

# „Gott ist ganz Ordnung“<sup>1</sup> – Gottes Handeln in einer Welt der Naturgesetze

von Oliver J. Wiertz

Die Überzeugung, dass Gott in unserer Welt handelt, ist wesentlicher Bestandteil der jüdischen, christlichen und muslimischen Wirklichkeitssicht, die geprägt ist vom Glauben an die Vorsehung Gottes. Nach der Lehre von der Vorsehung Gottes ist die Welt kein uns gegenüber indifferenter Raum, sondern Werk eines Gottes, der die Welt nicht bloß geschaffen und dann sich selbst überlassen hat, sondern der in seiner Schöpfung alles ordnet und leitet – sowohl im Großen und Ganzen als auch im Leben jedes einzelnen Lebewesens –, so dass nicht einmal ein einziger Spatz zur Erde fällt ohne den Willen Gottes (Mt 10,29). Allerdings befindet sich die Lehre von der Vorsehung und dem Handeln Gottes schon seit langem in einer Krise – nicht zuletzt auf Grund der angeblichen Autonomie und Geschlossenheit einer von Naturgesetzen bestimmten Welt, welche die Rede vom Handeln Gottes in der Welt nicht nur überflüssig mache, sondern auch positiv ausschließe. Ich werde im Folgenden versuchen zu zeigen, dass es trotzdem möglich ist, rational vom Handeln Gottes in der Welt der Naturgesetze zu reden.

Dazu skizziere ich zuerst eine klassische Version der Vorsehungslehre, um anschließend auf das Problem ihrer Vereinbarkeit mit der modernen Rede von Naturgesetzen einzugehen. Dazu werde ich einen Überblick über verschiedene philosophische Auffassungen dessen geben, was ein Naturgesetz ist, und fragen, was dies für die Rede vom Handeln Gottes heißt und speziell für dasjenige Handeln Gottes, das solche Ereignisse zur Folge hat, die wir als Wunder bezeichnen.

Dabei gehe ich von folgendem Handlungsbegriff aus und davon, dass dieser sich analog auf Gott übertragen lässt: Eine Handlung ist eine Änderung der Wirklichkeit,<sup>2</sup> die im Gegensatz zu einem Widerfahrnis die Verwirklichung einer bestimmten Absicht darstellt. Eine Handlung besteht also aus zwei Bestandteilen: der Herbeiführung eines bestimmten Zustandes der

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *Theodizee*, hg. v. H. Herring, Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1996, 9.

<sup>2</sup> „Änderung“ bedeutet, dass die Wirklichkeit ohne die Handlung anders aussehen würde.

Welt und einer Absicht, d. h. einem Grund für dieses Tun, der in dem Versuch der Verwirklichung eines Ziels besteht, das dem Handelnden als erstrebenswert gilt. Die Art und Weise der Verwirklichung ist nicht wesentlich für den Handlungsbegriff.

## 1 Die Lehre von der Vorsehung

Eine klassische philosophisch-theologische Darlegung der christlichen Lehre von der Vorsehung findet sich bei Thomas von Aquin. Dessen Lehre von der Vorsehung hängt u. a. mit folgenden drei grundlegenden Einsichten seiner philosophischen Gotteslehre und Schöpfungslehre zusammen:

1. Gott tut nichts aufgrund eines Bedürfnisses oder eines Mangels, denn in diesem Fall wäre Gott nicht vollkommen. Gott benötigt nichts außerhalb seiner, sondern er tut alles, was er tut, um seiner eigenen Vollkommenheit und Güte willen. Gott schafft anderes allein aus reiner Güte.

2. Alles, was außer Gott existiert, verdankt sich Gott.<sup>3</sup> Nichts in der Welt existiert durch sich selbst, sondern alles ist für sein Dasein und seine Wirksamkeit auf eine externe Quelle angewiesen und existiert nur durch Teilhabe an dieser Quelle des Seins. Diese letzte Quelle ist Gott, das Sein selbst.

3. Alles, was existiert, kommt nicht nur von Gott, sondern ist auch auf Gott als letztes Ziel hin geordnet.<sup>4</sup> Alles, was in der Welt geschieht, geschieht letztendlich, weil es zum letzten und höchsten Gut der Geschöpfe beiträgt: sie zu Gott zu bringen.<sup>5</sup> Da nichts Gottes Willen vereiteln kann, geschieht alles, was geschieht, gemäß Gottes Willen zur Erfüllung des letzten Ziels der Schöpfung.<sup>6</sup>

Dies ist in groben Zügen die grundlegende Sicht der Welt als Schöpfung Gottes bei Thomas von Aquin, auf der seine Konzeption der Vorsehung Gottes aufbaut.

---

<sup>3</sup> STh I 44,1. Das Problem der Existenz abstrakter Entitäten muss an dieser Stelle außer Acht bleiben.

<sup>4</sup> Letztes Ziel aller Geschöpfe ist die Verähnlichung mit Gott; ScG III 19.

<sup>5</sup> Siehe R. Pasnau/C. Shields, *The Philosophy of Aquinas*, Boulder 2004, 146; E. Stump, *Aquinas*, London/New York 2005, 456; die entsprechenden Belegstellen bei Thomas finden sich etwa in STh I 19,6; STh I 103,4.

<sup>6</sup> Für den Menschen ist dies nicht immer erkennbar, weil Gott manchmal um eines höheren Gutes willen Mängel und Übel zulässt; STh I 22,2.

*Vorsehung im engen Sinn* (providentia) ist bei Thomas von Aquin die Ordnung der Dinge auf Gott als ihr Ziel hin, die bereits „vor“ deren Schöpfung in Gottes Geist existierte.<sup>7</sup> Diese Ordnung ist ewig, da Gott selbst zeitlos ist.

Die Ausführung dieser Ordnung, die sogenannte *Weltregierung Gottes* (gubernatio), ist die Verwirklichung der Vorsehung im engen Sinn und hat als zeitliches Ergebnis unsere Wirklichkeit. Da Gottes Wille die Ursache von allem ist, ist Gott für die Verwirklichung der Vorsehung, die Leitung der Welt, „verantwortlich“. Das universale Ziel aller Dinge ist das, was von seinem Wesen her gut ist, weil es selbst das Wesen des Guten ist: Gott.<sup>8</sup>

*Vorsehung im weiten Sinn* besteht darin, dass alle Dinge in der Welt zu ihrem letzten Ziel, d. h. zu Gott selbst, geführt werden.<sup>9</sup>

Gottes Regierung erstreckt sich nicht bloß auf die Verwirklichung der allgemeinen Ordnung, sondern auf die einzelnen Dinge in der Welt.<sup>10</sup> Da die Welt aus dem Nichts geschaffen wurde, bedürfen die Geschöpfe fortdauernd der Leitung Gottes, weil sie ohne Gott wieder ins Nichts zurückfielen;<sup>11</sup> sie existieren nur durch ihre Teilhabe am Sein Gottes.<sup>12</sup>

In Bezug auf die ewige Ordnung, die Ordnung der Vorsehung im engeren Sinn, legt Gott alles allein und direkt fest; aber für die Umsetzung seiner Vorsehungsordnung bedient sich Gott in manchen Fällen der Zweitursachen, also des Wirkens der Geschöpfe.<sup>13</sup> Gott wirkt in den Dingen so, dass

---

<sup>7</sup> STh I 22,1.

<sup>8</sup> STh I 103,2f.

<sup>9</sup> Da Gott die Dinge geschaffen hat, deren letzte Vollkommenheit im Erreichen ihres Ziels besteht, kommt es dem vollkommenen Gott zu, die Dinge zu ihrem Ziel zu führen; STh I 103,1.

<sup>10</sup> STh I 22,2.

<sup>11</sup> STh I 103,5.

<sup>12</sup> STh I 104,1.

<sup>13</sup> Thomas begründet dies mit Gottes vollkommener Güte. Dadurch, dass Gott den Geschöpfen eine Mittlerfunktion zugesteht, gibt er ihnen die Würde kausaler Wirksamkeit; STh I 22,4. Gott wirkt auch bei allem geschöpflichen Wirken mit. Da die Geschöpfe nicht selbst die Quelle des Seins und des Wesens der Dinge sind, können sie auch nicht unmittelbar die Ursache anderer Dinge im strengen Sinn sein, sondern sind nur die Ursache dessen Werdens (STh I 104,1). Dieser „concurus divinus“ ist als Mitwirken Gottes im geschöpflichen Handeln von einer reinen „conservatio“ der Handelnden zu unterscheiden. Gott achtet das Eigensein der geschaffenen Dinge so hoch, dass dies die Unterschiedlichkeit der Ordnungen, Veränderungen und Wirkweisen der Dinge begründet, da diese durch die Verschiedenheit der Dinge bedingt ist, die wiederum unverzichtbar ist für die Vollkommenheit des Universums (STh I 103,3). Trotzdem geschieht nichts außerhalb von Gottes Ordnung, da Gott die erste und universale Ursache ist. Wenn etwas außerhalb der Ordnung Gottes liegen würde, könnte es gar nicht existieren. Wenn unter einem bestimmten Gesichtspunkt etwas außerhalb dieser Ordnung zu liegen scheint, dann ist dies nur

diese auf ihre eigene Weise wirken können.<sup>14</sup> So ist menschliches Handeln möglich,<sup>15</sup> das Bestandteil der direkten göttlichen Vorsehung ist, weil es Bestandteil der ewigen Ordnung in Gottes Geist ist.<sup>16</sup>

Thomas unterscheidet grundlegend zwei Weisen der Weltregierung Gottes, also zwei Formen des Handelns Gottes *in* der Welt:

Zum einen handelt Gott in der Welt in Übereinstimmung mit dem natürlichen Lauf der Dinge. Gott als Erstursache von allem bedient sich der geschaffenen Dinge als Zweitursachen, er handelt vermittelt durch sie. Indem Gott die Welt geschaffen und damit ihre Schöpfungsordnung festgelegt hat, hat er auch die Weise bestimmt, wie die Dinge in der Welt gewöhnlich verlaufen. Man kann dies als gewöhnliches Handeln oder als gewöhnliche Vorsehung Gottes (*providentia ordinaria*) im weiten Sinn bezeichnen.<sup>17</sup> Dies ist tatsächlich ein „andauerndes“ Handeln Gottes, da ohne Gottes andauernde Schöpfung nichts existieren würde. Dieses Handeln Gottes begründet eine dauerhafte regelmäßige Naturordnung.

Die zweite Weise der Weltregierung besteht im Handeln Gottes nicht in Übereinstimmung mit dem natürlichen Lauf der Dinge, sondern in Form von Wundern.<sup>18</sup> Unter einem *Wunder* versteht Thomas ein außergewöhnliches Ereignis,<sup>19</sup> das von Gott unmittelbar, ohne die Vermittlung von Zweitursachen, hervorgebracht wird.<sup>20</sup> Zweck der Wunder ist der Erweis der Gnade Gottes.<sup>21</sup>

Da Gott in seiner Allmacht alles hervorbringen kann, was keinen Widerspruch beinhaltet, kann er auch Wunder hervorbringen, d. h. er kann unmittelbar etwas hervorbringen, ohne Einschaltung anderer Ursachen.<sup>22</sup> Got-

---

unserer begrenzten Perspektive geschuldet, denn als Existierendes muss es Teil von Gottes Ordnung sein; STh I 103,7.

<sup>14</sup> STh I 105,5. Thomas lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, dass die geschaffenen Ursachen selbst keine Wirkungen hätten.

<sup>15</sup> STh I 103,5. Gott bewegt den Menschen nicht entgegen dessen natürlicher Neigung. Als Schöpfer der richtigen natürlichen Neigung tut er dem menschlichen Willen nicht Gewalt an, wenn er ihn, vermittelt durch das innere Prinzip der Neigung, bewegt; STh I 105,4. Gottes umfassende Vorsehung verhindert also nicht Freiheit; STh I 22,4.

<sup>16</sup> STh I 103,6.

<sup>17</sup> Thomas selbst unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen gewöhnlicher und außergewöhnlicher Vorsehung bzw. Weltregierung.

<sup>18</sup> STh I 104,4.

<sup>19</sup> Thomas leitet „*miraculum*“ von „*admiratio*“ ab; STh I 105,7.

<sup>20</sup> B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992, 170. Wunder sind Ereignisse mit einer Ursache, die in einem absoluten Sinn allen verborgen ist: Gott; STh I 105,7.

<sup>21</sup> STh I 104,4. Zur Unterscheidung dreier Arten von Wundern siehe STh I 105,8; ScG III 101.

<sup>22</sup> ScG III 99.

tes Ausführung seines Willens ist nicht durch die Ordnung von Ursachen und Wirkungen begrenzt, die in unserer Welt herrscht.

Wichtig für die weitere Diskussion sind folgende zwei Einsichten:

1. In theistischer Perspektive existiert die Welt weder aus sich heraus noch um ihrer selbst willen, sondern sie existiert als Gottes Schöpfung um eines Zieles willen, das außerhalb ihrer selbst liegt: Gott.

2. Zu beachten ist die Radikalität des Schöpferseins Gottes. Alles hat Gott aus nichts erschaffen und daher verdankt alles seine Existenz und Aktivität bleibend Gott, einschließlich der Ordnung der Welt. Gott ist keine innerweltliche Ursache neben anderen.

Die Lehre von der Vorsehung Gottes, besonders der Handlungsaspekt der Weltlenkung Gottes, wurde in Neuzeit und Moderne Gegenstand heftiger Kritik. Es wird allgemein angenommen, dass die neuzeitlich-moderne Idee der Naturgesetze eine intellektuell verantwortbare Rede von der Vorsehung und dem Handeln Gottes ausschließt.<sup>23</sup>

Innerweltliche Ereignisse unterstehen nicht Gottes Willen, sondern den Naturgesetzen, welche die Ordnung in der Welt begründen und damit die Lehre vom gewöhnlichen Handeln Gottes explanatorisch überflüssig machen. Für die Lehre vom außergewöhnlichen Handeln Gottes stellen die Naturgesetze ein noch größeres Problem dar, denn diese scheint die Existenz eines Wesens vorauszusetzen, das Naturgesetze durchbricht. Da aber die Wirklichkeit als durch ausnahmslos geltende Naturgesetze bestimmt gilt, verliert Gottes direktes Handeln seinen Ort in der (erfahrbaren) Wirklichkeit. In der Welt der Naturgesetze bleibt weder für das allgemeine noch für das besondere Handeln Gottes Raum.<sup>24</sup>

Wer an der Vernünftigkeit der Rede vom Handeln Gottes festhalten will, muss daher den Begriff des Naturgesetzes behandeln, was im Folgenden geschehen soll.

---

<sup>23</sup> Zu weiteren Gründen der Krise der Rede vom Handeln Gottes vgl. etwa *T. F. Tracy*, Introduction, in: ders. (Hg.), *The God Who Acts. Philosophical and Theological Explorations*, Pennsylvania 1990, 1–11, 2f.

<sup>24</sup> „It is a basic principle of natural science that what happens in the world can be explained in terms of rational laws ... If a scientific description of the world is, in principle, exhaustive, then there may seem to be no need to speak of divine action at all: Everything can be explained in terms of natural processes.“; *G. L. Murphy*, Providence in a Scientific World, in: *Quarterly Review. A Journal of Theological Resources for Ministry* 13 (2003) 251–262, 251.

## 2. Theorie der Naturgesetze

Gegenwärtig gibt es weder eine allgemein akzeptierte eindeutige Definition noch eine allgemein akzeptierte Theorie der Naturgesetze.<sup>25</sup> Es ist nur klar, dass es sich bei Naturgesetzformulierungen<sup>26</sup> um empirisch überprüfbare universale (materiale) Konditionalsätze handelt, die nicht auf bestimmte Vorkommnisse, Orte oder Zeiten beschränkt sind. Sie besagen, dass alle (bzw. die meisten) Dinge, die bestimmte Eigenschaften besitzen, auch mindestens eine bestimmte weitere Eigenschaft haben: Wasser, das über 100 °C heiß ist, kocht. Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, gesetzesartige Verallgemeinerungen von akzidentiellen Verallgemeinerungen abzugrenzen. Daher wird für Naturgesetze irgendeine Form von Notwendigkeit gefordert. Mit Hilfe der unterschiedlichen Bestimmungen der Art bzw. Basis dieser Notwendigkeit lassen sich verschiedene Positionen in der philosophischen Diskussion von Naturgesetzen unterscheiden. Im Folgenden werde ich die drei gegenwärtig einflussreichsten Typen von Naturgesetzeorien vorstellen und deren Bedeutung für die Vorsehungslehre herausarbeiten.

### 2.1 Die Regularitätstheorie

Lange Zeit beherrschte eine Position die Diskussion, die den gesetzesartigen Charakter von Naturgesetzen als ausnahmslose Regelmäßigkeit der Abfolge bestimmter Ereignisse interpretierte und entsprechend als „Regularitätstheorie der Naturgesetze“ bezeichnet wird. Sie wird gewöhnlich mit dem schottischen Philosophen David Hume und seinem Kausalitätsverständnis in Zusammenhang gebracht.<sup>27</sup>

Tatsächlich nennt Hume als Grundlage unserer Erkenntnis von Naturgesetzen „eine feststehende und unveränderliche Erfahrung“<sup>28</sup>. In der Tradi-

---

<sup>25</sup> Wilhelm Essler kommt zu dem Schluss, dass das einzige sichere Ergebnis in der Diskussion um die Gesetzesartigkeit von Aussagen darin besteht, „daß die bisherigen ins Auge gefaßten Vorschläge unhaltbar sind“; *W. K. Essler, Wissenschaftstheorie IV. Erklärung und Kausalität*, Freiburg i. Br./München 1979, 73.

<sup>26</sup> Im Folgenden unterscheide ich wegen der besseren Lesbarkeit nicht immer ausdrücklich zwischen Naturgesetzen und Naturgesetzformulierungen.

<sup>27</sup> Hume selbst schreibt wenig über Naturgesetze. Vielmehr kommen Naturgesetze (indirekt) bei seiner Regularitätstheorie der Kausalität als Unterscheidungskriterium zwischen wirklichen Ursachen und nur scheinbar kausalen akzidentiellen Regelmäßigkeiten ins Spiel.

<sup>28</sup> *D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1748), hg. v. J. Kulenkampff, übersetzt v. R. Richter, Hamburg<sup>12</sup>1993, 134. Ob dies eine rein epistemische Aussage oder darü-

tion Humes gelten Naturgesetze als ausnahmslose Regularitäten, d. h. als konstante Verbindungen bestimmter Arten von Ereignissen (oder Sachverhalten), ohne „ontologische Basis“. Sie verdanken sich nicht Notwendigkeitsbeziehungen in der Wirklichkeit, sondern allein der Ausnahmslosigkeit des regelmäßigen gemeinsamen Auftretens bestimmter Eigenschaften oder Arten von Ereignissen. Daher genügt der Nachweis einer einzigen Ausnahme von der Regularität zur Falsifikation einer Naturgesetzformulierung.

Was bedeutet die Regularitätstheorie für das Reden vom Handeln Gottes?

Entgegen dem ersten Eindruck ist die Regularitätstheorie mit der Lehre vom gewöhnlichen Handeln Gottes gut vereinbar und begünstigt diese in gewisser Weise sogar. Bei der Regularitätstheorie stellt sich die Frage nach dem Grund der Regularität. Naturgesetze erscheinen in ihr als willkürliche Gesetze; ihr Notwendigkeitscharakter kommt ihnen nicht objektiv, „von Natur aus“, zu. Derartige Gesetze sind ansonsten nur kraft des Erlasses durch einen Gesetzgeber in Geltung. Aber wer soll dieser Gesetzgeber sein? Der Theist kann argumentieren, dass die Naturgesetze gelten, weil Gott sie in seinem Schöpfungshandeln ex nihilo erlassen hat und in seiner bewahrenden Schöpfung in Geltung erhält. Tatsächlich begann vor diesem Hintergrund auch die Karriere des Konzeptes der Naturgesetze im frühen 17. Jahrhundert:<sup>29</sup> Ganz im Gegensatz zu der weitverbreiteten Vorstellung, dass die Idee einer durch Naturgesetze bestimmten Welt die Lehre von Gottes Vorsehung überflüssig mache, wird diese durch manche Naturgesetzkonzeptionen sogar begünstigt.

Für das außergewöhnliche Handeln Gottes stellt die Regularitätstheorie allerdings ein Problem dar. Hume definiert Wunder als Übertretung eines Naturgesetzes durch den Willensakt einer Gottheit.<sup>30</sup> Ein Wunder kann es nur geben, wenn es eine Ausnahme von der durch das Naturgesetz formulierten Regel und daher ein Naturgesetz gibt, das durchbrochen wird. Wenn aber Naturgesetze in der ausnahmslosen regelmäßigen Abfolge bestimmter

---

ber hinaus auch eine erschöpfende Charakterisierung von Naturgesetzen sein soll, kann hier offenbleiben.

<sup>29</sup> Die Materie wurde rein passiv gedacht, ohne eigene Kräfte, und die Naturgesetze werden den Dingen von Gott auferlegt. Die Existenz und Unveränderlichkeit der Naturgesetze verdankt sich der Kohärenz und Konsistenz der Gebote Gottes; vgl. etwa *L. Jaeger*, *The Idea of Law in Science and Religion*, in: *Science and Christian Belief* XX (2008) 133–146. Für eine alternative Darstellung der Begriffsgeschichte des Naturgesetzesbegriffs vgl. *J. E. Ruby*, *The Origins of Scientific „law“*, in: *Journal of the History of Ideas* 47 (1986) 341–359.

<sup>30</sup> *D. Hume*, *Eine Untersuchung* (s. Anm. 28), 135.

Ereignistypen bestehen, ist ein Naturgesetz mit einer Ausnahme kein Naturgesetz. Wenn ein Wunder  $W$  notwendig eine Ausnahme von einem Naturgesetz  $N$  darstellt, zeigt  $W$ , dass  $N$  kein wirkliches Naturgesetz ist, sondern nur fälschlicherweise dafür gehalten wurde. Wenn aber  $N$  kein wirkliches Naturgesetz ist, dann hat  $W$  mit  $N$  auch kein wirkliches Naturgesetz durchbrochen und ist daher auch kein wirkliches Wunder. Also sind Wunder logisch unmöglich, und daher gibt es notwendigerweise keine Wunder – zumindest wenn man Humes Verständnis von Naturgesetzen und Wundern zugrunde legt.<sup>31</sup> Diese Kritik ist allerdings weniger überzeugend, als sie auf den ersten Blick erscheint, denn es gibt gute Gründe, sich von einem humeaischen Naturgesetzverständnis, das keine Ausnahmen zulässt, zu verabschieden.

1. Das größte Problem der Regularitätstheorie besteht in der Schwierigkeit, zwischen gesetzesartigen und zufälligen Regularitäten zu unterscheiden.<sup>32</sup> Um ein Naturgesetz zu sein, genügt es nicht, dass eine faktische Regularität vorliegt, sondern die Regularität muss sich einer Notwendigkeit verdanken.<sup>33</sup> Damit hängt die Schwierigkeit zusammen, dass gemäß der naiven Regularitätstheorie Naturgesetze sich allein auf aktuelle und nicht auf *mögliche* Regularitäten beziehen. Aber auch wenn das Universum aufgehört hätte zu existieren, bevor das erste Mal Salz sich in Wasser aufgelöst hätte, wäre es ein Naturgesetz, dass Salz sich in Wasser auflöst. Nach der naiven Regularitätstheorie kann dies aber nicht der Fall sein. Die Tatsache, dass es ein Naturgesetz ist, dass sich Salz in Wasser auflöst, verdankt sich in der naiven Regularitätstheorie wesentlich dem glücklichen, aber zufälligen, Umstand, dass unser Universum solange existiert hat, dass Salz sich wenigstens einige Male in Wasser aufgelöst hat.

2. Ein weiteres Problem stellt der *Ceteris-paribus*-Charakter von Naturgesetzen dar: Sie gelten fast alle nur unter idealen Bedingungen, die so gut wie nie verwirklicht sind. Daher kann bei einem Großteil unserer Natur-

---

<sup>31</sup> Hume selbst hat diese logische Kritik nicht formuliert, die sich aber bei Voltaire (François-Marie Arrouet) unter dem Stichwort „Miracles“ in dessen *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) findet.

<sup>32</sup> Dass es keinen Goldquader mit einem Volumen von einem Kubikkilometer gibt, verdankt sich nicht einem Naturgesetz – im Gegensatz zu der Tatsache, dass es keinen Plutoniumblock mit einem Volumen von einem Kubikkilometer gibt; *H. Reichenbach*, *Elements of Symbolic Logic*, New York 1947, 368.

<sup>33</sup> Es ist noch nicht einmal eine notwendige Bedingung für ein Naturgesetz, dass es keine Ausnahmen zulässt.

gesetze keine Regularität beobachtet werden, und daher dürften diese eigentlich nicht als Naturgesetze gelten.<sup>34</sup>

3. Schließlich sind humane Naturgesetze explanatorisch unfruchtbar. Uns interessiert zwar, welche Regularitäten es in der Natur gibt, aber noch mehr interessiert uns der Grund für diese Regularitäten. Auf diese Frage kann ein humanisches Naturgesetz keine befriedigende Antwort geben.

Diese Probleme des Regularitätsmodelles weisen die Richtung, in der nach Alternativen gesucht werden muss:<sup>35</sup> Naturgesetze haben etwas mit Notwendigkeit zu tun. Es ist nicht bloß Zufall, dass immer, wenn ich z. B. ein Glas loslasse, es auf den Boden fällt. Vielmehr geschieht dies notwendig, und diese Notwendigkeit ist wesentlich für die Gesetzesartigkeit einer Verallgemeinerung – ohne allerdings Ausnahmen bzw. *Ceteris-paribus*-Bedingungen auszuschließen.

## 2.2 Die Universalientheorie

Als Reaktion auf die Probleme der Regularitätstheorie wurde eine Konzeption „starker Gesetze“ vorgeschlagen: Die Regularitäten, die wir in der Welt vorfinden, bilden nicht die Naturgesetze, sondern sind Ausdruck dieser Gesetze, die den regelmäßigen Lauf der Welt bestimmen. Zwar impliziert die Existenz von Naturgesetzen die Existenz entsprechender Regularitäten, aber nicht umgekehrt.<sup>36</sup> Nach der universalientheoretischen Position drücken Naturgesetze notwendige Beziehungen zwischen Universalien aus, z. B. zwi-

---

<sup>34</sup> Siehe dazu etwa *N. Cartwright, How the Laws of Physics Lie*, Oxford 1983. Der Versuch, alle *Ceteris-paribus*-Klauseln in die Naturgesetzformulierung aufzunehmen, führt zu der trivialen Wahrheit, dass ein gültiges Naturgesetz genau dann gilt, wenn es nicht ungültig ist. Wenn allerdings nicht alle *Ceteris-paribus*-Klauseln berücksichtigt werden, stellt die Naturgesetzformulierung keine zutreffende Generalisierung dar.

<sup>35</sup> Humeaner haben verbesserte Versionen der Regularitätstheorie vorgelegt, etwa eine modale Version mit Hilfe der Mögliche-Welten-Semantik (*J. L. Mackie, Counterfactuals and Causal Laws*, in: R. J. Butler [Hg.], *Analytic Philosophy: First Series*, Oxford 1966, 65–80) oder eine objektiv-epistemische Version, in der Naturgesetze Teil des besten Systems von Wahrheiten sind (*D. Lewis, Counterfactuals*, Oxford 1973) oder eine subjektiv-epistemische Version, nach der der Unterschied zwischen gesetzesartigen und akzidentiellen Verallgemeinerungen im größeren Zutrauen bei der Anwendung auf unbekannte Fälle besteht (*A. J. Ayer, The Central Questions of Philosophy*, Harmondsworth/New York 1976, 153f.) Alle diese Versionen leiden unter erheblichen Mängeln.

<sup>36</sup> *D. M. Armstrong, Laws of Nature*, in: D. M. Borchert (Hg.), *Encyclopedia of Philosophy V*, Farmington Hills 2006, 225–228, 226.

schen den Universalien *F Rabe zu sein* und *G schwarz zu sein*. D. M. Armstrong hat dafür folgende Darstellungsform gewählt:  $N(F, G)$ ; *F* macht *G* notwendig. Wenn die Universalie *F* die Universalie *G* nötigt, folgt daraus, dass ein Gegenstand, der die Universalie *F* instanziiert, auch die Universalie *G* instanziiert. Jeder Gegenstand, der ein Rabe ist, ist also auch schwarz. Daher gilt:  $(N(F, G)) \rightarrow ((x) Fx \rightarrow Gx)$ .<sup>37</sup> Da *N* selbst eine Universalie ist, die sich auf Universalien erster Ordnung bezieht, handelt es sich bei der Nötigungsrelation, die den Kern von Naturgesetzen ausmacht, um eine Universalie zweiter Ordnung. Als „Sachverhalte höherer Ordnung“ sind Naturgesetze „dyadische Beziehungen der Nötigung ... zwischen Universalien“<sup>38</sup>. Die Stärke dieser Nötigung hat unterschiedliche Grade. Wenn etwas die Eigenschaft hat, Rabe zu sein, hat es notwendigerweise auch die Eigenschaft, schwarz zu sein. Es handelt sich daher bei diesem regelmäßigen Zusammenhang um ein deterministisches Naturgesetz. Der Grad der Nötigung kann aber auch geringer sein, wie im Fall statistischer Naturgesetzformulierungen.<sup>39</sup> Auf jeden Fall ist die Relation der Nötigung der Grund der Allgemeinheit der Naturgesetze.<sup>40</sup> In Bezug auf die Frage, ob die Universalien immer auch in konkreten Dingen verwirklicht sein müssen, herrscht Dissens unter den „Universalientheoretikern“. Nach Armstrong betreffen Naturgesetze nur Beziehungen zwischen Arten von in konkreten Dingen verwirklichten Universalien, während Michael Tooley auch Typen von Eigenschaften zulässt, die nicht in existierenden Dingen verwirklicht sind.<sup>41</sup> Wenn Tooley recht hat, ist es möglich, dass zwischen zwei Eigenschaften eine Beziehung der Notwendigkeit besteht, obwohl es nie einen Gegenstand gab, der diese beiden Eigenschaften hatte.

---

<sup>37</sup> Wenn eine Nötigungsrelation von der Universalie *F* zur Universalie *G* besteht, beinhaltet dies, dass für jede Entität *x* gilt, dass, wenn *x* die Eigenschaft *F* hat, *x* auch die Eigenschaft *G* hat.

<sup>38</sup> D. M. Armstrong, *What is a Law of Nature?* Cambridge 1983, 172 (Übersetzung O. J. W.).

<sup>39</sup> D. M. Armstrong, *Laws* (s. Anm. 36), 226.

<sup>40</sup> Naturgesetze werden also durch die objektive (d. h. nichtepistemische) Eigenschaft ausgezeichnet, dass sie Notwendigkeitsbeziehungen ausdrücken (die allerdings nicht logischer Art sind). Diese Notwendigkeitsbeziehung wird von der Beziehung zwischen allgemeinen Eigenschaften (Typen von Eigenschaften) ausgesagt und nicht von den einzelnen Dingen, die diese Eigenschaften besitzen. Naturgesetze sind also nicht universale Aussagen über die Dinge, die bestimmte Eigenschaften haben, sondern über die Beziehungen zwischen diesen (Typen von) Eigenschaften; siehe *F. I. Dretske*, *Laws of Nature*, in: M. Curd/J. A. Cover (Hg.), *Philosophy of Science. The Central Issues*, New York/London 1998, 826–845, 831.

<sup>41</sup> *M. Tooley*, *The Nature of Laws*, in: *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977) 667–698, 672f.

Einigkeit herrscht unter den Universalientheoretikern darüber, dass die Tatsache der Nötigung des Schwarzseins durch das Rabesein, also die Nötigungsbeziehung N, selbst nicht notwendig, sondern kontingent ist.<sup>42</sup> Es hätte auch sein können, dass das Rabesein bspw. das Grünsein nötig macht. Allerdings ist dann unklar, was dafür sorgt, dass in unserer Welt das Rabesein das Schwarzsein notwendig macht, was also dafür sorgt, dass tatsächlich alle Lebewesen, die Raben sind, auch schwarz sind. Welcher Weg führt von der (kontingenten) Tatsache, dass der Begriff des Rabeseins den Begriff des Schwarzseins nötig macht, zu den Regularitäten in der Welt?<sup>43</sup> Bas van Fraassen hat folgendes Dilemma formuliert: Entweder kann die Natur der Nötigungsbeziehung befriedigend erklärt oder die Schlussfolgerung vom Bestehen einer Nötigungsbeziehung zwischen Universalien auf die Existenz entsprechender Regularitäten in der Welt plausibel gemacht werden, aber beides zugleich ist nicht möglich.<sup>44</sup>

Auch wenn dieses Problem befriedigend gelöst werden könnte, würde ein neues Problem auftauchen: Es gibt Ausnahmen von Naturgesetzen.<sup>45</sup>

Dieses Problem versuchen *Ceteris-paribus*-Konzeptionen zu lösen: Die Allsätze „Alle Gs sind Fs“, die Naturgesetze formulieren, etwa „Alle Raben sind schwarz“, gelten nur unter sonst gleichen Umständen (*ceteris paribus*) und nicht, wenn ein Rabe etwa infolge atomarer Verseuchung seiner Vorfahren an einem genetischen Defekt leidet, der zu einem schwarz-weißen Gefieder führt.

Die Universalientheorie lässt Platz für das gewöhnliche Handeln Gottes bzw. legt es sogar nahe. Da die Beziehung der Nötigung zwischen zwei Ar-

---

<sup>42</sup> Vgl. ebd.; *D. M. Armstrong*, *What is* (s. Anm. 38), Kap. 11.

<sup>43</sup> Mit anderen Worten gefragt: Warum ist es uns erlaubt, daraus, dass die Eigenschaft des Rabeseins die Eigenschaft des Schwarzseins nötigt, darauf zu schließen, dass tatsächlich (fast) alle Raben schwarz sind?

<sup>44</sup> *B. van Fraassen*, *Laws and Symmetry*, Oxford 1989, 96–98. Nach van Fraassens Meinung gilt dieses Dilemma allerdings für alle philosophischen Naturgesetztheorien; ebd., 38. David Armstrong räumte 1983 ein, dass die Nötigungsbeziehung primitiv ist, also nicht weiter analysiert werden kann; *D. M. Armstrong*, *What is* (s. Anm. 38), 92. Einige Jahre später kam er zu dem Ergebnis, dass die Nötigungsbeziehung eine kausale Beziehung zwischen konkreten Vorkommnissen von Typen von Sachverhalten ist, also in irgendeiner Weise das Rabesein des Tieres A das Schwarzsein von A verursacht; *D. M. Armstrong*, *Sachverhalte, Sachverhalte. A world of States of Affairs*, Berlin 2005, 303–312. Allerdings besteht dann die eigentliche nomische Relation zwischen konkreten Vorkommnissen von Eigenschaften und es wird unklar, welche Rolle für die Universalien übrig bleibt, deren Verbindung aber den eigentlichen Naturgesetzcharakter ausmachen und die kausale Nötigung zwischen den einzelnen Vorkommnissen klären soll.

<sup>45</sup> Siehe etwa *N. Cartwright*, *How the Laws* (s. Anm. 34).

ten von Eigenschaften nicht notwendig, sondern kontingent ist, und nichts in den Dingen selbst diese Verbindung begründet, ist nicht klar, worin diese Beziehung gründet. Der Theist kann sagen, dass Gott dafür sorgt, dass die eine Eigenschaft notwendig mit der anderen verbunden ist, indem er in der Schöpfung aus dem Nichts diese Verbindung festlegt und in seiner andauernden Schöpfung die dauerhafte Geltung dieser Verbindung garantiert. Auch hier scheint die Suche nach einem letzten Grund der Notwendigkeit von Naturgesetzen die Hypothese eines Schöpfergottes nahe-zulegen.

Es könnte scheinen, dass wegen der Nötigungsbeziehung für den Wunderbegriff kein Platz ist in der Universalientheorie der Naturgesetze. Allerdings lassen *Ceteris-paribus*-Konzeptionen von Naturgesetzen Platz für ein direktes, wunderbares, Handeln Gottes: Naturgesetze gelten nur unter der Bedingung, dass Gott nicht direkt handelt, sondern in der gewöhnlichen Weise seines Handelns die Naturgesetze stützt. Falls diese Bedingung nicht erfüllt ist, widerspricht ein vom gewöhnlichen Lauf der Dinge abweichender Verlauf nicht den Naturgesetzen, die nur *ceteris paribus* gelten – unter der Bedingung, dass Gott nicht direkt handelt.

### 2.3 Dispositionstheorien

Während in der Universalientheorie die nötige Verbindung zwischen den beiden Eigenschaften des Rabeseins und des Schwarzsein nur kontingent ist, beanspruchen manche Theorien metaphysische Notwendigkeit für Naturgesetze:<sup>46</sup> Naturgesetze gründen in den essentiellen Kräften und Tendenzen der Dinge, d. h. deren Dispositionen. Das tatsächliche Verhalten der Dinge wird von ihren Dispositionen, d. h. von ihnen selbst, und den jeweiligen Umständen bestimmt.<sup>47</sup> Im Gegensatz zu sogenannten kategorialen Ei-

---

<sup>46</sup> Vgl. etwa G. E. M. Anscombe/P. T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford 1961, 101–104. Zur Dispositions-Theorie der Naturgesetze siehe etwa B. Ellis, *The Philosophy of Nature. A Guide to the New Essentialism*, Montreal/Kingston/Ithaca 2002; J. Lowe, *Miracles and Laws of Nature*, in: *Religious Studies* 23 (1987), 263–278, 275 (ausführlicher zu Lowes normativer Naturgesetze-theorie: *ders.*, *Sortal Terms and Natural Laws*, in: *American Philosophical Quarterly* 17 (1980) 253–260; *ders.*, *Laws, Dispositions and Sortal Logic*, in: *American Philosophical Quarterly* 19 (1982) 41–50; *ders.*, *Kinds of Beings*, Malden/Oxford 1989); S. Mumford, *Miracles: Metaphysics and Modality*, in: *Religious Studies* 37 (2001) 191–202, 194 (ausführlicher: *ders.*, *Normative and Natural Laws*, in: *Philosophy* 75 (2000) 265–282).

<sup>47</sup> B. Ellis, *Philosophy of Nature* (s. Anm. 46), 3.

enschaften wie etwa Größe, die immer manifest sind, manifestieren sich Dispositionen nur unter bestimmten Umständen. Die Disposition von Salz, sich in Wasser aufzulösen, zeigt sich nur, wenn Salz in Wasser gerät. Aber Dispositionen sind trotzdem objektive Eigenschaften der Dinge. Die jeweiligen Dispositionen machen die Natur der Dinge aus und bestimmen deren Identität.<sup>48</sup> Ein Rabe etwa hat die Disposition zu einem schwarzen Gefieder.<sup>49</sup> Im Gegensatz zur Nötigungsrelation der Universalientheorie sind Naturgesetze nicht kontingent, sondern notwendig, da sie sich den essentiellen Dispositionen (der natürlichen Arten) der Dinge verdanken und diese in allen möglichen Welten gleich bleiben.<sup>50</sup> Naturgesetze sind Ausdruck der Dispositionen und Kräfte der natürlichen Arten von Dingen, denen sie sich verdanken.<sup>51</sup>

Was bedeutet das für die Frage des Handelns Gottes in der Welt?

Die Rede von der Verletzung von Naturgesetzen verliert ihren anstößigen Charakter bzw. ihren Sinn: Naturgesetze sind nicht länger „Diktatoren“ natürlicher Abläufe, die das Handeln Gottes unmöglich machen. Vielmehr schreiben Naturgesetze den Dingen ein Verhalten zu, „das diesen nur unter bestimmten Bedingungen zukommt“<sup>52</sup>. Nur unter bestimmten Umständen verhalten sich Gegenstände in einer bestimmten Weise – dann allerdings

---

<sup>48</sup> „[T]he identities of the most fundamental kinds are wholly dependent on how they are disposed to act ... [T]he fundamental particles that actually exist ... logically could not have causal roles different from the ones they actually have“; *B. Ellis*, *Philosophy of Nature* (s. Anm. 46), 5. Das entscheidende Argument für eine Theorie der Dispositionen und Kräfte ist der Umstand, dass wir eine beliebige Eigenschaft nur durch die Wirkungen ihrer Vorkommnisse erkennen können und die Dispositionstheorie besser dieser (epistemischen) Tatsache (ontologisch) Rechnung tragen kann als etwa eine humeanische Theorie. Dies ist allerdings kein zwingendes Argument, weil dafür der Nachweis einer engen Korrelation zwischen epistemischer und ontologischer Ebene notwendig wäre.

<sup>49</sup> Dass der Rabe die Disposition zu einem schwarzen Gefieder hat, schließt nicht aus, dass es bei (manchen) Raben etwa auf Grund von Umwelteinflüssen zu Abweichungen kommt. Trotzdem ist die Tendenz zu einem schwarzen Gefieder weiter vorhanden. Tendenzen sind nicht bloße Potentialitäten. Ein Rabe hat die Potenz, alle seine Federn zu verlieren, wenn er gerupft wird, aber er hat keine Tendenz, gerupft zu werden.

<sup>50</sup> In keiner möglichen Welt ist Salz nicht wasserlöslich. In einer Welt ohne Salz oder Wasser würde gelten: wenn es in dieser Welt Salz gäbe, würde es sich in Wasser auflösen, wenn es Wasser gäbe. Inwieweit Naturgesetze noch eine wesentliche Rolle im „dispositionellen Essentialismus“ spielen, ist umstritten; siehe *B. Ellis*, *Looking for Laws*, in: *Metascience* 15 (2006) 437–441; *A. Bird*, *Nature's Metaphysics. Dispositions, Laws and Properties*, Oxford 2007.

<sup>51</sup> *B. Ellis*, *Philosophy of Nature* (s. Anm. 46), 85.

<sup>52</sup> *A. Hüttemann*, *Naturgesetze*, in: *A. Bartels/M. Stöckler* (Hg.), *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*, Paderborn <sup>2</sup>2009, 135–153, 152.

notwendigerweise so. Damit tauchen neue Probleme für die Rede vom Handeln Gottes in der Welt auf: Wenn die Identität der Dinge von ihren Dispositionen und Tendenzen abhängt und sie daher keine anderen kausalen Rollen haben können, als sie tatsächlich haben, ohne ihre Identität zu verlieren, scheint Gottes gewöhnliches Handeln überflüssig zu werden, da die Wirksamkeit und die Art des Wirkens der Dinge durch ihr Wesen festgelegt ist. Allerdings sind basale Dispositionen keine aus sich selbst existierenden Wesenheiten. Dazu müssten sie notwendig existieren, was offensichtlich nicht der Fall ist.<sup>53</sup> Vielmehr ist in der theistischen Perspektive nicht nur ihre (fortdauernde) Existenz Ergebnis der *creatio ex nihilo* wie der *creatio continua*, sondern auch ihre Wirksamkeit verdankt sich der göttlichen Mitwirkung (*concurus divinus*).<sup>54</sup>

Die Dispositionstheorie scheint ein außergewöhnliches Handeln Gottes auszuschließen, weil die von einem Wunder „betroffenen“ Dinge sich entgegen ihrer Dispositionen verhalten müssten und damit ihre Identität verlieren. Wenn es metaphysisch notwendig ist, dass Salz sich in Wasser auflöst, kann auch Gott nicht zu einer bestimmten Gelegenheit verhindern, dass Salz sich in Wasser auflöst.<sup>55</sup> Dies scheint die Souveränität Gottes ungebührlich einzuschränken.<sup>56</sup> Aber wenn Gott den Dingen ihre Form und damit ihre Dispositionen verleiht, kann er ihnen auch die basale Disposition verleihen, sich im Fall des gewöhnlichen Handelns Gottes in der

---

<sup>53</sup> Zudem ist unklar, wie Kräfte und Dispositionen ihre Existenz garantieren sollen, denn dies setzt voraus, dass sie existieren und wirksam sind, was gerade in Frage steht. Auch die genaue Modalität einer solchen Existenzsicherung wirft Probleme auf. Sie müsste entweder synchroner Art sein, was problematisch ist, da etwas nicht durch sein Wirken zu *t* seine eigene gegenwärtige Existenz in *t* garantieren kann. Sollte die Existenzsicherung diachroner Art sein, müsste sie über einen Zeitabstand hinweg kausal relevant sein, was bei metaphysischen Prinzipien unplausibel erscheint.

<sup>54</sup> Strenggenommen handeln in jedem geschöpflichen Tun das Geschöpf und Gott gemeinsam, um den Effekt des geschöpflichen Tuns wirklich werden zu lassen; A. J. Freddoso, *God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects.*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1994) 131–156, 153f.

<sup>55</sup> A. Bird, „... And then again, he might not be“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 87 (2009) 517–521, 517. Im Folgenden wird vorausgesetzt, dass Gottes Allmacht sich nicht auf die Verwirklichung logisch oder metaphysisch unmöglicher Sachverhalte erstreckt. Dass der Gegenstand *a* die Eigenschaft *F* hat, ist dann metaphysisch unmöglich, wenn das Wesen von *a* den Besitz der Eigenschaft *F* ausschließt.

<sup>56</sup> In eine ähnliche Richtung suchen auch G. Gasser und J. Quitterer nach einer Lösung; siehe G. Gasser/J. Quitterer, *The Power of God and Miracles*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (2015) 247–266.

Weise zu verhalten, die wir normalerweise beobachten, aber auf ein unmittelbar-direktes Handeln Gottes auf eine davon abweichende Weise zu reagieren. Wenn ein Naturgesetz die Art und Weise beschreibt, wie sich ein typisches Exemplar E einer bestimmten natürlichen Art unter den gewöhnlichen Umständen U verhält, schließt dies nicht aus, dass sich E unter von U abweichenden Umständen anders verhält. Dass unsere Naturgesetzformulierungen nur solche Umstände berücksichtigen, in denen Gott vermittelt handelt, schließt nicht aus, dass die Dinge sich unter anderen Umständen, wenn Gott direkt handelt, anders verhalten. Daher ist auch die Charakterisierung von Wundern als Verletzung von Naturgesetzen zumindest missverständlich:<sup>57</sup> Gott durchbricht keine Naturgesetze, weil die den Naturgesetzen zugrunde liegenden Dispositionen die Reaktion auf die direkte Einwirkung Gottes beinhalten, auch wenn dies in unseren Naturgesetzformulierungen nicht berücksichtigt wird. Die Dinge haben die Disposition, sich unter Gottes direktem Einfluss auf besondere Weise zu verhalten.<sup>58</sup> In Wundern wird diese grundlegende Disposition aller geschaffenen Dinge manifest. „Jedes Wunder schreibt für uns etwas in kleinen Buchstaben hin, das Gott bereits in Buchstaben, die fast zu groß sind, um wahrgenommen zu werden, über das ganze Gemälde der Natur hingeschrieben hat oder schreiben wird.“<sup>59</sup>

Wunder sind keine Durchbrechung von Naturgesetzen, sondern Ereignisse, die Gott unmittelbar hervorbringt.

### 3. Der Anthropomorphismusvorwurf

Aber wird Gott, wenn er direkt in der Welt handelt, nicht selbst zu einem physischen Gegenstand, tritt in Konkurrenz zu innerweltlichen Ursachen und verliert seine Transzendenz?<sup>60</sup> Nach Béla Weissmahr ist ein direktes

---

<sup>57</sup> Ebenso missverständlich ist die Kennzeichnung von Gottes direktem Handeln als Intervention.

<sup>58</sup> Insofern wird die hier skizzierte Darstellung von Wundern auch der Forderung von Holm Tetens an eine rationale Theologie gerecht, „keinen anerkannten Ergebnissen der Wissenschaften zu widersprechen“, ohne seine These zu akzeptieren, dass „jedem Wunderglauben eine Absage“ zu erteilen ist; *H. Tetens*, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 8.

<sup>59</sup> *C. S. Lewis*, *Wunder: möglich, wahrscheinlich, undenkbar?*, Basel/Gießen<sup>2</sup>1991, 158.

<sup>60</sup> Siehe zu diesem Einwand gegen die Möglichkeit eines direkten Handelns Gottes in der Welt *B. Weissmahr*, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und*

Handeln Gottes in der Welt metaphysisch unmöglich, denn dann wäre Gott „als die einzige Ursache des Geschehens ... *auch* die innerweltliche Ursache des sich Ereignenden ... [E]r stünde auf der gleichen Ebene mit anderen weltlichen Ursachen“<sup>61</sup>. Für Weissmahr ist nur ein durch Zweitursachen vermitteltes Handeln Gottes in der Welt denkbar.

Allerdings stellt sich die Frage, wie die Vermittlung des Handelns Gottes durch Zweitursachen gedacht werden kann. Wenn er nicht *an* ihnen wirkt, bleibt unverständlich, wie er *durch* sie wirken soll. Wenn er *an* ihnen wirkt, stellt sich die Frage, ob dies direkt oder indirekt geschieht. Diese Frage führt entweder zur deistischen Leugnung jedes Handelns Gottes in der Welt, zu einem endlosen Regress vermittelter Handlungen Gottes oder zur Postulierung eines direkten Handelns Gottes in der Welt. Da Weissmahr ersteres vermeiden will<sup>62</sup> und die zweite Möglichkeit nicht in Frage kommt, weil dann Gott nie in der Welt handeln würde, muss auch Weissmahr ein direktes Handeln Gottes voraussetzen.

Weiterhin setzt seine Argumentation implizit die Gültigkeit des Prinzips P voraus, dass es keine innerweltlichen Ereignisse ohne innerweltliche Ursachen geben kann. P wiederum setzt die Unmöglichkeit der Hervorbringung einer innerweltlichen Wirkung durch das direkte Handeln einer transzendenten Ursache voraus, was mit Hilfe von P aber erst gezeigt werden soll. Daher ist eine Argumentation gegen das direkte Handeln Gottes auf der Basis von P zirkulär, solange es kein unabhängiges stichhaltiges Argument für die Gültigkeit von P gibt. Wahrscheinlicher als dass sich ein solches Argument finden lässt, ist, dass das Argument gegen ein direktes Handeln Gottes auf der logisch fehlerhaften Schlussfolgerung von „G bringt eine innerweltliche Wirkung hervor“ auf „G bringt innerweltlich eine Wirkung hervor“ beruht. Dass G im Akt A eine Wirkung mit der Eigenschaft E (innerweltlich) hervorbringt, heißt nicht notwendig, dass A bzw. G selbst die Eigenschaft E haben. Dualistische Leib-Seele-Theorien etwa bestreiten die Notwendigkeit dieser Schlussfolgerung. Wenn ich mich frei entscheide, einem Verletzten zu helfen, und die Überzeugung habe, dass ich ihn dazu verbinden muss, vollziehe ich die Handlung des Hel-

---

des Wunders (Frankfurter theologische Studien 15), Frankfurt a. M. 1973; eine knappe Zusammenfassung findet sich u. a. in: *ders.*, IV. Systematische Überlegungen, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 4, Freiburg i. Br. 1982, 141–146.

<sup>61</sup> B. Weissmahr, Gottes Wirken (s. Anm. 60), 141.

<sup>62</sup> Ebd., 142f.

fens, indem ich Verbandsmaterial besorge und ihn verbinde. Mein freier Entschluss zu helfen, also etwas Immaterielles, führt zu materiellen Veränderungen. Warum sollte Gott als nichtphysisches Wesen nicht in analoger basaler Weise in der physischen Welt handeln können?

#### 4. Die These der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt

Aber auch wenn das direkte Handeln Gottes nicht metaphysisch unmöglich ist und auch nicht mit der Existenz von Naturgesetzen als solchen unvereinbar ist, scheint es doch ein bestimmtes Naturgesetz zu verletzen: die kausale Geschlossenheit der materiellen Welt.<sup>63</sup> Das Argument der kausalen Geschlossenheit gegen das Handeln Gottes in der Welt lautet folgendermaßen: Die Naturwissenschaften zeigen uns, dass alle Kräfte in unserer Welt physischer Natur sind und dass es keine nichtphysischen Kräfte gibt, die in der Welt wirken. Gott ist kein physisches Wesen. Daher kann Gott nicht (direkt) in der Welt wirken.

Allerdings ist die kausale Geschlossenheit der Welt weder ein Naturgesetz, noch wird sie durch die Naturwissenschaften notwendig gemacht, sondern lässt sich wissenschaftlich „nur als regulative Idee formulieren: Der Naturwissenschaftler betrachtet die Welt so, als *wäre* sie kausal geschlossen“<sup>64</sup>. Das Prinzip der kausalen Geschlossenheit ist eine Forschungsmaxime,<sup>65</sup> und gute Gründe sprechen gegen dessen ontologische Interpretation:<sup>66</sup> Unsere Alltagserfahrung und -praxis legen die Annahme nahe, dass wir nicht nur materielle Wesen sind und dass wir aufgrund von Absichten, d. h. von

---

<sup>63</sup> Nach Böttigheimer „gehen die Naturwissenschaften doch weithin von der These der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt aus. Demnach können die Ursachen für physikalische Prozesse in der Welt nur in dieser selbst liegen“; C. Böttigheimer, *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 2013, 272.

<sup>64</sup> H.-D. Mutschler, *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*, Darmstadt 2005, 252.

<sup>65</sup> H.-D. Mutschler, *Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt*, Kvelaer 2014, 102.

<sup>66</sup> Die ontologische Deutung der kausalen Geschlossenheit ist eine philosophische These, nämlich die des Naturalismus. Wenn Holm Tetens Recht hat, bestätigt aber die „gemäßigte naturalistische Praxis der Wissenschaften den ambitionierten Naturalismus in der Philosophie“ nicht, sondern stellt diesen gerade in Frage; H. Tetens, *Der gemäßigte Naturalismus der Wissenschaften*, in: G. Keil/H. Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M. 2000, 273–288, 273.

etwas Geistigem, physische Veränderungen hervorbringen, z. B. das Bewegen unserer Finger.<sup>67</sup> Wenn wir aber dies annehmen, müssen wir das universal-metaphysische (und nicht bloß methodologische) Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen als falsch ansehen.<sup>68</sup>

Auch im Zeitalter der Naturgesetze und Naturwissenschaften ist die Rede vom mittelbaren und unmittelbaren Handeln Gottes in der Welt nicht offensichtlich irrational.

---

<sup>67</sup> Wenn eine Neurowissenschaftlerin versucht zu verstehen, was ihr Kollege gerade macht, der seine Arme in einer bestimmten Stellung hält, seine Finger auf eine bestimmte Weise bewegt und seine Augen in Richtung eines Kastens gerichtet hat, muss sie sich auf dessen Absichten beziehen: nämlich die Ergebnisse seines letzten Experimentes in den Computer zu tippen. Eine vollständige Erklärung des Tuns ihres Kollegen scheint nicht ohne die Annahme geistiger Vorgänge bzw. Ereignisse auskommen zu können.

<sup>68</sup> Das Prinzip kann sich auch nicht auf den sog. Energieerhaltungssatz stützen, da dieser nur für geschlossene Systeme gilt und es gerade fraglich ist, ob das Universum ein geschlossenes System ist.