

nen Texten dieses Taschenbuchs. – Ohne erkennbaren Grund doppelt angeführt ist das Zitat von Günter Wassilowsky, Rahner habe auf dem Konzil die ekklesiologischen Bilder aus seiner theologischen Dissertation („E latere Christi“) „verblüffenderweise kein einziges Mal“ eingebracht (vgl. 167, Anmerkung 452 und 238). – Warum (247, Anmerkung 36) das von Gisbert Greshake in seinem LThK³-Artikel über Wilhelm Klein SJ (1889–1996) erwähnte Rahnerwort, wonach der legendäre Spiritual des Germanikums vielleicht der größte Theologe des 20. Jhdts. sei, in einer wissenschaftlichen Arbeit Eingang findet, überrascht – auch wenn sich diese „apokryphe“ Bemerkung, die zwar mehrfach bezeugt sein soll, in der Schrift von Giuseppe Trentin (Im Anfang. Das „Mariengeheimnis in den Handschriften von Wilhelm Klein, Würzburg 1996, 11, 17, 91–95) wiederfindet: Kann „oral history“ wissenschaftliche Erkenntnis begründen? – *Corrigenda minima*: S. 165, Z. 16 v. o. muss es „dargestellt hat“ (statt „ist“) heißen, S. 468, Z. 12 v. u. „entschwindet“ (statt „entschwindend“). Die Untersuchung ist durchgängig im Pluralis Maiestatis verfasst, was den Rez., ebenso wie etwas manierierte Ausdrücke („ist sich gewahr“: 209, „ist sich eingedenk“: 220), irritiert: Ist diese akademische Demutshaltung nicht passé? Kritik an Rahner darf und muss sein, aber muss sie in einer Doktorarbeit salopp daherkommen („So lobt sich Rahner über den grünen Klee“: 140)? Statt „anti-römischem Affekt“ (207, Anmerkung 508) wäre wohl zutreffender von einem antikturalen Affekt beim Rahner der 50er-Jahre zu sprechen. Und dass Rahner die Jungfrauengeburt „im Grunde etwas Unerklärliches“ (359) geblieben sei, scheint mir der Text nicht herzugeben. – Zu guter Letzt: Dass die Studie nicht nur ein Personenregister aufweist, sondern löblicherweise auch ein Sachregister, erweist sich für die Erschließung als äußerst hilfreich.

A. R. BATLOGG S. J.

BISER, EUGEN, *Weisheit, Idee und Ethos*. Bearbeitet und mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Jentzmik. Limburg: Glaukos 2011. XXV/121 S., ISBN 978-3-930428-35-9.

Selten eignet sich das Frühwerk eines großen Denkers, um einen Zugang zu seinem theoretischen Anliegen sowie den wichtigsten Inhalten zu finden. Meist ist es allenfalls von Interesse für Fachleute und Experten, welche die Genese eines Denkens bis in seine kapillaren Anfänge nachzeichnen möchten. Bei Eugen Biser (= B.) ist dies nicht der Fall, und so erweist sich die von Peter Jentzmik herausgegebene Abhandlung des großen Münchener Religionsphilosophen als wichtiger Baustein zur Erschließung des biserschen Denkens als solchen. Freilich handelt es sich um den Auszug der finalen Textpassagen seiner fast 500 Seiten langen und schließlich nicht angenommenen theologischen Dissertation; doch viel wichtiger scheint es, dass diese Abhandlung bereits in jenem Denkmotiv gipfelt, das B. in seinen letzten Veröffentlichungen als die höchste und zusammenfassende Idee seines Ansatzes definierte, nämlich der Gotteskindschaft (94–104). Diese erfährt ihre Grundlegung nun in der Weisheitsidee (104–114), womit ein Zugang zum biserschen Denken erschlossen wird, der bislang nicht in dieser Deutlichkeit bewusst war, da dieses sowohl von der B. positiv zugewandten als auch von der ihn ablehnend betrachteten Kritik übereinstimmend als „unsystematisch“ – je nachdem positiv oder negativ verstanden – bezeichnet wird. Gerade in der biserschen Deklination des Weisheitsbegriffs in dieser Studie wird indes ein durchaus systematischer Grundansatz deutlich, welcher allerdings beansprucht, neue Wege zu gehen: nicht denjenigen einer „theologischen Anthropologie“ oder „anthropologischen Theologie“, sondern den der Synthese des patristischen Denkens in seiner westlichen und östlichen Ausprägung, in welcher das höchste Seinskönnen des Menschen mit der größten Verdanktheit und Kindlichkeit in eins fällt und gerade darin ontologische Seinserhellung leistet. Damit setzt sich B. in einer doppelten Richtung kritisch ab: sowohl gegen die moderne Reduktion des westlichen Subjektivismus als auch gegen eine die Subjektsdimension zu sehr ausblendende östliche Heilsökonomie. Dies gelingt ihm durch die Aufnahme der wesentlich von Thomas geprägten Tugendsystematik und insbesondere ihrer Ausdifferenzierung in Kardinaltugenden und theologale Tugenden mittels deren Integration durch die östliche Weisheitsspekulation. Damit vollzieht er eine originelle Synthese des westlichen Begriffsdenkens und der dadurch gegebenen Aufmerksamkeit für das Perso-

nale und Subjekthafte mit der östlichen „kommunikativen Geistigkeit“ und der somit betonten synthetischen Kraft der Weisheit (8 f.). Da er für eine solche originelle Integration keine überkommenen theoretisch-systematischen Kategorien ausfindig machen kann, bedient er sich eines marginalen, aber umso interessanteren Motivs der Kunstgeschichte: der Darstellung der Weisheit als Synthese der drei theologalen Tugenden, wie diese in einer Darstellung einer russischen Kalenderikone (Abb. 3) sowie in einer Holzplastik aus Eschau (Abb. 7) erscheint. Und so muss es B. als eine weitere Klammer seiner intellektuellen Biographie erschienen sein, als er im Jahr 2004 im Limburger Dom eine weitere, dritte Darstellung dieser Art auffand (Abb. XXV), was ihn dann auch dazu bewogen haben mag, die noch unveröffentlichte Frühschrift dem ortsansässigen Verlag seines Limburger Freundes und Weggefährten Jentzmik anzuvertrauen, der in seiner Einleitung „Idee und Ethos der Weisheit im Frühwerk Eugen Bisers“ (XI–XXIV) dessen These des in der Weisheit gipfelnden „Tugendkosmos“ als bisersche „Klärung des Seins im Ganzen“ interpretiert (XXI).

Die Darstellung der Weisheit ist damit die finale ‚Gestalt‘ des „Tugendkosmos als Selbstverwirklichung des Geistes“ (XV) und tritt nicht zufällig als großes Gegenkonzept zur ‚absoluten Idee‘ der hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ (= PG) auf: hier wird nicht auf das wissenschaftliche System als die „wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“ (PG, Vorrede), abgezielt, sondern es geht um den „Weg ‚ins Unbetretene“ (113), der „das Einigungswerk der Weisheit nur in paradoxen Wendungen“ oder eben in künstlerischer Darstellung zugänglich macht, welche die drei theologalen Tugenden personal ausdrückt und deren perichoretische gegenseitige Durchdringung als ebenso personifizierte Weisheit fasst. Und genau hier scheint die Mitte des biserschen Denkens auf: die Person, welche in sich die theoretische Begriffsdimension durch eine „höhere[] Sinnmacht“ durchformt und von dorthier deutet. Die Person versteht sich erst, wenn sie sich durch eine empfangene Antwort und Sinndeutung „durchhallen“ (*personare*) lässt (28). Aus diesem Grund liegt die Wahrheit auch nicht einfach objektiv-wissenschaftlich vor, sondern vollzieht sich in der Wirklichkeit des Weisen: „Die Weisheit hat kein anderes Antlitz als das von ihr verklärte Antlitz des Menschen“ (29). So sei es die Idee der Weisheit und nicht ein höchster Denkbegriff, der die Übereinstimmung von Seins- und Denkordnung und damit die alleinheitliche Grunddimension in einem weisheitlichen Denken sichert (18, 108 f.), welches nicht nur den Bereich endlichen Seins in einer Totalitätsperspektive begreift, sondern das Denken als auf die Totalität des Seins in seiner endlichen wie absoluten Dimension ausgerichtet erfasst. Diese doppelte Dimensionalität zeichnet sich gegenüber einer ‚absoluten Idee‘ aus, die zwar als höchste Synthese und Grundlage der Mannigfaltigkeit des weltlichen Seienden dienen kann, nicht aber als Abbild des absoluten Seins. Damit erweist sich systematisch das „Mittler-tum der Weisheit“ als deren bedeutendste Charakteristik (19, vgl. 22). Aus diesem Grund bleibt die Vernunft in ihrem Versuch, diesen Seins- und Tugendgipfel der Weisheit denkerisch zu durchdringen, immer hinter ihrem Anspruch zurück und muss anerkennen, dass sich die Weisheit und in ihr das Sein letztlich immer entzieht, oder in anderen Worten: nicht nur immanent, sondern auch transzendent ist (55). Umgekehrt ist für das Erkennen der Wahrheit nicht nur Vernunft, sondern auch eine weisheitliche Disposition des Subjekts, nicht nur geistige Aktivität, sondern auch für die Gnade dispo-nierte Passivität erforderlich (56 f.). Dies entfaltet B. durch die Interpretation weiterer künstlerischer Darstellungen der Weisheit (Abb. 21, 33, 53).

Die systematische Seite dieser biserschen Theorie kommt in den ontologischen Konsequenzen zum Ausdruck: Die Weisheit als Seinsidee hält das „geschaffene“ Sein mit dem „ungeschaffenen“ zusammen, indem sie sich als *sophia creata* und *increata* artikuliert (17, 23, 35). Jentzmik stellt in der Einleitung in den Gesamtkontext der biserschen Dissertation über den Tugendkosmos dar, inwiefern im Lichte der Weisheit das innere Strukturprinzip der drei theologalen Tugenden als trinitarische Perichorese begriffen ist (XVIII): Ohne sich zu vermischen oder in drei separate Prinzipien auseinanderzufallen, konstituieren die theologalen Tugenden nur in ihrer gegenseitigen Sichdurchdringung die Weisheit als zugleich höchste Seinsmöglichkeit und Selbstrealisierung des Seins, das somit personal interpretiert wird und in dieser Perspektive seine letzte Bestätigung und höchste Entfaltung nur aus jener Gnade empfangen kann, welche aus der Perichorese

der trinitarischen Personen – und damit aus dem absoluten Persongeheimnis selbst – hervorgeht. Damit ist die *identitatis unitas* der drei Tugenden nicht nur finale Zielstruktur des Seins, sondern auch ursprüngliche und „tiefste Voraussetzung aller Lebensakte“ (5). So überwindet das bisersche Denken von seinen ersten Seiten an den Hiatus zwischen kreatürlicher Aufgabe und göttlicher Gnade, zwischen Aufgabe und Gabe (16) in einem in der Mystik gründenden „Einheitsgedanken“ (6, vgl. 26 f.), der nicht nur östliche Denkmotive – etwa Solowjews – aufnimmt (13), sondern auch, so wäre hinzuzufügen, gerade aus diesem Grund in einen kritisch-konstruktiven Dialog mit dem modernen transzendentalphilosophischen oder idealistischen Denken treten kann. So betont B., dass „mit der Frage nach dem Sinn der Weisheit gerade der Standort des Fragenden in den Wirbel der Fragwürdigkeit mit hineingerissen ist“ (17). Hier betten sich auch die zentralen Referenzen B.s auf die jüngste Geistesgeschichte ein: Neben Rahner ist vor allem Wüst zu erwähnen, der den Überstieg von der Begriffsphilosophie in ein in der Mystik und der Gebetsdimension wurzelndes Denken theoretisierte und dabei existenzphilosophische Motive verarbeitete (11, 15 f., 62, 96, 106). Weiterhin rekurriert B. auf Jaspers' Begriff des „philosophischen Glaubens“, der die begriffstheoretische Aufspaltung zwischen Geist und Gegenstand überwindet (57 f.), sowie auf die Rückgewinnung der Person als Gegentendenz zum „Ende der Neuzeit“ bei Guardini (64 f.). Als östliche Denker sind neben dem bereits genannten Solowjew auch Florenskij und Bulgakow Referenzpunkte (13–15, 18).

Aus dieser Weisheitsphilosophie ergeben sich wie von selbst die Konsequenzen für Christologie, Ekklesiologie und Ethik: Christus als die Inkarnation der ungeschaffenen Weisheit fasst alles Sein „[w]ie in einem Kompendium“ in sich (37). Aus dem Heilsereignis Christi ergibt sich sodann die Kirche als *corpus mysticum* (39 f., 60). Sie muss in ihrer Weisheitsdimension interpretiert werden, um den beiden Extremen einer Erlebnismystik und eines Spiritualismus zu wehren. Diese beiden Verkürzungen ergeben sich aus der Beschränkung der Gotteserfahrung auf die subjektive Dimension, die aber gerade durch die Gemeinschaftsdimension der Weisheit in der Kirche überwunden wird: Der weisheitliche Ort der Gotteserfahrung ist die Gemeinschaft der Kirche (41 f.), wie B. in Bezug auf Möhler, Marcel und von Balthasar betont (67, 74, 77 f.). Dadurch löscht die Kirche aber nicht das Einzelsubjekt aus; denn die Wahrheit kann nicht ohne ihren „subjektiven Anteil“ bestehen, welcher diese erst zum „Geschick des Geistes“ macht (44). Gleichzeitig wird in ihrer weisheitlichen Dimension deutlich, dass sie nicht mit einer innerweltlichen Institution verwechselt werden darf (75). In ethischer Hinsicht mobilisiert die Weisheit den Willen nicht in seiner Dimension der Mächtigkeit, sondern in jener der Ohnmacht, wenn er seine Kraft aus der Gnade bezieht (51). Hierin wird der Unterschied zwischen Macht und Liebe und die herausragende Stellung der Liebe in der Perichorese der theologalen Tugenden in der Weisheit deutlich. In der Liebe wird theologisch gewendet, was transzendentalphilosophisch als Freiheit erörtert wurde. Gleichzeitig verhindert sie, dass sich die Freiheit in selbstbezogene „Kommunikationslosigkeit“ aufhebt (67): Dagegen könne ein aktiver „Mut zum gemeinschaftsbezogenen Leben“ nur aus der Tugend der Liebe heraus motiviert werden. Und dieser speist sich aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, womit die Kirche zum herausragenden Ort dieser Gemeinschaft wird (68). Das weisheitliche Denken B.s überwindet so die begriffliche Engführung einer Seinsontologie und bewahrt die philosophisch-theologische Spekulation vor jedem abstrakten Intellektualismus: „Gott wird nicht mehr im Gegenbild des Seins, sondern im Gleichbild der Kirche wahrgenommen“ (70). Über die Christologie vollendet sich die Ethik damit in der Ekklesiologie (71, 73–83): Das Christentum ist in erster Linie „Lebensform“ statt Theorie (72), ohne dass es die Weisheitsspekulation B.s erlauben würde, beide in einem ausschließlichen Gegensatz zu sehen. Dies wertet insbesondere die Stellung der Ethik im biserschen Denken auf, der diese bekanntlich nicht moralistisch reduziert, sondern tugendtheoretisch (nicht lediglich existenzialistisch) als Sein interpretiert, welches „Aufenthalt und Wohnung des Selbst“ ist (90). B. wendet sich gegen einen heideggerianischen Reduktionismus dieser Wendung, indem er dem Menschen im Sein nicht nur die Funktion des Hüters beimisst, sondern ihn in die Verantwortung der „Sinnebung“ nimmt – diese verstanden als „Einstieg ins Sein“ und des „ekstatischen Über-

schwings des Seins“ (90 f.). Damit bestätigt sich in der Ethik das nicht autonomistische, sondern weisheitliche Subjekt-konzept B.s, der einen „vertiefte[n] Einblick in den ethischen Wert der Weisheit“ erlaubt: Personale Selbstentfaltung und -vollendung sind damit identisch mit „objektive[r] Seinserhellung“ (91). In anderen Worten: Im Horizont der Weisheit wird Ethik ontologisch und Ontologie ethisch gedacht. „Tugenden sind nicht nur Baukräfte der sittlichen Persönlichkeit, sondern zugleich auch praktische Auslegungen des Seins“ (92).

Abschließend betont B. die Bedeutung von Gebet und Schweigen als Momente der Öffnung des Subjekts und des begrifflichen Seinsverständnisses für diese weisheitliche Dimension (94–98), woraus sich ein Zugang zum Sein ergibt, der nicht das erkennende moderne Subjekt, sondern die Naivität des Kindes zum paradigmatischen Entscheidungsfall macht (98–104). Einem solchen Seinsverständnis ist die transzendente Dimension eingeschrieben; denn es findet seine genuine Realisierung in der Hineinnahme des Subjekts in die Sohnesdimension (103), welche für B. eben die letztliche Zusammenfassung seines alles andere als unsystematischen Denkweges ist.

Dem Herausgeber ist zu danken, sich von der langen biserschen Abhandlung über den Tugendkosmos bei seiner sichtbar gründlichen Aufarbeitung des Textes zunächst auf die Schlussseiten zur Weisheitsidee beschränkt und damit denjenigen biserschen Grundgedanken hervorgehoben zu haben, der grundlegend für den weiteren Denkweg des Münchener Religionsphilosophen sein sollte. Damit hat er einen originalen biserschen Text zugänglich gemacht, der den B.-Experten sowohl einen guten Eindruck in Charakter und Methode des biserschen Denkens als auch weitere Anhaltspunkte zur Erforschung seines Denkens gibt. Den von der biserschen Spiritualität begeisterten Lesern sowie allen von Ferne an diesem großen Denker Interessierten liegt indes hiermit ein weiteres charakteristisches Zeugnis Eugen Bisers vor.

M. KRIENKE

HÄLBIG, KLAUS W., *Das Alphabet der Offenbarung*. Neubuchstabierung des Glaubens im Licht jüdischer Mystik. St. Ottilien: EOS 2013. 630 S., ISBN 978-3-8306-7582-2.

Neben der Bibel, prophetisch und eschatologisch, sowie der Gnosis und vor dem Chassidismus bildet die Kabbala einen Strom jüdischer Mystik. Der Name, wörtlich „Überlieferung“, bezeichnet seit Solomon ibn Gabirol (gest. 1057/58) Geheimlehren „verborgener Weisheit“, die sich aufgrund ihrer zeitlich-räumlichen Vielfalt einer Definition entziehen und zwei Hauptrichtungen bilden: Die theoretische sucht höhere bzw. tiefere Erkenntnis, in der praktischen, teilweise magischen, geht es um messianische Welterlösung. Die Kabbalisten führen ihren Ursprung bis in den Anfang der Menschheit zurück, zu Noah, Set, ja Adam selbst; die Gegner verweisen auf persische und babylonische Quellen, griechische, auch christliche und islamische Einflüsse, oder sehen sie als Reaktion auf den Rationalismus des Maimonides. Nach einem Neuanfang durch Isaak Luria (gest. 1572) verbreitete sie sich auch unter Christen. Kernbestimmungen sind Vorstellungen einer Vielheit im Einen Gott: die Namen Gottes und der „Baum“ der zehn Schöpfungspotenzen = „Sefirot“ (auch der Gliederbau des Urmenschen Adam Kadmon), vor allem jedoch die Überzeugung von der schöpferischen Kraft der 22 Buchstaben, deren Form wie vor allem ihre Zahlenwerte (womit sich die Gematrie befasst) das Schöpfungs- und Weltgeheimnis enthalten. Ein bedeutender Kabbalist unserer Zeit war Friedrich Weinreb (= W., geb. 1910 in Lemberg, gest. 1988 in Zürich), der auch viele Christen, mehr, scheint es, als seine Glaubensgenossen, fasziniert hat (u. a. Ferdinand Ulrich). Er ist auch die Autorität für Hälbig (= H.) und sein Buch.

Das umfangreiche Werk ist dreigeteilt. Auf das Vorwort folgt eine Einführung in drei Schritten (15–218); der Hauptteil umfasst fünf Kapitel; ein Schlusskapitel (563–592) zieht Bilanz, gefolgt von Registern der Bibelstellen, Zahlen, biblischen Namen und Personen, einem Literaturverzeichnis in Auswahl und – schon auf dem Innendeckel – dem hebräischen Alphabet (so dass die Sefirot entfallen [mussten?]). – Der Gedankenweg schreitet weniger – neuzeitlich, modern – linear fort als vielmehr in Kreisen, spiralförmig, in Vor- und Rückgriff, Ausblick und Wiederholung. Durchgängig ist die Kritik an der wie selbstverständlich herrschenden historisch-kritischen Methode mit