

Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Wenn wir hier in Kürze auf die möglichen Beziehungen der Philosophie Heideggers zur katholischen eingehen, so können wir durchaus nicht die ganze Breite und Tiefe der von ihm aufgerollten Probleme darstellen und kritisch würdigen. Wir können nur jenen einen, zentralen Punkt seines Denkens herausgreifen, der es bis in seine Verästelungen hinein geformt und bestimmt hat und gleichsam das »individuelle Gesetz« seines Systems bildet. Wir werden dieses Gesetz in sehr nüchterne und fachliche Worte zu fassen suchen und somit jene seltsame Atmosphäre von prunkender Düsterteit und magischer Faszination, in der für die meisten Uneingeweihten, aber auch für viele dem Freiburger Meister Nahestehende dieses Denken eingehüllt ist, von vornherein hinter uns zurücklassen. Die Zauberformeln »Dasein«, »In der Welt sein«, »Sorge«, »Angst«, »Tod«, »Zeitlichkeit«, gleichsam ein elektrischer Stacheldraht, an dem eine ganze Schwadron von Philosophierenden sich verfangen, sollen uns nicht bannen. Wir wollen zur Grundthese des Heidegger'schen Denkens vordringen¹.

Diese Grundthese ist am klarsten in Heideggers Kantbuch dargestellt und läßt sich also formulieren: der menschliche Geist ist dadurch Geist, daß er die Ebene des bloßen Seins übersteigt, daß er in seinem Wesen Transzendenz ist, und daß ihm so in diesem Abstand die Dinge der Welt erhellt, Erkenntnisgegenstände werden. Dieser Überstieg aber, der als solcher nicht selbst »Sein« ist, sondern gleichsam ein Hohlraum, ist der Einbruch des »Nichts« in das Sein. Also ist das Sein, je mehr es sich dem Nichts nähert, das heißt, je endlicher es ist, um so geistiger. Der Geist ist als solcher Endlichkeit, und insofern der Geist das eigentliche, wahre Sein ist, kann Heidegger sich den Satz Hegels zueigen machen, demzufolge (eigentliches) Sein und Nichts zusammenfallen. Diese Gleichsetzung von Geist und Endlichkeit bei Heidegger ist aber nicht ein erratischer Block im Denken der Neuzeit, sie ist vielmehr nur der konsequente Schlußstein einer langen Reihe denkerischer Bestrebungen des 19. und 20. Jahrhunderts, welche mit der Abwendung von der idealistischen Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels anhebt. Für die Idealisten war die Endlichkeit immer in irgend einer Weise eine Vorläufigkeit, die im Prozeß des Denkens und der Welt selber in das Unendliche Gottes aufgehoben werden sollte. Bei Fichte war das Endliche zunächst nur das Material, an dessen Betätigung der Geist seine eigene Unendlichkeit sich erringen

¹ Eine ausführliche Darstellung gaben wir in »Apokalypse der deutschen Seele« III 193-315.

folgte; später ging Fichte dazu über, auch den menschlichen Geist als endlich anzuerkennen und wegen dieser Endlichkeit »mystisch« an der Unendlichkeit Gottes – wie Homunkulus am Wagen der Galatea – zerschellen zu lassen. Schelling versuchte demgegenüber, in der Endlichkeit der Welt selbst etwas Göttliches zu sehen, aber indem er so das Nichts in Gott hinein hob, spaltete sich dieser selbst in einem dämonischen Dualismus: in Gott ist etwas ewig Ungöttliches, ein finsterer Abgrund. Hegel wollte dieses unvermittelte Vergöttlichen der Welt dadurch umgehen, daß er den Begriff des absoluten Seins selbst zu einem Prozeß verflüssigte: der Geist wurde ihm so zu einem dynamischen Prinzip, das alle Stufen der endlichen Welt durchwandert, sich begreifend einverleibt und so aus ihrer Beschränktheit erlöst. Die Endlichkeit war das Aufbaumaterial der innern Fülle des unendlichen, göttlichen Geistes, aber eben dadurch zuletzt doch als Endliches vernichtet und entwertet.

Die erste Reaktion auf diesen Idealismus war der grobe Materialismus, dem die endliche Materie das einzig Wirkliche war, während die idealen geistigen Strukturen nur deren innerlich abhängigen »ideologischen Überbau« bedeuteten. Dem Materialismus parallel und ihn zeitlich überdauernd lief der Historismus, der das Schwergewicht des Seins in den positiven, faktischen Geschichtsverlauf setzte und damit der Zeit und ihren verschiedenen Augenblicken und Epochen einen qualitativen Sinn verlieh, den sie im Idealismus nie haben konnten. Positivismus ist dann der allgemeine, vage Name für alle Denkrichtungen, die im Geistigen und Naturhaften, im Zeitlichen und Räumlichen das durch das »Jetzt und Hier« qualitativ Bestimmte als letztes Objekt des Wissens betrachteten. Gegen Ende des Jahrhunderts erwuchs daraus die Lebensphilosophie, welche zum erstenmal dieser reinen Positivität der endlichen Dinge eine Art metaphysische Begründung verlieh. Das Leben, hieß es jetzt, ist ein unendlicher Strom, der sich durch die Welt ergießt. Wo er sich staut und an eine Schranke stößt, da nimmt seine chaotische Fülle Gestalt an, da erhält er Innerlichkeit, Bewußtsein, Geistigkeit. Man brachte diesen Satz mit der »positiven« Tatsache zusammen, daß das Geistige in all seinen Formen immer ein Abrücken von der unmittelbaren Lebendigkeit bedeutet, eine Intensivierung zwar, aber ebenso, wo es sich rein durchsetzt, ein Erstarren, Absterben. So kann später bei Klages der Geist als Widerfacher der Seele verstanden, bei Scheler das Leben als dumpfer, mächtiger Drang dem ohnmächtigen, obwohl hellen Geist entgegengesetzt werden. Uns interessiert hier nur der Gedanke, daß der Geist durch eine Schranke des bloß Lebendigen gebildet wird, also durch Verendlichung. Biologen wie Eduard von Hartmann steuerten dazu die »Beobachtung« bei, daß gerade das höhere, geistigere Wesen auch das zerbrechlichere, sterblichere sei (gegenüber der unsterblichen Amöbe), und daß Schmerzempfinden und Sterben können so eine Auszeichnung befrage.

Auf all diesen Ansätzen konnte Nietzsches sein Ideal der heroischen Endlichkeit bauen: Geist ist Leben, das sich selbst ins Leben schneidet, das sich transcendierend selbst seine Schranken setzt, um übermenschlich über sich hinaus=

zuwachsen, aber gerade so endlicher, weltlicher, sterblicher zu werden. Stefan George treibt den Gedanken bis ins Religiöse vor und fordert die Verendlichkeit des Göttlichen selbst in der Gestalt Maximins. Bei Rilke aber wird das Lebensgefühl der glorreichen und vergänglichen Endlichkeit zur tragenden, selbstverständlichen Voraussetzung aller Dichtung; es gibt kaum einen theoretischen Satz oder Begriff Heideggers, dem bei Rilke nicht ein poetisches Symbol entspräche. Der Gedanke, daß die Endlichkeit als solche das Positive sei, hat sich bei ihm vom engern lebensphilosophischen Hintergrund abgelöst und in einer unabhängigen Philosophie der »Existenz« verselbständigt. »Uns, den Vergänglichsten« sagt die 9. Duinese Elegie, »trauen die Dinge ein Rettendes zu«: weil wir zeitlicher, endlicher, nichtiger sind als das bloße Sein, können wir es begreifen und in Geist verwandeln. – Neben all diesen philosophischen Strömungen aber läuft der Einfluß des großen theologischen Denkers der Endlichkeit, Kierkegaards, einher, der als größter Gegner Hegels für die religiös verstandene Positivität des Endlichen, für das Qualitative des Zeitaugenblicks mit letzter Vehemenz eingetreten war, und dessen Endlichkeitspathos die Existenzphilosophie Jaspers' und die dialektische Theologie nicht minder beeinflusste als Heidegger selbst.

Heidegger faßt in seiner scharfen These: Endlichkeit = Geist, Nichtigkeit = Sein also nur das Grundthema des gesamten modernen Denkens zusammen. Das geistvolle Wortspiel »Lichtung des Seins« (im unaufhebbaren Doppelsinn von nichtender Verspärlichung und geistiger Erhellung) könnte also als das Schibboleth dieser ganzen Denkperiode im selben Maße gelten, als das Wortspiel Hegels »Aufhebung« (im unaufhebbaren Doppelsinn von Vernichtung und bewahrender Emporhebung des Endlichen) das Zauberwort des Idealismus war.

Was hat katholische Philosophie zu diesem Grundmotiv des modernen Denkens zu sagen? Muß es ihr nicht wider die innersten Instinkte gehen, ihr geradezu als eine Perversion ihrer eigenen Stellung erscheinen, in welcher Endlichkeit als solche doch als ein Mangel, also viel eher als ein Merkmal des niederen, stofflichen Seins, nicht des geistigen aufzutreten scheint? Die Frage ist weniger einfach, als es auf den ersten Blick scheint, und wir können sie im folgenden auch keineswegs erschöpfend behandeln und klären. Nur ein paar Richtlinien seien gegeben.

Was das Unterscheidende christlicher Philosophie gegenüber nichtchristlicher ist, das muß am ehesten aus einem Vergleich mit der griechischen Philosophie klar werden, in welcher die Ursprünge des gesamten abendländischen Denkens begründet liegen. Bevor wir aber fragen, was das Christentum an neuen Motiven in das philosophische Denken gebracht hat (nur dieses interessiert uns ja hier, nicht das theologische), ist noch eine kurze Warnung und Klärung am Platze. Die Welt, in der wir leben, ist eine, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, übernatürliche. Sie ist als ganze eine auf ein übernatürliches Ziel hingeeordnete, ursprünglich (als ganze) begnadete, dann (als ganze: da ja auch »die Schöpfung nach Erlösung leuchtet«) gefallene, aber von Strahlen der Ur-

offenbarung her durchblitzte, endlich in Christus (als ganze) erlöste. Natur ist also immer schon in einen übernatürlichen Zusammenhang eingebettet und darum auch alle Philosophie von einem – bewußten oder unbewußten – theologischen Apriori umgriffen. Die Offenbarung Christi bringt, trotz ihrer Neuheit, nicht erst das Übernatürliche in die Welt, wohl aber kann sie von neuem den Übernatürlichkeitscharakter des geoffenbarten Gottes und der vor ihm stehenden Welt aus einer Vergessenheit und Verlorenheit ans Licht ziehen, die selber in einem (erb=sündigen, also »theologischen«) Vergessen und Wegsehen ihren Grund haben konnte. So ergibt sich das Paradoxe, daß die Offenbarung, weit entfernt, fremde theologische Bestandteile ins philosophische Gebiet einzuschmuggeln und dieses gleichsam fremddienlich zu verklaven und in Beschlag zu nehmen, vielmehr gerade erst die wahre, sachliche Scheidung von Philosophie und Theologie ermöglicht. Denn von ihr her fällt erst das Licht auf das halb oder ganz verborgene übernatürlich=theologische Moment im vor= oder außerchristlichen Denken, das keineswegs etwa ein »rein natürliches Denken« ist. Freilich wird diese Scheidung aber nie bis zu einer vollen Trennung gehen, aus dem einfachen Grund, weil auch die Gegenstände: Natur und Übernatur, selbst innig verbunden sind und zusammen den einen Bestand des Seins ausmachen.

Nach dieser Klärung fragen wir zuerst nach dem Unterscheidenden der Offenbarung, wie sie zentral in Christus erging. Wir können es in drei Sätzen ausdrücken: 1. Der Menschgewordene ist »Bote« Gottes, der uns von der innern, »intimen« Sphäre des Göttlichen erzählen, sie uns eröffnen sollte. Damit sind wir vor Gott nicht nur als den »Grund« und das »Ziel« der Welt, sondern vor den absolut souveränen, freien, persönlichen, dreieinigen, schaffenden und erlösenden Gott gestellt, und in solchem unmittelbaren In=Beziehung=Treten zu dieser Intimität Gottes wird unser Stehen vor ihm zur absoluten »Situation«, zum absoluten seligen oder unseligen Ernst. 2. Aber diese Offenbarung vollzieht sich eben als Menschwerdung, also in und aus einer Natur und in einer zeitlichen Geschichte. Eine einzelne, endliche Natur wird vergöttlicht, und dies nicht durch Aufhebung ihrer Schranken, sondern indem ihre Endlichkeit (zuletzt durch die Auferstehung des Fleisches) als mit der Göttlichkeit vereinbar erklärt und sanktioniert wird. 3. Damit ist einschlußweise schon gesagt, daß durch die übernatürliche Menschwerdung die geistige Natur nicht erst personhaft und geschichtlich wird (wie aller Protestantismus behaupten muß), sondern nur in seiner naturhaften Personalität und Geschichtlichkeit über sich hinaus vollendet wird, wobei es freilich möglich ist, daß infolge dieser Erhöhung gerade die tiefsten Werte der Natur selbst erst ins helle Licht gerückt werden. Von der Möglichkeit einer Vergöttlichung der endlichen Natur Christi fällt ein Licht auf die Personhaftigkeit aller endlichen Geister, d. h. auf die Tatfache, daß ihre Partikularität, ihr »Dieser=und=nicht=jener=Sein«, ihre sich ausschließende Ungleichlichkeit nicht auf eine bloß negative Eigenschaft des weltlichen Seins, nicht auf ihre wertlose Nichtigkeit zurückgeführt werden kann. Und ebenso fällt ein

Licht auf die Geschichtlichkeit dieser Geister, d. h. auf die Tatsache, daß die Situationen in Zeit und Raum, in die sie gestellt sind, als solche einen positiven, ja bis ins Absolute reichenden Charakter tragen und nicht beliebig verwechselbar sind (was der Fall wäre, wenn Zeit und Raum bloße Nichtigkeit, bloße »Schränke« wären). Endlichkeit, lehrt also die Offenbarung in Christus, ist nicht ein rein Negatives.

Dieses Negative aber war die Grundthese der großen griechischen Philosophie. Nicht das Personale, sondern das (immer allgemeine, mehrere Individuen umfassende) Wesen, nicht die Geschichte, sondern der »Fluß der Zeit« (in seiner Nichtigkeit) waren die großen Gegenstände ihres Nachsinnens. Wie der platonische Eros vom individuell schönen Leib aufsteigt zu immer allgemeinerem Schönen, so strebt das griechische Wissen überhaupt vom Individuum, das als solches »Schränke« des Wesens ist, zum Schrankenlosen. So ist die griechische Statue in all ihrer Konkretheit »Wesen«, nicht Person. Für Aristoteles nicht minder als für Platon hat diese letzte kein »Eidos« mehr, ihre Individualität entstammt der Materie. Aber auch der Stoiker hat zum Ideal den kosmopolitischen Allgemeinmenschen, und im Neuplatonismus kennt die Entschrankungs-Sehnsucht kaum mehr Grenzen. Wenn im Problem des Zeitlichen Heraklit auch den reinen Fluß der Dinge zum Absoluten erhob, so doch gerade in dieser »Reinheit«, in der keinem Augenblick eine qualitative Auszeichnung zukommen konnte. In ähnlichem Sinn wurde von den Sophisten die Wahrheit in den reinen Fluß hinabgezogen: nichts war somit als endgültig wahr oder falsch zu bezeichnen. Aber auch bei Plato gibt es vom Zeitlichen kein eigentliches Wissen. Wenn später in der Stoa der Weltprozeß zu einer Art von großer kosmischer Geschichte wird, so gibt es doch in ihm keine letztentscheidenden Situationen: der Prozeß selbst kann als Ganzer in »ewiger Wiederkunft« von neuem beginnen. Auch bei Plotin ist die ewige Entscheidung des Einzelnen immer schon überholt und umgriffen vom mystischen Wissen um die totale Rückkehr der Welt in Gott.

Vom Standpunkt der reinen Philosophie aus erscheint so das griechische Denken als eine höchste Entfaltung der Sphäre des Allgemeinen und Wesenhaften, so sehr, daß das Wesen des Seins ganz in der Tendenz vom Partikulären weg und zum Universalen hin gesucht wird. Hinter dem Universalen, in der Verlängerung seiner Betrachtung, steht das Göttliche; hinter dem Partikulären das Nichtige. Freilich ist es nun wahr, daß diese Blickrichtung »von-zu« für den Griechen mit derjenigen von Natur zu Geist zusammenfällt und eine rein natürliche Philosophie das Wesen Gottes von der höchsten Stufe des weltlichen Seins her zu enträtseln suchen muß. Wenn aber auch die griechische Philosophie unter einem theologischen Vorzeichen stehen muß, werden wir dann nicht sagen müssen, daß der Ausfall von Personalität und Geschichtlichkeit, jener unterscheidend von der Offenbarung her sichtbaren Einfallstore des Übernatürlichen in die Welt – daß dieser Ausfall mit einem erbfindigen Vergessen, mit einem Versuch zusammenhängt, die Welt in sich selber zu schließen

und so gut es geht als absolut zu setzen? Mit dieser Schließung der Welt hängt die Überwucherung des Abstrakt=Allgemeinen über das Partikuläre und Konkrete innerlichst zusammen. Die Transzendenz des Göttlichen über die Welt muß hier die Form der Transzendenz des relativ schrankenlosen Allgemeinwesens über das relativ beschränkte Einzelwesen annehmen.

Somit ist deutlich, daß das Griechische dem Modernen scharf und ausschließend entgegengesetzt ist. Dort ist die Richtung auf Geist und Gott die Richtung auf Unendlichkeit; hier ist sie die Richtung auf Endlichkeit. Und so möchte es scheinen, daß der lange Kampf zwischen griechischem und christlichem Geist, der die Jahrhunderte der christlichen Denkgeschichte ausfüllt und der ein Kampf um die Rechte des Partikulären gegenüber der Alleinherrschaft des Allgemeinen war, schließlich folgerichtig zu Heidegger führen mußte, daß dieser also, in einem gewissen Sinn, den Durchbruch des unterscheidend Christlichen im Denken darstellte. – Aber wir wissen anderseits, daß die Heideggersche Philosophie wie fast die gesamte Endlichkeitsphilosophie der Moderne eine betont gegenchristliches Gesicht trägt. Tiefer und theologisch gesehen: daß sie die Säkularisierung christlicher Gedanken ist mit der Bestrebung, die Welt neuerdings in sich zu schließen und absolut zu setzen. Nur sollte diesmal das Abolutheitsmoment nicht mehr im Allgemeinen und Wesenhaften, sondern im Partikulären, Endlichen und Existenzhaften als solchen gesucht werden. Indem die Endlichkeit und das »Nichten des Nichts« zur Voraussetzung der Vollkommenheit des weltlichen Geistes gemacht wird, zeigt sich seine absolute, einsame Autonomie: vom Nichts her, nicht von Gott her empfängt er seine Vollendung.

So steht das christliche Denken, wenn es den in der Offenbarung Christi beleuchteten philosophischen Wahrheiten Ausdruck geben will, zuletzt in gleichem Abstand vom modernen wie vom griechischen Geist. Gegenüber den Griechen muß es betonen, daß das Positive, Endliche, Einmalige und Geschichtliche ebenso ursprünglich zum Gegenstand der Philosophie gehört wie das Allgemeine und Zeitlose. Gegenüber Heidegger aber wird es daran festhalten, daß diese Endlichkeit und Zeitlichkeit das Weltsein nicht weniger geschöpflich und gottabhängig sein lassen, wenn sie auch nicht als ein bloß Negatives angesehen werden dürfen. Wie läßt sich das vereinigen?

Das göttliche Sein ist innerlichst durch das Gesetz der Identität gekennzeichnet. Darum ist das nichtgöttliche Sein innerlichst durch eine grundlegende Nichtidentität charakterisiert, die quer durch das ganze Weltsein hindurchgeht und nichts anderes als seine innere »Nichtigkeit« und Seinschwäche besagt. »Das Geschöpf«, sagt der heilige Thomas, »ist nicht sein Sein«, dieses kommt ihm nur von Gott her zu, sein »Wesen« fällt nicht zusammen mit seinem »Sein«. Freilich kommt ihm dieses Sein wirklich zu, und wenn Sein ursprünglich, d. h. in Gott das Gesetz der Identität hat, so wird auch das weltliche Sein, insofern es, trotz seiner Nichtigkeit, echtes Sein ist, am Gesetz der Identität teilnehmen müssen. Wir haben also diese doppelte, scheinbar widersprüchliche Wahrheit festzuhalten, daß das Weltsein als Ganzes und bis in seine letzten Winkel hinein ein »nichtiges«

ist, weil es als Ganzes und bis in seine letzten Winkel hinein ein nicht-göttliches ist, daß es aber auch als ganzes eben doch Sein ist und nicht Nichts. Wir können also in ihm nicht irgend ein Gebiet, einen Aspekt, einen Teil herausheben, dem der Name Sein im absoluten (göttlichen) Sinn zustünde, aber auch keinen, der als das absolute Nichts bezeichnet werden müßte. Um mit Heidegger zu reden: das Nichts »durchnichtet« das ganze endliche Sein, aber das endliche Sein erfüllt als Sein auch sein ganzes Nichts. Daraus folgt nun aber etwas Wichtiges. Wenn wir die Nichtidentität zwischen Wesen und Sein im Weltlichen als dessen innere »Polarität« bezeichnen, so dürfen wir diese nicht so auffassen, als ob der eine »Pol« darin gleichsam das Absolute, der andere aber gleichsam das Nichtige wäre. Die Nichtigkeit liegt vielmehr in der Nichtidentität der Pole selber. Weder kann man also – im Sinn der Griechen – sagen, das (allgemeine und notwendige) Wesen der Dinge sei das Absolute, das schlechthin Wertvolle an ihnen, während die (zeitlich=individuelle) Existenz das Nichtige, Minderwertige sei. Noch kann man mit den Modernen umgekehrt diese Existenz zum Absoluten erheben. Das »Nichts nichtet« durch beide hindurch, da beide ja nur infolge der Nichtigkeit des Weltseins verschieden sind. Wir können daher weiterhin sagen: es gibt schlechterdings keinen Fleck im endlichen Sein, der nicht, sofern es Sein ist, noch einen positiven Aspekt hätte und somit nicht ein Abglanz des göttlichen Seins wäre, es gibt aber auch schlechterdings keinen Fleck in ihm, der nicht, sofern es Nicht-Gott ist, noch einen negativen Aspekt hätte und somit vom Nichts nicht innerlich berührt wäre. Nichts in ihm ist reine Vollkommenheit, nichts ist reine Unvollkommenheit. Wenn nun also das Geschöpf als solches endlich ist, so dürfen wir diese Endlichkeit nicht als reine Unvollkommenheit auffassen. Denn auch die Eigenschaft der Endlichkeit ist als Seinseigenschaft zugleich positiv und negativ, seinshaft und nichtig. Dies wird sofort klar, wenn wir die von der Offenbarung her in ihrer Positivität sichtbar gewordenen Aspekte der Personalität und Geschichtlichkeit ins Auge fassen. Daß ich nicht du bin, daß also eine endliche Grenze unsere beiden Personen gegeneinander abgrenzt, ist keine reine Unvollkommenheit unserer Personen. Denn es besagt zugleich unsere Unvergleichlichkeit, unsere Unvertauschbarkeit, den unerfeglichen Wert unseres beiderseitigen Ich=seins. Dasselbe gilt für die Zeitaugenblicke, wenn sie als einmalige, unwiederholbare Situationen erfaßt werden. Darum ist es zum Beispiel nicht wahr, daß die verschiedenen Lebensalter des Menschen: Kindheit, Jugend, Reife, Alter in ihrer wesentlichen Unterschiedenheit nichts Positives besagen. Daß etwa die Jugend im Mannesalter nicht voll bewahrt ist, sondern daß ihre eigentümlichsten Vorzüge mit ihr selbst auf immer dahin sind, das beweist, daß auch das innerlich Endliche und Vergängliche als solches eine Positivität besitzt, die in keinem übergreifenden Zeitlosen aufgehoben ist. So ist es auch nicht wahr, daß etwa das Tier alle Vorzüge der Pflanze, der Mensch alle jene des Tieres, der Engel alle jene des Menschen besitzt, – obwohl jedes dieser Wesen vollkommener ist als das vorhergehende. Das vegetative System der Pflanze ist

vollkommener als das des Tieres, der Instinkt des Tieres ist vollkommener als der des Menschen. An die naturhafte Begrenztheit und Sterblichkeit des Menschen sind Vorzüge geknüpft, die es in einem Reich reiner Geister nicht geben kann: Wie sehr vertiefen uns Leid und Tod, wie innerlich bilden uns der Geschlechterzusammenhang, Zeugung und Mutterchaft, leibliche Gliedschaft, Dienst am Volk und an der Menschheit. Wir können sogar einen letzten Schritt tun und sagen: auch noch in unserer Geschöpflichkeit und in unserem Nicht-Gott-Sein liegt ein letzter Abglanz von Vollkommenheit. Denn auch dieses Gegenübersein, durch das wir fähig sind, als wirklich selbständige Wesen mit Gott zu verkehren, ist ein Schimmer der göttlichen Selbständigkeit und – wenn wir durch Offenbarung das Geheimnis der Dreifaltigkeit kennen – ein Abglanz jenes ewigen innergöttlichen Gegenüberseins, das aller Nichtigkeit und Nicht-identität überhoben ist.

Damit ist unsere Stellung zu Heidegger und zur ganzen modernen Endlichkeitsphilosophie prinzipiell klargestellt. Wir sagen gegen Heidegger: Endlichkeit ist als solche nicht gleichbedeutend mit Vollkommenheit. Darum ist ein Wesen nicht um so vollkommener, je endlicher es ist. Wohl aber sagen wir: Auch Endlichkeit als solche ist nicht gleichbedeutend mit Unvollkommenheit. Es gibt in der Welt ebenso sehr eine »gute Endlichkeit« wie eine »schlechte Unendlichkeit« (Hegel). Alle klassische Kunst, wo sie einen selbständigen Wert gegenüber romantischer Unendlichkeitsfucht besitzt, ruht auf der Unaufhebbarkeit der »guten Endlichkeit«. Und wenn das Christentum gerade darauf das Licht der Offenbarung gelenkt hat, daß es auf den Einzelnen ankommt, auf die sichtbaren Zeichen, auf die endliche Kirche, auf den Menschen Christus »gestern, heute und in Ewigkeit«, dann ist es Pflicht einer christlichen Philosophie, neben der bleibenden Negativität der Endlichkeit auch deren Positivität denkend zu erwägen und in ihrer Systematik einen Platz dafür zu schaffen.

Durch seine Abolutsetzung der Endlichkeit und des Nichts war Heidegger gezwungen, dieses »Absolute« auf jenen Wegen sichtbar werden zu lassen, die den Menschen auf seine Endlichkeit zurückwerfen, ihn in sie verschließen: durch die reine Erfahrung der Angst, der Sorge, des Todes. Für uns, die wir Endlichkeit nicht verabolutieren, sondern auch in ihr noch einen Ausdruck unserer Gottbezogenheit erblicken, brauchen diese Wege keineswegs die einzigen zu sein. Wir können als Christen der Positivität des Endlichen (bei all seiner bleibenden Negativität) ebenso sehr von den seligen und erfüllenden Daseinserfahrungen her begegnen: in der Liebe erfahren wir – bei allem Schmerz der Schranke, die uns hindert, ganz eins zu werden – die unvergleichliche Einzigkeit eines endlichen Wesens. In der Kunst das Wunder des einmaligen Gelingens einer endlich-»vollkommenen« Gestalt. Im sittlichen Tun die ewigkeitsbeladene Unverwechselbarkeit des Augenblicks. Im Aufblick zu Gott erschauern wir vor dem Auge, das uns aus den Abgründen des Absoluten her unverwandt ansieht, und das uns, dich und mich, in unserer Ausschließlichkeit meint.