begehrensvermögen; der Wille habe es nicht mit Objekten zu tun, sondern mit Projekten.³¹ Der Wille steht in klarem Bezug zur Freiheit: »Entweder ist der Wille ein Organ der freien Spontaneität,

28 Vgl. ebd. 304.

29 Vgl. etwa *Arendt*, *Macht*, 35.

30 *Arendt*, *Vita activa*, 316–317.

31 Vgl. *Arendt*, *Leben des Geistes*, 82.

das alle Kausalketten der Motivation durchbricht, die ihn binden würden, oder er ist nichts als eine Illusion.«³² Der Wille ist für Arendt Triebfeder des Handelns, ist, so Arendt in Bezug auf Kant, Vermögen, etwas Neues zu beginnen.³³ Hier vollzieht sich eine bemerkenswerte Neubestimmung der Willensfreiheit, denn als Vermögen des Neubeginns ist sie mehr als bloße Wahlfreiheit (»*liberum arbitrium*«), denn es handelt sich nicht einfach um das Vermögen der Wahl zwischen Objekten, Gütern, Dingen, Verhaltensweisen, Personen.³⁴ Arendt bezieht sich hier zum einen auf Duns Scotus und dessen Plädoyer für den Primat des Willens und die Kontingenz des Seienden, zum anderen auf Henri Bergson, den sie wie folgt zitiert: »Die meisten Philosophen ... können ... das völlig Neue und Unvoraussehbare nicht denken ... Selbst die ganz wenigen, die an das *liberum arbitrium* glaubten, reduzierten es auf eine einfache ›Wahl‹ zwischen zwei oder mehr Alternativen, als wären das ›Möglichkeiten‹ ... und der Wille darauf beschränkt, eine davon zu ›verwirklichen‹. Sie gaben also immer noch zu, daß alles gegeben sei. Nie scheinen sie die geringste Vorstellung von einer völlig neuen Handlung gehabt zu haben ... Und eine solche ist ja schließlich das freie Handeln.«³⁵ Diese Bestimmung des Willens in Abgrenzung zur Wahlfreiheit ermöglicht eine Bestimmung der Freiheit als Freiheit des Willens, zugleich aber als A priori der Wahlfreiheit – eine Intention, der durchaus derjenigen Johann Gottlieb Fichtes in dessen Unterscheidung von absoluter, noch jeglicher Wahlfreiheit vorausliegender Freiheit im Sinne absoluten, spontanen und autonomen Könnens und der auf Objekte bezogenen Wahlfreiheit vergleichbar ist. Wahlfreiheit ist laut Arendt weder autonom noch spontan, sie vermag nichts aus sich selbst anzufangen, und sie folgt nicht ihrer eigenen Beschaffenheit und ihren eigenen Gesetzen.³⁶ Freiheit und mit ihr das Wollen dagegen ist wesentlich autonom und das vor allem auch im Blick auf das Sollen; die Willensfreiheit wendet sich sowohl gegen jedes Tun aus bloßer Konvention wie gegen ein Handeln aufgrund puren Gehorsams gegenüber einer gebietenden Autorität: »[E]s geht darum, daß jedes Ich-will aus einer natürlichen Neigung zur Freiheit entspringt, aus der natürlichen Abneigung des freien Menschen, jemandem untertan zu sein. Der Wille wendet sich stets an sich selbst; wenn das Gebot sagt: du sollst, so antwortet der Wille: du sollst *wollen*, was das Gebot sagt – und nicht gedankenlos Befehle ausführen.«³⁷

32 Ebd. 209.

33 Vgl. ebd. 248–249.

34 Vgl. hierzu auch ebd. 267–268.

35 H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden* (Meisenheim 1948), 29–30, zit. n. Arendt, *Leben des Geistes*, 270–271.

36 Vgl. Arendt, *Leben des Geistes*, 297–298.

37 Ebd. 303.

Das Wollen folgt aus einem Können bzw. bezieht sich darauf, dementsprechend versteht Arendt den Willen analog zur Freiheit und damit auch zum Handeln als Vermögen, als Können und in diesem Sinn als Macht. Auch hier bezieht sie sich explizit auf Duns Scotus und dessen Bestimmung der Freiheit und der Macht als »potentia«: »[D]as wollende Ich hat seine Freude an sich selbst [...] in dem Maße, wie das Ich-will das Ich-kann antizipiert; das Ich-will *und* ich-kann ist die Wonne des Willens.«³⁸ Doch absolute Einheit von Wollen und Können (und Sollen) ist dem endlichen Dasein nicht möglich; allein in der Allmacht Gottes ist diese Einheit gegeben und damit genau besehen die absolute, göttliche Wonne des Willens. Der bedingte, endliche Wille dagegen bedarf, eben weil er gespalten ist in Willen und Gegenwillen, und weil eine bleibende Differenz besteht zwischen Wollen, Sollen und Können, einer erlösenden bzw. versöhnenden Verwandlung, die Arendt zufolge im Übergang vom Wollen zum Handeln besteht: »[D]er Wille wird dadurch erlöst, daß er aufhört zu wollen und anfängt zu handeln«³⁹. Im Anschluss an Augustinus und Duns Scotus wird dies als Verwandlung des Willens in Liebe bestimmt, die bejahende Kraft des Willens: »[M]an kann etwas oder jemanden nicht stärker bejahen, als indem man ihn liebt, nämlich ihm sagt: ich will, daß du bist – amo: volo ut sis.«⁴⁰ Diese verwandelnde Kraft der Liebe im Handeln ist keiner Zweck-Mittel-Relation unterworfen, sie gehorcht nicht den Regeln instrumenteller Vernunft; sie trägt ihren Zweck in sich selbst – der Wonne des Willens entsprechend, in dem idealiter Wollen und Können in eins fallen. Das entspricht letztlich der eigentlichen Freiheit des Willens als der Freiheit, einen neuen Anfang zu machen, der freie Wille ist jeglicher Zweck-Mittel-Relation enthoben. Versöhnung, Erlösung, sind in der Verwandlung des Willens in reines Tätigsein gegeben, in Liebe, und so sind für Arendt – wiederum in Rezeption des Duns Scotus und in expliziter Ablehnung aristotelischer und thomasischer Überlegungen – die Vorstellungen von Glückseligkeit, ewigem Frieden, Heil nicht mit den Metaphern der ewigen Schau oder der ewigen Ruhe zu bezeichnen, sondern mit einem Tätigsein, das in unbedingter Bejahung besteht, eben im »amo – volo ut sis«: »Nach der Verwandlung des Willens in Liebe ist seine Ruhelosigkeit gestillt, aber nicht ausgelöscht; die Stetigkeit der Liebe macht sich nicht als Stillstand der Bewegung bemerkbar [...], sondern als die Heiterkeit einer in sich ruhenden, sich selbst erfüllenden, nie endenden Bewegung. Das ist nicht die Ruhe und Wonne nach einer vollkommen gelungenen Handlung, sondern die Stille eines Aktes, der in seinem Ziele ruht.«⁴¹

38 Ebd. 276; vgl. auch ebd. 372–373.

39 Ebd. 335.

40 Ebd. 338.

41 Ebd. 375. Arendt würdigt Duns Scotus in diesem Zusammenhang als originellen Denker der Freiheit des Einzelnen, des Vorrangs des Einzelnen vor dem Allgemeinen und der Kon-

4. Die Macht zu handeln und das Handeln Gottes

Arendts Überlegungen zum Handeln sind für eine Bestimmung des Handelns Gottes in besonderem Maße anschlussfähig, da sich mit ihnen klassische Motive eines theistischen Gottesverständnisses mit quasi philosophischen Mitteln reformulieren lassen, so etwa ein personales Gottesverständnis, das Verständnis von Schöpfung, Erhaltung und Vollendung der Welt als Handlungsakte, die Betonung der Kontingenz der Welt und damit der Schöpfungsdifferenz sowie eine Verknüpfung von Allmacht, Freiheit und Liebe Gottes.

Spricht man vom Handeln, nicht vom Wirken Gottes, impliziert das zunächst einmal die Voraussetzung, dass es sich hierbei nicht um ein anonymes Geschehen handelt, welches einer apersonalen göttlichen Instanz entspringt: Handeln bedeutet Akt, genauer hin Akt eines agierenden Subjekts. Während »etwas« geschieht und wirkt, handelt stets »jemand«. Das göttliche Handeln wurzelt somit im Handeln eines göttlichen »Jemand«, und somit wird hier nicht nur die Existenz einer wirkenden Gottheit vorausgesetzt, sondern eines handelnden Gottes. Diese theistische Perspektive bleibt dann keinem Anthropomorphismus verhaftet, wenn die Analogie beachtet wird: Gott ist »jemand«, nicht »etwas«, und doch ist er dies auf eine andere Weise als ein endliches Individuum. Er verfügt über die Einmaligkeit einer Ich-Perspektive, die ihn als »Jemand« bestimmt, doch damit ist er kein in der Art und Weise endlichen Daseins individuiertes Wesen, da er nicht einfach Dasein neben anderem Dasein ist, sondern absoluter Grund und Ursprung dieses Daseins. In ihm, dem Absoluten, vereinen sich in der Koinzidenz der Gegensätze Allgemeines und Besonderes, und so verstanden ist Gott, wiewohl in seiner Einmaligkeit Subjekt und »Jemand«, kein Individuum im strengen Sinn des Wortes. Im Gegenteil vermag er sich als absolute Person auf alles zu beziehen was ist, also auf alle Individuen, und dies vor allem zugleich und in gleicher Weise, dies aber ist keinem endlichen Wesen, keinem endlichen Individuum möglich. Die Bestimmung Gottes als »Jemand«, als Subjekt und als Person, wird also in analoger, nicht univoker Weise ausgesagt, und das schützt vor anthropomorphen Verengungen des Gottesverständnisses.

Zum Verständnis Gottes als handelndes Subjekt gehört wesentlich auch das Verständnis des Handelns als Handeln aus Freiheit, und dieses Verständnis eines Handelns aus Freiheit wird von Arendt ausführlich entfaltet. Dieser Ansatzpunkt beim Begriff eines Handelns aus Freiheit steht dem Verständnis eines notwendig sich vollziehenden göttlichen Wirkens entgegen mit Auswirkungen auch auf das Verständnis der Schöpfung und

das Gott-Welt-Verhältnis. Im Einklang mit Duns Scotus betont Arendt die radikale Kontingenz der Welt: Sie kann sein, muss aber nicht sein. Dementsprechend wird die Welt als Resultat eines freien Handlungsaktes verstanden, nicht als notwendiges Geschehen etwa im Sinne einer immerwährenden Emanation des Absoluten, und sie wird im Hinblick auf ihren Ursprung in Unterschiedenheit von ihrem schöpferischen Ursprung gedacht, da Gott anders als die Welt notwendig existiert.⁴² Arendts liberarische Bestimmung des Handelns aus Freiheit liefert hier auch wichtige Bezüge zur Bestimmung des Schöpfungsverständnisses: Weder ist Schöpfung notwendiges Geschehen noch ist sie dem Kausalitätsprinzip und damit der Relation von Ursache und Wirkung bzw. Mittel und Zweck unterworfen – auch deshalb unterscheidet es sich von einem Wirken –, sondern Schöpfung ist im Anschluss an Kants Definition der Freiheit als Fähigkeit bestimmt, einen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen. Schöpfung ist Handlung, Akt, und im Schöpfungsakt wird der Anfang und mit ihm Zeitlichkeit und Geschichte allererst gesetzt, er ist Initialmoment dieser Geschichte.⁴³ Zugleich ist die Freiheit, die hier handelnd tätig ist, im Sinne eines unbedingten Vermögens zu verstehen, eines Könnens, hier: den Anfang von allem zu setzen, den Beginn von Neuem überhaupt. Dieses Schöpfungsverständnis entspricht dem Gedanken einer »creatio ex nihilo« bzw. »creatio originans«;⁴⁴ ebenso kommt hier Arendts Reflexion zur Unberechenbarkeit und Unverfügbarkeit, damit auch Ungeschuldetheit des schöpferischen Aktes zum Tragen: Er geschieht unerwartet und unerwartbar entsprechend zur unbedingten Freiheit Gottes, die durch nichts limitiert ist, denn durch Gott selbst.

Dieser schöpferische Akt spiegelt die Natalität, denn auch die Geburt ist kein Herstellen eines Etwas im Sinne eines kausalen Geschehens, sondern Setzen des Anfangs eines Anderen; die Schöpfung als Ganze ist in diesem Sinne »geboren« aus und von Gott, und mit dem Setzen eines Anfangs ist zugleich Differenz mitgesetzt zwischen Gott und seiner Schöpfung, eine Differenz, die in der Natalität der Schöpfung besteht.

- 42 Vgl. *Arendt*, *Leben des Geistes*, 365: »Daraus [aus dem Biblischen Verständnis der Schöpfung] folgt, daß alles Seiende auch nicht hätte sein können – außer Gott selbst. Seine Existenz ist notwendig aus der Sicht einer nicht notwendigen Welt, die er frei »entwarf«, aber nicht notwendig in dem Sinne, daß es jemals eine Notwendigkeit gegeben hätte, die ihn bei seiner Schöpfung gezwungen oder beeinflußt hätte; eine solche durch Gott wirkende Notwendigkeit stünde in klarem Widerspruch zu seiner Allmacht wie auch dazu, daß er der Höchste ist.«
- 43 Vgl. Arendts Hinweis auf Augustinus' Kennzeichnung des Anfangs als »initium« und die damit verknüpfte Differenz zwischen einem absoluten Anfang und einem komparativen Anfang im Sinne einer Ursache, *Arendt*, *Leben des Geistes*, 342–343.
- 44 Vgl. hierzu etwa *Arendt*, *Leben des Geistes*, 433: »Der Gedanke eines absoluten Anfangs – creatio ex nihilo – schaltet den Zeitablauf ebenso aus wie der Gedanke eines absoluten Endes, der nun mit Recht als das »Denken des Undenkbaren« bezeichnet wird.«

Wie mit dem schöpferischen Handeln ist es auch mit dem Heilshandeln Gottes bestellt: Auch dieses vollzieht sich frei, nicht notwendig und damit unerwartbar; keine notwendige Entwicklung zu einem Zielpunkt ist gemeint, kein notwendiger Ablauf hin zur Vollendung; das Heil realisiert sich zwar entsprechend einer unbedingten göttlichen Zusage, aber dennoch niemals notwendigerweise und quasi automatisch, sondern im Sinne eines vollendenden Einbruchs, der die Geschichte unterbricht. Darin verwirklichen sich Heil, Erlösung, Befreiung der ganzen Schöpfung.

Gottes Handeln aus Freiheit ist aber in diesem Sinne nicht als intervenierendes Handeln zu bestimmen: Weder greift er zu Beginn in ein bereits bestehendes Gegebenes ordnend ein, noch interveniert er unablässig in das Weltgeschehen, noch vollzieht sich Erlösung als finaler Akt eines göttlichen Interventionismus, eben weil Heil sich nicht durch Intervention in die Geschichte einstellt, sondern als deren Unterbrechung und darin als Vollendung des zu Beginn gesetzten Anfangs. Dieses unterbrechende Handeln ist kein Interventionismus in die Geschichte, sondern entspricht dem schöpferischen Akt: »Leben in Fülle«, Reich Gottes, Heil und Erlösung sind ebenso wie der Anfang als Neubeginn zu verstehen, der Fähigkeit entsprungen, etwas Neues zu beginnen – hier: den Neubeginn der ganzen Schöpfung, der zugleich deren Vollendung darstellt. Denn »Neubeginn« meint hier kein Element einer unendlichen Reihe, kein immerwährendes »und jetzt«, eben weil er dem Kausalitätsprinzip entzogen bzw. a priori ist. Das »Ende« ist »Beginn« – nicht im Sinne eines ewig währenden zirkulären Geschehens, sondern im Sinne eines »nunc stans«, eines »stehenden Jetzt« eben jener Dynamik eines Lebens in Fülle, das der ganzen Schöpfung verheißen ist, das jedoch gerade aufgrund der Dynamik jenes Lebens etwas gänzlich anderes bedeutet als ewige Ruhe.⁴⁵

Des Weiteren ist ein göttlicher Interventionismus nicht möglich, weil ein Eingreifen Gottes der Autonomie der Schöpfung, insbesondere der Freiheit des Menschen, widerspräche: Gott hat im Setzen eines Anfangs das von ihm Geschaffene seinem Bild entsprechend geschaffen, folglich auch seiner Freiheit entsprechend und so »freigelassen« in eben jene ihm entsprechende Freiheit hinein. Würde er nachträglich in diese Schöpfung intervenieren, setzte er diese Freiheit außer Kraft und nähme darin nicht nur sein Geschenk der Freiheit zurück, sondern auch die Gottbildlichkeit seines Geschöpfes. Zwischen Gott und seiner Schöpfung gäbe es dann kein eingendes Band mehr, sondern nur noch ein zur Kluft zwischen Gott und

45 Entsprechend widerspricht der Gedanke eines handelnden Gottes nicht der These der kausalen Geschlossenheit der Welt; selbst wenn die Welt kausal geschlossen ist und Gott nicht intervenieren kann, ist dadurch das Handeln Gottes nicht unmöglich, eben weil es Handeln aus Freiheit ist und nicht der »Kausalität der Natur« unterworfen, und weil Gott kraft jenes kreativen Handelns aus Freiheit überhaupt nicht in die Geschichte eingreift, ja eingreifen muss, um sie zu erhalten und zu vollenden.

Geschöpf radikalierter Unterschied. Letztlich stellte sich dann erneut das Theodizeeproblem ein, nicht nur im Hinblick auf das Problem willkürlich anmutenden Eingreifens, sondern überhaupt hinsichtlich des Problems, dass Freiheit zur Willkürfreiheit verkäme und Gott zu einem Willkürherrscher, wenn er seine ursprüngliche Schöpfergabe zurücknähme. So kann man auch mit Blick auf das Erlösungshandeln Gottes mit Arendt zu Recht festhalten: »Die Schulen waren im Anschluß an den Apostel Paulus und an die Augustinische Willensphilosophie darin einig, daß es der göttlichen Gnade bedürfe, um das Elend des Willens aufzuheben. Scotus, vielleicht der frömmste von allen, war anderer Meinung. Kein göttlicher Eingriff ist nötig, um das wollende Ich zu erlösen.«⁴⁶

Dieses Verständnis des Handelns Gottes aus Freiheit hat auch Auswirkungen auf den Begriff der Allmacht. Arendt bezieht den Begriff der Freiheit auf diejenigen der Macht und bestimmt beide als Fähigkeit, Vermögen, Kraft. Weder Freiheit noch Macht sind mit Souveränität und damit mit Herrschaft oder gar Gewalt zu identifizieren; Handlungsfreiheit und Handlungsmacht bedeuten Kreativität, Gestaltungsmacht, nicht aber die kontrollierende Herrschaftsausübung eines Souveräns. Auf den Begriff der Freiheit Gottes, insbesondere auf den der Allmacht bezogen, heißt dies: Gott ist unbedingt frei, d. h. er verfügt über ein unbedingtes Vermögen, Neues zu beginnen, einen Anfang zu setzen, Anderes hervorzubringen. In diesem Sinne kann er auch als allmächtig bezeichnet werden, insofern Macht und Vermögen identisch sind. Allmacht Gottes ist dann nicht analog zur Herrschaft eines absoluten Souveräns zu verstehen und bedeutet folglich auch keine Willkürherrschaft. Das Handeln Gottes ist dementsprechend auch nicht als Handeln aus Souveränität zu bestimmen, sondern eben als Handeln aus dem Potential, dem unbedingten Vermögen zu radikalem Neubeginn.

Jenes freie, allmächtige Handeln Gottes vollzieht sich der Vollkommenheit Gottes entsprechend, denn als vollkommen wird Gott bestimmt werden müssen, andernfalls wäre er nicht absolut und nicht von der Kontingenz des Seienden unterschieden, das aus ihm kommt. Zu dieser Vollkommenheit gehört die Einheit von Wollen und Sollen, gehört unbedingte Moralität. In seinem Handeln entspricht Gott dieser Moralität. Diese limitiert die Freiheit in keiner Weise bzw. ordnet sie keiner Notwendigkeit unter, denn die Freiheit impliziert das Vermögen, der Einheit von Sollen und Wollen zu entsprechen und somit – Kantisch gesprochen – das höchste Gut, den Endzweck der Schöpfung, also eine moralische Welt, zu realisieren. Mit Arendt kann man diesen Vollzug der Freiheit in Entsprechung zu unbedingter Moralität auch als Liebe bezeichnen, die gleichbedeutend ist mit der unbedingten Achtung und Anerkennung des Anderen – »amo –

⁴⁶ Arendt, *Leben des Geistes*, 371.

volo ut sis«. Gottes Handeln vollzieht sich so als Handeln in und aus Liebe zu seinem Geschöpf, einer Liebe, die als Ausdruck unbedingter Freiheit alles vermag, und die als Ausdruck der moralischen Vollkommenheit Gottes niemals aufhört, sich unbedingt an das zu Liebende bindet selbst dann, wenn das Geliebte sich dieser Liebe versagt.

Das menschliche Handeln ist qua Gottbildlichkeit diesem göttlichen Handeln entsprechend zu denken: Der Mensch realisiert dann seine Gottbildlichkeit, wenn er seine Freiheit, seine Macht im Sinne seiner Vermögen, darin auch die Freiheit des Willens, als Liebe verwirklicht: »Wenn das wollende Ich in seiner höchsten Äußerung sagt: ›Amo – volo ut sis‹, ›Ich liebe dich, ich möchte, daß du bist‹ – und nicht: ›Ich möchte dich haben‹ oder ›Ich möchte dich beherrschen‹ –, so zeigt es sich der gleichen Liebe fähig, mit der Gott offenbar die Menschen liebt, die er nur schuf, weil er wollte, daß sie existieren, und die er *liebt, ohne sie zu begehren*.«⁴⁷ Gerade deshalb ist es dem Menschen prinzipiell möglich, auch heilbringend zu handeln, wenn auch unter endlichen Bedingungen. Der Wille ist zweifelsfrei ein ambivalentes Vermögen, er kann sich auch anders entscheiden denn zur Realisierung einer nicht besitzen und beherrschen wollenden Liebe. Dennoch aber ist er und mit ihm die Freiheit unbeschadet dieser in der Bedingtheit der menschlichen Existenz wurzelnden Ambivalenz von unschätzbarem Wert; letztlich markiert die Freiheit die Differenz zwischen menschlichem und nicht-menschlichem bewussten Leben und zeichnet damit die Würde des Menschen aus, und letztlich ist es allein jenes Vermögen, einen Anfang zu setzen, welches überhaupt dazu befähigt, Heil inmitten des Unheils zu realisieren allein schon durch das »volo ut sis«, welches die Existenz eines Anderen unbedingt anerkennt.

Man könnte einwenden, dass dies auf ein Modell der Selbsterlösung hinauslaufen könnte, oder dass nicht bedacht werde, dass der menschliche Wille grundsätzlich nicht zur Erlösung fähig sei, da durch Sünde und Schuld immer schon korrumpiert, und dass es deshalb doch der »aufhellenden Gnade« Gottes bedürfe, ja womöglich doch eines göttlichen Eingreifens mindestens zur Errichtung des Gottesreiches. Doch keines der menschlichen Vermögen, weder der Wille noch der Intellekt noch Gefühle, sind so durch die Sünde entstellt, dass der Mensch überhaupt nicht in der Lage wäre, aus sich selbst heraus und durch den Einsatz seiner Vermögen Wege zum Heil zu finden. Denn anders gäbe es ja gar keine Entsprechung mehr zwischen Schöpfer und Geschöpf, und dann wäre die Gottbildlichkeit grundsätzlich zerstört. Keine Sünde vermag aber das Band zwischen Schöpfer und Geschöpf zu zerstören, denn dann limitierte ja die menschliche Schuld den Schöpfer- und Heilswillen Gottes und seine Macht zu handeln; die Freiheit Gottes, sich an sein Geschöpf zu binden, würde durch

47 Arendt, *Leben des Geistes*, 366–367.

eine von außen kommende Größe – die Sünde – in negativer Weise determiniert. Hat sich Gott aber für seine Schöpfung entschieden und sich an sie gebunden, kann ihn keine Gewalt, auch nicht diejenige der Sünde, dazu zwingen, sich von seinem Geschöpf loszusagen.

Es handelt sich auch nicht schlichtweg um Selbsterlösung, denn die Macht, den Willen in Liebe zu transformieren und solcherart heilbringend zu handeln, besitzt theologisch gedeutet der Mensch nicht allein aus sich selbst heraus; sie verdankt sich der unbedingten Macht Gottes und seinem schöpferischen Handeln; sie verdankt sich der Natalität, dem Geborenssein – hier: dem Geborenssein der ganzen Schöpfung und ihrer Vollzüge aus Gott. Gottes »aufhelfende Gnade« besteht dann auch nicht im interventionistischen Aktuieren menschlicher Einzelwillen oder der Erleuchtung des Intellekts,⁴⁸ sondern darin, überhaupt einen Anfang gesetzt zu haben und die Zusage, das Versprechen eines »Lebens in Fülle« gegeben zu haben, welches den status quo unterbricht. Zur Verwirklichung dieses Lebens bindet sich Gott aber auch an die menschliche Macht zu handeln, denn das Freilassen der Schöpfung in ihre eigene Autonomie endet nicht, auch und gerade dann nicht, wenn es um ihre Vollendung geht; andernfalls widerspräche Gott seinem eigenen als Liebe bestimmten Wollen. Das bedeutet aber auch, dass Gottes erlösendes Handeln nicht nur als freilassendes und freisetzendes, sondern auch als sich selbst beschränkendes Handeln zu bestimmen ist.⁴⁹ Auch hier zeigt sich, dass Allmacht nicht mit Souveränität zu verwechseln ist, denn der sich beschränkende Gott ist ja gerade kein Kontrolleur seiner Schöpfung. Nicht, dass er schlichtweg darauf verzichtete, denn bloßer Verzicht nähme der Allmacht noch nicht ihren Charakter von Herrschaft und Kontrolle, er könnte ja auch seinen Verzicht revidieren. Auch ein verzichtender Gott wäre noch Souverän, »Potentat«, womöglich gerade in jenem Verzicht. Die Selbstbeschränkung Gottes meint hier etwas völlig anderes als freiwillige Limitation allmächtiger Souveränität, sie bedeutet vielmehr eine Selbstbeschränkung im Blick darauf, dass Gott aus sich selbst heraus einen Anfang setzte, den Anfang eines Anderen, welches er in sein eigenes, selbstbestimmtes Dasein freiließ, und dass er in folgedessen gar nicht anders konnte als sich zu limitieren. Das schränkt seine Allmacht keineswegs ein, denn im Setzen des Anfangs war Gott an

48 Das entspräche der thomistischen Variante der Gnadenlehre, eingebettet in kausale Theorien des Wirkens Gottes, besonders prominent von Domingo Banez im thomistisch-molinistischen Gnadenstreit vertreten.

49 Der Topos der Selbstbeschränkung Gottes findet sich bei Luis de Molina und wird unter anderem von Michael Greiner rezipiert (vgl. hierzu *M. Greiner, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit: Pröpfer, Anthropologie, 1351–1436, hier: 1380–1381*). Gottes Selbstbeschränkung lässt sich jedoch auch mit Rekurs auf den kabbalistischen Gedanken des »zimzum« denken, die Zurücknahme Gottes in sich selbst, die zugleich Anderem Raum einräumt und so allererst Schöpfung ermöglicht [vgl. etwa *G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt 1991), 285–290].

keinerlei Notwendigkeit gebunden; die Schöpfung kann sein, muss aber nicht sein – genau darin wurzeln ja auch ihre radikale Kontingenz und ihre Unterschiedenheit von Gott. Doch frei kann sie nur sein, wenn Gott sie nicht beherrscht und sich ihrer bemächtigt, und das heißt auch: wenn er sie nicht kontrolliert, wenn er nicht interveniert. Die unbedingte Liebe zur Schöpfung erfordert also jene Selbstbeschränkung, denn anders wäre der Wille nicht liebender, sondern beherrschen wollender Wille und damit alles andere als unbedingt, vollkommen. Der Bestimmung des göttlichen Willens als Liebe ist die Selbstbeschränkung dieses Willens intrinsisch zugehörig, und damit ist sie auch nicht bloß äußerlich gegeben eben im Sinne eines nachträglichen, jederzeit revidierbaren Verzichts.

Wenn aber Gott sich selbst beschränkt, wenn er der Freiheit der Schöpfung, des Anderen seiner selbst, Raum einräumt, dann impliziert das, dass Gott im Setzen jenes Anfangs etwas riskiert hat; das Setzen eines Neubeginns bedeutet unweigerlich Risiko, hier vor allem das Risiko, auf die Ambivalenz endlicher Freiheit setzen zu müssen, die ja in der Differenz von Wollen und Sollen auch scheitern kann. Auch wenn sie nicht gänzlich korrumpiert ist, ist sie doch auch zum »radikal Bösen« fähig. Wäre es aber dann nicht besser, Gott würde rettend eingreifen, um Erlösung herbeizuführen? Aber diese göttliche Intervention zur Errichtung des Reiches Gottes würde ja genau das verhindern, was ermöglicht werden soll, würde die Freiheit letztlich doch zurückgenommen, ja durchgestrichen. Das »*volò ut sis*« schließt ja auch das Versprechen der Freiheit ein, und wie sollte Freiheit realisiert werden können auf Kosten der Freiheit? Gott ermächtigte den Menschen darin, dass er ihn frei schuf, und darin entmächtigte er sich zugleich selbst, er machte sich zutiefst abhängig vom Handeln eines Daseins, das selbst zutiefst abhängig und in seinem Handeln »nicht feststellbar« ist, und darin geht er ein Risiko ein. In dieser Hinsicht ist die Zukunft auch für Gott offen, unerwartbar, unberechenbar – so wie für jedes handelnde Wesen die Zukunft offen und unberechenbar ist.⁵⁰ Widerspricht dies nicht der Heilszusage, wenn auch für Gott die Zukunft offen ist und womöglich mit einem Scheitern des ganzen Unternehmens zu rechnen ist? Wird hier Gott nicht so depotenziert, dass seine Göttlichkeit, d.h. seine Vollkommenheit auf der Strecke bleibt? Was ist das für ein Gott, der scheitern kann? Doch diese Frage setzt erneut voraus, dass die Heilszusage nur durch einen Eingriff Gottes zu verwirklichen ist, dass

50 Hier zeigen sich Parallelen zum Konzept des »open view theism«, welches auch gerade aufgrund der Bestimmung der Freiheit Gottes als Liebe mit einer auch für Gott offenen Zukunft rechnet, und das die Initiierung der Schöpfung durch Gott auch als »quasi ›riskantes Unternehmen‹ versteht. (Vgl. hierzu etwa *Pinnock, Most moved mover*, 47–49; 92–96; *Hasker: Providence*, 132–135). Entsprechende Gedanken finden sich auch bei Michael Greiner und Magnus Striet (vgl. *Greiner, Gnade*, 1433–1435; *M. Striet, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung: Pröpper, Anthropologie*, 1490–1520, hier: 1518).

das gegebene Versprechen nur durch einen intervenierenden Akt zu halten ist. Und wie bereits erwähnt wäre Gott ja schon darin gescheitert, dass er letztlich intervenieren müsste, um sozusagen alles zu einem guten Ende zu bringen, denn genau darin, in jenem paternalistischen Akt, nähme er der Schöpfung ja ihre Autonomie. Wenn Arendt nun auf das Versprechen und Verzeihen als zentrale Momente des Handelns bzw. als Bestimmung der Handlungsmacht hingewiesen hat, dann zeigt sich das Potential beider gerade hier, im Blick auf das Heilshandeln Gottes: das Versprechen einer Zukunft noch über den Tod hinaus, gegeben aus einer Liebe, die alles vermag, und das unablässige Verzeihen eines Wollens, dass sich in Besitzen und Beherrschen wollen verstrickt, das unaufhörliche Verzeihen einer Macht, die in Gewalt umschlägt. Eben deshalb ist das Versprechen allen gegeben, ist Versöhnung allen zugesagt, denn anders wäre das Verzeihen genauso wenig unbedingte wie das gegebene Versprechen einer Zukunft auch für die an der Freiheit Gescheiterten.

Wenn Gott aber nicht intervenieren kann, um die Vollendung der ganzen Schöpfung herbeizuführen, zugleich aber Vergebung und Versprechen die Zeichen auch göttlicher Handlungsmacht sind, bleibt eigentlich für Gott nur eine Möglichkeit: auf das noch so fragile, noch so ambivalente Handeln der endlichen Existenz zu setzen und darauf, dass sich jeder Wille, auch der endliche, grundsätzlich in Liebe transformieren kann, genau deshalb, weil er nicht durch die Sünde und das Böse bis in seine Wurzel hinein zerstört ist. Der Satz »amo – volo ut sis« ist ja nicht allein Gott vorbehalten, im Gegenteil wird er immer dann gesprochen und gelebt, wo wirklich geliebt wird, und diese Momente gibt es auch im Vollzug endlicher Existenz. Das bedeutet aber: Gott kann nicht anders als darauf zu warten. Und in diesem unablässigen Warten auf die definitive Transformation der ganzen Schöpfung, die sich dann vollzieht, wenn alle das »volo ut sis« leben, »zieht er alles an sich wie ein Geliebtes«, und dies nicht in unerschütterlicher Ruhe wie der Aristotelische »unbewegte Beweger«, sondern in der Bewegung, Dynamik, Macht derjenigen Liebe, die alles will und alles vermag: »Ist Gott vielleicht nichts anderes als das pure Wartenkönnen, ohne das nach unten absichernde Netz einer ›Substanz‹ oder ›Subsistenz‹? Besteht darin letztlich ›das absolute Sein‹, ist das die Essenz der ›Liebe, die niemals aufhört‹ (vgl. 1 Kor 13,8)?«⁵¹ Das mag vielleicht diejenigen verstören, die ihre Hoffnung immer noch auf das »machtvolle« Eingreifen eines Souveräns am Ende der Zeit setzen und die unterbrechende Kraft des Gottesreiches als Ergebnis solch eines intervenierenden Aktes Got-

51 H. Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten* (Regensburg 1997), 51. Vgl. zum Warten Gottes auch *ders.*, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie* (Regensburg 2000), 196–206. Vgl. zum freiheitstheoretischen Verständnis des Wartens Gottes auch mit Blick auf die Frage der Allversöhnung insbesondere auch *Striet, Gnade*, 1516–1518.

tes verstehen. Doch diejenigen, die die »Wonne des Wollens« verspüren, welches nicht gleichbedeutend ist mit Gewalt oder Sünde, werden dadurch ermutigt und getröstet zugleich: Aus eigenem Vermögen und aus eigener Entscheidung sollen sie durch die jetzt schon offene Pforte zum Reich Gottes treten, durch den unaufhörlich wartenden Gott dazu ermächtigt, die messianische Handlung des Versprechens und Verzeihens zu vollziehen, die im messianischen Handeln Jesu vorgezeichnet ist.

Summary

Hannah Arendt has developed a theory of acts, exploring the possibility to act and the power inherent in that possibility. The present study takes Arendt's theory of acts and explores its possibilities when applied God acting towards humans, particularly with regard to the acts of forgiveness and promise.