

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 „Sinngewinnung“ nimmt – diese verstanden als „Einstieg ins Sein“ und des „ekstatischen Über-

schwingens 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 letzte 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