

„Bei Gott ist kein Ding unmöglich ...“

Zum Verhältnis von Gott und Wirklichkeit

Dirk Evers

Die Überschrift dieses Beitrags ist dem Lukasevangelium entnommen: „Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Lk 1,37). Dass für Gott alles möglich ist, und zwar auch das, was für uns Menschen gerade unmöglich ist oder erscheint, das ist ein im Neuen Testament häufiger erscheinender Gedanke (vgl. etwa Mk 10,27). Und so kontrastiert die Jahreslosung für das Jahr 2009 Gottes Möglichkeiten und die menschlichen Unmöglichkeiten: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich.“ (Lk 18,27) Gott erscheint also als so etwas wie der Inbegriff des Möglichen. Doch was das genau heißt, war in der philosophischen und theologischen Tradition alles andere als unumstritten. Ich möchte deshalb zunächst einmal einige philosophische Begriffsklärungen des Möglichkeitsbegriffs vorstellen, um dann in einem zweiten Teil klassische philosophisch-theologische Debatten um das Verhältnis von Gott und Möglichkeiten nachzuzeichnen. Im Schlussteil des Beitrags versuche ich dann aus theologischer Sicht zu entfalten, wie Gott, Wirklichkeit und Möglichkeit ins Verhältnis gesetzt werden können und wie dadurch ein Verständnis von Schöpfung, Erlösung und Vollendung möglich wird, das zumindest „Problemkontakt“ zu naturwissenschaftlichen Konzepten hält.

Begriffsklärungen

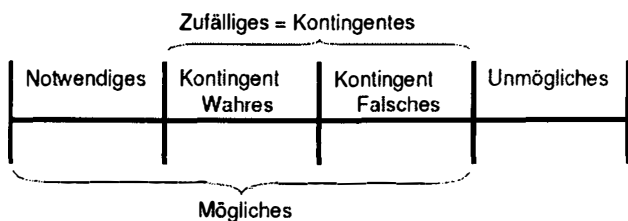
In der Philosophie wird die Möglichkeit zusammen mit Notwendigkeit, Unmöglichkeit und Zufälligkeit zu den Modalbegriffen gerechnet, die dazu dienen, den Modus, d. h. die Art

und Weise von etwas zum Ausdruck zu bringen, und zwar entweder *ontologisch* die Art und Weise wie etwas existiert oder geschieht oder *logisch* die Art und Weise der Aussage selbst und also den Status einer Behauptung. Wer etwas als möglich aussagt, sagt nicht einfach, ob etwas ist oder nicht ist, sondern ob es sein könnte. Und wer etwas als notwendig behauptet, behauptet zusätzlich zu dem, dass das Behauptete tatsächlich der Fall ist, auch, dass es nicht nicht der Fall sein könnte. Möglichkeit oder Notwendigkeit beziehen sich so auf Sachverhalte oder Gegenstände, aber auch auf die Art und Weise des Behauptens, d. h. auf die Sicherheit der Behauptung. Wie aber solche Möglichkeitsbehauptungen, die eher etwas über Gegenstände aussagen (sogenannte *Möglichkeiten de re*, z. B. „es ist möglich, ein Fünf-Liter-Auto zu bauen“), mit solchen zusammenhängen, die eher den Status eine Aussage oder Erkenntnis betreffen (sogenannte *Möglichkeiten de dicto*, z. B. „es ist möglich, dass er kommt [aber ich weiß es nicht]“), ist allerdings umstritten. Wir werden auf diese Unterscheidungen im Folgenden nicht weiter eingehen, sondern halten nur fest, dass wir die Rede von Möglichkeiten entweder in Bezug auf reale Gegenstände und Sachverhalte benutzen und dann behaupten, dass das Gegebensein von etwas mit den tatsächlich bestehenden, realen Verhältnissen vereinbar ist, oder dass wir sie in Bezug auf Aussagen und Gedanken verwenden und dann behaupten, dass etwas denkbar ist und also keinen inneren, logischen Widerspruch enthält. Wir können die eine die *reale*, die andere die *logische* Möglichkeit nennen.

Entscheidend aber ist das Kriterium der Widerspruchsfreiheit: Etwas kann genau dann als möglich behauptet werden, wenn diese Behauptung keinen Widerspruch erzeugt, sei es einen Widerspruch zu den faktischen Bedingungen unserer Wirklichkeit im Falle der *realen*, sei es einen Widerspruch zu den logischen Gesetzen des Denkens wie im Falle der *logischen* Möglichkeit. Mit Hilfe der Frage, ob und wann eine Aussage einen Widerspruch erzeugt, kann man nun die Modalitäten überhaupt klar formulieren. Als möglich kann alles das gelten,

was widerspruchsfrei behauptet werden kann. Als notwendig kann das gelten, dessen *Gegenteil* einen Widerspruch erzeugt, so dass es also nicht nicht sein kann. Und als unmöglich kann gelten, was aus sich selbst unter allen Umständen einen Widerspruch erzeugt.

Von den genannten Kategorien des Möglichen, Notwendigen und Unmöglichen kann man dann noch die Kategorie des Zufälligen oder Kontingenten (von lat. *contingere*: zusammentreffen) abheben. Das, was zufällig der Fall ist, ist offensichtlich widerspruchsfrei möglich, denn sonst könnte es nicht sein. Es könnte aber auch nicht sein, so dass es andererseits auch nicht notwendig ist. Alle Modalitäten kann man sich dadurch veranschaulichen, dass man sie auf einer Linie aufträgt, dem von dem Philosophen Oskar Becker entwickelten Modalstrahl¹:



Wenn wir nun unsere Wirklichkeit als ein kontingentes Sein bestimmen, also als etwas, das nicht sein musste, aber doch der Fall ist, dann werden auch die klassischen Lehrsätze der modalen Logik einsichtig: Alles Wirkliche (das kontingent Wahre) ist auch möglich (*ab esse ad posse valet consequentia*: es kann vom Sein auf die Möglichkeit [des Seienden] geschlossen werden), aber nicht alles Mögliche ist wirklich (*ab posse ad esse non valet consequentia*: von der Möglichkeit kann nicht auf das [tatsächliche] Sein des Möglichen geschlossen werden).

¹ Vgl. Oskar BECKER, Untersuchungen über den Modalkalkül, 1952.

Wie steht es aber nun mit dem Verhältnis von Gott und Möglichkeit sowie von Gott und Wirklichkeit? Was kann es heißen, dass bei Gott kein Ding unmöglich ist? Und wie verhält sich dies zur Allmacht Gottes?

Gott und das Mögliche

Die mittelalterliche Tradition

In der theologischen Tradition wurden verschiedene Interpretationen des Satzes erwogen, dass Gott allmächtig und deshalb für ihn kein Ding unmöglich ist. So hatte Augustinus Gottes Allmacht dahingehend bestimmt, dass Gott alles das verhindern kann, was er nicht will, und machen, was will (*quod vult facere*): „Es gibt gar keinen anderen Grund, ihn den Allmächtigen zu nennen, als weil er alles kann, was er will“². Doch gegen diese Bestimmung wurde eingewendet, dass sie hinter dem vollständigen Begriff von Allmacht zurückbleibe. Denn wenn ein Wesen dann allmächtig ist, wenn es alles kann, was es will, dann wäre zum Beispiel auch Diogenes in der Tonne allmächtig, weil er seinen Willen so stark einschränkt, dass er immer im Bereich seines Könnens bleibt, und er nichts will, was er nicht könnte.

Andere wie etwa der Kirchenvater Tertullian haben deshalb versucht, Gott als in einem absoluten Sinne allmächtig zu verstehen: Gott kann bewirken, dass beliebige Sachverhalte wirklich werden könnten. So stünde es auch in seiner Macht, die Gesetze der Logik außer Kraft zu setzen und zum Beispiel zu bewirken, dass $2+2=5$ ist. Dagegen wurde eingewendet, dass ein solcher Begriff göttlicher Allmacht selbstwidersprüchlich ist, weil er Widersprüche erzeugt und zur Folge hat, dass etwas

² Augustinus, Enchiridion XXIV, 96: „*Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest*“.

zugleich sein oder nicht sein kann³. Außerdem müssen ohnehin von Gott auch Dinge ausgesagt werden, die er gerade nicht kann, wie etwa sündigen oder sterben.

Diese Einwände und andere spielt der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin durch und kommt zu dem Schluss: Gott ist weder in dem Sinn absolut allmächtig, dass er auch das Unmögliche tun kann (etwa dass ein Mensch ein Esel wäre⁴), noch in dem Sinne, dass er nur das tun kann, was er will, sondern in dem Sinne, dass er schlechthin alles das tun kann, was möglich ist. Absolut möglich ist aber eben alles das, was keinen Widerspruch enthält. In seinem großen Hauptwerk, der *Summa theologica*, definiert Thomas die göttliche Allmacht entsprechend als das Vermögen, alles zu können, was auf absolute Weise möglich ist⁵. Die Definition der Allmacht Gottes über den Begriff des absolut Möglichen aber, so Thomas, ist keine Einschränkung der Macht Gottes, sondern eine Einschränkung, die unserem Verstand und seiner Unvollkommenheit geschuldet ist.

Mit dem Begriff eines absolut Möglichen ist aber zugleich festgehalten, dass Gott mehr kann, als er tatsächlich tut, und dass er folglich auch die Welt ganz anders hätte schaffen können, als er es tatsächlich getan hat. Damit waren bestimmte philosophische Meinungen abgewehrt, die im antiken oder arabischen Determinismus behauptet worden waren und die davon ausgingen, dass Gott die Welt nicht anders hätte machen können, als er sie tatsächlich gemacht hat. Thomas hält dagegen fest,

3 Beliebt ist bis heute die Frage, ob Gott, wo er doch allmächtig ist, auch einen Stein machen könnte, der so schwer ist, dass er ihn nicht mehr heben kann. Dies wird auch als Allmachtsparadoxon bezeichnet: Wenn Gott allmächtig ist, dann muss er schlechthin alles und also auch dies tun können. Wenn er es aber tut, dann folgt daraus, dass er etwas anderes nicht kann und deshalb im Sinne der Definition nicht mehr allmächtig ist.

4 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I, q. 26 a. 3 corp.

5 „*Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilis absolute*“ (*Summa theologica* I, q. 26 a. 3 corp.).

der Schöpfer hätte die Welt auch anders machen können, als sie tatsächlich ist, aber er hat sie eben so gewollt, wie sie ist.

An diese Hervorhebung der Freiheit des göttlichen Willens beim Schöpfungsakt knüpft die sich auch bei Thomas findende Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta*, nach der Gott alles vermag, was keinen Widerspruch in sich selbst trägt, und der *potentia Dei ordinata* an, nach der Gott in Freiheit das realisiert, was er will.⁶ Die spätmittelalterliche Theologie begann jedoch die schlechthinnige Freiheit Gottes im Sinne der absoluten Allmacht immer stärker zu betonen und legte Wert darauf, dass Gott keinerlei fremden, außergöttlichen Maßstäben unterliegen darf. Manche (wie Petrus Damianus) versuchten gar, die *potentia Dei absoluta* wieder als schlechthinnige Potenz zu verstehen, in der Gott auch das Widersinnige noch wollen und ins Werk setzen könnte. Dies wird zumeist abgelehnt, doch das römische Lehramt erklärt wiederholt „die von jeglicher Notwendigkeit losgelöste höchste Freiheit Gottes beim Erschaffen der Dinge“⁷ als maßgebliche katholische Lehre. Andere wiederum wollen zumindest daran festhalten, dass Gott seine *potentia absoluta* nicht nur potentiell besitzt, ohne von ihr Gebrauch zu machen (denn was wäre der Sinn göttlicher Allmacht, wenn er diese nicht gebraucht?), sondern dass er sie tatsächlich auch an den Ordnungen vorbei betätigt, auf die er die Schöpfung festgelegt hat⁸. Tut er dies nicht zum Beispiel in seinem Gnadenhandeln, das seiner eigenen Gerechtigkeit widerspricht? Doch konnten solche Vorstellungen, dass Gott immer auch noch anders handeln könnte und dies vielleicht auch tut, der Nährboden für einen grundsätzlichen Skeptizismus werden, der meinte, Gottes Handeln als willkürlich bestimmen zu müssen. Wenn bei Gott nichts unmöglich ist, auf welcher Grundlage kann man ihm dann

6 Vgl. *Summa theologica* I, q.25, a.5 corp.

7 Breve von Pius IX. vom 15. Juni 1857 (DH 2828).

8 Man nannte dies auch die *potentia absoluta extraordinaria*.

überhaupt noch trauen? Die Reformatoren haben deshalb die vorgestellten Distinktionen der göttlichen Allmacht im Allgemeinen abgelehnt und besonders das Konzept einer *potentia Dei absoluta* als „Träumerei von Gottes absoluter Macht“⁹ zurückgewiesen.

Philosophische Debatten zu Beginn der Neuzeit

Mit Beginn der Neuzeit und der entstehenden Naturwissenschaften ergab sich dann noch einmal eine neue Problemlage, weil nun die mit Hilfe der neuen Wissenschaften erkundete, sich im Rahmen von Naturgesetzen vollziehende Verfassung der Welt zu der Vorstellung eines souveränen Schöpfers in Beziehung gesetzt werden musste. Wie kommt es dazu, dass aus der Fülle des bei Gott Möglichen gerade das wirklich wurde, was unsere Welt naturgesetzlich bestimmt, und in welchem Verhältnis stehen diese Gründe zu Gottes Willen? Diese Fragen wurden zu Beginn der Neuzeit vor allem deshalb diskutiert, weil man nun vor dem Hintergrund der entstehenden Naturwissenschaften und der sich konsolidierenden Mathematik und Logik die Frage nach dem Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit mit den Gesetzen von Natur und Denken verbinden konnte. Denn die neue Wissenschaft zeigte, dass die Natur auf ganz besondere Weise eingerichtet ist und mit Hilfe mathematischer Gesetze in ihrem Verhalten dargestellt werden kann. Woher aber kommen diese Gesetze, worin haben sie ihren Grund? Und warum richtet sich die Natur nach ihnen?

Den einen Pol der Debatte bilden der Philosoph René Descartes und seine Anhänger, die in Radikalisierung der spätmittelalterlichen Tendenzen die Geltung *aller* Wahrheiten auf den unbedingten Willen Gottes zurückführen und gerade damit gegenüber aller menschlichen Bedingtheit sichern wollen. Nicht nur die Gesetze der physikalischen Wirklichkeit, son-

⁹ Johannes CALVIN, *Institutio III*, 23,2: „la reverie [...] touchant la puissance absolue de Dieu“.

dern auch alle mathematischen oder logischen Gesetze sind von Gott gewollt und haben allein deshalb Gültigkeit. So schreibt Descartes schon 1630 an Mersenne, dass selbst „die mathematischen Wahrheiten, die Sie ewige nennen, von Gott gestiftet worden sind und gänzlich von ihm abhängen, ebenso wie alles übrige Geschaffene“¹⁰. Denn „die ewigen Wahrheiten [...] sind wahr oder möglich, weil Gott sie als wahr oder möglich kennt. Sie werden dagegen nicht deshalb von Gott als wahr erkannt, weil sie gleichsam unabhängig von ihm wahr wären“¹¹. Sie sind also ganz und gar auf die Existenz Gottes bezogen, so dass, „wenn es Gott nicht gäbe, es auch keine von diesen Wahrheiten gäbe“¹². Alle Mathematik, alle Logik und alle Gesetze des Denkens sind zwar für unseren Verstand unhintergebar, aber zugleich müssen wir zugestehen, dass sie nur in Geltung sind aufgrund der freien Beschlüsse Gottes, der auch ganz andere für seine Geschöpfe unhintergebare Wahrheiten hätte hervorbringen können. Weder „müssten alle vom Mittelpunkt zum Kreisumfang gezogenen Linien gleich“¹³ sein, noch müssten die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleichen, wenn der Schöpfer es anders entschieden hätte. Es wäre aus der Perspektive Gottes sogar möglich, dass das Widerspruchsprinzip aufgehoben werden

10 René DESCARTES, Brief an M. Mersenne vom 15. April 1630, in: *Oeuvres de Descartes* Bd.I, Charles ADAM/Paul TANNERY (Hg.), Paris 1974, 145: „Que les veritez mathematiques, lesquelles vous nommez eternelles, on esté establies de Dieu & en dependent entierement, aussy bien que tout le reste des creatures.“

11 René DESCARTES, Brief an M. Mersenne vom 6. Mai 1630, in: a. a. O., 149: „Pour les veritez eternelles, ie dis drecchef que sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras à Deo cognosci quasi independeter ab illo sint verae.“

12 Ebd., 150: „si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent“.

13 René DESCARTES, Brief an M. Mersenne vom 27. Mai 1630, in: a. a. O., 152: „qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas creer le monde“.

und Gegensätze zugleich verwirklicht sein könnten¹⁴. Und nicht nur das, selbst die Grundeinsicht, dass alles von Gott abhängig ist, könnte noch einmal hintergangen werden, denn Gott hätte sogar, ohne dass wir das in irgendeiner Weise verstehen können, „bewirken können, dass die Geschöpfe nicht von ihm abhängig wären“¹⁵.

Damit möchte Descartes zum einen die unbedingte Freiheit von Gottes Willen sichern.

„Und wenn Gott auch gewollt hat, dass einige Wahrheiten notwendig seien, so heißt das nicht, dass er sie notwendigerweise gewollt hat; denn es ist etwas ganz anderes, zu wollen, dass sie notwendig seien, und es notwendigerweise zu wollen oder genötigt zu sein, es zu wollen.“¹⁶

An dieser absolutistisch-voluntaristischen Theorie der ewigen Wahrheiten hält Descartes bis zum Ende seines Lebens entschieden fest: Gott will etwas nicht, weil es gut ist, sondern es ist gut, weil Gott es will.

Zum anderen möchte Descartes mit dieser These die Gewissheit unserer Wirklichkeitserkenntnis sichern. Dies wird verständig, wenn man Descartes' Verfahren des methodischen

¹⁴ Vgl. René DESCARTES, Brief an P. Mesland vom 2. Mai 1644 (?), in: Oeuvres de Descartes Bd.IV, Charles ADAM/Paul TANNER (Hg.), Paris 1972, 118: „il a esté libre & indifferent à Dieu de faire qu'il ne fust pas vray, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent estre ensemble“. Vgl. Auch die 6. responsio auf die Einwände gegen die Meditationes in: Oeuvres de Descartes Bd.VII, Charles ADAM/Paul TANNER (Hg.), Paris 1983, 432.

¹⁵ René DESCARTES, Brief an P. Mesland vom 2. Mai 1644 (?), 119: „Que Dieu auroit pu faire que les creatures ne fussent point dependantes de luy.“

¹⁶ A. a. O., 118f.: „Et encore que Dieu ait voulu que quelques veritez sussent necessaires, ce n'est pa à dire qu'il les ait necessairement vouluës; car c'est toute autre chose de vouloir qu'elle sussent necessaires, & de le vouloir necessairement, ou d'estre necessité à le vouloir.“

Zweifels anschaut. Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass wir an aller Sinneserfahrung zweifeln können, denn es könnte sich immer um ein Trugbild handeln. Doch an einer Tatsache kann auch der konsequenteste Zweifler nicht mehr zweifeln, weil es sich um die Bedingungen seines Zweifelnkönnens handelt, daran, dass ich, der ich zweifle, existiere: „Ich denke (oder besser: ich zweifle), also bin ich“¹⁷. Doch in allem Zweifeln als einem fundamentalen und unhintergehbaren Akt des Denkens steckt nicht nur das berühmte „*cogito, ergo sum*“ („ich denke, also bin ich“), also die Gewissheit der eigenen Existenz. Im Zweifel steckt auch, dass das Wesen, das da zweifelt, ein endliches und deshalb schlechthin abhängiges Wesen ist, weil es sonst eben nicht zweifeln, sondern gewiss sein würde. Im Zweifel steckt so immer schon die klare und deutliche Idee eines unendlichen und schlechthin unabhängigen Wesens:

„Achte ich darauf, dass ich zweifle, das heißt dass ich ein unvollkommenes und abhängiges Wesen bin, dann stellt sich eine überaus klare und deutliche Vorstellung eines unabhängigen und vollkommenen Seins – nämlich Gottes – in mir ein“¹⁸.

Diese Idee aber ist gewissermaßen das einzige Reale, weil mein zweifelndes Ich, an dessen Vorhandensein ich doch zugleich nicht zweifeln kann, sich nicht selbst hervorgebracht haben kann, sondern sich dem absoluten Sein verdanken muss, dessen Idee es in sich findet. Der Zweifel führt also nicht nur auf ein *dubito, ergo sum* (ich zweifle, also bin ich), sondern

¹⁷ Vgl. René DESCARTES, Recherche de la Verité, in: Oeuvres de Descartes Bd.X, Charles ADAM/Paul TANNERY (Hg.), Paris 1986, 523: „Ich zweifle, also bin ich, oder, was das gleich ist: Ich denke, also bin ich: *dubito, ergo sum, vel, quod idem est: cogito, ergo sum*“.

¹⁸ René DESCARTES, Meditationes, in: Oeuvres de Descartes Bd.VII, Charles ADAM/Paul TANNERY (Hg.), Paris 1982, 53: „*Cùmque atendo me dubitare, sive esse rem incompletam & dependentem, adeo clara & distincta idea entis independentis & completi, hoc est Dei, mihi occurrit*“.

darüber hinaus auf ein *dubito, ergo Deus est* (ich zweifle, also muss es Gott geben), weil der systematische Zweifel nicht nur das Ich als irreduzible Realität heraus präpariert, sondern dieses Ich als ein zweifelndes nicht zugleich sein eigener Grund sein kann¹⁹ und deshalb über sich hinaus auf Gott als alles bedingende Realität verweist.

Dann aber wird verständlich, warum Gott der schlechthinige Grund von allem sein muss und nichts ihn bestimmen kann und darf, was auch unabhängig von ihm gedacht werden könnte, weil nur unter dieser Voraussetzung Sein und Wahrheit zusammenfallen²⁰. Das an allem zweifelndes Ich wird gerade in seinem Zweifel an das Wesen verwiesen, das aus absoluter Souveränität heraus alles so festgelegt hat, wie es ist. Die Gesetze der Natur sind so eingerichtet, „wie ein König Gesetze in seinem Königreich stiftet“, und sie sind uns als den denkenden Geschöpfen eingepägt, „ebenso wie ein König seine Gesetze den Herzen seiner Untertanen einprägen würde, wenn er wohl die Macht dazu hätte“²¹. Dann aber ist für uns Erkenntnis wieder möglich, und zwar klare und dis-

19 Vgl. René DESCARTES, *Meditationes*, 48: „Würde ich nun aber mein Dasein mir selbst verdanken, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln [...] und so wäre ich auch selbst Gott: *Atqui, si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset [...] atque ita ipsemet Deus essem*“.

20 Vgl. René DESCARTES, Brief an Clerselier vom 23. April 1649, in: *Oeuvres de Descartes* Bd.V, Charles ADAM/Paul TANNERY (Hg.), Paris 1991, 356: „Die Wahrheit besteht im Sein, und die Falschheit lediglich im Nichtsein, so dass die Idée des Unendlichen, insofern sie alles Sein umfasst, auch alles das umfasst, was in den Dingen wahr ist, und sie nichts Falsches in sich haben kann: La vérité consiste en l'estre, & la fausseté au non-estre seulement, en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'estre, comprend tout ce qu'il y a de vray dans les choses, & ne peut auoir en soy rien de faux“.

21 René DESCARTES, Brief an M. Mersenne vom 15. April 1630, in: a. a. O., 145: „c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsy qu'un Roy establisset des lois en son Royaume ... elles sont toutes mentibus nostris ingentibus, ainsy qu'un Roy imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en auoit aussy bien le pouuoir“.

tinkte Erkenntnis, weil die Gesetze der Welt und unseres Denkens gleichermaßen Gott zurückgeführt werden können und müssen.

Ganz anders sieht die Sache Descartes' großer deutscher Kritiker, der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz, der ausdrücklich gegen Descartes und seine Anhänger Stellung bezieht²² und den anderen, rationalistischen Pol der Auseinandersetzung bildet. Er sieht bei den Cartesianern die Gefahr, dass Gott zu einem bloßen Willkürprinzip wird, das wir nicht verstehen, sondern dessen unableitbare Beschlüsse wir nur hinnehmen können. Gott ist zwar für Leibniz ebenso wie für Descartes die Quelle aller vernünftigen Wahrheiten sowie die Quelle aller denkbaren Möglichkeiten überhaupt, doch unterscheidet Leibniz noch einmal streng zwischen Gottes Verstand und Gottes Willen. Dabei ist Gottes Verstand mit Gottes Wesen identisch, und dieses Wesen ist schlechthin Vernünftigkeit. Deshalb ist auch für Gott gar nichts anderes möglich als das, was vernünftig ist, aber diese „Einschränkung“ von Gottes Möglichkeiten ist keine Feststellung einer Beschränkung Gottes, sondern gerade die Feststellung seiner Vollkommenheit. Nicht deshalb sind z. B. die Sätze der Mathematik und der Logik wahr, weil Gott das so wollte, sondern weil sie der Vollkommenheit des göttlichen Verstandes gemäß sind. Es gibt also für Leibniz nur *eine* Vernunft, Mathematik und Logik, und sie ist für Schöpfer und Geschöpf identisch und unhintergebar, so „dass jegliches Geschöpf, das mit den Fähigkeiten und Mitteln dazu ausgestattet ist, die Wahrheit dieser Sätze finden wird, sobald es seine Gedanken ihrer Betrachtung zuwendet.“²³

22 Vgl. z. B. die §§46ff. der sogenannten Monadologie und dazu den Kommentar des Vf.: Dirk EVERS, Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten (§§ 46, 53–55, 58f.), in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie* (Klassiker auslegen 34), Hubertus BUSCHE (Hg.), 2009, 129–143.

23 Gottfried W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, IV,11,§14.

Während nun bei Descartes der Schöpfer die Welt mit allen ihren Gesetzen durch sein souveränes unableitbares Schöpferdekret einfach dadurch ins Sein bringt, dass er sie so will, wie sie ist, besteht bei Leibniz der Schöpfungsratschluss in einer Wahl Gottes. Der Schöpfer wählt aus der unendlichen Fülle aller möglichen Welten, die alle gleichermaßen widerspruchsfrei und damit möglich wären und die seit Ewigkeit in den Ideen des göttlichen Verstandes residieren, eine aus und bestimmt sie dazu, die tatsächliche Schöpfung zu werden. Bei diesem Vorgang der Wahl aber, durch den Gott aus der Fülle des Möglichen das Wirkliche erwählt, kann sich der Schöpfer nicht durch seinen Verstand leiten lassen, denn alles Mögliche ist ja gleichermaßen vernünftig im Sinne von widerspruchsfrei. Stattdessen kommt nun sein Wille ins Spiel, der nicht durch das Rationale, sondern der durch das Gute bestimmt ist. Doch wie Gottes Verstand der Inbegriff des Vernünftigen ist, so ist auch sein Willen der Inbegriff des Guten. Deshalb kommt bei der Frage, warum die Schöpfung so ist wie sie ist, kein schlichtes „*Deus vult*: Gott will es eben so“ in Betracht²⁴. Es liegt vielmehr in Gottes Natur, nur *das Beste* zu wollen. Und deshalb sind seine Entscheidungen nicht unbestimmt, willkürlich oder beliebig, sondern durch seinen unbedingt guten Willen bestimmt.

Leibniz' berühmt-berüchtigte These, dass die wirkliche Welt die beste aller möglichen Welten sein muss, hat genau hierin ihren Grund. Sie ist nicht aus der Erfahrung gewonnen, auch wenn nach Leibniz' Überzeugung uns die Erfahrung (etwa durch die Gesetze der Physik) durchaus Hinweise darauf geben kann, dass unsere Welt „optimal“ eingerichtet ist. Sie ist vielmehr ein Ausdruck der Überzeugung Leibniz', dass Gott zwar alles Mögliche tun, aber nur das Beste für seine Geschöpfe wollen kann, auch wenn uns nicht immer einsich-

²⁴ Es wäre geradezu vernunftwidrig und unerträglich, einen grundlosen Willen Gottes anzunehmen, der sich als „unbedingt unbedingter Entschluß“ („*décret absolument absolu*“, Theodizee §338) äußern würde.

tig und mitunter gänzlich verborgen ist, warum gerade dieses, was uns begegnet, das Beste sein soll²⁵.

An der Auseinandersetzung zwischen Descartes und Leibniz wird nach meiner Überzeugung deutlich, dass hier zwei Positionen gegeneinander stehen, die jeweils einen wichtigen theologischen Grundsatz festhalten und diesen konsequent zur Geltung zu bringen versuchen, die aber beide in eine theologische Sackgasse führen. Descartes will an der schlechthinnigen Souveränität Gottes festhalten, um dann mit dem Hinweis auf diesen Schöpfer, der die Wirklichkeit souverän gesetzt hat, die Gewissheit faktischer Existenz wiederzugewinnen, die durch die Methode seines systematischen Zweifels verloren gegangen schien. Descartes reduziert Gott und damit das Mögliche auf das schlechthin Faktische, und Möglichkeit und Wirklichkeit fallen geradezu in eines²⁶.

Anders Leibniz, der Gott und das Faktische nicht einfach hinnehmen, sondern aus seinen inneren Gründen heraus verstehen will. Gott kann die Welt nicht schlechthin nach eigener Willkür schaffen, sondern er ist dabei in besonderer, und das heißt in vollkommener Weise an das Vernünftige und an das Gute gebunden. Und dieses Vernünftige und Gute können wir jedenfalls in seinen Grundzügen nachvollziehen, weil wir als Geschöpfe an ihm Anteil haben.

Während Descartes die unbedingte Souveränität Gottes festzuhalten sucht, möchte Leibniz die Vernünftigkeit und Ver-

25 Leibniz' Überzeugung ist später von jesuitischen Gegnern als „optimisme“ verspottet worden, woher sich das deutsche Wort Optimismus herleitet. Es hat heute seinen polemischen Klang verloren, wird aber auch nicht mehr mit dem Konzept von Leibniz identifiziert.

26 In seiner Physik vermutet Descartes denn auch, dass die Materie nacheinander „alle Gestalten, deren sie fähig ist, durchläuft: *formas omnes quarum est capax, successive assumat*“ (René DESCARTES, *Principia Philosophiae*, in: *Oeuvres de Descartes* Bd.VIII/1, Charles ADAM/Paul TANNER (Hg.), Paris 1982, 103).

stehbarkeit Gottes sichern. Für ihn gilt der Grundsatz, dass wir nur zu einem verstehbaren Gott in ein glaubendes, vertrauendes Verhältnis treten können, denn man kann nur dem vertrauen, den man kennt und versteht: „Niemand, der Gott nicht kennt, kann ihn richtig lieben“²⁷. Diese Bekanntschaft mit Gott aber wird ermöglicht und garantiert durch den Verstand und die Grundsätze des Guten, die im Prinzip für Gott und Mensch dieselben sind. Entsprechend legt Leibniz bei der Erforschung der Natur vor allem darauf wert, dass sie vernünftig geordnet ist. Zwar sieht er ähnlich wie Descartes oder Newton den Weg zu den Naturgesetzen über die Analyse der Mechanik und ihrer Wirkursachen im Sinne der entstehenden Naturwissenschaften als den primären Weg menschlicher Naturerkenntnis an: „wir erkennen, daß alle körperlichen Phänomene von mechanisch wirkenden Ursachen hergeleitet werden können“. Zugleich aber machen die den physikalischen Zusammenhängen zugrunde liegenden Prinzipien²⁸, aber auch die Schönheit und Einfachheit der Naturgesetze deutlich, „daß die mechanischen Gesetze selbst allgemein aus höheren Gründen abgeleitet werden“²⁹. Diese auch für die Physik geltend zu machenden ‚höheren Gründe‘ weisen hin auf Gottes Güte und Weisheit und sind damit Ausdruck der auf ihn zurückzuführenden metaphysischen Vollkommenheit der Schöpfung, die auf die größtmögliche Vielfalt der Erscheinungen bei höchster Einfachheit der Prinzipien angelegt ist.

Doch die moralischen Gründe des Guten, die nach Leibniz den Willen Gottes bei der Schöpfung vollkommen bestimmen, bekommen bei ihm den Charakter von Unausweichlichkeit,

27 Gottfried W. LEIBNIZ, *Confessio philosophi*. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen, Otto SAAME (Hg.), ²1994, 111.

28 An die erste Stelle gehört hier das Prinzip der kleinsten Wirkung, aus dem man mechanische und optische Gesetze gleichermaßen herleiten kann. Vgl. dazu Adolf KNESER, *Das Prinzip der kleinsten Wirkung von Leibniz bis zur Gegenwart*, 1928.

29 Gottfried W. LEIBNIZ, *Specimen dynamicum*. Lateinisch – deutsch (PhB 339), 1982, 27.

von einer besonderen Art von Notwendigkeit. Weil es notwendig ist, dass Gott das Beste wählt, kann Leibniz an manchen Stellen sogar davon sprechen, dass Gott in seinen Entscheidungen „durch eine moralische Notwendigkeit gezwungen“ ist³⁰. Während also für Descartes Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, fallen für Leibniz Notwendigkeit und Wirklichkeit in eins³¹. Und während Descartes Dasein und Sosein der Welt nur hinnehmen, sie aber nicht mehr aus Gottes Wesen explizieren kann, kann Leibniz Gottes Güte nicht mehr als seine kontingente, freie Liebe explizieren, sondern er muss sie als einem doch recht abstrakten, der eigenen Vollkommenheit gewissermaßen ausgelieferten Vernunftwesen geschuldet verstehen.

Gott, Wirklichkeit und Möglichkeit im Dialog mit dem wissenschaftlichen Weltbild

Es scheint mir für eine Theologie, die in angemessener Weise auf die Wirklichkeit der Welt mit ihrem lebensweltlichen, aber auch wissenschaftlich beschreibbaren Ineinander von Notwendigkeit und Möglichkeit eingehen will, unverzichtbar, sich von den Engführungen einer philosophisch bestimmten Gotteslehre zu verabschieden und stattdessen in einem engen Dialog mit den empirischen Erkenntnissen der heutigen Wissenschaften Gott auf das ganze spannungsreiche Gefüge der modalen Aspekte unserer konkreten Wirklichkeit zu beziehen. Dabei ist Gott weder als Inbegriff des Kontingenten (Descartes) noch als Inbegriff des schlechthin Notwendigen (Leibniz) ange-

³⁰ Theodizee §201: „Dieu est obligé, par une nécessité morale“.

³¹ Von hier aus zieht sich eine Entwicklungslinie bis Hegel. Vgl. dessen Einleitung in die Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Gottfried W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, 23).

messen zur Geltung gebracht. Entsprechend ist auch unsere Wirklichkeit weder auf das kontingent Faktische noch auf das gesetzmäßig Notwendige zu reduzieren.

Schauen wir uns also das konkrete Ineinander von Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit im Weltprozess ein wenig genauer an. Zunächst ist festzuhalten, dass der Prozess der Schöpfung dadurch ermöglicht ist, dass der Schöpfer ihr Raum, Zeit und Möglichkeiten so gewährt, dass in einem langen und differenzierten Prozess die Gegenstände unserer Lebenswelt entstehen konnten. Die moderne Kosmologie beschreibt, wie aus einfachen Anfängen in einem expandierenden Raum über ungeheure Zeiten durch das Wechselspiel von Expansion und Gravitation Galaxien und Sterne entstanden. Sie senden Energie aus und erbrüten in ihrem Inneren die im Anfang noch nicht vorhandenen, schwereren Elemente, aus denen sich auch unser Planet und wir selbst zusammensetzen. Durch die Energieflüsse und die Fähigkeit der Materie zur Bildung komplexer Gestalten entstanden dann in der kosmischen Nische auf unserem Planeten aus ganz einfachen Anfängen komplexe organisierte Gebilde, die – anders als unbelebte und unorganisierte Materieansammlungen – gegenüber ihrer eigenen Existenz ungleichgültig wurden und nicht nur vorhanden waren, sondern zu leben begannen. Geprägt wird die naturwissenschaftliche Beschreibung dieses Prozesses von Gesetzen und Zusammenhängen, die nicht einfach auf eine deterministische „Weltformel“, auf den optimalen Plan der besten aller möglichen Welten im Sinne Leibniz‘ reduziert werden können. Fundamental ist in dieser Hinsicht der bekannte zweite Hauptsatz der Thermodynamik, der für den Verlauf der Zeit in einer Richtung verantwortlich ist, aber seinerseits nicht streng aus den deterministischen Gesetzen der Mechanik entwickelt werden kann.

Der Prozesscharakter des Kosmos, in dessen Verlauf erst Strukturen auf vielen verschiedenen Ebenen entstanden, die ein aus den einfacheren Strukturen so nicht ableitbares Neues

hervorbrachten (Emergenz)³², zeigt, dass unsere Wirklichkeit vom Möglichen umgeben ist, das das Wirkliche sich erschließt und in das hinein es sich entwickelt. Dieses konkret Mögliche ist nicht beliebig, denn es wird erst durch das Wirkliche ermöglicht und kann nicht an ihm vorbei geschehen. Doch ohne dass das Wirkliche zunächst möglich wurde, hätte das Wirkliche selbst nicht wirklich werden können. Insofern konstituiert umgekehrt das Mögliche auch das Wirkliche und begleitet es als seine Potenz. Der Prozess ihres Ineinanders ist dabei reguliert vom Notwendigen, das das Beliebige, das schlechthin regellose Chaotische, ausschließt, zumindest aber auf enge Bereiche einschränkt. Theologisch ist Gott als Schöpfer, Erhalter und Vollender dann weder einseitig der Notwendigkeit, der Wirklichkeit oder der Möglichkeit zuzuordnen, sondern auf den Gesamtprozess in komplexer Weise bezogen.

Vor allen Dingen die Entwicklung des Lebens auf unserem Planeten zeigt dies Ineinander von Notwendigkeit (Naturgesetze), Wirklichkeit (das jeweils Erreichte, an dem das Folgende anknüpft und woraus es sich entwickelt) und Möglichkeit (der nicht eindeutig festgelegte Raum, den das Wirkliche sich erschließt und in den hinein es sich entwickelt) auf besonders eindrückliche Weise. Die Evolution des Lebens wird ermöglicht durch Prozesse, die wir heute als „Selbstorganisation“ oder Autopoiese beschreiben. Durch sie entstehen Organismen, die sich operational von ihrer Umwelt als Individuen abschließen. Für Lebewesen aber gilt, „daß das einzige Produkt ihrer Organisation sie selbst sind, das heißt, es gibt keine Trennung zwischen Erzeuger und Erzeugnis.“³³ Lebewesen sind keine hergestellten Produkte, sondern als lebendige Einheiten entstandene, auf sich selbst bezogene Strukturen. Leben ist also keine Eigenschaft, aus der das

32 Vgl. Philip CLAYTON, *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus* (R.ThN 16), 2008.

33 Humberto R. MATURANA/Francisco J. VARELA, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, 1987, 56.

Lebende besteht, sondern eine Weise zu sein, die mit dem Leben selbst erst entstanden ist³⁴. Zusätzlich zu dieser Eigenschaft der Selbst-Organisation gehören zum Leben als Entstehungsprozess Vielfalt (Lebewesen gibt es immer nur im Plural und in Variationen), Steigerung funktionaler Komplexität (z. B. durch den Übergang von Einzellern zu Mehrzellern), die Entstehung von Ökosystemen, von Mobilität und Manipulation der Umwelt, Lernfähigkeit, Kommunikation und vieles andere mehr. Spätestens mit dem Menschen wird sich dann das Leben seiner selbst auf eine solche Weise inne, dass es in Bewusstsein und Personalität nach sich selbst fragen kann.

An allen Verzweigungspunkten der Evolution sind immer verschiedene Entwicklungen möglich gewesen und hätte jederzeit zwar nicht Beliebiges, aber doch Anderes verwirklicht werden können. Deshalb wäre der Prozess der Evolution wohl phänomenologisch unterbestimmt, wenn wir ihn nur als Veränderung von materiellen Konstellationen beschreiben wollten und eben nicht als das Entstehen von Individuellem, Neuem, Unvorhersagbarem und Einmaligem. Und es ist dieser Prozess mit seinem Ineinander von Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit, der theologisch als der Vorgang der Schöpfung des Lebens zu bestimmen ist. Dann aber ist der Schöpfer weder als der Konstrukteur oder Designer seiner Geschöpfe zu verstehen, der einfach durch sein *Deus vult* ihr faktischen Dasein und Sosein bestimmt, noch als der Inbegriff des Notwendigen, nach dessen perfektem Plan die Welt unausweichlich abläuft. Nur wenn wir den Schöpfer als in den Prozess der Schöpfung, in dieses Ineinander von Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit verwickelt denken, können wir auch den Gnaden- und Geschenkcharakter des Lebens verstehen. Denn nur dann

³⁴ Vgl. Robert SPAEMANN, Seelen, in: Das Leib-Seele-Problem, Friedrich HERMANNI/Theodor BUCHHEIM (Hg.), 2006, 71–83, 79: „Lebendigkeit [kann] nicht verstanden werden [...] als Zustand oder Eigenschaft dessen, woraus das Lebendige besteht, sondern als das Sein dieses Seienden, das auf keine Weise rückführbar ist auf seine Entstehungsbedingungen“.

sind wir Geschöpfe weder notwendig wie die Produkte eines planenden Ingenieurs noch einfach zufällig wie z. B. Konfigurationen von Kratereinschlägen auf der Mondoberfläche.

Der Schöpfer ist also als der seiner Schöpfung präselektierte Begleiter zu verstehen. Er begleitet die Schöpfung als ihr Grund, als der er ihr immer neue Möglichkeitsräume zuspiziert bis hin zu den Möglichkeiten des Lebens und der Personalität. Leben mit seinem Drang leben zu wollen kann dann verstanden werden als die Antwort der Wirklichkeit, mit der diese auf die provozierende Anwesenheit des Schöpfers reagiert und damit dem Ja des Schöpfers zu seinen Geschöpfen entspricht. Und die Entstehung von Personalität und einem Leben als Aufgabe, dem sein Sinn nicht einfach faktisch gegeben, sondern aufgegeben ist und das aus dieser Aufgabe heraus Sprache, Kultur, Sozialität und Lebenskunst entwickelt, kann verstanden werden als Antwort der Geschöpfe auf das liebende Gegenüber des Schöpfers, dem diese in ihren kulturellen Zusammenhängen zu entsprechen suchen.

Doch in christlich-theologischer Perspektive ist noch ein Weiteres zu beachten. Zu den Möglichkeiten, die der Schöpfer seiner Schöpfung zuspiziert und die streng an die Wirklichkeit des schon Vorhandenen anknüpfen, gibt es noch eine spezifisch theologische Kategorie des Möglichen, die die jeweils bedingten Möglichkeiten des Wirklichen noch einmal fundamental übersteigt. Es sind dies *unbedingte Möglichkeiten*, die zwar auf Geschaffenes bezogen, von diesem selbst aber schlechthin unableitbar sind, weil sie ihre Bedingung allein in Gott und nicht im Wirklichen haben. Ich möchte diese unbedingten Möglichkeiten Gottes in drei Hinsichten entfalten, die dem trinitarischen Gottesbegriff der Tradition entsprechen.

Da ist zum einen die unbedingte Möglichkeit *schlechthinigen Anfangens*, so dass überhaupt etwas ist und nicht nichts. Gott fängt mit nichts anderem an als mit sich selbst, dies aber so, dass dieser Anfang gerade anderem als ihm selbst zugutekommt. Dieses ursprüngliche Anfangen der Schöpfung

begründet die fundamentale unbedingte Möglichkeit von Wirklichkeit überhaupt. Zum anderen ist auf die Möglichkeit *unbedingter Liebe* zu verweisen. Sie findet sich schon in diesem unbedingten Anfangen realisiert, mit dem Gott anderem als sich selbst Raum, Zeit und Möglichkeiten gewährt. Vor allem aber kommt die unbedingte Liebe Gottes darin zum Ausdruck, wie er dem Menschen begegnet und ihm nachgeht. Unbedingt ist diese Liebe, weil sie jedem Menschen voraussetzungslos gilt. Martin Luther hat diese Unbedingtheit so beschrieben:

„Die Liebe Gottes findet das für ihn Liebenswerte nicht vor, sondern schafft es [...] Deswegen nämlich sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden, aber sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind“³⁵.

Es war nach christlicher Überzeugung Ausdruck dieser unbedingten Liebe, dass Gott in der Person Jesu Christi als Mensch zum Menschen kam und sich selbst dem Tod des Menschen aussetzte, um damit die Sünde des Menschen nicht mit Zwang von außen zu beenden, sondern durch Liebe von innen heraus zu verwandeln. Und da ist zum dritten die Verheißung der *unbedingt gültigen Vollendung*, durch die das, was die vergängliche Wirklichkeit der Schöpfung und unseres Lebens ausgemacht hat, noch einmal verwandelt werden soll. Damit ist nicht einfach eine Verlängerung menschlichen Lebens über den Tod hinaus gemeint, sondern die Verwandlung menschlicher Existenz in Tod, Gericht und Auferstehung. Diese unbedingte Möglichkeit einer ihrerseits unvergänglichen Vollendung des Vergänglichen, die dem Wirklichen in keiner Weise aus sich selbst heraus, sondern nur noch einmal von Gott her zukommen kann, ist jedenfalls der Kern der christlichen Hoff-

35 Martin LUTHER, Heidelberg Disputation. 1518, WA 1, 365,2f.+11: „*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile [...] Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri*“.

nung, die ihren Anhalt wiederum an Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi hat.

Und noch einen letzten Gedankengang können wir an das bisher Erörterte anschließen. Wir hatten eingesetzt mit dem Satz aus dem Lukasevangelium, dass bei Gott kein Ding unmöglich ist (Lk 1,37). Diesem Satz entspricht nun aber noch ein anderer Satz des Neuen Testaments, der behauptet: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt“ (Mk 9,23). Offensichtlich erhalten nach neutestamentlicher Überzeugung die Glaubenden Anteil an den Möglichkeiten Gottes, und zwar auch an den unbedingten Möglichkeiten, die wir als die Möglichkeit des schlechthinigen Anfangens, der unbedingten Liebe und einer die raumzeitliche Wirklichkeit übersteigenden Vollendung bestimmt hatten. Uns Menschen wird es dadurch möglich, selbst Unbedingtes anfangen zu können. Kunst, Literatur und Musik sind schon rein kulturgeschichtlich ein Ausdruck dieser schöpferischen Potenz des Menschen. Uns Menschen wird es darüber hinaus möglich, einander zu lieben und darin etwas Unbedingtes zu realisieren, weil echte Liebe zwar immer ihren Anhalt am Geliebten hat, aber gerade nicht auf eine quantifizierende Wertschätzung bestimmter Eigenschaften reduziert werden kann, ohne ihren Charakter als Liebe zu verlieren. Die erotische Liebe zwischen Menschen, die Liebe zwischen Eltern und Kindern, aber auch das Erbarmen und die Zuwendung zwischen Fremden partizipieren an der Unbedingtheit des bei Gott Möglichen. Und schließlich wird es uns Menschen möglich, durch all dieses an dem Anteil zu bekommen, was ewig bleiben kann. Das mag noch einmal Martin Luther illustrieren. Nach ihm besteht die Aufgabe des Theologen, damit aber auch jedes und jeder Glaubenden darin,

„das er [und sie] Gottes reich mehret, den himel fuellet mit heiligen, die hellen plundert, den teuffel beraubt, dem tode weret, der sunden steuret, darnach die welt untrricht und troestet, einen iglichen ynn seinem stande, erhellt frieden und einigkeit, zeucht fein iung volck auff und pflantztt allerley tugent ym volck, Und kurtz, eine newe welt schafft

er und bawet nicht ein vergenglich elendes haus, sondern ein ewiges, schoenes paradys, da Gott selbs gerne ynne wonet.“³⁶

So können wir Menschen an Gottes unbedingten Möglichkeiten gerade dann partizipieren, wenn wir uns nicht an dem vorbeimogeln, was der Fall ist, wenn wir das in den Blick bekommen, was der Fall sein könnte, aber auch das respektieren, was – nach unserem Wissen und Vermögen – unmöglich der Fall sein kann. Dazu hilft heute auch und in besonderem Maße das Gespräch mit den Naturwissenschaften, die mit einer Fülle von Methoden und Erkenntnissen einen realistischen Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn schärfen können. Dann aber können wir auch in verantwortlicher Weise darüber hinausgehen und der Wirklichkeit und ihren Möglichkeiten mehr zusprechen und zutrauen, als was sie aus sich selbst heraus uns zu zeigen vermögen. Wir können dann auch die unableitbaren, die unbedingten Möglichkeiten unseres Lebens entdecken, wenn wir in Glaube, Liebe und Hoffnung mitten in unserem Alltag ein Stück der Gegenwart des Schöpfers realisieren, die nicht von dieser Welt ist und ihr doch auf einzigartige Weise zugute kommt.

³⁶ Martin LUTHER, Der 82. Psalm ausgelegt, 1530, WA 31/1, 199,25–34.