

## Gründe und göttliches Belieben

VON CHRISTOPH HALBIG

0. Es gehört zu den Kernannahmen des Theismus, dass Gott in seinem Handeln vollkommen frei ist. Dies beinhaltet etwa, dass sowohl Schöpfung wie Erlösung als Ergebnis freien göttlichen Handelns aufgefasst werden – nichts Äußeres und auch nicht das eigene Wesen zwingen Gott dazu, überhaupt etwas Nicht-Göttliches zu schaffen oder die gefallene Schöpfung durch Inkarnation zu erlösen. Mehr noch: Gott ist nach theistischer Auffassung nicht nur frei,<sup>1</sup> sondern souverän; Gott ist der Herr. Dass die immer extensivere Deutung der göttlichen Souveränität im spätmittelalterlichen Nominalismus zu einer Gegenbewegung geführt hat, die den nominalistischen „Willkürgott“, der etwa auch Normen der Moral beliebig verändern kann, zugunsten einer nicht-theistischen „Legitimität der Neuzeit“ (Hans Blumenberg) verabschiedet, bildet eine der wohl einflussreichsten Thesen zeitgenössischer Geschichtsphilosophie.<sup>2</sup> Unabhängig vom faktischen Verlauf der Ideen- und Mentalitätsgeschichte stellt sich damit jedenfalls die Frage nach den normativen Grenzen, aber auch nach den Bedingungen göttlicher Freiheit und Souveränität. Als ein zentraler *constraint* erweist sich dabei die Bedingung, dass Gott nicht bloß Freiheit im metaphysischen Sinn<sup>3</sup> zukommen muss, sondern dass ihm auch material „some leeway as a free agent“<sup>4</sup> verbleiben muss. Wenn göttliches Handeln sich etwa restlos aus den göttlichen Vollkommenheiten ergeben würde, dann mag dies mit der Zuschreibung metaphysischer Freiheit kompatibel sein (Gott wird ja durch nichts Äußeres festgelegt), von einer Souveränität Gottes könnte jedenfalls nicht länger gesprochen werden. Doch wie lassen sich Inhalt und Umfang des göttlichen Beliebens (hier als deutsches Äquivalent zu dem englischen Begriff *discretion* verwendet) als Minimalbedingung für göttliche Souveränität festlegen?

<sup>1</sup> Zum Problem der Freiheit Gottes vgl. einführend W. Rowe, *Divine Freedom* (2007), in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-freedom/>; letzter Zugriff: 16.03.2020).

<sup>2</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Blumenbergs Deutung des Nominalismus vgl. K. Flasch, *Hans Blumenberg. Philosophie in Deutschland. Die Jahre 1945–1966*, Frankfurt a. M. 2017, 504f. und 510–517, sowie L. Honnefelder, *Säkularität und Moderne im philosophischen Diskurs. Die Frage nach dem Ursprung, der Bedeutung und der Legitimität des säkularen Verständnisses von Vernunft und Freiheit*, in: K. Gabriel/Cb. Horn (Hgg.), *Säkularität und Moderne*, Freiburg i. Br./München 2016, 17–35.

<sup>3</sup> Zu den Implikaten göttlicher Freiheit vgl. Th. Senor, *Defending Divine Freedom*, in: *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008) 168–195, sowie H. J. McCann (Hg.), *Free Will and Classical Theism. The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*, New York 2017, 131–172.

<sup>4</sup> B. Leftow, *Two Pictures of Divine Choice*, in: McCann (Hg.), *Free Will and Classical Theism*, 152–172, hier 152.

Unter den ansonsten ganz heterogenen Beiträgen zur Beantwortung dieser Frage in der religionsphilosophischen Debatte der letzten Jahre zeichnet sich ein methodologischer Trend ab, den man als „rationalitätstheoretische Wende“ bezeichnen könnte. Die Frage nach den normativen Gründen, die für Gott bestehen, und deren deontischen Status ergänzt nicht bloß die vertrauten Fragen nach dessen metaphysischen Attributen, sondern führt nicht zuletzt auch zur Reinterpretation dieser Attribute.<sup>5</sup> Das Problem des göttlichen Beliebens lässt sich in einem solchen Rahmen als die Frage reformulieren, ob es für Gott gute Gründe gibt, die ihm eine bestimmte Handlungsweise *nabelegen*, ohne eine solche Handlungsweise in einer Weise zu *verlangen*, die bei einer Unterlassung dieser Handlungsweise *per impossibile* den Vorwurf von mangelnder Rationalität gegen Gott begründen würden. Dass es für Menschen einen solchen normativen Spielraum gibt,<sup>6</sup> erscheint als kaum zu bestreiten. Wer sich fragt, ob er heute Abend den neuen Roman von Jennifer Egan lesen oder lieber ins Schauspielhaus gehen soll, um eine vielgelobte Inszenierung zu sehen, dem, so scheint es, wird rational keine Entscheidung in die eine oder andere Richtung abverlangt. Für beide Optionen sprechen gute Gründe; wofür sie sich entscheidet, steht hier im Belieben der Handelnden.

Mit einer Orientierung an Gründen als Leitkategorie vollzieht die religionsphilosophische Debatte an dieser Stelle eine Entwicklung nach, die die praktische Philosophie seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts geprägt hat: Die Kategorie normativer Gründe erscheint dort vielen Philosophen als Schlüssel zur Klärung grundlegender Fragen der Wert- und Normativitätstheorie. Auf die Gründe für diese Entwicklung kann ich im Rahmen dieses Beitrags nicht weiter eingehen, hingewiesen sei nur (i) auf die metaphysische Sparsamkeit der Kategorie der Gründe (etwa im Vergleich zu Werten, die deutlich schwerer in einem – insbesondere naturalistisch verstandenen – *furniture of the universe* [John Mackie] unterzubringen sind) in Verbindung mit deren ontologischer Unangreifbarkeit, will man sich in keinen performativen Widerspruch verstricken (mit Gründen gegen die Existenz von Gründen argumentieren), und (ii) auf die Eignung von Gründen als fundamentaler Kategorie, mit deren Hilfe sich andere Kategorien wie etwa Werte (zum Beispiel über einen sogenannten *buck-passing account of value*<sup>7</sup>) erfolg-

<sup>5</sup> So schlägt etwa Mark Murphy vor, moralische Güteheit ihrerseits als eine Dimension praktischer Rationalität zu verstehen: „[...] being morally good is part of being a perfectly practically rational agent“ (*M. C. Murphy, God’s Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, Oxford 2017, 65).

<sup>6</sup> Joseph Raz etwa spricht in diesem Zusammenhang von „normative latitude“ (*J. Raz, Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford 1999, 105).

<sup>7</sup> Für eine klassische Formulierung des *buck-passing accounts* (= BPA) of value vgl. *T. M. Scanlon, What We Owe to Each Other*, Cambridge 1998, 95–100; zur Diskussion um den BPA vgl. *J. Dancy, Should We Pass the Buck?*, in: *A. O’Hear* (Hg.), *Philosophy, the Good, the True, and the Beautiful*, Cambridge 2000, 159–173; *R. Crisp, Value, Reasons and the Structure of Justification. How to Avoid Passing the Buck*, in: *Analysis* 65 (2005) 80–85; *U. Heuer*,

reich rekonstruieren lassen. Die religionsphilosophische Aneignung dieser Debatten der praktischen Philosophie mit Blick auf das Problem göttlichen Beliebens erfolgt indes bislang auf ganz unterschiedlichen Ebenen, deren Verhältnis zueinander weithin klärungsbedürftig bleibt. Das zentrale Ziel meines Beitrags besteht nun darin, einen Vorschlag zu unterbreiten, welche Ebenen in diesem Zusammenhang zu unterscheiden sind, und diese Ebenen in einen Zusammenhang zu bringen, der die sachliche Struktur der hier zu klärenden Fragen sichtbar macht. Allerdings werde ich mich nicht auf bloß taxonomische Fragen beschränken können; mein Strukturierungsvorschlag geht einher mit Hinweisen auf die Motivationen und Beweislasten, die mit den jeweiligen Theorieoptionen verbunden sind. Eine Lösung des Problems göttlichen Beliebens muss freilich außerhalb der Grenzen dieses Beitrags bleiben; neben der Beförderung eines besseren Verständnisses des Problems selbst möchte ich indes zusätzlich auf methodologischer Ebene die Leistungsfähigkeit der Kategorie normativer Gründe bei der Bewältigung des genannten religionsphilosophischen Problems erproben.

Im ersten und längsten Teil meines Beitrags werde ich vor diesem Hintergrund fünf grundlegende Weichenstellungen unterscheiden, deren Verhältnis zueinander prüfen sowie der Frage nachgehen, welche Perspektiven für das Verständnis göttlichen Beliebens sich auf den jeweiligen Ebenen eröffnen, aber auch auf die Probleme hinweisen, die damit jeweils einhergehen könnten. In einem kürzeren zweiten Teil möchte ich dann wenigstens einige Hinweise geben, welche materialen Gesichtspunkte insbesondere moralischer Normativität dem Versuch im Wege stehen könnten, für Gott über die Kategorie rechtfertigender beziehungsweise empfehlender Gründe einen analogen Spielraum zu schaffen, wie er für das menschliche Belieben zu bestehen scheint. Abschließend werden dann in Form eines knappen Ausblicks einige zentrale Ergebnisse festzuhalten und zugleich kurz auf die Grenzen des gründe-zentrierten Zugangs zum Problem göttlichen Beliebens hinzuweisen sein.

1. Wie auch immer die göttliche Freiheit im Einzelnen zu verstehen ist, sie scheint zumindest zu beinhalten, dass Gott ein rationaler Akteur ist, der sich nach guten Gründen richtet.<sup>8</sup> Die Plausibilität dieser These ergibt sich insbesondere aus der Frage, welche *anderen* Faktoren als gute Gründe denn auf Gottes Handeln Einfluss nehmen könnten. Kandidaten dafür wie etwa Triebe oder Leidenschaften scheinen nämlich Gottes Freiheit in inakzeptab-

---

Beyond Wrong Reasons. The Buck-Passing Account of Value, in: *M. Brady* (Hg.), *New Waves in Metaethics*, London 2011, 166–184.

<sup>8</sup> Der im Folgenden zugrunde gelegte Gottesbegriff ist der der theistischen Religionen, wie er in der metaphysischen Tradition insbesondere durch die Zuschreibung von Vollkommenheiten wie Allmacht, Allgüte, Allwissen philosophisch expliziert wurde. Allfällige Spannungen zwischen dem „Gott Isaaks, Abrahams und Jakobs“ einerseits, dem „Gott der Philosophen“ im Sinne einer solchen Anselm’schen *perfect being theology* andererseits werden, sofern sie für die folgende Argumentation relevant werden sollten, explizit benannt.

ler Weise zwar nicht von außen, aber eben von innen einzuschränken. Wie bereits Leibniz bündig formuliert: „Dieu seul est parfaitement libre, et [...] les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au dessus des passions.“<sup>9</sup>

1.1 Die entsprechende Intuition wird durch die folgende These von Mark Murphy explizit gemacht:

(Th-1) „If one is perfectly rational and perfectly free, then if necessarily one  $\phi$ s, then necessarily one has decisive reason to  $\phi$ .“<sup>10</sup>

Zu beachten bleibt hier, dass die Notwendigkeit innerhalb des Konditionals angesiedelt ist. Die These beinhaltet nicht etwa, dass ein solches vollkommenes Wesen notwendig aus *decisive reasons* heraus handelt, sondern lediglich, dass, sofern es notwendig handelt, sich diese Notwendigkeit aus *decisive reasons* ergibt und eben aus nichts anderem wie a- oder irrationalen Impulsen. Welche Gründe sollte ein vollkommen rationales Wesen auch haben können, Gründen, die *qua* Voraussetzung ja zwingend sind, zuwiderzuhandeln?

Hier bleibt aber zweierlei festzuhalten: Erstens trifft (Th-1) keine Aussagen über die Quellen von guten Gründen für Gott (siehe 1.2). Und zweitens trifft (Th-1) keine Aussage darüber, ob Gottes Handeln durchweg von zwingenden Gründen bestimmt wird oder ob es Fälle geben kann, die insofern dem Belieben unterliegen, als sich keine der vorliegenden Handlungsoptionen als rational zwingend erweist (siehe 1.3).

1.2 Mit Blick auf den ersten der beiden gerade genannten Gesichtspunkte besteht die Möglichkeit, a-rationale Faktoren innerhalb Gottes ihrerseits als Quelle guter Gründe zu betrachten. Sofern diese Faktoren nicht als solche in nicht-normativer Weise auf Gott Einfluss nehmen, sondern eben insofern, als sich aus ihnen gute Gründe ableiten, ließen sich Bedenken wie die von Leibniz geäußerten in Bezug auf eine drohende Einschränkung der göttlichen Freiheit von innen ausräumen. Die so gekennzeichnete Option wird etwa von Brian Leftow ergriffen, wenn er dafür argumentiert, dass der *all-things-considered*-Grund für Gott, ein bestimmtes Geschöpf x allererst zu schaffen, in der Verbindung zweier unabhängiger guter Gründe bestünde, nämlich darin, dass x es verdient, geschaffen zu werden, und dass ein „divine liking“<sup>11</sup> gegenüber x (und eben nicht gegenüber z, der es nicht minder verdienen mag, geschaffen zu werden, aber ungeschaffen bleibt) vorliegt. Genauso, wie es einen guten Grund dafür darstellt, sich für eine bestimmte Eissorte zu entscheiden, dass man eben diese Sorte mag, sind für Leftow auch die göttlichen Vorlieben legitime Quellen von Gründen. Solche Gründe stellen ihm zufolge die göttliche Rationalität nicht nur nicht in Frage, sie steigern sie sogar noch: Bei Fällen von normativem Gleichstand (also Szenarien wie die, mit denen sich Buridans Esel konfrontiert sieht)

<sup>9</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in: *Ders.*, Philosophische Schriften. Band 6, Berlin 1962, 175.

<sup>10</sup> Murphy, *God's Own Ethics*, 27.

<sup>11</sup> Leftow, *Two Pictures*, 159.

ermöglichten die göttlichen Vorlieben eine rationale, nicht bloß willkürliche Entscheidung (der Esel sollte vernünftigerweise den Heuhaufen vorziehen, den er mag); außerdem stelle die Fähigkeit zur Kultivierung persönlicher Vorlieben selber einen Zuwachs an Vollkommenheit dar.

Auch wenn eine solche Position zumindest durch wichtige Merkmale des biblischen Gottesbildes gestützt zu werden scheint,<sup>12</sup> bleibt doch das Problem, dass hier vorausgesetzt wird, dass a-rationalen Faktoren in Gott tatsächlich normative Kraft zukommt. Dieses Problem wird umso dringlicher, wenn interne, a-rationale Faktoren nicht nur als *Quelle* guter Gründe zugelassen werden, sondern nach ihrem normativen *Gewicht* gefragt wird: Kann etwa eine ihrerseits a-rational gegebene, leidenschaftliche Liebe Gottes ihm einen hinreichend starken Grund geben, ein Volk wie Israel einem anderen, eventuell würdigeren Volk vorzuziehen? Eine Entschärfung des Problems würde sich ergeben, wenn die Entfaltung des normativen Gewichts interner Faktoren an die Bedingung einer rationalen Unterbestimmung der Entscheidung durch Faktoren anderer Art geknüpft bliebe (also die Liebe Gottes bei gleicher Würdigkeit den Ausschlag geben dürfte). Eine solche Einschränkung der normativen Wirksamkeit auf Fälle von Gleichstand erscheint jedoch als *ad hoc*: Warum sollte die göttliche Leidenschaft nicht von vornherein in die Gewichtung einbezogen werden, so dass der Gleichstand gar nicht erst entstünde, den sie dann – Leftow zufolge – rational aufzulösen erlauben würde?

1.3 Unabhängig von der Frage a-rationaler Faktoren in Gott selbst als Quelle normativer Gründe lässt (Th-1) die Möglichkeit offen, dass sich dadurch ein Spielraum für göttliches Belieben eröffnen könnte, dass zwar gute Gründe für Handlungsoptionen vorliegen, aber keine zwingenden Gründe für eine von ihnen. Rationalität als göttliche Vollkommenheit verlangt nämlich recht verstanden von Gott nicht, aus *zwingenden* Gründen zu handeln, wann immer er handelt. Es genügt, wenn Gott aus *adäquaten* Gründen handelt. Die hier einschlägige Bedingung hat Joseph Raz mit Blick auf menschliches Handeln wie folgt formuliert:

(Th-2) „The reason(s) for an action is (are) adequate if, given how things are, it is intelligible and not wrong, irrational, or unreasonable that one performs the action for that (those) reason(s).“<sup>13</sup>

Wenn Gott aus solchen adäquaten Gründen heraus handelt, etwa weil schlicht keine zwingenden Gründe vorliegen, die es in der Tat falsch und irrational machen würden, ihnen nicht zu folgen, handelt er zwar nicht mit Notwendigkeit – und deshalb eröffnet sich hier ein Spielraum für sein Belieben –,

<sup>12</sup> Leftow selbst verweist etwa auf das normative Gewicht der Liebe Gottes zu Israel, die ausdrücklich nicht durch positive Eigenschaften Israels gerechtfertigt werden könne, die eine solche Liebe zur angemessenen Reaktion Gottes machen würden; vgl. ebd. 166 unter Verweis auf Hos 1,2.

<sup>13</sup> Raz, Engaging Reason, 96.

aber eben nicht weniger rational als in Fällen, wo er zwingenden Gründen folgt. Das Agieren unter Bedingungen fehlenden normativen Zwangs stellt keinen defizienten Modus praktischer Rationalität dar, sondern eine gleichberechtigte Dimension derselben. Und umgekehrt erfüllen natürlich auch die zwingenden Gründe von (Th-1) die Bedingungen für adäquate Gründe: Es ist immer einsichtig und nicht falsch, irrational oder unvernünftig, zwingenden Gründen zu folgen.

Die entscheidende Frage ist nun, inwiefern sich überhaupt plausible Kandidaten für adäquate, aber nicht zwingende Gründe angeben lassen. Dass dies möglich ist, legen vertraute Szenarien nahe, wie das der eingangs erwähnten Entscheidung, einen neuen Roman zu lesen oder eine Theaterinszenierung zu besuchen: Für beides scheinen gleichermaßen adäquate Gründe zu bestehen, die sich nicht wechselseitig aufheben (*defeat*), ohne dass es möglich wäre, am selben Abend beide Optionen zu ergreifen. Genau deshalb bleibt es dem Belieben der jeweiligen Person anheimgestellt, wie sie rationalerweise ihren Abend gestalten möchte. Auch für Gott gilt, dass es seine vollkommene Rationalität in keiner Weise in Frage stellt, wenn er adäquaten Gründen im definierten Sinne folgt – und das eben auch dann, wenn es sich um nicht zwingende handelt. Aus diesem Grund scheint es mir im Übrigen auch mit Blick auf die Frage nach der Rationalität Gottes geboten, von der Annahme auszugehen, dass sein Handeln notwendig durch adäquate Gründe geleitet wird, anstatt etwa davon zu sprechen, dass er das tut, was zu tun er am meisten Grund hat („what He has most reason to do“).<sup>14</sup> Dass nämlich jede göttliche Handlungsoption, die er faktisch ergreift, durch einen solchen Superlativ gedeckt ist, scheint erstens nicht zwingend zu sein (warum sollte es nicht auch für Gott Handlungsoptionen geben, von denen keine einzige den Superlativ erfüllt) und zweitens beruht die Formulierung auf einem verengten Verständnis praktischer Rationalität, dem zufolge diese eben darin besteht herauszufinden, was zu tun jemand am meisten Grund hat, und dies umzusetzen.

1.4 Doch wie genau ist diejenige Spezies adäquater Gründe, die keine zwingenden Gründe darstellen, zu individuieren und welche Binnenstruktur weist sie auf? *Prima facie* liegt es nahe, das Vorliegen solcher Gründe an zwei Bedingungen zu binden, die sich aus der in (Th-2) genannten Anforderung ergeben, dass es nicht falsch, irrational oder unvernünftig sein darf, einem solchen Grund zu folgen. Das ist es aber dann, wenn dessen normative Kraft durch einen oder mehrere andere Gründe aufgehoben (*defeated*) wird, also etwa dann, wenn zwingende Gründe für eine alternative, mit der erwogenen

---

<sup>14</sup> *Leftow*, *Two Pictures*, 170. Die von Leftow gewählte Formulierung entspricht im Übrigen genau der Kernannahme der von Joseph Raz sogenannten *rationalist conception of human agency*, der zufolge paradigmatische menschliche Handlungen sich dadurch auszeichnen, dass sie der Handelnde im Lichte dessen ergreift, was ihm als die jeweils stärksten Gründe erscheinen (vgl. *Raz*, *Engaging Reason*, 47).

unvereinbare Handlungsoption sprechen. In zwei Fällen jedoch scheint ein solches Unterlaufen notwendig zu unterbleiben, nämlich

- (i) wenn für die erwogenen Handlungsoptionen gleich starke Gründe sprechen, oder
- (ii) wenn für die erwogenen Handlungsoptionen inkommensurable Gründe sprechen.<sup>15</sup>

Inkommensurabilität liegt dann vor, wenn die evaluativen Gesichtspunkte, die die entsprechenden Gründe bereitstellen, in dem Sinne eines gemeinsamen Maßstabes ermangeln, als sie im Verhältnis zueinander weder besser noch schlechter noch gleich gut sind.

Joseph Raz etwa sieht den Schlüssel für ein nicht-rationalistisches Modell menschlichen Handelns darin, dass es dem Willen eine von der Vernunft hinreichend unabhängige Rolle beim Zustandekommen von Entscheidungen zuweist, in der Annahme, dass es zwar gelegentliche Gleichstände im Sinne von (i), vor allem aber eine Fülle von inkommensurablen Gründen im Sinne von (ii) gibt.<sup>16</sup> Da inkommensurable Gründe einander als solche gerade nicht wechselseitig aufheben können, qualifizieren sie sich weiterhin als adäquate Gründe für die entsprechenden, miteinander unvereinbaren Handlungsoptionen. Für diese gibt es mithin adäquate, aber keine zwingenden Gründe.

Ob (i) für Gott als eine allwissende Person eine größere oder geringere Rolle als im Fall des Menschen spielen kann, kann hier nicht näher diskutiert werden; aber selbst wenn unter Bedingungen von Allwissenheit und damit erschöpfender Kenntnis aller normativ relevanten Gesichtspunkte und deren normativer Gewichte Gleichstände auftreten würden, bliebe der Spielraum für göttliches Belieben absehbar gering.

Entscheidend erweitern würde der Spielraum sich hingegen, wenn Raz' These verbreiteter Inkommensurabilitäten<sup>17</sup> etwa zwischen ganzen Arten von Werten zuträfe. Ebendies ist etwa Brian Leftow zufolge in der Tat der Fall: Er nimmt an, dass moralische Werte mit nicht-moralischen Werten inkommensurabel seien; ob nicht-moralische Werte wie hedonische oder ästhetische auch untereinander inkommensurabel sind, bleibt bei ihm offen.<sup>18</sup> Die Entscheidung etwa zwischen einer Schöpfungsordnung, die hedonische Unwerte wie Schmerzerfahrungen minimiert, dadurch aber auch wenig Anlass für die Realisierung moralischer Werte (etwa Tugenden im Umgang mit Leid wie Hilfsbereitschaft, Wohltätigkeit etc.) bietet, und einer Ordnung, die ein höheres Maß an solcher Realisierung zulässt, dafür aber den Preis zahlt, ein größeres Ausmaß an Schmerzerfahrungen ermöglichen zu müssen, betrachtet Leftow der Sache nach als Anwendungsfall von (ii): Sei

<sup>15</sup> So auch die These von *Raz*, *Engaging Reason*, 98.

<sup>16</sup> Raz spricht von „widespread incommensurabilities of options“ (ebd. 46).

<sup>17</sup> Für kritische Einwände gegen die Annahme solch weit verbreiteter Inkommensurabilitäten vgl. *J. Gert*, *Brute Rationality. Normativity and Human Action*, Cambridge 2004, 102–105.

<sup>18</sup> Vgl. *Leftow*, *Two Pictures*, 169f.

Gott „tender-hearted“ (wenn er sich für das erste Szenario entscheidet) oder „tough-minded“ (wenn er sich für das zweite entscheidet), beide Entscheidungen sind gleichermaßen rational,<sup>19</sup> und zwar deshalb, weil Gott für beide über – in der hier gewählten Terminologie – adäquate Gründe verfügt. Zugleich würde die Frage nach der besten aller Welten von vornherein sinnlos, insofern ihre Beantwortung eben den gemeinsamen Maßstab voraussetzen würde, den die Inkommensurabilitätsthese zurückweist.

Leftows eigenes Beispiel wirft jedoch ein Problem auf, das zugleich die Grenzen der Inkommensurabilitätsthese aufzuzeigen erlaubt. Wenn Rationalität im Sinne eines Maximierens von wertvollen Zuständen aufgefasst wird und moralische Werte einerseits, hedonische andererseits sich als inkommensurabel erweisen, dann mag es in der Tat im Belieben Gottes stehen, die eine oder die andere der genannten Welten zu schaffen. Wenn es jedoch neben evaluativen auch deontische Gesichtspunkte gibt, etwa Pflichten gegenüber den eigenen Geschöpfen, die der Maximierung selbst von den durch diese realisierten moralischen Werten Grenzen setzen, dann scheint es eben doch einen durch solche Pflichten bedingten zwingenden Grund zu geben, sich für die eine oder die andere der evaluativ betrachteten inkommensurablen Optionen zu entscheiden. Moralische Pflichten wie die der Achtung oder des Nicht-Intendierens von Übel jedenfalls bilden klassische Kandidaten für Filter, die die Reichweite des durch evaluative Inkommensurabilitäten eröffneten göttlichen Beliebens wieder einschränken. Darauf wird weiter unten zurückzukommen sein.

1.5 Doch bilden normativer Gleichstand und Inkommensurabilität wirklich die einzigen Möglichkeiten, Optionen zu eröffnen, deren Wahl gleichermaßen ins Belieben des Handelnden gestellt ist? Joseph Raz etwa unterstellt, dass genau dies der Fall ist, und zwar im Kern deshalb, weil er Optionalität für eine relationale Kategorie hält:

Whether a reason is or is not optional is judged relative to other competing reasons. It is not optional relative to competing reasons which it either defeats or by which it is defeated. It can be said to be optional relative to competing reasons which are incommensurate with it.<sup>20</sup>

Im Hintergrund steht hier eine Auffassung von Gründen als – in der prägnanten Formulierung Margaret Littles – deontische Direktiven (*deontic directives*).<sup>21</sup> Wenn dieser Auffassung zufolge ein Grund für eine Handlung spricht, dann ist es falsch, der von ihm vorgegebenen Richtung nicht zu fol-

<sup>19</sup> Leftow unterstellt zusätzlich ohne weitere Begründung einen fundamentalen Unterschied zwischen Gottes Verhältnis zu moralischen Werten einerseits und nicht-moralischen Werten andererseits: Während Gott rational gezwungen sei, die bestmögliche moralische Option zu ergreifen, stehe es ihm mit Blick auf nicht-moralische Werte offen, geleitet durch persönliche Vorlieben auch andere als die schönste, lustvollste etc. Option zu ergreifen (vgl. ebd. 170).

<sup>20</sup> Raz, *Engaging Reason*, 103.

<sup>21</sup> M. O. Little/C. Macnamara, *Non-Requiring Reasons* (<http://www.coleenmacnamara.com/assets/documents/nonrequiring%20reasons.pdf>; letzter Zugriff: 18.03.2020).

gen, es sei denn, andere normative Gesichtspunkte stehen dem entgegen – sei es, dass sie diesen Grund normativ überwiegen oder ihn gar zum Schweigen bringen,<sup>22</sup> sei es, dass sie über gleiche oder mit ihm inkommensurable normative Kraft verfügen und dann konkurrierende Optionen darstellen, die der von ihm nahegelegten Handlung legitimerweise vorgezogen werden dürfen. Wenn die genannten Bedingungen dagegen nicht erfüllt sind (zum Beispiel weil der entsprechende Grund schlicht den einzigen in der Handlungssituation relevanten normativen Gesichtspunkt darstellt), dann wird der *pro-tanto*-Grund *ipso facto* auch *all things considered* zu einem verpflichtenden und damit zwingenden Grund. Mit Blick auf die oben eingeführte Terminologie bedeutet dies, dass sich ein Spielraum für adäquate, aber nicht zwingende Gründe dann in der Tat (wie Raz selbst ja auch behauptet) nur eröffnet, wenn der jeweilige Grund in einer geeigneten Relation (Gleichstand, Inkommensurabilität) zu anderen relevanten Gründen steht. Bleibt er allein, wird es hingegen zwingend, ihm zu folgen – es besteht keine Option, die durch ihn nahegelegte Handlung zu unterlassen.

Aber besteht überhaupt Anlass, diese relationale Bedingung zu akzeptieren? Warum sollte es, um an das oben diskutierte Beispiel anzuschließen, der Alternative des Besuchs der Theaterpremiere bedürfen, um die Lektüre des neuen Romans zu einer Option zu machen? Blicke die Lektüre nicht genau dies, nämlich eine Option, auch wenn sich die konkurrierende Alternative des Premierenbesuchs zerschläge? Wer sich in einer solchen Situation einfach dem „süßen Schlummer“ überlässt (unterstellt, dieser sei normativ neutral, es liege also kein mit den hedonischen und ästhetischen Gründen, die für die Lektüre sprechen, konkurrierender Grund etwa zur Erholung etc. vor), (i) unterlässt der es in rational fragwürdiger Weise, einer normativen Direktive zu folgen, die *all things considered* für ihn besteht, oder (ii) schlägt er rationalerweise eine Option aus, die für ihn besteht, die er aber berechtigt ist, nicht zu ergreifen? Die relationale Konzeption zwingt dazu, das Beispiel im Sinne von (i) zu deuten, schon allein deshalb, weil ja auch hier die guten Gründe für die Lektüre *qua* Voraussetzung die einzig relevanten Gründe sind. Eine Lesart entlang von (ii) verlangt jedoch eine Zurückweisung der Konzeption von Gründen als deontischen Direktiven.

Die in der jüngeren Debatte einflussreichste Alternative zu einer solchen Konzeption besteht darin, zwischen zwei distinkten und gleichermaßen fundamentalen Arten von Gründen zu unterscheiden, nämlich einerseits solchen, die ein bestimmtes Handeln *erfordern*, und solchen, die es *rechtfertigen*. Ebendiese Unterscheidung wird jedoch in zwei distinkten Weisen

---

<sup>22</sup> Zur Kategorie des Zum-Schweigen-Bringens (*silencing*) vgl. J. McDowell, Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? In: PAS(suppl) 52 (1978) 13–29; R. M. Bader, Kantian Axiology and the Dualism of Practical Reason, in: I. Hirose/J. Olson (Hgg.), Oxford Handbook of Value, Oxford/New York 2015, 175–201, hier Kap. 10.6.

getroffen, die es beide erlauben, die Konzeption von Gründen als deontischen Direktiven zurückzuweisen, jedoch aus unterschiedlichen Gründen:

Eine erste Weise, die Unterscheidung zu verwenden,<sup>23</sup> bleibt in der hier gewählten Terminologie einer deontischen Konzeption von Gründen verpflichtet, nicht aber der von Gründen als deontische Direktiven. Sie unterstellt nämlich die Existenz von rechtfertigenden Gründen, verstanden als solche Gründe, die dafür sorgen, dass Gesichtspunkte, aus denen sich ohne sie zwingende deontische Direktiven ergeben würden, optional bleiben, ohne dass sie selbst einfach konkurrierende Direktiven aufstellen würden. Ein Beispiel für solche rechtfertigenden Gründe im Bereich der Moral sind etwa prudentielle Kosten: Einen verirrtten Touristen zum Hotel zu begleiten scheint einen zwingenden moralischen Grund bereitzustellen; die prudentiellen Kosten von Umweg, Mühe, Zeitverlust bilden jedoch einen rechtfertigenden Grund, der den deontischen Status der Handlung des Zurückbegleitens von „gefordert“ zu „erlaubt“ senkt – die Begleitung wird zu einer Option, deren Ergreifen supererogatorisch gut, aber eben nicht verpflichtend ist. Ebenfalls erlaubt und nicht länger verboten ist es hingegen, die Begleitung zu unterlassen. Rechtfertigende Gründe in diesem Verständnis erfüllen mithin eine Funktion, die Little treffend als deontologisch subtraktiv<sup>24</sup> beschreibt – Optionen eröffnen sich hier durch Senkung des deontischen Status von „geboten“ oder „verboten“ zu „erlaubt“. Zu beachten bleibt freilich, dass Optionalität auch hier weiterhin eine relationale Kategorie bleibt: Rechtfertigende Gründe rechtfertigen nicht *tout court*, sondern sie rechtfertigen durch Absenkung des deontischen Status einer Handlung, die ohne sie eben zwingend wäre. Eine Asymmetrie zwischen erfordernden und rechtfertigenden Gründen besteht hier fort – letztere setzen erstere voraus, nicht aber umgekehrt.

Eine zweite Weise, die genannte Unterscheidung zu verwenden, lehnt eine solche Asymmetrie ab und betrachtet beide Arten von Gründen als gleichermaßen fundamental: Während erfordernde Gründe (*requiring reasons*) im Sinne deontischer Direktiven ein bestimmtes Handeln in dem Sinne erfordern, dass eine Unterlassung rational unzulässig wird, besteht die Funktion rechtfertigender Gründe umgekehrt darin, Handlungen zu erlauben, und zwar so, dass weder das Vollziehen der Handlung noch deren Unterlassen in irgendeiner Weise rechtfertigungsbedürftig wäre. Eine in diesem Sinne gerechtfertigte Handlung zu vollziehen ist gleichermaßen rational wie deren Unterlassung.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Vgl. für die Verwendungsweise exemplarisch *J. Gert*, *Requiring and Justifying. Two Dimensions of Normative Strength*, in: *Erkenntnis* 59 (2003) 5–36, der sie insbesondere in einem Rationalitätstheoretischen Kontext gebraucht. *D. Portmore*, *Commonsense Consequentialism. Wherein Morality Meets Rationality*, New York 2012, macht die Unterscheidung zudem fruchtbar für moralphilosophische Fragestellungen.

<sup>24</sup> „deontologically subtractive“ (*Little/Macnamara*, *Non-Requiring Reasons*, 9).

<sup>25</sup> Vgl. für eine solche Position insbesondere *J. Dancy*, *Enticing Reasons*, in: *R. J. Wallace [u. a.]* (Hgg.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford 2004, 91–118. Dancy spricht von „peremptory reasons“ einerseits, „enticing reasons“ anderer-

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang nun, dass rechtfertigende Gründe in diesem zweiten Verständnis nicht-relationale Gründe darstellen: Wenn in dem definierten Sinne ein rechtfertigender Grund für die Lektüre des neuen Romans besteht, dann wird es rational zulässig oder erlaubt, einen solchen Roman zu lesen, ohne dass (i) eine normative Direktive bestünde, ihn zu lesen – es bleibt gleichermaßen zulässig, sich dem Schlummer zu ergeben –, und auch ohne dass (ii) die Optionalität eines solchen Grundes daran gebunden wäre, dass ihm gleichgewichtige oder inkommensurable Optionen an die Seite gestellt wären. Lektüre des Romans und Theaterbesuch bilden bereits je für sich genommen Optionen *full stop*, sie werden nicht erst zu Optionen dadurch, dass die jeweils andere besteht.

Ausgehend von der zweiten der hier unterschiedenen Weisen der Unterscheidung von erfordernden und rechtfertigenden Gründen ergibt sich nun ein weiter Spielraum für Optionalität, der nicht an normative Gleichstände gebunden ist und auch nicht auf die Annahme weitverbreiteter Inkommensurabilitäten zwischen konkreten Alternativen oder ganzen Wertarten angewiesen bleibt. Dies gilt namentlich auch für Gott: Es kann rational sein, den Abend mit der Lektüre eines Unterhaltungsromans zu verbringen anstatt mit der von Prousts *Recherche* – man folgt in diesem Fall schlicht den rechtfertigenden Gründen, die sich aus der ästhetischen Qualität des Unterhaltungsromans ergeben, ohne dass dem die normative Tatsache Eintrag tun würde, dass die ästhetische Qualität von Prousts *Recherche* höher sein mag. In ebendiesem Sinne könnte es auch in Gottes Belieben liegen, ganz unterschiedliche Schöpfungsordnungen zu realisieren, selbst dann, wenn diese weder inkommensurabel noch gleich gut sein sollten. Selbst ein vollkommen rationaler Gott würde dann über die Option verfügen, eine Schöpfungsordnung auch angesichts insgesamt besserer Alternativen zu wählen (analog zur Lektüre des Unterhaltungsromans anstatt von Prousts ohne Zweifel ästhetisch weit überlegener *Recherche* – unterstellt, dass hier nur ästhetische Gesichtspunkte normativ relevant sind).

2. Die Potentiale und Grenzen einer solchen Verwendung der Unterscheidung zwischen erfordernden und rechtfertigenden Gründen (in der zweiten der oben unterschiedenen Deutungen) für die Frage nach der Reichweite göttlichen Beliebens möchte ich abschließend wenigstens kurz diskutieren. Bezugspunkt dafür ist der jüngst von Mark Murphy unternommene Versuch, ebendiese Unterscheidung<sup>26</sup> für eine Bestimmung von *God's Own Ethics*<sup>27</sup>

---

seits – erstere entsprechen in der hier verwendeten Terminologie den erfordernden, letztere den rechtfertigenden Gründen.

<sup>26</sup> Erstaunlicherweise fehlt bei Murphy jede Reflexion auf die beiden distinkten Weisen, in der diese Unterscheidung in den gegenwärtigen rationalitäts- und moralphilosophischen Debatten verwendet wird. Murphys Definition seiner Verwendung der Unterscheidung lässt jedoch keine Zweifel daran zu, dass er sie in der zweiten Weise gebraucht und damit abweichend von der Weise, in der Joshua Gert, auf den sich Murphy beruft, sie verstanden wissen möchte (vgl. *Murphy, God's Own Ethics*, 59f.).

<sup>27</sup> So der Titel von *Murphy, God's Own Ethics*.

fruchtbar zu machen. Murphy vertritt folgende zentrale These: „[...] the existence and perfection/well-being of creatures provide justifying, but not requiring, reasons for the Anselmian being to promote their existence and perfection/well-being.“<sup>28</sup> Die Vervollkommnung und/oder das Wohl von Geschöpfen Gottes bildet mithin eine Quelle rechtfertigender Gründe und schafft damit Optionen, es bildet indes, wie Murphy ausdrücklich hervorhebt, keine Quelle von erfordernden Gründen: „Our good does not place any requirements at all on the ends that the Anselmian being promotes.“<sup>29</sup>

Murphys Diskussion des Theodizee-Problems lässt die Radikalität dieser These vollends deutlich werden: So gesteht er nicht einmal mit Blick auf das Leiden von Tieren, das in keiner Weise Werte anderer Art (etwa Tugenden des Umgangs mit Leid etc.) ermöglichen kann,<sup>30</sup> eine Ausgangswahrscheinlichkeit zu, dass Gott *qua* vollkommen rational Handelnder sich *ceteris paribus* um ein geringeres Ausmaß solchen Leides eher als um ein größeres bemühen würde.<sup>31</sup> Dies impliziert, dass Murphy zufolge nicht nur positive Werte Gott lediglich rechtfertigende Gründe für ihre Verwirklichung, sondern auch negative Werte lediglich rechtfertigende Gründe für ihre Vermeidung liefern.

An dieser Stelle empfiehlt sich freilich ein erneuter Blick auf die Kategorie der rechtfertigenden Gründe. Dass solche Gründe im Sinne der zweiten Weise der Unterscheidung nicht-relationale normative Optionen eröffnen und damit Gott etwa auch die Möglichkeit geben, eine besonders schmerzreiche Weltordnung zu schaffen, trifft zwar zu. Festzuhalten bleibt aber, dass auch rechtfertigende Gründe nur *pro-tanto*-Gründe darstellen: Ihre normative Kraft besteht in eigenem Recht, muss sich aber gegen eventuelle konfligierende Gründe bewähren. Insbesondere ist nicht ausgemacht, ob rechtfertigende Gründe im Sinne der zweiten Weise ihres Verständnisses auch Funktionen der ersten Weise übernehmen können, also ob sie dazu geeignet sind, den deontischen Status von ohne sie zwingenden normativen Erfordernissen so weit abzusenken, dass daraus eine Erlaubnis resultiert, ihnen nicht Rechnung zu tragen. Die Qualitäten des Unterhaltungsromans genügen, um die Lektüre einsichtig zu machen; wenn der Lektüre jedoch eine drängende Pflicht gegenübersteht, das Leben einer Person im Nachbarhaus zu retten, dann scheint die zwingende Kraft des normativen Erfordernisses einer Rettung durch den entsprechenden rechtfertigenden Grund für die Lektüre weder reduziert noch gar so weit aufgehoben zu werden, dass die Lebensrettung zu einer bloßen Option werden würde. Gerade moralische Normen scheinen paradigmatische Beispiele für solche erfordernden Gründe

<sup>28</sup> Ebd. 67.

<sup>29</sup> Ebd. 138.

<sup>30</sup> Man denke etwa an das Beispiel des Hirsches, der in einem Waldbrand elend zugrunde geht (vgl. W. Rowe, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: M. McCord Adams/R. Merriew Adams (Hgg.), The Problem of Evil, Oxford 1990, 126–137, hier 129f.).

<sup>31</sup> Vgl. Murphy, God's Own Ethics, 105.

zu liefern, die im Konfliktfall die durch rechtfertigende Gründe eröffneten Optionen doch wieder minimieren.

Genau dies steht nun auch für den Fall Gottes zu erwarten: Selbst wenn ihm (i) inkommensurable Werte, die in unterschiedlichen Weltordnungen verwirklicht werden, und/oder (ii) rechtfertigende Gründe, die sich aus – und sei es kommensurablen – Werten ergeben, *pro tanto* einen breiten Spielraum von Optionen eröffnen, scheinen moralische Forderungen *all things considered* dann doch jeweils normativ den Ausschlag zu geben und für ein vollkommen rationales Wesen auch verpflichtend zu sein. Der Weg von rechtfertigenden Gründen zu *realen* Optionen Gottes wäre damit verstellt.

Murphys Ansatz vermeidet indes in der Tat diese aus normativitätstheoretischer Perspektive aufgezeigte Schwierigkeit. Und zwar nicht, weil er die in deren Formulierung unterstellte Auffassung moralischer Normativität bestreiten würde. Vielmehr räumt er ausdrücklich ein: „To be a norm of moral goodness is (in part) to be a norm such that there can be no way to properly respond to the relevant values other than in the way specified by the mandatory norm. Moral norms are mandatory norms.“<sup>32</sup> Moralische Normen bilden damit die Quelle von erfordernden Gründen, die im Konflikt mit rechtfertigenden Gründen rational zwingend bleiben. Murphy entgeht der genannten Schwierigkeit nicht durch seine Auffassung über den normativen *Status* moralischer Forderungen, sondern über deren *Inhalt*: Er bestreitet nämlich, dass es überhaupt moralische Pflichten Gottes gegenüber seinen Geschöpfen gebe, die über das moralische Verbot hinausgingen, Übel zum Gegenstand der eigenen Absicht zu machen.<sup>33</sup> Auf die Gründe für diese erhebliche Einschränkung moralischer Pflichten Gottes und auf deren Implikationen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Zu den Gründen zählt etwa die Annahme, dass Gott als vollkommenes Wesen der einzige Träger intrinsischen Wertes ist, während allen nicht-göttlichen Wesen Wert nur durch Teilhabe am göttlichen Wert zukomme;<sup>34</sup> der Wert oder Unwert von intrinsischen kreatürlichen Gütern oder Übeln entfällt

<sup>32</sup> Ebd. 24.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 111. Das Verbot des Beabsichtigens von Übeln wird von Murphy im Übrigen nicht durch den Adressaten der Pflicht begründet, sondern durch die Natur des Verpflichteten, also Gottes: Gott ist es Murphy zufolge sich selbst (und nicht etwa einem Geschöpf, das das Übel erleidet) schuldig, auf eine Handlung zu verzichten, deren Erfolgsbedingungen ein Übel beinhalten. – Zu beachten bleibt hier zudem, dass damit nur Pflichten gemeint sind, die sich mit metaphysischer Notwendigkeit aus der göttlichen Natur ergeben. Natürlich bleibt es Gott unbenommen, normative Selbstbindungen, etwa durch einen Bund mit seinem auserwählten Volk, einzugehen, die kontingenterweise zusätzliche moralische Pflichten für ihn schaffen. Solche Pflichten entstehen aber *innerhalb* des Spielraums göttlichen Beliebens; Gegenstand dieses Beitrags ist dagegen eine Erkundung der Frage, wie und innerhalb welcher Grenzen sich ein solcher Spielraum allererst eröffnen kann. Zu Inhalten und Grenzen göttlicher Gesetzgebung im Bereich der Moral vgl. etwa R. Swinburne, What Difference Does God Make to Morality, in: R. K. Garcia/N. L. King (Hgg.), Is Goodness Without God Good Enough? Lanham (Md.) 2009, 151–163.

<sup>34</sup> Vgl. Murphy, God's Own Ethics, 80.

damit als Quelle zwingender moralischer Gründe für Gott. Zu den Implikationen zählt etwa die Notwendigkeit, eine tiefe Kluft zwischen der für Menschen einerseits, für Gott andererseits gültigen normativen Ordnung zu unterstellen – im Unterschied zum Schöpfer bleiben Geschöpfe *untereinander* auch für Murphy selbstverständlich moralisch verpflichtet, etwa fremdes Leid (soweit zumutbar etc.) zu verhindern. Dies gilt nach Murphy selbst dann, wenn solche moralischen Verpflichtungen mit Gründen der Gott geschuldeten Verehrung konfligieren.<sup>35</sup>

Ob Murphys Versuch einer solchen Einschränkung der für Gott bestehenden erfordernden Gründe überzeugen kann, erscheint mir aus mehreren Gründen fraglich. So bleibt zu klären, ob (i) Gott tatsächlich intrinsischen Wert notwendig monopolisiert,<sup>36</sup> ob (ii), selbst wenn das der Fall ist, nicht auch der partizipatorische Wert der Geschöpfe (als Gottes Ebenbild) selbst ausreicht, moralische Pflichten für Gott zu begründen, ob (iii), selbst wenn dem nicht so wäre, nicht andere Kategorien als die des Wertes, zum Beispiel der Status als vernünftiges oder auch nur empfindungsfähiges Wesen oder eine Beziehung (etwa die der Geschöpflichkeit selbst<sup>37</sup>), bereitstehen, die für sich hinreichen, für Gott moralische Erfordernisse zu begründen. Für die Leitfrage dieses Beitrags bleibt jedenfalls festzuhalten, dass der Versuch einer solchen Einschränkung – gleich ob in der von Murphy aufgezeigten Richtung oder in anderer Weise – nicht bloß optional, sondern zwingend ist, wenn denn mit Hilfe der Kategorie rechtfertigender Gründe gezeigt werden soll, dass Gott nicht bloß *pro tanto*, sondern auch *all things considered* über Optionen verfügt, nach Belieben zwischen Schöpfungsordnungen zu wählen, selbst dann, wenn diese mit Blick auf die Vervollkommnung oder das Wohl der Geschöpfe sich nicht inkommensurabel zueinander verhalten, sondern etwa ein klares Gefälle aufweisen: Falls dann eine moralische Pflicht greifen würde, das Wohl beziehungsweise die Vollkommenheit zu maximieren oder zumindest nicht unter ein bestimmtes Niveau fallen zu lassen, würden aus den rechtfertigenden Gründen für eine jede solche Ordnung eben *all things considered* keinerlei göttliche Optionen erwachsen.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 133.

<sup>36</sup> Zur Debatte um den intrinsischen Wert nicht-göttlichen Seins vgl. *E. Wielenberg*, *Robust Ethics. The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*, Oxford 2014, Kap. 2.2; *ders.*, *Intrinsic Value and Love. Three Challenges for God's Own Ethics*, in: *RelSt* 53 (2017) 551–557; *M. Murphy*, *Replies to Wielenberg, Irwin, and Draper*, in: *RelSt* 53 (2017) 572–584; sowie *ders.*, *No Creaturely Intrinsic Value*, in: *Philosophia Christi* 20 (2018) 347–355.

<sup>37</sup> Die Argumentation von *F. Woollard*, *Motherhood and Mistakes about Defeasible Duties to Benefit*, in: *PPR* 97 (2018) 126–149, dafür, dass für Mütter keine Rechtfertigungspflicht bestehe, eine ihnen mögliche Förderung des Wohlergehens ihrer Kinder zu unterlassen – das Wohlergehen begründe vielmehr eine Option, deren Ergreifen verständlich und gerechtfertigt sei, deren Nicht-Ergreifen aber keinerlei moralische Fragwürdigkeit beinhalte, die es durch entscheidende Gesichtspunkte auszuräumen gälte –, liefert freilich interessante Ansatzpunkte für eine Übertragung auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf im Sinne von Murphys These, dass die Beziehung der Geschöpflichkeit als eine rein kausale zu verstehen sei, die keinerlei normative Implikationen enthalte (vgl. *Murphy*, *God's Own Ethics*, 32f.).

3. Welche Perspektiven haben sich nun aus der hier gewählten, rationalitätstheoretischen Perspektive für die Frage nach Möglichkeit und Reichweite göttlichen Beliebens ergeben? *Erstens* erscheint die Orientierung an einem Gott als *vollkommen rationalem* Wesen auch für die Frage nach dem göttlichen Belieben zwingend – eine Option, die in seinem Belieben steht, ist im Unterschied zu einer Option, die er bloß willkürlich ergreift, notwendig eine Option, die rational als wählbar (*eligible*) einsichtig sein muss. Eine bloß arbiträre Entscheidung hingegen würde sich als freie und erst recht als souveräne Entscheidung selbst aufheben. *Zweitens* sollte sich die Diskussion göttlicher praktischer Rationalität – wie auch der menschlichen – an der Frage nach *adäquaten* Gründen orientieren; die Identifizierung von und Wahl unter normativen Optionen stellt im Vergleich zur Unterwerfung unter zwingende Erfordernisse eben keinen defizienten Modus praktischer Rationalität dar. In beiden Fällen orientiert sich der Handelnde an gleichermaßen adäquaten Gründen. *Drittens* sollten praktische Gründe nicht *ipso facto* als deontische Direktiven verstanden werden (dies schließt nicht aus, dass bestimmte Gründe dieser Art aufgrund ihres Inhalts immer als solche deontische Direktiven fungieren, etwa das Verbot der Folter oder Demütigung). Damit entsteht ein Spielraum für nicht-relationale Optionen. Optionen, die sich dadurch eröffnen, dass gleich gute oder inkommensurable Alternativen bestehen, die also notwendig in einer bestimmten Relation zueinander stehen, stellen zwar *einen*, aber nicht den *einzigsten* Fall von nicht zwingenden, adäquaten Gründen dar. Unterstellt man *viertens* die Existenz rechtfertigender Gründe, die nicht bloß, verstanden als deontische Subtraktoren, dadurch Optionen eröffnen, dass sie den deontischen Status von ohne sie zwingenden Handlungsweisen zu „erlaubt“ absenken, sondern die ganz ohne Bezug auf einen bereits gegebenen deontischen Status anderer normativer Gesichtspunkte Handlungsoptionen eröffnen, die zu ergreifen oder zu verwerfen gleichermaßen keiner weiteren Rechtfertigung bedarf, so ergibt sich auch unabhängig von der Frage von normativen Gleichständen und Inkommensurabilitäten ein weites Feld bloß empfehlender oder, in Variation von Jonathan Dancys Formulierung „enticing reasons“, einladender Normativität.

Methodologisch bleibt freilich festzuhalten, dass die Reformulierung des Problems göttlichen Beliebens mit Hilfe der Terminologie von Gründen zwar eine schärfere Fassung des Problems selbst und eine genauere Kennzeichnung der zu seiner Bewältigung abzutragenden Beweislasten ermöglicht, die Klärung substantieller normativer Fragen aber weder erspart noch selber zu leisten erlaubt. So gilt es auf *evaluativer Ebene* zu klären, (i) ob es Inkommensurabilitäten zwischen ganzen Arten von Werten gibt, (ii) ob es selbst innerhalb bestimmter Wertarten solche Inkommensurabilitäten (zum Beispiel zwischen dem Schönen und dem Erhabenen im Bereich ästhetischer Werte) gibt, sowie (iii) welche Inkommensurabilitäten auf die Ebene der *all things considered* bestehenden Handlungsoptionen durchschlagen. Auf der

*deontischen Ebene* bleibt zu diskutieren, ob etwa moralische Normen bei Konflikten mit nicht-moralischen Normen immer normativ *ausschlaggebend* sind: Der Bereich einladender Normativität würde in diesem Fall nur dann auch tatsächlich Optionen eröffnen, wenn keine mit ihnen konkurrierenden moralischen Forderungen im Spiel sind. Dies wiederum leitet über zu den substantiellen Gehalten und der Reichweite von Pflichten Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Wie die exemplarische Diskussion von Murphy gezeigt hat, muss es hier in der Tat gelingen, Gott (selbst im Vergleich zu den moralischen Pflichten, die seine Geschöpfe zueinander haben) von moralischen Forderungen soweit freizuhalten, dass die durch Inkommensurabilitäten, Gleichstände und normative Einladungen gewonnenen Spielräume für Optionalität nicht sogleich durch den normativen Zwang der Moral geschlossen werden. Eine radikale Lösung des Problems könnte freilich darin bestehen, moralische Normativität selbst<sup>38</sup> als nicht *ipso facto* zwingend zu begreifen; dies freilich würde mit Blick auf Gott eine umfassende, nicht-moralistische Neuinterpretation des Attributs der Allgüte verlangen.

Auf eine letzte methodologische Perspektive kann ich abschließend nur noch hinweisen: Die Erkundung von Inhalt und Reichweite göttlichen Beliebens unter Bedingungen vollkommener Rationalität, Allmacht, Allwissenheit und Allgüte mag nicht zuletzt auch ihrerseits eine wertvolle Hintergrund- und Kontrastfolie für das bessere Verständnis zulässigen Beliebens unter Bedingungen endlicher, unvollkommener, eben: menschlicher Rationalität bilden.

## Summary

This paper discusses the problem of the possibility and range of divine discretion from the perspective of rationality theory. It will first be examined how and on which different levels the conceptual tools developed in the current debate on normative practical reasons can be made fruitful for a deeper understanding of the issue at hand. The focus here is on the category of adequate and justifying reasons. The second part explores whether and how the categories of adequate and justifying reasons can prevent deontic considerations (especially the moral obligations that the Creator has towards his creatures) from obstructing divine discretion.

---

<sup>38</sup> Pace Murphy, vgl. oben Anm. 31.