

(205.213.216.315) könnten unbedingt noch weiter ausgebaut werden, und das würde weder der allgemein anerkannten Selbständigkeit Scheebens Abbruch tun noch seiner ebenfalls außer Zweifel stehenden Bindung an die Romantik der Tübinger. Die Beweise im einzelnen darzulegen, würde hier zu weit führen, aber geht nicht schon aus den „Briefen nach Rom“ hervor (*H. Schauf* und *H. Eröss* als Hrsg. [Freiburg 1939]), wie sehr Scheeben sich noch später den Lehrern seiner Jugend verpflichtet fühlte? Damit soll aber nicht gesagt sein, der vielseitige Theologe müsse schlechthin zu der „Römischen Schule“ gerechnet werden.

J. Beumer, S. J.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. 8^o (XIII u. 459 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 56.— DM.

In seinem Hauptteil (103—322) ist das Buch ein Kommentar: „buchstabierende“ (*H.-G. Gadamer*) Exegese der Paragraphen 553—577 der Enzyklopädie (in der 3. Aufl. von 1830), und zwar jeweils des Haupttextes, also nicht der eher exoterischen Anmerkungen (schon gar nicht der Zusätze in der Werke-Ausgabe). Es handelt sich, wie schon der Titel sagt, um die „Dritte Abteilung der Philosophie des Geistes“: „Der Absolute Geist“, mit den Unterabschnitten: Die Kunst — Die Religion — Die Philosophie. Dieser Textexegese ist ein einführender Teil „Exposition des Problems“ voran- und ein ausführender Teil nachgestellt: „Konstruktion des Philosophiebegriffs“. Erklärtes Ziel der Arbeit ist, Hegel gegen die Interpretation der „Linken“ und gegen die Kritik der Theologen als christlichen Philosophen zu zeigen, in der Linie von *Rohrmoser*, *Bruaire*, *Fackenheim* und *Chapelle*.

Entsprechend beginnt der einführende Teil historisch-kritisch, mit einer Kritik der politischen und der theologischen Kritik. Mit politischer Kritik ist die an der Transzendenz des Absoluten bei Hegel gemeint: *Lukács*, *Kojève*, *Garaudy*. Ihr gegenüber, doch auch bezüglich der Revolutionsdiskussion *Ritter* — *Habermas* und *Adornos* Einspruch wird knapp schon die Grundthese des Buchs formuliert: Hegels Philosophie ist Ursprungs- und Emanzipationsphilosophie in einem, weil ihr „Generalthema nicht das der griechischen Metaphysik, sondern das der christlichen Theologie ist“ (11). Der absolute Geist ist „nichts anderes als der in Christus offenbarte Gott“ (ebd.). Und insofern das mit Christi Tod und Auferstehung angebrochene Gottesreich „das revolutionäre Element [ist], durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist“ (WW [Glockner] XVI 298), ist nach Hegel einerseits die grundlegende Revolution bereits geschehen, andererseits ist ihre Verwirklichung in der Welt dem Menschen aufgetragen und so die Entgegensetzung von menschlicher Freiheit und göttlicher Transzendenz eine unwahre Alternative.

Die theologische Kritik, welche bei Hegel eine wirklich gemäße Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der Unmittelbarkeit vermißt, geht Th. von *Adornos* Negativer Dialektik her an, da sie als Kryptotheologie alle wesentlichen Momente enthalte und sie auf maßgebendem Niveau behandle. Wie gegenüber der politischen Kritik der historische Anfang des Hegelschen Denkens, so wird gegenüber der Theologie sein systematischer Anfang herausgestellt: Der beiderseitige Übergang von Sein und Nichts ineinander, der selber unvermittelt ist, so daß die umgreifende Identität von Identität und Nichtidentität, die Sein und Denken bilden, sich dem Denken gerade entzieht — „weit davon entfernt, ihm die Herrschaft zu sichern“ (47).

„Rechtfertigen läßt sich der vorliegende Deutungsversuch ausschließlich aus der zweifachen Überzeugung, daß der Gekreuzigte die Wahrheit und daß Hegel aus der Wahrheit sei“ (51).

Der 2. Teil der Einführung dient der „systematologischen“ These, für Hegel sei Philosophie Geschichtsphilosophie und als solche Religionsphilosophie. — „Das, was ist“, der Gegenstand der Philosophie, ist Geist. Geist ist (als) dialektischer Prozeß in mehrfacher Weise. Was ist, ist also Geschichte: „die zumindest unmittelbar vom subjektiven Geist ausgeführte Weltgeschichte, die ewige Geschichte des absoluten Geistes, die zugleich dem subjektiven die konstante Vollzugsform vorschreibt, und die zeitliche Geschichte des absoluten Geistes, die der sich über seine Subjektivität erhebende Menschengestalt austrägt“ (69). Das Prinzip dieser Geschichte — auf allen Ebenen — stellt die Vermittlung dar, sakral gesprochen: die „Versöhnung“. Die

Religion, und eigentlich die absolute Religion ist es, die verkündet, daß diese Versöhnung prinzipiell geschehen (nicht erst noch – unmöglicherweise – zu leisten wäre) und nun in der Welt durchzusetzen ist. So ist, bei aller formalen Differenz, der Inhalt von Philosophie und Religion derselbe. Und wie die griechische Kunst als Vorgeschichte des Christusgeschehens die darin geschehene Versöhnung antizipiert, so ist neuzeitliche Philosophie die Nachgeschichte eben dieses Ereignisses, die das Geschehene im Gedanken wiederholt und aneignet, um als solcher Fortschritt im *Bewußtsein* der Freiheit Wegschritt (*und* Anstoß zu weiteren Schritten) der Befreiung selbst zu sein. – Das letzte zielt auf den Zusammenhang von Theologie und Politik in der Einheit von Religions- und Geschichtsphilosophie. Dieser Zusammenhang bleibt bei Hegel zugebenermaßen implizit. Der folgende Kommentar arbeitet Hegels Theologie heraus, die politische Komponente hat der ausführende Teil zu verdeutlichen.

Auf den Kommentar selbst soll hier nicht eingegangen werden, Detaildiskussionen wären u. U. in entsprechenden Monographien zu führen. Eigens genannt seien die beiden Exkurse zur Hegel-Auslegung von *B. Bauer* und *D. F. Strauß*, die schlagend deren unverantwortlichen Umgang mit Hegeltexten belegen. Und die Erörterung der Schlußsyllogismen, derzufolge diese Schlüsse nicht die korrigierende Wahrheit der drei Schlüsse der geoffenbarten Religion sind (*Bruaire*), „sondern im Gegenteil ihre eigene Wahrheit in den drei Schlüssen der geoffenbarten Religion haben“ (311). Die Wiederholung des Systems in diesen Schlüssen geschieht insofern „rektifizierend und verifizierend“ (und erhöht insofern den Kreis zur Spirale), als sie im Sinne der Religionsphilosophie die Ursprünglichkeit der Freiheit aufdeckt: Die sich wissende Vernunft hat sich damit „vom Schein der unfreien Notwendigkeit des Logischen befreit“ (313). Dieses Wissen ist aber nur zu gewinnen von dem Geschehen her, in dem Gott sich derart offenbart. So ist das Christusgeschehen die „methodische Grundlage“ (322) der Philosophie des Absoluten Geistes.

Der ausführende Teil beginnt mit einer Erörterung von Hegels Aristoteleszitat: „Reine Theorie und radikale Archäologie“. Beide Namen charakterisieren (in gegenseitigem Begründungsverhältnis, oder besser, in Gleichursprünglichkeit: aus der Erfahrung der Selbstgenügsamkeit des Gottes und der von ihm durchwalteten Welt her) die aristotelische – und überhaupt die griechische – Metaphysik. Die Antithese hierzu bildet die „praktischwerdende Theorie und radikale [„rücksichtslose“] Eschatologie“, die – vom Judentum her – heute vor allem im marxistischen Denken vertreten wird (bes. *E. Bloch*). Hegel demgegenüber vermittelt beide Impulse in reflektierter Synthese. Die Versöhnung, die das Vorstellen als vergangen gibt, bedenkt Hegel, indem er aus solcher Rückschau sie begreifend in die Gegenwart überführt. Bedacht wird so 1. die absolute Versöhnung gegenwärtiger Vergangenheit und Gegenwart im Absoluten Geist, 2. die Versöhnung, insofern sie in Christus erschienen ist, 3. die weltgeschichtliche Vor- und Wirkungsgeschichte dieser Erscheinung. Darin enthüllen sich dann auch die Tendenzen, die aus der Gegenwart dieser Geschichte in die Zukunft treiben.

Von dorthier definiert adäquate Philosophie sich als (entsprechend vielfältige) Einheit von Theorie und Praxis. Gegenüber der schlechten Alternative von Politik und Religion wird Religion als Philosophie zu weltverändernder Praxis, insofern Philosophie das Selbstbewußtsein der Subjektivität mit dem Bewußtsein objektiver Vernünftigkeit verbindet, welche als wirkliche die Realität von Staat und Gesellschaft ist (413). Die subjektiv-objektive Vernünftigkeit aber ist in der arché jener göttlichen Versöhnungstat offenbar geworden, die aus sich selbst das éschaton ihrer vollen Verwirklichung entläßt.

Das besagt aber die Destruktion der antiken Ontologie. „Der Schein abstrakt reiner, von Praxis gereinigter Theorie entsteht [nämlich] aus dem objektivistischen Schein, den die Ontologie als Lehre von einer vermeintlich subjektunabhängigen Weltstruktur erzeugt“, als „Widerschein der illusionären Meinung, das Sein sei der menschlichen Subjektivität als in sich ruhender Naturkosmos vorgegeben“ (422). Die wahre Synthese beider (die beide damit erst zu sich selbst bringt) in der Idee ist in deren Realität der „objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist“, „sich wissende Wahrheit“ (WW IX, 47). Das heißt: Ontologie wird zur Christologie. Und die „reine Theorie“ wird zur „interessierten Erkenntnis“, in

welchem Interesse erst Subjekt wie Objekt ihre Wahrheit finden: ihre Vermittlung in die volle Realität des Versöhntseins.

Das Schlußkapitel nun ist überschrieben: „Der Begriff einer interesselosen Erkenntnis und die Destruktion des christologischen Ansatzes.“ Indem Hegel das Gegensein der göttlichen Versöhnung (und darauf zuerst zielt — wie schon *F. Rosenzweig* betont hat — das berüchtigte „Was vernünftig ist, . . .“ aus der Rechtsphilosophie), indem Hegel diese absolut-objektive mit der subjektiv-objektiven Versöhnung identifiziert und sie unmittelbar auf die Ebene der gesellschaftlichen Gegebenheiten seiner Zeit projiziert, schlägt Progression in Reaktion um. Der christologische Ansatz wird dergestalt nicht verlassen, aber in sich verkehrt, aufgrund der Verabsolutierung jenes Moments, in dem die christliche Eschatologie sich von der jüdischen unterscheidet. Nun erhält der Monarch die christologischen Prädikate, und da er nicht wahrhaft die absolute Erscheinung des Absoluten Geistes ist, muß der Schein seiner absoluten Freiheit sich als irrationale Willkür bieten. Hier endet in schlechter Dialektik ein Denken, das aus emanzipatorischem Interesse Gott einen Willen „über aller Vernunft“ absprach. — Das Buch mündet in die Frage, ob nicht eben in dieser Rechtfertigung der Widervernunft Hegel selbst seine Ablehnung göttlicher Übervernunft als Unrecht aufdeckt.

Aber nicht Kritik, sondern Interpretation ist das Vorhaben Th.s. Der möglichen Kritik an dieser erklärt er bereits im Vorwort: „Eingedenk der von Kierkegaard geltend gemachten Wahrheit, lese ich Hegel stellenweise sozusagen wider den Strich, und dies in dem Bestreben, ihn um seine Wirkungsgeschichte zu bereichern“ (X). Hinzu kommt die Frontstellung gegen die, sei es einvernehmende, sei es polemische „Links“-Interpretation Hegels, wodurch sich die Gewichte wohl doch etwas nach der Gegenseite verschieben. Aber wie hier ein Denker zu seinem Geburtstag durch Denken geehrt worden ist, läßt (und zwar nicht aus Denkfaulheit) wünschen, daß Verf. Lust und Möglichkeit habe, die S. 52 formal charakterisierte Kritik in der Linie des ausführenden Teils auch selber durchzuführen. J. Splett

Beck, Heinrich, *Philosophie der Technik. Perspektiven zu Technik — Menschheit — Zukunft* (Sammlung Incitamenta). 8° (226 S.) Trier 1969, Spec. 19.80 DM.

Das Buch hält, was sein Titel verspricht: Es ist eine *Philosophie* der Technik; es fragt nicht nur nach dem Wesen der Technik und ihrer Aufgabe in der menschlichen Arbeitswelt, sondern stellt die Frage nach ihrem Sinn im ganzmenschlichen Leben, das sich nur in der allumfassenden Ordnung des Seins vollendet. Die vier Kapitel des Buches führen folgerichtig zu der ethischen Forderung einer geistigen Bewältigung der Technik, die sich als höchst bedeutsam für alle Bereiche des menschlichen Lebens erweist.

Das 1. Kap. gilt dem *Wesen der Technik*, das B. von ihren mannigfachen Erscheinungsformen her zu umgrenzen sucht. Alle Technik ist Begegnung des menschlichen Geistes mit der „Natur“, wozu auch die Beschaffenheit des menschlichen Geistes selbst gehört, soweit sie der freien Betätigung des Geistes vorausliegt; so gibt es eine Denktechnik, Gedächtnistechnik, ja Liebestechnik (30). In jeder Technik wird die Natur vom menschlichen Geist nach erkannten Naturgesetzen auf seine Zwecke hin fortgestaltet und verändert. Diese Begriffsbestimmung umfaßt aber noch all das, was die Alten als *τέχνη* bzw. ‚ars‘ bezeichneten, grenzt also die Technik im modernen Sinn noch nicht gegen „Kunst“ im modernen Sinn ab. Beiden ist zielbestimmtes Verändern gemeinsam, jedoch ist das Ziel ein verschiedenes. Während die Kunst im gegebenen Material einen Sinngehalt zur Erscheinung bringen will, zielt die Technik daraufhin, die Natur zu beherrschen, sie für die Zwecke des Menschen in Dienst zu nehmen. Der grundlegende, der Technik immanente Zweck ist also die Indienstnahme der Natur; die weiteren Zwecke, zu denen die Natur in Dienst genommen wird, mögen sie sittlich gut oder verwerflich sein, machen nicht das Wesen der Technik aus; in diesem Sinn wird die Technik von *Spranger* mit Recht ein „zweckneutrales Mittelsystem“ genannt (40 f.). Der „ontologische Ort“ der Technik ist der Mensch, und zwar nicht so sehr als Einzelmensch, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen, ja letztlich die Menschheit als ganze (44). B. unterscheidet sodann drei geschichtliche Phasen der Technik: die vormalistische Empirie (Al-