

to be meet to enjoy fellowship with God for ever.» (AaO.)

<sup>23</sup> Dr. Johann Baptist Hirscher, Katechismus der christ-katholischen Religion (Karlsruhe und Freiburg 1842).

<sup>24</sup> «Waartoe zijn wij op aarde? – Wij zijn op aarde om God te dienen en daardoor hier en hierna maals gelukkig te zijn.» (Katechismus of Christelijke Leer ten gebruike der Nederlandse bisdommen (Roermond 1948).

<sup>25</sup> De Nieuwe Katechismus, Geloofsverkondiging voor volwassenen (Hilversum, 's-Hertogenbosch, Roermond-Maaseik 1966).

<sup>26</sup> R. Lawler OFMCap u.a., The Teaching of Christ, A Catholic Catechism for Adults (Huntington, Ind. 1976).

<sup>27</sup> W. Jentsch u.a., Evangelischer Erwachsenen Katechismus. Kursbuch des Glaubens (Gütersloh 1975).

<sup>28</sup> Vgl. aaO. 7–11.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANS VAN DE POEL

1920 in Nimwegen geboren. Arbeitete 17 Jahre lang in der Katechese. War in diesen Jahren zunächst Redakteur, dann Chefredakteur der katechetischen Zeitschrift «School en Godsdienst», außerdem Mitglied des Katechetischen Centrums Canisianum und Stabsmitglied des «Hoger Katechetisch Instituut». Chefredakteur einer periodisch erscheinenden Reihe zur katechetischen Methode «Met Brandend Hart». Außerdem verschiedene Publikationen über praktische Katechese und zahlreiche Artikel. Lehrtätigkeit an verschiedenen Orten in den Vereinigten Staaten von Amerika. Seit 1969 spezialisierte er sich in den Niederlanden und in den Vereinigten Staaten auf Gruppendynamik. Danach arbeitete er noch einige Jahre in der Ausbildung von Katecheten am «Hoger Katechetisch Instituut». Derzeit Studienleiter beim «Katholiek Pedagogisch Centrum» in 's-Hertogenbosch. Anschrift: Aalsburg 23-04, Wijchen, Holland.

Max Charlesworth

## Anthropologische Voraussetzungen für die Frage «Hat das Leben einen Sinn?»

Welche philosophischen Voraussetzungen hinsichtlich der Natur des Menschen und seiner Situation in der Welt müssen gemacht werden, wenn die erste Frage des Katechismus sinnvoll sein soll? Bekanntlich besitzt für viele Menschen heute die Frage: Warum hat Gott mich erschaffen? (oder in ihrer weltlichen Abwandlung: Was ist der Sinn des Lebens?) keinen klaren und drängenden Sinn mehr. Dabei sind solche Leute keineswegs stumpf oder böswillig, leichtfertige und gedankenlose Hedonisten, die nur dem Augenblick leben. Vielmehr haben für solche Menschen die Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz keinerlei Bedeutung mehr, da – so sagen sie – die Voraussetzungen, unter denen solche Fragen Sinn oder Bedeutung haben, nicht mehr gegeben sind. Solche Fragen, argumentiert man, können nur in einem bestimmten kulturellen Kontext, einer bestimmten «Denkstruktur» oder – um Michel Foucaults treffenden Ausdruck zu gebrauchen – einer bestimmten *epistème* aufkommen, und ein solcher Kontext, eine solche Struktur ist heute nicht mehr lebensfähig. In einer Kultur, die auf der einen Seite vom wissenschaftlichen Naturalismus gestaltet ist, der von allen Wert- und Sinnfragen absieht, auf der anderen Seite von verschiedenen Formen des «Idealismus» oder «Konstruktivismus», der Sinn und

Wert als menschliche Konstruktionen ansieht, die vom Menschen in die Existenz eingeführt worden sind, wirkt die erste Frage aus dem Katechismus naiv und witzlos.

### I. Empirismus

Wird die menschliche Existenz als Teil der natürlichen Ordnung angesehen und die natürliche Ordnung aus einer empiristischen Perspektive betrachtet, in welcher Natur einfach als Gesamtsumme der «bloßen Fakten», das heißt der «wertfreien Gegebenheiten» des physikalischen und chemischen Bereiches gilt, dann wird schließlich das menschliche Leben selbst als «bloßes, wertfreies Faktum» angesehen. Im Kontext des wissenschaftlichen Empirismus können wir nicht die Frage stellen, ob die Welt einen Zweck oder einen Sinn hat, ob sie gut oder schlecht ist; ebensowenig können wir aus dieser Perspektive die Frage stellen, ob das Leben des Menschen einen Sinn oder Wert hat. Gleich den bloßen Fakten der Physik gilt auch vom menschlichen Leben nur, daß es schlicht und einfach *«ist»*. Ebenso ist es, wenn Wert und Sinn vom Menschen geschaffene und der Realität wie der menschlichen Existenz übergestülpte Kategorien sind, einfältig zu fragen: «Weshalb hat Gott mich geschaffen?» oder «Welchen Sinn hat das Leben?» Ich bin es, der sich selbst zum Dasein bringen muß, der seinem Leben Sinn geben muß, denn das Leben hat keinen vorgegebenen, fertigen Sinn.

Nietzsche hat diesen Punkt in vollendeter Form in seiner Abhandlung «Zur Genealogie der Moral» formuliert: «Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte



interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügneri, Feminismus, Schwachheit, Feigheit...»<sup>1</sup>

Betrachten wir ein wenig sorgfältiger die beiden großen eben erwähnten Denkstrukturen oder *epistémai*<sup>2</sup>, in deren Kontext, wie wir gesagt haben, die erste Frage des Katechismus sinnlos wird, dann werden wir vielleicht indirekt in die Lage versetzt, die anthropologischen Voraussetzungen herauszufinden, die notwendig sind, damit diese Frage für den heutigen Menschen wieder Bedeutung gewinnt.

Wir können hier nicht im einzelnen auf die verschiedenen historischen Kräfte eingehen, die im 16. und 17. Jahrhundert zum Entstehen der Naturwissenschaften führten und die bewirkten, daß diese Wissenschaften sich mit einer empiristischen Epistemologie und einem naturalistischen Weltbild verbanden. Dabei macht nichts von der den Naturwissenschaften eigenen inneren Logik eine solche Verbindung mit Empirismus und Naturalismus zwingend oder unvermeidlich. Und doch ist das naturwissenschaftliche Welt- und Menschenbild, das einen so mächtigen Einfluß auf den modernen Geist gewonnen hat, zum größten Teil ebenso radikal empiristisch wie naturalistisch.

Im Zusammenhang des Humeschen Empirismus ist die Welt einfach die Gesamtheit der Fakten – Fakten, die einfach *vorhanden* sind in einer raum-zeitlichen Juxtaposition. Es ist eine Welt, in der die Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit ausgeschaltet sind, eine Welt, in der keinerlei kausaler Zusammenhang zwischen den «unzusammenhängenden und getrennten» atomaren Gegebenheiten existiert. Ebenso ist es eine Welt ohne Werte. In sich sind die empirischen Tatsachen weder gut noch schlecht, weder werthaft noch wertlos.

## II. Naturalismus

Vom Standpunkt des Naturalismus aus wird der Mensch als Teil der Natur betrachtet, wobei die Natur ihrerseits als das definiert wird, was Gegenstand der klassischen Physik und Chemie ist. Da – wiederum – die Welt des Physikalischen und Chemischen «wertfrei» ist, kann Wert nur durch den Menschen in diese Welt eingeführt werden. Die Werte sind sozusagen aus der Begegnung menschlicher Bedürfnisse und Interes-

sen mit der Welt der neutralen physikalisch-chemischen Gegebenheiten entstanden. Da aber der Mensch selbst Teil der Natur ist, lassen seine Bedürfnisse, Interessen und Verhaltensweisen sich in einem naturalistischen, das heißt physikalisch-chemischen Sinne erklären, so daß Werte letztlich, wie es in B.F. Skinners Werk heißt<sup>3</sup>, einfach den Weg kennzeichnen, auf dem der menschliche Organismus – mit seinen biologischen Gegebenheiten –, um zu überleben, mit seiner Umwelt in Interaktion tritt und sich ihr anpaßt. So ist in Skinners Welt die Frage: Was ist der Sinn des Lebens? zu übersetzen in: Wie kann der Teil der Natur, den wir menschlichen Organismus nennen, um sein Überleben zu sichern, mit anderen Teilen der Natur in Interaktion treten und sich anpassen?

Es ist nicht unsere Absicht, hier die Geschichte dieser Geistesbewegung nachzuzeichnen und die Verbindungen und «Vernunftehen» aufzuzeigen, die sie mit anderen Ideen und Bewegungen eingegangen ist. So könnte man beispielsweise die zufällige Verbindung zwischen wissenschaftlichem Empirismus, Naturalismus und der Bewegung des Liberalismus nennen, wobei die Naturwissenschaft als Mittel der Befreiung von religiösem Aberglauben und mythischer Denkweise und der – angeblich experimentelle, undogmatische und methodisch tolerante wissenschaftliche – Geist der Naturwissenschaften als unmittelbar mit den moralischen und politischen Werten des Liberalismus verbunden gesehen wurde<sup>4</sup>.

Es genügt festzustellen, daß innerhalb der wertleeren Welt des Naturalismus der Mensch schlicht und einfach *ist* und sonst nichts. Er existiert mit einer bestimmten biologischen Struktur und bestimmten Bedürfnissen und Interessen. Er steht in Interaktion mit seiner Umwelt und überlebt dadurch. Zweifellos ist es möglich, eine Art Humanismus auf dieser Grundlage zu formulieren, wie Freud, Huxley, Monod und andere es zu tun versucht haben, aber das ist eine radikal verdünnte und verarmte Art, eine Art Humanismus – so könnte man sagen – mit einem äußerst begrenzten Vokabular.

Doch selbst wenn es möglich ist, dem menschlichen Leben in diesem Rahmen eine Art Sinn zu geben, so gilt das natürlich keinesfalls für die Art von Sinn und Wert, die für den Christen irgendeine Erheblichkeit besitzt; sie kann in diesem Klima nicht existieren. Die Naturwissenschaft und die Werte, die diese impliziert (die Erkenntnis der Autonomie und des «geheiligten Charakters» der Natur und der Solidarität des Menschen mit dieser Natur), haben natürlich für das Christentum keinerlei Relevanz, vielmehr schafft eine durch die Brille des Empirismus und Naturalismus gesehene und interpretierte Naturwissenschaft eine



Welt, in der die großen christlichen Fragen nicht mehr gestellt werden können.

### III. Konstruktivismus

In der Perspektive dessen, was wir «Konstruktivismus» genannt haben, werden Wert und Sinn als geistige Konstruktionen betrachtet, die wir der Realität und der menschlichen Existenz überstülpen. In seiner rein epistemologischen Form findet sich der Konstruktivismus natürlich klassisch formuliert in Kants «Kritik der reinen Vernunft» und in seiner moralischen und sozialen Form in der komplexen Bewegung des prometheischen Humanismus, der seinen Weg von Hegel über Feuerbach, Marx und Nietzsche bis auf Sartre fortsetzt. So ist für Marx die Welt, die wir kennen und in der wir leben, die Welt, die wir selbst uns gemacht haben – die Welt ist das Produkt der *praxis* –, und wir kennen und «machen» uns selbst in dem Vorgang unseres ständigen Austausches mit der Welt. Die Welt hat keinen ihr selbst innewohnenden Sinn unabhängig von der menschlichen *praxis*; und ebensowenig hat die menschliche Existenz einen vorgefundenen oder gegebenen Sinn außer ihrer schöpferischen Umgestaltung der Natur. Der praktische Aufbau einer objektiven Welt, die Manipulation der unbelebten Natur, ist, wie Marx erklärt, die Angleichung des Menschen als bewußten Artwesens. Er reproduziert sich nicht mehr nur geistigerweise, gleichsam in seinem Bewußtsein, sondern aktuell und in einem realen Sinne, und er sieht seine eigene Widerspiegelung in einer von ihm selbst gestalteten Welt<sup>5</sup>.

Unter einem völlig anderen Aspekt sind auch für Nietzsche Sinn und Wert menschliche Konstruktionen. Mit dem Tod Gottes muß der Mensch sein eigener Gott werden, das heißt: sein eigener Schöpfer und Gesetzgeber. Für Nietzsche werden alle Implikationen dessen, was dies bedeutet, erst klar, wenn wir dem die Möglichkeit des Nihilismus gegenübergestellt haben. So schreibt er in «Der Wille zur Macht», die Skepsis der Moral gegenüber sei das Entscheidende; das Ende der moralischen Interpretation der Welt, die keinerlei Sanktion mehr besitze, nachdem sie versucht habe, in etwas Jenseitiges auszuweichen, führe zum Nihilismus: Allem fehlt der Sinn<sup>6</sup>. Für Nietzsche gibt es eine radikale Wahl zwischen dem Glauben an Gott einerseits und der Annahme und Bestätigung der menschlichen Freiheit und Autonomie andererseits. Gibt es einen Gott, so kann der Mensch nicht in vollem Umfang frei und eigenständig sein. Nehmen wir des Menschen Freiheit und Eigengesetzlichkeit ernst, dann kann es keinen Gott geben. Gewiß hat das Christentum der menschlichen Existenz eine Art Wert und Sinn gege-

ben, doch ist es eine falsche Art von Sinn, die unvereinbar bleibt mit der Würde und Bedeutung des Menschen.

Sartre formuliert in seiner vorkommunistischen Phase die Idee Nietzsches in seinem volkstümlich gehaltenen Aufsatz «Existencialisme et Humanisme»: «Der Existentialist» – so schreibt er – «steht in einer starken Opposition zu einer gewissen Art weltlichen Moralismus», der Gott mit dem letztmöglichen Einsatz zu unterdrücken sucht... Mit anderen Worten – und das ist, glaube ich, der Inhalt alles dessen, was wir in Frankreich Radikalismus nennen – : nichts wird sich ändern, wenn Gott nicht existiert; wir werden dieselben Normen für Ehrlichkeit, Fortschritt und Humanität wiederentdecken, und wir werden dann über Gott verfügt haben wie über eine überholte Hypothese, die friedlich an sich selbst sterben wird. Der Existentialist dagegen findet es außerordentlich unerfreulich, daß Gott nicht existiert, denn mit ihm verschwindet jede Möglichkeit, in einem erkennbaren Himmel Werte zu finden. Es kann nichts *a priori* Gutes mehr geben, weil es kein unendliches und vollkommenes Bewußtsein gibt, das es denken könnte. Nirgendwo steht geschrieben, daß «das Gute» existiert, daß man ehrlich sein muß oder nicht lügen darf, denn wir stehen nun auf der Ebene, auf der es nur Menschen gibt.»<sup>7</sup>

Einer anderen Version des Konstruktivismus begegnen wir in der zeitgenössischen semiotischen und strukturalistischen Bewegung. Für de Saussure, den Gründervater der Semiologie, ist Sprache uneingeschränkt eine menschliche Schöpfung: Laute und andere physikalische Phänomene besitzen keinen Sinngehalt in sich selbst, sie sind vom Menschen in den Zeichenstatus erhoben worden. Dieses Verständnis von Sprache ist von den Strukturalisten wie etwa Lévi-Strauss und Foucault übernommen und auf den Gesamtbereich der sozialen Existenz des Menschen angewandt worden. Doch ist in den Augen der Semiologen und Strukturalisten nicht der Einzelmensch, sondern die Gesellschaft Schöpfer von Sinnsystemen. Wie der einzelne Sprecher einer Sprache innerhalb eines bereits konstituierten (wenn auch erweiter- und modifizierbaren) linguistischen Systems tätig wird, so befindet sich auch der Einzelne innerhalb eines sozialen Systems – das heißt eines Gewebes sozialer Sinngehalte und Werte –, das für ihn bereits im voraus bestimmt ist.

Die Semiologen vertreten den radikaleren Standpunkt, daß in gleicher Weise, wie Wörter ihren Sinn und ihre Existenz als Zeichen ausschließlich kraft ihres Verhältnisses (des Gegensatzes und der Verschiedenheit) zu anderen Wörtern besitzen («im linguistischen System gibt es nur Unterschiede zu nicht positiven



Termini»), – so auch in der sozialen Existenz das Verhältnis der Verschiedenheit die hauptsächliche Bedeutung besitzt. Nach Auffassung de Saussures müssen wir die Vorstellung aufgeben, Wörter oder sprachliche Phänomene besäßen irgendeine «Substanz» außerhalb des Verhältnisses der Verschiedenheit zu anderen, das sie konstituiert<sup>8</sup>; ganz entsprechend argumentieren die Strukturalisten, wenn sie erklären, wir müßten die Idee des individuell außerhalb des Gewebes der differenzierenden sozialen Beziehungen Existierenden aufgeben. So gesehen hat das Einzelglied der Gesellschaft seinen Sinn nur als Knotenpunkt in einem Gewebe von Beziehungen. Das wiederum hat einige der strukturalistischen Denker zu anti-humanistischen Schlußfolgerungen geführt. So hat Michel Foucault von dem «Tod des Menschen» gesprochen und meint damit, daß das gesamte im klassischen Humanismus vorhandene Menschenbild heute der Vergangenheit angehört<sup>9</sup>. Wenn daher auch nach Meinung der Semiologen Sinn eine menschliche Schöpfung ist – insofern Sinn durch den Menschen in die Welt kommt –, so hat diese Auffassung doch nicht unbedingt die «prometheischen» und humanistischen Implikationen, die sie für Marx, Nietzsche oder Sartre besitzt.

Bisher haben wir gesehen, in welchen Denkkonzeptionen die erste Frage aus dem Katechismus keinen Sinn mehr hat. Innerhalb der «wertfreien» Welt des wissenschaftlichen Naturalismus ist es nicht mehr möglich zu fragen: «Weshalb hat Gott mich geschaffen?» oder «Was ist der Sinn des Lebens?» Ebensov wenig kann man im Rahmen des Konstruktivismus – in unterschiedlicher Weise vertreten durch die kantische Philosophie, einen prometheischen Humanismus und die Semiologie – die Frage stellen, ob der Mensch einen Sinn hat, wo er doch der Schöpfer des Sinnes schlechthin ist. Dennoch birgt, wie wir gesehen haben, sowohl die Bewegung des wissenschaftlichen Naturalismus wie auch die des prometheischen Humanismus gewisse unbestreitbare Werte: eine Anerkennung der «Heiligkeit» der Natur und der Solidarität des Menschen mit der Natur (in eindrucksvoller Weise von Teilhard de Chardin betont) auf der einen Seite und die Anerkennung der menschlichen Freiheit, Schöpferkraft und Autonomie auf der anderen.

#### IV. Der Sinn der Frage

Wie sind nun die Bedingungen, unter denen in einer durch den wissenschaftlichen Naturalismus und den Konstruktivismus in seinen verschiedenen Formen gestalteten Welt die erste Frage des Katechismus einen Sinn bekommen kann? Es wäre eine unzulässige Vereinfachung, wollte man sagen, es sei nur notwendig, diese beiden geistigen Richtungen als falsch zurückzuweisen und durch das *fiat* den Sinn für Gott als Urheber von Existenz und Wert, den Sinn für die totale Abhängigkeit des Menschen von Gott wiederherzustellen.

Die Frage lautet vielmehr: *Welches* Gottesverständnis und welche Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott ist heute möglich? Wir können nicht so tun, als habe die wissenschaftliche Revolution nicht stattgefunden und als seien die von dieser Revolution vertretenen Werte nicht real. Ebensov wenig können wir tun, als habe es Marx und Nietzsche nicht gegeben und als sei ihre Frage an das Christentum: Wie kann man menschliche Freiheit, Schöpferkraft und Autonomie ernst nehmen und noch glauben, der Mensch sei von Gott geschaffen? – gegenstandslos. Besitzt die erste Frage des Katechismus nur dann einen Sinn, wenn wir von philosophischen Voraussetzungen über die Natur des Menschen und seine Situation in der Welt ausgehen, die eine Rückkehr zu einem naiven, vorwissenschaftlichen Weltbild (I) und zu einem nicht genügenden Ernstnehmen menschlicher Freiheit und Eigenständigkeit (II) bedeuten, – dann hat das Christentum dem Menschen von heute wirklich nichts mehr zu sagen.

Formulieren wir es positiv: Die erste Frage des Katechismus bedeutet für den heutigen Menschen nur dann etwas, wenn sie so gestellt ist, daß berücksichtigt wird, was wir Heiligkeit und Eigenständigkeit der Natur genannt haben, das heißt: daß sie die Natur als eigenen Wert gelten läßt und nicht nur als Bühne für das Drama der Menschheit; sie bedeutet nur dann etwas, wenn diese Frage auf der anderen Seite die alte christliche Definition des Menschen als «*imago Dei*» und mit Gott zusammen wirkender Mitschöpfer neu durchdenkt.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (Kröner-Taschenbuch, Leipzig 1930), 3. Abhandlung, Abschnitt 27, S. 411.

<sup>2</sup> Tatsächlich sind es Aspekte derselben, einen Struktur, und sie stehen in einer dialektischen Beziehung zueinander, weitgehend so, wie im erkenntnistheoretischen Bereich Humes Empirismus und Kants Idealismus dialektisch voneinander abhängen. Der Empirismus kann seine Glaubwürdigkeit nur durch seine Opposition zum Idealismus wahren und umgekehrt; die kantische Philosophie leitet ihren Eindruck der Glaubwürdigkeit von ihrem Gegensatz zu Humes Empirismus her. In derselben Weise sind Naturalismus und Konstruktivismus jeder beim anderen Parasiten.

<sup>3</sup> B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York 1971).

<sup>4</sup> Diese Allianz ist sehr klar zum Ausdruck gebracht in den Ideen der englischen liberalen Denker des 19. Jahrhunderts wie zum Beispiel John Stuart Mill.

<sup>5</sup> Vgl. K. Marx, in der engl. Ausgabe, *Economic and Philosophical Manuscripts* (London 1963) 1, XXIV.

<sup>6</sup> Vgl. F. Nietzsche, in der engl. Ausgabe, *The Will to Power* (New York 1967) 1, III.



<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, in der engl. Ausgabe, *Existentialism and Humanism* (London 1961) 10.

<sup>8</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris 1963) 168–69.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris 1966). J. Derrida, *De la grammatologie* (Paris 1967).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MAX CHARLESWORTH

Professor der Philosophie und Dekan der School of Humanities der Deakin University, Victoria, Australien. Er ist Herausgeber von *Sophia – A Journal for Discussion in Philosophy and Linguistic Analysis* (1959 ff.); Autor von *St. Anselm's Proslogion* (1965), *Church, State and Conscience* (1973), *The Problem of Religious Language* (1973), *Philosophy of Religion: The Historic Approaches* (1972). War früher Konsultor des Sekretariats für die Nichtgläubigen. Anschrift: Deakin University, School of Humanities, Pigdons Road, Waurn Ponds, Victoria 3221, Australia.

Jacques Pohier

## Wozu oder warum?

Von der Psychoanalyse inspirierte Überlegungen über den Sinn der Frage «Wozu sind wir auf Erden?»

Das Gesamtthema dieser Nummer wurde zum ersten Mal diskutiert auf der Generalversammlung von CONCILIUM im Mai 1975 in München. Ich hatte damals Hans Küng gefragt, ob der ökumenische Charakter dieser Problematik nicht nur die verschiedenen Konfessionen einschlieÙe, sondern auch alle diejenigen, welche auf die Katechismusfrage, die ich in der französischen Fassung «Pourquoi sommes-nous sur la terre?» zitierte, als Hauptantwort und manchmal auch als einzige Antwort zu sagen hätten: «Weil eines Tages ein Herr und eine Dame – unser Vater und unsere Mutter – miteinander geschlafen haben und dabei ein Kind herausgekommen ist: nämlich ich.» Er antwortete mir, meine Bemerkung gehe auf ein doppeldeutiges Verständnis zurück, welches im Französischen möglich sei, wo das Wort «pourquoi?» sich sowohl auf die Wirkursache wie auf die Finalursache beziehen könne, während diese Doppeldeutigkeit im Deutschen nicht gegeben sei, denn das Wort «wozu?», welches hier unsere Katechismusfrage einleite, bezeichne eben nur die Finalursache, während die Wirkursächlichkeit, von der ich gesprochen hätte, nur dann zum Ausdruck komme, wenn man das «Wozu?» durch ein «Warum?» ersetze: «Warum sind wir auf Erden?» So hatte die Philologie meine Frage gegenstandslos werden lassen.

Sie war aber vielleicht nicht ganz und gar gegenstandslos geworden. Denn Hans Küng sollte mich später um einige von der Psychoanalyse inspirierte Überlegungen zu diesem Thema bitten. Nun aber, wenn ich die Frage in mir nachklingen lasse, welche mir der Katechismus meiner Kinderzeit stellte, «pourquoi sommes-nous sur la terre?», dann drehen sich alle Überlegungen, welche mir die Psychoanalyse zu diesem Thema eingibt, um das Fragewörterpaar «warum?» oder «wozu?», also um das Paar Wirkursache – Finalursache.

Während ich die Frage nach meinem Ideal stellen höre, nach dem, was die Zielbestimmung meines Lebens, was der Sinn meines Lebens sei, treibt mich das, was an psychoanalytischem Wissen in mir ist, dazu an, mir die Frage zu stellen nach dem Ideal derer, die mich gezeugt haben: Zu welchem Ende haben sie mich gezeugt, welchen Weg, welchen Sinn haben sie für mein Leben entworfen, was war das Verlangen in ihnen, das mir Gestalt gegeben hat? Kurzum, um zu erkennen, was *vor* mir liegt und *wohin* ich gehen muß (?), müÙte ich wissen, was an meinem Ursprung *hinter* mir liegt und *durch mich hindurch* wirksam ist, um sich dann *vor* mir als mein Ideal darzustellen. Meine Zielgerichtetheit ist nur aufgrund dessen *meine* Zielgerichtetheit, *mein* Sinn, daß dies schon die Zielgerichtetheit und der Sinn war, den sich im Akt der Zeugung diejenigen gegeben hatten, die mich gezeugt haben. Das «Warum» («Warum bin ich gezeugt worden?») ist es, das Antwort gibt auf die Frage «wozu?»: Zu welchem Ende bin ich gezeugt worden?

Diese Umkehrung der Frage «wozu?» in die Frage «warum?» muß diejenigen, welche sich die Frage «wozu/warum bin ich auf Erden?» im Rahmen des Katechismus oder des Glaubensbekenntnisses stellen, nicht überraschen. Tatsächlich antwortet man ja auf diese Frage, wenn man mir sagt, welchen Zweck Gott