

ten aufs Bekannte, des Neuen aufs Alte, der Tatsachen auf Gesetze und elementare Tatsachen“ (109). Freilich sei das Resultat der Wissenschaft nicht die Aufhebung, sondern lediglich die „Verschiebung von Kontingenz in den Bereich [...] immer früherer und elementarerer Anfangs- und Randbedingungen“ (110). Denn sie komme nicht an den Punkt, „die faktische Welt nur aus Gesetzen abzuleiten“ (167). „Daß ‚die Welt im Ganzen‘ ist, wie sie ist“, sei nämlich „kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung“ (110). Sich zu diesem Sein der Welt im Ganzen selbst noch einmal als zu einem kontingenten Faktum zu verhalten, das mache hingegen das Wesen von Religion aus. Das Proprium gerade der Schöpfungsreligionen besteht nach S. darin, dass sie die Kontingenzerfahrung in der Weise steigern, dass sie das So-und-nicht-anders-Sein der Welt zum Thema machen. Die Welt als kontingentes Faktum zu sehen setzt aber bereits, wie S. weiter zeigt, „die Antizipation eines Sinnes [...] voraus, der dieses Faktum übergreift“ (111). Für S. ist es schwer zu sehen, „welche ‚innerweltliche Funktion‘ diese Transzendenz der Welt als Ganzes haben sollte, außer jener, in der Welt selbst deren Sinn zu vergegenwärtigen“ (ebd.). Freilich stellt dies bereits eine religiöse Antwort dar, da sie voraussetzt, dass es mit den Tatsachen der Welt nicht getan ist. Dies zu sehen bedeute, wie Wittgenstein nach S. zu Recht betont, „an einen Gott glauben“.

In seinen Ausführungen zum Sinn des Christseins plädiert S. für ein Christentum ohne Abstriche. Deutlich wird das etwa in seinen Ausführungen zum christlichen Sinn des Leidens. Echtes Leiden, so heißt es hier, sei das, was unseren Willen durchkreuze. Die christliche Lehre vom Sinn des Leidens lähme daher keine Aktivität, keine politische Reform und keine Verbesserung der Möglichkeiten der Medizin. Wohl aber vermittele sie „ein Verhältnis zu dem, was gegen unseren Willen und gegen unsere Bemühung geschieht“ (223). Sie lehre nämlich, „die Wirklichkeit auch noch dort zu bejahen und Gott auch dort noch zu danken, wo wir scheitern“ (ebd.). Denn die letzte Sinnerfüllung allen menschlichen Lebens liege in der Danksagung. Auch ein Leben der vollen Entfaltung aller schöpferischen Kräfte des Menschen bleibe dem Gesetz des Todes und der Vergänglichkeit unterworfen, wenn der Mensch seine schöpferischen Kräfte nicht als Geschenk und Aufgabe verstehe, „Gott in der Welt darzustellen“ (ebd.). S. erinnert hier an das Hochgebet der Messe, wo es heißt: ‚Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen‘ bzw. ‚Wir danken dir für deine große Herrlichkeit‘. Wenn der Mensch zu solchem Dank für sein Dasein in der Welt nicht bereit ist, dann ist das, wie S. unter Berufung auf Paulus sagt, die Ursünde und damit auch der Grund allen Leidens. Denn „[d]as Universum, das sich nicht in seinem höchsten Geschöpf, dem Menschen, zu seinem Ursprung zurückwendet, verliert seine Transparenz“ (ebd.). Das „Durchscheinen der Herrlichkeit Gottes“ verschwindet, und die Wesen der Welt „werden füreinander zu harten, undurchsichtigen Gegenständen“ (223 f.), die sich gegeneinander kehren.

Bei der Behandlung der Gottesfrage und der Gottesbeweisproblematik durch S. fällt auf, dass neuere Entwicklungen im Bereich der analytischen Religionsphilosophie nicht berücksichtigt sind, die, wie die Veröffentlichungen von W. Löffler und A. Kreiner zeigen, auch im deutschen Sprachraum mittlerweile rezipiert und diskutiert werden und in deren Focus nicht die Frage liegt, wie sich ein Reden von Gott nach Nietzsche noch begründen lässt. Allerdings sollte man an eine Sammlung kürzerer und längerer Texte, die zu unterschiedlichen Gelegenheiten veröffentlicht wurden, nicht zu strenge Maßstäbe anlegen. Positiv zu vermerken ist auf jeden Fall: Die vorliegende Textsammlung bringt dem Leser eine ganze Reihe von Facetten des Werks eines Denkers nahe, der sich als Anwalt eines entschieden gelebten Christentums in der deutschen philosophischen Szene einen Namen gemacht hat und dem, da es in dieser Szene nicht allzu viele Anwälte dieser Art gibt, für sein Engagement zweifellos Dank und Anerkennung gebührt.

H.-L. OLLIG S. J

KLUGHEIT. Herausgegeben von *Wolfgang Kersting*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005. 357 S., ISBN 3-934730-89-2.

Der vorliegende Bd. ist nach Auskunft seines Herausgebers nicht nur an der „konzeptuellen Leistungsfähigkeit des Klugheitsbegriffs interessiert“ (11), sondern beabsichtigt zudem eine „Rehabilitierung der Klugheit“, um die „zuhauf anzutreffenden epistemo-

logischen Mängel moderner praktischer Philosophie zu beseitigen, ein umfassenderes Verständnis von praktischer Vernünftigkeit zu gewinnen und ein angemesseneres Praxiskonzept zu entwickeln“ (10). Die insgesamt zwölf Abhandlungen gliedern sich in zwei Gruppen, von denen die erste stärker historisch und die zweite eher systematisch ausgerichtet ist.

Den unterschiedlichen Verständnisweisen der Klugheit bei Platon und Aristoteles geht *W. Kersting* in seinem Eröffnungsbeitrag nach. Während die Klugheit Platon zufolge „praxeologische Kompetenz, vernünftiges, zielgerichtetes, situationsangepasstes Handeln auf der Grundlage wohlüberlegter und in klarem Ideenwissen begründeter Urteile“ (23) bewirke, könne man von Aristoteles lernen, die praktische Vernünftigkeit „ausschließlich aus dem Handlungs- und Lebensvollzug heraus zu begreifen“ (28) und so gängige Dichotomien etwa von Zielreflexion und Mittelabwägung oder von Überlegung und Handeln zu überwinden.

C. Horn analysiert die Bedeutung der Klugheit für die thomanische Ethik. Für Thomas stellt die Klugheit kein „untergeordnetes, instrumentelles Können, sondern im Gegenteil ... das zentrale, entscheidende Teilvermögen der Tugend“ (42) dar, das die innere Beratschlagung eines Akteurs reguliere (*consilium*), die zur Wahl stehenden Handlungsoptionen beurteile (*indicare*) und schließlich die Ausführung der vernunftgemäßen Handlungsoption gebiete (*praecipere*). Da die Klugheit als „kontextsensitive Urteilskraft“ für Thomas „gleichzeitig strikt in eine Glückstheorie integriert“ sei, „die ihr ein umfassendes letztes Ziel und vernünftige Prinzipien zur Befolgung“ vorgebe (65), sei der Streit zwischen einer tugendethisch-kontextualistischen und einer naturrechtlichen Interpretationsrichtung eindeutig zugunsten letzterer zu entscheiden.

C. Chwaszcza versucht, die Klugheitskonzeption von A. Smith in eine Interpretation des Gesamtkontextes seiner Theorie moralischer Gefühle einzubetten, wobei der ethisch-normative Begriff des Eigeninteresses eine besondere Rolle spielt und die moralpsychologischen Aspekte der sog. niederen Klugheit besonders in den Vordergrund treten.

Der Beitrag von *R. Brandt* möchte die spezifische Klugheitslehre I. Kants „aus ihrer Genealogie ... begreifen“ (100), da nur so „ihre eigenwilligen Fakten und Gründe“ angemessen zu würdigen seien. Bei aller Gegenüberstellung von Klugheit und reiner praktischer Vernunft ziele die kantische Vernunftmoral nämlich „weder auf einen Kahlschlag der Neigungen, um zum Friedhof stoischer Apathie zu gelangen, noch will sie alle Klugheit in den Ruin treiben“ (118). Vielmehr gebe es „vielfache Formen der Symbiose von Moral und Klugheit“ (ebd.), die allerdings teilweise prekäre Konsequenzen für die Freiheitlichkeit des Handelns haben und die Klugheitslehre letztlich in eine Aporie führen.

N. White zeigt in seiner Untersuchung, „wie radikal sich Aristoteles von Platons Auffassung der praktischen Vernunft distanziert hat“ (133), und bedient sich dazu eines vergleichenden Blicks auf L. Wittgensteins Verständnis des Regelfolgens.

Die sieben Beiträge des zweiten Teiles untersuchen verschiedene Aspekte des Tugendbegriffs aus eher systematischer Perspektive. Gegenüber neuzeitlichen Verflachungen der Klugheit zur bloßen Cleverness möchte *R. Marten* „eine Klugheit ... dingfest machen, die nichts als Klugheit zum Guten ist“ (155). Die damit erforderliche Deinstrumentalisierung und Entprivatisierung der Tugend führt auch zur Überwindung eines solipsistischen Selbstverständnisses des handelnden Subjekts.

In eine ganz ähnliche Richtung weisen *D. Sturmas* anthropologische Reflexionen zur Rekonstruktion des „epistemischen und praktischen Ort(es) der Klugheit im Leben von Personen vor dem Hintergrund des Zusammenhangs von deskriptiv zugänglichen Handlungsvollzügen und normativen Komponenten des Klugheitsbegriffs“ (182). Sturma zufolge verbirgt sich insbesondere hinter dem Begriff des *homo oeconomicus* ein „Modell, dem es an hinreichender Komplexität fehlt, um in deskriptiver, explikativer oder normativer Hinsicht auf das Leben von Personen bezogen werden zu können“ (185). Aus diesem Scheitern sei aber noch keine Widerlegung der Annahme abzuleiten, „dass Personen im Normalfall ihr Selbstinteresse verfolgen und auch verfolgen sollten“ (ebd.). Allerdings dürfe das inhaltlich offene Konzept des Selbstinteresses nicht auf einen kruden Egoismus reduziert werden, da das Leben einer Person ohne tiefere soziale Bindungen weder als glücklich noch als klug geführt zu bezeichnen sei.

Der argumentationstheoretischen Bedeutung der Klugheit spürt *R. Bubner* in seinem Beitrag nach. S. E. gibt es „diesseits der Wissenschaft und der von ihm beförderten Rationalisierung der gewohnten Lebenswelt eine eigenständige Rationalität unserer vorwissenschaftlichen Orientierungen, Klärungen und Überzeugungsbemühungen, die im Namen des Argumentierens neu gewürdigt zu werden verdient“ (206) und engstens mit der Klugheit einer Person verbunden ist.

Der besonderen Zeitstruktur kluger Handlungen sind die Überlegungen von *K. Mertens* gewidmet, wobei im Rückgriff auf Aristoteles, Thomas von Aquin und Niccolò Machiavelli gezeigt wird, dass die Sorge des Klugen „ebenso den eigenen langfristigen Nutzen wie die verantwortliche Rücksicht auf andere“ (235) betrifft.

A. Luckner möchte die Klugheit als ‚Selbstorientierungskompetenz‘ verstanden wissen, die sich „hinsichtlich ihrer Normativität grundlegend sowohl von moralisch-normativen als auch von technisch-normativen Bestimmungen“ unterscheidet (240). Durch eine Betrachtung der barocken Klugheitslehre des 17. Jhdts. soll dabei näherhin gezeigt werden, „wie von der Ethik auch ohne Rückgriff auf gemeinsam geteilte Werte horizonte handlungs- und lebensorientierende Beratungsfunktionen wahrgenommen werden können“ (ebd.).

Um das Verhältnis von Klugheit und Moral kreisen die Reflexionen von *P. Koller*, der die These vertritt, „daß sie auf mehrere Weisen zusammenhängen bzw. ineinander greifen, und zwar sowohl insofern, als prudentielle Erwägungen dem Einfluß moralischer Überzeugungen unterliegen, als auch in dem Sinne, daß die moralische Urteilsbildung ihrerseits prudentielle Erwägungen erfordert“ (283). Koller versucht diese Zusammenhänge an einem besonders vernachlässigten Konfliktfeld, dem Handeln unter Unrechtsverhältnissen, näher zu verdeutlichen, wobei er fünf deontische Handlungsmodalitäten (1. verboten; 2. verboten, aber entschuldbar; 3. erlaubt, aber weder geboten noch lobenswert; 4. geboten; 5. lobenswert, aber nicht geboten) voneinander unterscheidet.

O. Höffe geht es in seinem abschließenden Beitrag darum, die Klugheit „in einem umfassenderen, weder an die personale Ethik noch die *eudaimonia* gebundenen Sinn (zu) rehabilitieren“, wobei er einer landläufigen Entgegensetzung von Aristoteles und Kant zum Trotz zu zeigen versucht, dass die aristotelische *phronesis* der Sache nach nicht nur „auch in der Kantischen Ethik gefragt ist“, sondern überdies in einer „nachdrücklich neuzeitlichen Ethik“ (301) plaziert zu werden verdient.

Der vorliegende Bd. scheint mir in wenigstens zweifacher Hinsicht verdienstvoll: Zum einen leistet er einen wichtigen Beitrag zur ideengeschichtlichen Aufhellung des Klugheitsbegriffs, der nicht erst in der Neuzeit Opfer teilweise dramatischer Entstellungen und Verformungen geworden ist. Dass es dabei gelegentlich auch zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen einzelner Epochen oder Referenzautoren kommt, ist als Stimulus für künftige Interpretationsbemühungen – etwa im Blick auf die kantische Urteilskraft – ausdrücklich zu begrüßen. Zum anderen tragen insbesondere die Abhandlungen des zweiten Teils dazu bei, die systematische Tragweite des Klugheitsbegriffs für unser Vernunft-, Moral- und Selbstverständnis zu explizieren. Besonders die von verschiedenen Autoren immer wieder hervorgehobene alltagspraktische Bedeutung der Klugheit für jenes existentiell hoch relevante ‚Zwischenreich‘ zwischen universalistischer Moralität und individueller Interessenverfolgung ist dabei als kritische Anfrage an die Praxisferne eines Großteils gegenwärtiger akademischer Moraltheorie sehr ernstzunehmen.

F.-J. BORMANN

2. Biblische und Historische Theologie

FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Frühjudentum und Urchristentum*. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). (Studienbücher Theologie; 5). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 446 S., ISBN 3-17-019528-X.

Wann haben sich Kirche und Synagoge getrennt? In der Forschung wurde bis in die jüngste Zeit angenommen, dass dieser Bruch zeitlich recht früh, vielleicht sogar schon vor 70 n. Chr., zu verorten sei und die Texte des Neuen Testaments nicht nur diese Tren-