

tungsebene dem Rechnung tragen kann und muß, was der Glaubende glaubt“ (462). Desgleichen betont er, Wittgensteins Ablehnung der Kognitivität religiöser Rede dürfe „nicht so verstanden werden, als vertrete Wittgenstein nun einen nichtkognitivistischen Ansatz“ (448), denn dieser gestehe durchaus die Propositionalität religiöser Bilder zu – wenn auch freilich nicht in einem realistischen Sinne –, und verweist in diesem Zusammenhang auf das Desiderat einer „genauere[n] Ausarbeitung der Wittgensteinschen Andeutungen“ (ebd.).

Weiterhin wird man dem Verf. gern zustimmen, wenn er seine Arbeit mit dem Hinweis auf die „immer wieder überraschende Kräftigkeit“ (471) religiöser Bildrede beschließt. Problematisch erscheint es aber, wenn er das Proprium religiöser Bildrede dahingehend bestimmt, daß diese es erlaube, „die Selbsttätigkeit des Ich ... in seinem Scheitern gegenüber der Welt festzuhalten“ (449). Geht es religiöser Rede, so muß man hier fragen, wirklich letzten Endes nur um die Wahrung der Selbsttätigkeit des Ich? Spielt hierbei nicht auch – zumindest, wenn man „die schier unüberschaubare Vielfalt religiöser Rede“ (471) unbefangen in den Blick nimmt – die von L. für obsolet erklärte Vorstellung eines göttlichen Gegenüber als Adressat solcher Rede eine entscheidende Rolle?

Auffällig ist schließlich, daß L. mit einem undifferenzierten Metaphysikbegriff operiert. Denn er unterstellt Metaphysik und Theologie en bloc, daß sie sich „in einem Zirkel von Leidenserfahrung und Sinnkompensation bewegen“ (448f.). Für manche Formen einer philosophischen Theologie mag das zutreffen – aber nicht für jede Art von Beschäftigung mit metaphysischen Fragen.

So hat sich in den letzten Jahren parallel zur analytischen Religionsphilosophie auch eine analytische Ontologie herausgebildet, die Fragestellungen der traditionellen Ontologie mit neuen begrifflichen Mitteln bearbeitet. Diesen ontologischen Arbeiten analytischer Provenienz geht es in der Regel nicht um den Entwurf umfassender metaphysischer Sinnkonstruktionen, sondern um die Klärung der Grundbegriffe unseres Wirklichkeitsverständnisses. Man wird der Bedeutung solcher Arbeiten gewiß nicht gerecht, wenn man ihnen vorhält, daß sie sich „dem Leben in seiner farbenreichen ... mit leidvollen Vielfalt zu entziehen suchen“ (461f.). Denn es gibt – worauf E. Angehrn mit Recht hingewiesen hat – Problemfelder, innerhalb derer die Konsequenzen ontologischer Klärungen für unser Welt- und Selbstverständnis unmittelbar evident sind; man denke nur an das Leib-Seele-Problem oder den Naturbegriff. Gerade die Auseinandersetzung mit dem modernen Materialismus ist ohne den Rückgriff auf ontologische Überlegungen nicht zu leisten. Daß es bei dieser Auseinandersetzung aber um Fragen geht, die am Ende auch von beträchtlicher lebensmäßiger Relevanz sind, wird sich schwerlich leugnen lassen.

H.-L. OLLIG S. J.

METAPHYSIK UND ONTOLOGIE. Herausgegeben von *Ludger Honnefelder* und *Gerhard Krieger* (Philosophische Propädeutik; Band 3). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2001. 355 S., ISBN 3-8252-2081-8.

Der dritte Band der bewährten, auf insgesamt vier Bände projektierten Philosophischen Propädeutik ist Fragen der Metaphysik und Ontologie gewidmet. Der einleitende Beitrag von *L. Honnefelder* [= H.] gibt einen instruktiven Einblick in die Geschichte des Metaphysikproblems, ausgehend von den griechischen Anfängen über die Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit bis hin zur Gegenwartsphilosophie. Besondere Beachtung verdient zweifellos H.s Darstellung der Metaphysik des Mittelalters. Diese stellt nicht etwa, wie es manchmal dargestellt wird, ein bloßes Anhängsel der Metaphysik der Antike dar, sondern H. spricht pointiert von einem „zweite[n] Anfang der Metaphysik im lateinischen Mittelalter“ (18) und erläutert diesen Neuanfang an den Metaphysikkonzepten von Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Was die Metaphysik der Neuzeit angeht, so ist sie H. zufolge „nicht als ein von völlig neuen Voraussetzungen ausgehendes Unterfangen zu betrachten“ (40f.), sondern die Durchführung des Versuchs einer neuen Metaphysik bei Descartes und Kant geschieht „durchaus unter Rückgriff auf die im zweiten mittelalterlichen Anfang der Metaphysik entwickelten Ansätze und Formen“ (41). Hinsichtlich der Gegenwartsphilosophie betont H. schließlich, ungeachtet der regelmäßig wiederkehrenden Bestreitungen der Möglichkeit

der Metaphysik sei das Projekt der Metaphysik als erster Philosophie bis heute nicht an ein Ende gekommen. Denn die Bestreitungen beträfen nur die Tragweite des jeweils gewählten Ansatzes und die Reichweite des erhobenen Anspruchs, nicht aber die Möglichkeit des Projekts schlechthin. Beweis hierfür sei die Tatsache, daß mit neu gewählten Ansätzen wie etwa der Phänomenologie oder der analytischen Philosophie sich auch „das Projekt einer ersten Philosophie“ erneut als möglich und notwendig erweist.

Diesen Durchblick durch die Metaphysikgeschichte beschließt H. mit einigen Thesen zur Möglichkeit und Gestalt einer Metaphysik als erster Philosophie. U. a. stellt er in diesem Zusammenhang fest: Die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Metaphysik sei so alt wie die Fragebewegung der Philosophie selbst. Denn sie ergebe sich, „wo die Formen des primären Verstehens von Welt durch Religion, Mythos und die jeweilige sozio-kulturelle Lebensform einer sekundären Vergewisserung im Medium von Begriff und Argument ausgesetzt werden“ (53). Eine solche Vergewisserung aber sei nicht möglich ohne eine erste Philosophie, die nach den „übergreifenden Strukturen unserer Welt und unseres Erkennens“ (54) fragt. Mit Kant könne man zwischen zwei Teilen der Metaphysik unterscheiden: einem ‚regressiven‘ Teil einerseits, „der die Grundbegriffe und Grundannahmen zu eruieren hat, die in einer wissenschaftlichen Theorie oder unserer lebensweltlichen Weltansicht vorausgesetzt werden“ (55), und einem andererseits ‚progressiven‘ Teil, in dem es um eine abschließende Begründung gehe. Wie immer Metaphysik ansetze – als erste Philosophie sei sie immer an bestimmte methodische Standards gebunden, die ihrerseits als Standards eines sekundären Systems immer auf das jeweils primäre System einer wissenschaftlichen Theorie oder einer lebensweltlichen Weltansicht bezogen seien. Aus dieser Kontextbezogenheit ergebe sich, „daß jede Gestalt von Metaphysik kritisierbar, revidierbar und fallibel ist“ (ebd.), und daß es „eine legitime diachrone wie synchrone Vielheit von Metaphysiken“ (ebd.) gebe. Metaphysik habe als erste Philosophie Kritik nach zwei Seiten zu üben. Zum einen müsse sie sich gegen die Vorstellung wenden, „es gebe eine Metaphysik von einem Gottesgesichtspunkt aus“, d. h., es gebe „einen privilegierten Erkenntniszugang zu einem transzendenten ausgezeichneten Seienden, von dem her das Seiende im Ganzen erkennbar wäre“, denn ein solches Metaphysikkonzept wäre „im Ausgang unserer Erkenntnis von der Sinneserfahrung nicht einlösbar“ (56). Zum anderen müsse Metaphysik aber auch „die These der Unmöglichkeit einer jeden Metaphysik bestreiten und sie ihrer Selbstwidersprüchlichkeit überführen“ (ebd.), da eine solche These zwangsläufig Hypothesen bezüglich der Grundbegriffe und Grundannahmen von Wirklichkeit enthalte, die selbst Metaphysikstatus besäßen. Positiv sei Metaphysik nicht einfach als Theorie des Transzendenten zu bestimmen, sondern als Theorie des Transzendentalen. Nur sofern sie nämlich Theorie des Transzendentalen sei, könne sie auch Theorie des Transzendenten sein.

Neben diesen allgemeinen Überlegungen H.s zur Geschichte und Gestalt der Metaphysik bietet der vorliegende Band Einblicke in vier Problembereiche der Metaphysik. J. P. Beckmann befaßt sich mit dem Problem des Allgemeinen, G. Krieger mit der Substanzproblematik, N. Forscher mit der metaphysischen Gottesfrage und M. Th. Liske mit dem Theodizeeproblem.

Beckmann [= B.] behandelt in seinem Beitrag nicht nur klassische Positionen, die bezüglich der Frage nach dem Allgemeinen vertreten wurden, wie den Platonismus, den gemäßigten Realismus, den Konzeptualismus und den Nominalismus. Er geht auch auf die neuere und die gegenwärtige Diskussion um das Allgemeine ein und skizziert in diesem Zusammenhang u. a. Wittgensteins Versuch einer Eliminierung des Universalienproblems und Russells Verteidigung der Nichteliminierbarkeit der Universalien.

Die Tatsache, „daß das Universalienproblem heute keineswegs als obsolet, sondern im Gegenteil als hochaktuell gilt“ (107), belegen ihm zufolge Arbeiten von Quine, Goodman, Dummett, Strawson, Armstrong und Stegmüller. B.s Fazit: Die Universalien Diskussion, soweit sie die Kontroverse um den ontologischen Status des Allgemeinen betrifft, sei „keineswegs abgeschlossen“ (113); vielmehr erweise sich die Frage nach dem Allgemeinen als der „eigentliche Kampfplatz der Metaphysik“ (G. Martin).

Für Krieger [= K.] gehören zu den grundlegenden Problemen, die sich im Zuge einer philosophischen Beschäftigung mit dem Substanzproblem stellen, die Frage, „wie es Einheit und Vielheit der Einzeldinge ihrer selbständigen und individuellen Existenz

nach geben kann“, sowie die Frage, „wie eine allgemeine Wesens- oder Artnatur der Vielen zu denken ist, die als das eine Wesen von der Vielheit ihrer Repräsentationen verschieden ist und doch zugleich in dieser Vielheit in Erscheinung tritt“ (124).

Diesen beiden Grundproblemen geht K. so nach, daß er zunächst die aristotelische Substanzbetrachtung vor dem Hintergrund einer umfassend angelegten Ontologie und Metaphysik behandelt, in einem zweiten Schritt dann die Kritik und Neuformulierung des Substanzgedankens bei Descartes und Locke vorstellt, die zu einer „Reduktion der Substantialität auf die sog. Trägerfunktion“ (124) führt, in einem dritten Schritt auf die Reformulierung des aristotelischen Substanzkonzepts mit Hilfe der sprachanalytischen Philosophie eingeht, und schließlich die Frage einer abschließenden Begründung des Substanzgedankens stellt.

Gerade der letzte Punkt verdient Interesse, weil er auf ein zentrales Problem der heutigen Substanzdiskussion aufmerksam macht. K. setzt an bei der Frage, ob den Sortalen eine grundlegende Bedeutung für die Objektivität der Sprache zukommt. Die Vertreter der Sortalabhängigkeit der Identität müssen in diesem Zusammenhang einräumen, daß sich dieser Nachweis der Objektivität lediglich im Blick auf die tatsächliche sprachliche und begriffliche Praxis führen läßt, und diese Voraussetzung nicht im gleichen Maße für die in den Wissenschaften gebräuchlichen Ausdrücke und Begriffe gilt. Da sich mithin bei den sortalen Prädikaten das Problem ihrer Allgemeinheit ergibt, muß nach K. die sprachphilosophische Betrachtungsweise subjekttheoretisch überstiegen werden. Wenn man sich nämlich fragt, ob es eine Erfahrung der aktuellen Existenz eines bestimmten Seienden gibt, die unumgänglich ist und zugleich die uneingeschränkte Erfahrung der Vielfalt von Gegebenheitsweisen anderer Seiender ermöglicht, stößt man auf die Erfahrung, die das Subjekt in und mit seiner eigenen aktuellen Existenz macht. Daher kommt K. bei seinen Überlegungen hinsichtlich des Substanzbegriffs zu dem Ergebnis: „Der ursprüngliche Grund und Sinngehalt der Erkenntnis substantieller Realität ist ... die Realität eines ausgezeichneten Seienden, d. h. der individuelle Mensch oder das Subjekt“ (208).

Fischer [= F.] geht aus von der Tatsache, daß es heute durchaus nicht unumstritten sei, ob die Gottesfrage innerhalb der Philosophie überhaupt noch ernsthafte Aufmerksamkeit verdiene. Wenn er diese Frage positiv beantwortet, dann beruft er sich vor allem auf Kant, der in einer langen Tradition denkender Annäherungen an Gott stehe, und dessen Stellungnahme zur Gottesfrage keineswegs – wie E. Förster unlängst behauptet habe – agnostisch genannt werden könne. Denn wenn Kant auch die dogmatischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes destruiert, so ebne er doch andererseits dem Denken des Unbedingten den Weg. Durch theoretische Argumentation kommt s. E. allein schon deshalb keine sichere Gotteserkenntnis zustande, „weil Gott durch sie nicht in seiner Göttlichkeit erfaßt“ (246) werde. Der entscheidende Schritt zur Erkenntnis und Gewißheit der Existenz Gottes müsse „von Gott als dem Ziel der Suche ausgehen“, wie er auch „in der Beziehung zwischen Menschen vom jeweils Anderen ausgehen muß“ (ebd.). Daher kommt nach F. dem moralphilosophischen Argument, dem der unbedingte Anspruch zugrundeliegt, wie er von dem moralischen Gesetz ausgeht, eine besondere Bedeutung zu. Denn es mache den Glauben an Gott nicht nur möglich, sondern fordere ihn sogar. Neben dem moralphilosophischen Argument nennt F. noch vier weitere Wege zum philosophischen Aufweis des Daseins Gottes: das ontologische, das noologische, das kosmologische und das teleologische Argument. Anschließend behandelt er exemplarisch Formen des modernen Atheismus, der für ihn „eine notwendige Herausforderung und ein philosophisches Purgatorium vernünftigen Redens von Gott“ (259) darstellt. Die Diskussion mit dem Atheismus – davon ist er überzeugt – könne zu einer „Selbstreinigung des Gottdenkens“ führen, und selbst „die Verunsicherung durch die scheinbare Überlegenheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis, in der Gott nicht vorkommt“, hat für ihn insofern ihr Gutes, als sie einem „das Unerhörte des Glaubens an Gott“ (259) vor Augen führen könne. Das Fazit seiner Überlegungen zum Problem einer *philosophia naturalis* lautet: „Auch eine Philosophie, die sich kritischem Geist verpflichtet weiß, stößt mit der Gottesfrage auf den Gedanken einer Wirklichkeit, die größer ist als alles, was sie zu denken vermag. Damit erleidet sie eine Umkehrung, die nur hingenommen werden kann, weil der Denkende einsieht, daß sein entwerfendes Denken angesichts der Epiphanie des Göttlichen nicht das gültige

Maß ist. Er sieht sich als endliches Wesen in eine Beziehung zu Unendlichem gestellt, obwohl er um die Unmöglichkeit der theoretischen Einsicht in die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem weiß“ (278). Nach F. ist es letzten Endes „die metaphysische Naturanlage, die den Menschen unvermeidlich mit der Aufgabe konfrontiert, sich im Denken und Tun mit der Frage nach Gott auseinanderzusetzen“ (ebd.).

Liske [= L.] sieht die Theodizeefrage „durch das Spannungsverhältnis definiert, inwiefern Gott uneingeschränkt verantwortlich sein kann, ohne doch für das Schlechte sittlich verantwortlich gemacht werden zu müssen“ (290). Die beiden Arten der Reaktion, die auf diese Frage möglich sind, ergeben ihm zufolge die beiden Grundformen der Theodizee. Bei dem ersten Theodizeetyp versucht man, „diese Frage zu lösen, indem man die Spannungen aushält und aufweist, daß sie sich nicht aufzuheben brauchen“ (292). Bei dem zweiten Theodizeetyp weist man diese Frage als auf falschen Prämissen beruhend ab – „man bestreitet eine der beiden unvereinbar erscheinenden Behauptungen über Gott, entweder daß er wegen seiner vollkommenen Güte für das Böse sittlich nicht verantwortlich sein könne oder daß er in seiner Allmacht für das gesamte Weltgeschehen verantwortlich sei“ (ebd.). Während die Prämisse, daß in Gott nichts Böses sei – sieht man einmal von Schellings Spekulationen über den dunklen Grund in Gott ab – so gut wie nicht in Frage gestellt wird, ist durchaus die Problematisierung der Prämisse zu verzeichnen, Gott sei der allmächtige Herr der Weltgeschichte. So vertritt etwa Hans Jonas im Blick auf die Greuel von Auschwitz die These, Gott habe „sich seiner Allmacht entäußert und sich in das sich evolvierende Universum hineinbegeben“ (292), wohin auch immer das führen möge. Auch die Prozeßtheologie operiert mit der Auffassung des werdenden und leidenden Gottes und verwirft strikt die Vorstellung der Allmacht Gottes. Solche evolutiven Theodizeen werfen freilich die Frage auf, wie denn ein selbst ohnmächtiger und leidender Gott Garant für die Überwindung des Leidens sein könne.

Der Nachweis, daß die Existenz Gottes als des sittlich vollkommenen Urhebers des gesamten Weltgeschehens mit der unbestreitbaren Erfahrungstatsache der Existenz von Bösem vereinbar ist, kann nach L. nur gelingen, „wenn sich aufzeigen läßt, daß das Schlechte gar keine Ursache im eigentlichen Sinn hat“ (293). Darauf zielt auch das klassische Theodizeemodell mit seiner These ab, „das Schlechte sei eine Privation, d. h. ein Seinsmangel“ (ebd.). Im Blick auf die Mißverständnisse, denen eine solche These heute ausgesetzt ist, stellt L. klar: Diese These laufe keineswegs auf eine Verharmlosung des Schlechten hinaus – als sei dieses beinahe ein Nichts, wie eine entsprechende Formulierung Augustins nahelegen könnte. Denn, recht verstanden, bestreite diese Auffassung „gerade nicht, daß im Bösen große geistige und körperliche Energien wirksam sein können, so daß es ganz erhebliche zerstörerische Wirkungen haben kann“ (ebd.). Dem Bösen könne sehr wohl (was seine materiale Seite betrifft) eine positive Realität zugrundeliegen. Aber was es, formal gesehen, zu einem Böse mache, sei ein Defekt, der darin bestehe, „daß diese positiven Kräfte in eine verkehrte Richtung gelenkt werden, wobei diese Verkehrung nicht eine Gegenwirklichkeit darstellt, die einer positiven Ursache bedürfte, sondern letztlich auf eine Begrenzung und einen Mangel zurückgeht“ (ebd.).

Generell vertritt L. in Sachen Theodizee eine mittlere Position. Einerseits kritisiert er die Vertreter des Fideismus, die jeden Versuch einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem ablehnen; ebenso wendet er sich aber auch gegen die Vertreter eines theologischen Rationalismus, die meinen, innerhalb einer systematischen Weltklärung das Problem des Übels vollständig lösen zu können. L. vertritt vielmehr die These, im Fall der Theodizee gebe es keine vollständigen kohärenten Erklärungen, sondern allenfalls „Erklärungsansätze“ (330).

Soweit einige Hinweise zu diesem Sammelbd., der sicher einen guten Einblick gibt in den gegenwärtigen Metaphysikdiskurs im deutschen Sprachraum, und der zugleich die Veränderung dokumentiert, die sich in puncto Metaphysikdiskurs in den letzten Jahren ereignet hat. Denn zweifellos nimmt man heute wieder unbefangener die antik-mittelalterliche Metaphysiktradition zur Kenntnis und stempelt sie nicht von vornherein als vormodern oder einem überholten Paradigma verpflichtet ab. Gleichzeitig liest man diese Tradition aber auch nicht mehr mit einer neuscholastischen Brille, sondern versucht, sie durchaus von modernen Fragestellungen her zu verstehen und aufzuschließen. Im ganzen ist also eine Versachlichung des Metaphysikdiskurses festzustellen. Insofern

wünscht man dem vorliegenden Sammelbd. eine weite Verbreitung, denn er ist geeignet, eine Reihe hartnäckiger Vorurteile als gegenstandslos zu erweisen, die gegen die Metaphysik im Umlauf sind.
H.-L. OLLIG S. J.

SCHERER, GEORG, *Die Frage nach Gott*. Philosophische Betrachtungen. Darmstadt: Primus-Verlag; Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 248 S., ISBN 3-89678-406-4.

Das Thema „Gott“ findet sich heute üblicherweise in die Privatsphäre der persönlichen, nicht weiter begründbaren Überzeugungen abgedrängt, und eine postmodern orientierte Philosophie bestätigt und verstärkt diese Tendenz. Demgegenüber erinnert Scherer (= Sch.) an die Tradition der abendländischen Philosophie (2–12). Für sie gehörte die Gottesfrage zu den nach Möglichkeit ebenso verbindlich zu beantwortenden Grundfragen wie die nach dem Sein, dem Guten oder dem Wesen des Menschen. Dieser Status einer genuin philosophischen Frage muß, so Sch., der Frage nach Gott wiedergegeben werden. Sie verdient und erfordert es. Denn durch sie ist der Mensch zu einer umfassenden Deutung seines Daseins herausgefordert. Doch kann es eine solche Deutung heute noch geben? Wäre das nicht Metaphysik? Und ist die von der neueren Philosophie nicht längst verworfen worden? Sch. gibt auf diesen grundsätzlichen Einwand die Antwort: Metaphysik ist möglich! Der menschliche Geist läßt sich nicht in Grenzen einschließen. Er ist zur Transzendenz befähigt, denn er verhält sich (in einer freilich noch zu klärenden Weise) „zum Ganzen der Wirklichkeit“. Eben dies ist seine „metaphysische Natur“ (12).

Der Autor geht nun so vor, daß er in der Auseinandersetzung mit einigen prominenten Positionen der Metaphysikkritik (man könnte sagen: retorsiv) die Unausweichlichkeit der metaphysischen Perspektive aufzeigt. Er beginnt mit Auguste Comte (18–21). Dieser teilt die menschliche Geschichte in ein religiöses, metaphysisches und ein positiv wissenschaftliches Stadium ein, wobei erst mit letzterem die Menschheit zu sich selbst gefunden habe. Es wird leicht erkennbar, daß Comte im Grunde eine teleologisch-metaphysische Geschichtssicht vertritt, sogar mit theologisch eschatologischen Konnotationen. Friedrich Nietzsche (21–34) versucht die in seinen Augen mit Platon beginnende und im Christentum gipfelnde Metaphysik als lebensfeindlich zu entlarven, da sie die reale Welt auf eine ideale übersteige und zum bloßen Schein degradiere. Freilich vertritt Nietzsche mit seiner Apotheose des Lebens und des „Willens zur Macht“ selbst eine massive Metaphysik, deren Inkohärenzen sich besonders an seiner Lehre von der „Wiederkehr des immer Gleichen“ zeigen. Auch der bis zur heutigen Hermeneutik führende Historismus (34–41) entgeht nicht dem Widerspruch, daß er gerade mit seiner Behauptung der geschichtlichen Relativität sämtlicher Weltansichten eine übergeschichtliche Einsicht beansprucht. Erst sie erlaubt es im übrigen, den wahren Kern des Historismus festzuhalten, der in der Tat bewahrenswert ist: „Weil keine geschichtliche Gestalt dem Menschen vollständig gerecht zu werden vermag [...] So drängen alle menschlichen Zustände über sich hinaus“ (39). Nach Martin Heidegger (41–46) blieb Nietzsche der Metaphysik noch verhaftet, die er überwinden wollte. Seine Lehre vom Willen zur Macht ist sogar ihre letzte Konsequenz. Dieser Wille liegt nach Heidegger der Metaphysik von Anfang an zugrunde, nämlich als Wille zur Verfügbarmachung durch Vergegenständlichung. Damit habe die Metaphysik dem technischen Weltverständnis mit all seinen Problemen den Boden bereitet. Auch der metaphysische Begriff Gottes als „höchstes Seiendes“ sei Ausdruck der Tendenz zur Verobjektivierung. Gegen eine so verstandene Metaphysik stellt Heidegger seine Lehre von der „ontologischen Differenz“ zwischen dem objektivierbaren „Seienden“ und dem „Sein“, das sich der Objektivierung einerseits entzieht und sie andererseits ermöglicht. Der Vorwurf gegen die abendländische Metaphysik ist dann der einer „Seinsvergessenheit“. Sch. zeigt, daß dieser Vorwurf die Tradition nicht trifft. Schon nach Platon und Plotin ist das göttlich Höchste „jenseits der Seiendheit“ (46) und entzieht sich damit radikal der Objektivierung. Diese Einsicht geht auch in der späteren Metaphysik nie ganz verloren. Wie lebendig sie geblieben ist, zeigt Sch. an Thomas (46–53), Eckhart (53–56), Cusanus (56–59) und Fichte (59–68). Doch wie steht es mit Heideggers eigener Annäherung an den Bereich des Religiösen? Seine Rede vom „Heiligen“ (77–84) zielt auf ein Sich-Zeigen des Göttlichen in der Zukunft.