

Boris Wandruszka

Metaphysik des Leidens

VERLAG KARL ALBER 

Seele, Existenz und Leben

Band 35

Herausgegeben von
Rolf Kühn und Frédéric Seyler

Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie,
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Universität Freiburg i. Br

und

Department of Philosophy
DePaul University, Chicago

Boris Wandruszka

Metaphysik des Leidens

Das Leiden und seine Stellung
im Ganzen der Wirklichkeit

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Boris Wandruszka

Metaphysics of Suffering

Suffering and its position in the whole of reality

In the book *Philosophy of Suffering*, published in 2009, Boris Wandruszka seeks to uncover that immanent structure of life and life dynamics that leads to the simplest and fundamental structural moments of suffering; therefore, this first »science of suffering« did not transcend the limits of intuitability, but remained in the »immanence of ›inner life‹ or experience«.

In the current book *Metaphysics of Suffering*, the »real conditions of the possibility of suffering« will be determined: How must a world be constituted so that a suffering being can appear therein?

It will be shown that human life, which is exposed to a plural-agonistic world, is not free of suffering, but that on the other hand suffering cannot be the last word, but is necessarily related to wholeness, maturation, salvation, and harmony. Only on the background of the tension between the absolute fullness of being, meaning and life and the always problematic and fragile participation of people in the »absolute and overpowering primal life« can suffering arise, be suffered, understood, but also overcome. Here the »sacrificial thought«, in which the inevitable suffering is freely accepted and thereby transformed, reaches its purest and highest form. Only after clarifying these conditions, the »theodicy question« as »the problem of problems« is tackled and discussed guided by Job's story. Ultimately, it turns out that despite all the pain, lack, injustice and nonsense, a »potential of the infinite« is hidden within suffering, which refers to its overcoming through fulfillment of being, meaning and value, through action, knowledge and love and that these three »powers« need the challenge of suffering to explore their breadth, depth and height.

The Author:

Dr. phil, Dr. med. Boris Wandruszka, specialist in psychosomatics and psychotherapeutic medicine, Stuttgart, study of philosophy. Has been working on a »philosophy of suffering« for a long time, in which he seeks to bring together medicine, psychotherapy and philosophy.

Boris Wandruszka

Metaphysik des Leidens

Das Leiden und seine Stellung im Ganzen der Wirklichkeit

Im 2009 erschienenen Buch *Philosophie des Leidens* versucht Boris Wandruszka, jene immanente Lebensstruktur und Lebensdynamik aufzudecken, die zu den einfachsten und fundamentalen Strukturmomenten des Leidens vorstößt; diese erste »Wissenschaft vom Leiden« transzendierte daher nicht die Grenzen der Anschaubarkeit, sondern verblieb in der »Immanenz des ›inneren Lebens‹ bzw. des Erlebens«.

In *Metaphysik des Leidens* werden die »realen Bedingungen der Möglichkeit von Leiden« ermittelt: Wie muss eine Welt beschaffen sein, damit darin ein leidendes Wesen erscheinen?

Es wird gezeigt, dass menschliches Leben, das einer plural-agonalen Welt ausgesetzt ist, nicht leidfrei möglich ist, dass aber andererseits das Leid nicht das letzte Wort sein kann, sondern notwendig auf Ganzheit, Reifung, Erlösung und Harmonie bezogen ist. Nur auf dem Hintergrund der Spannung zwischen absoluter Seins-, Sinn- und Lebensfülle und der stets problematischen und fragilen Teilhabe von Menschen am »absoluten und leidüberwindenden Urleben« kann Leiden entstehen, durchlitten, verstanden, aber auch überwunden werden. Hier erreicht der »Opfergedanke«, in dem das unvermeidliche Leid frei angenommen und dadurch transformiert wird, seine reinste und höchste Ausformung. Erst nach Klärung dieser Verhältnisse wird die »Theodizeefrage« als »das Problem der Probleme« angegangen und am Leitfaden der Hiob-Erzählung diskutiert. Letztlich erweist sich, dass trotz allem Schmerz, Mangel, Unrecht und Unsinn ein »Potential des Unendlichen« im Leiden verborgen liegt, das auf seine Überwindung durch Sein-, Sinn- und Werterfüllung, durch Tat, Erkenntnis und Liebe verweist und dass diese drei »Mächte« der Leidensherausforderung bedürfen, um ihre Weite, Tiefe und Höhe auszuloten.

Der Autor:

Dr. phil., Dr. med. Boris Wandruszka, Facharzt für Psychosomatik und Psychotherapeutische Medizin, Stuttgart, Philosophiestudium. Arbeitet seit längerem an einer »Philosophie des Leidens«, in der er Medizin, Psychotherapie und Philosophie zusammenzuführen sucht.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49007-5

»Et là, – c'est comme un nid sans plumes, sans chaleur ... –
On sourit avec des pleurs, et chante en grelottant ...«

»Und hier, hier ist ein Nest, aus dem die Wärme wich ... –
Durch Tränen lächelnd, mit frostbebedem Gesang ...«

(Arthur Rimbaud, Les Étrennes des Orphelins)

Vorwort

Ein Werk wie dieses, das über einen Zeitraum von vierzig Jahren hinweg entstand, ist ein unabschließbares »work in process« und, insofern es an Klarheit, Differenziertheit und Tiefe gewinnt, ein »work in progress«. Zwar ist seine Thematik – die Ergründung des Phänomens »Leiden« – von mir ergriffen, aber nicht einfach frei gewählt worden. Vielmehr drängte es sich nach langen Jahren früher und wiederholter Traumatisierungen, unglücklicher familiärer Umstände, schwerer Krankheiten, falscher Lebensentscheidungen und allerlei akuter und chronischer Leiden so sehr auf, dass die Beschäftigung mit seiner Thematik eher einer Nötigung als einem freien Entschluss glich. Sein Zweck war darum zunächst die persönliche Bewältigung des Unausweichlich-Unerträglichen. Doch bald schon, etwa mit zwanzig Jahren, wurde klar, dass es sich nicht um ein zufälliges oder grausam-aufgelegtes Schicksal handelte, das ich so schnell wie möglich loswerden musste, sondern um eine Aufgabe, deren Lösung nicht nur mir, sondern allen, die leiden, besonders denen, die in dieser Welt ohne Aussicht auf ein unbeschwertes und gelingendes Leben sind, zukommen sollte. Da ich selbst nicht nur viel durchzustehen hatte – und wohl mein restliches Leben noch durchstehen muss –, sondern mit den Studien der Medizin, Psychotherapie und der Philosophie – Letztere schon seit dem 14. Lebensjahr – Voraussetzungen schuf, die in dieser Konstellation besonders günstig für die gestellte Aufgabe waren, fühlte ich mich geradezu aufgerufen, an diese Arbeit heranzugehen. Als mir nach dem Abitur drei Fragen zur Leidensthematik aufgingen, wusste ich nicht nur, dass ich mich um diese Auseinandersetzung nicht herumdrücken konnte, sondern dass ich dafür ein ganzes Leben würde benötigen und einsetzen müssen. Ich schätzte die Zeitspanne, die für dieses Unternehmen benötigt würde, auf etwa vierzig Jahre. Die drei erwähnten Grundfragen zum Leiden lauteten:

1. Was sind Leid und Leiden überhaupt (*quid malum et miseria*)? Haben sie eine innere Struktur, d.h. eine Seinsbeschaffenheit, durch die sie sich charakteristisch von anderen Phänomenen wie Anstrengung, Mühsal, Schmerz, Krankheit, Übel, Arbeit, Glück und Erfolg usw. unterscheiden?
2. Woher rühren Leid und Leiden letztlich (*unde malum et miseria*)? Wie muss ein Wesen bzw. wie muss das Universum beschaffen sein, dass darin Leid und Leiden möglich, vielleicht sogar nötig sind?
3. Und schließlich: Wie kann und soll der Mensch mit den vielfältigen leiblichen, psychischen, sozialen, politischen, ökonomischen, kulturellen, religiösen und metaphysischen Leiden umgehen, so dass sie angemessen wahrgenommen, verstanden und bewältigt werden (*quomodo laborare cum malo et miseria*)?

Aus diesen drei Grundfragen zum Leiden ergaben sich drei Wissenschaften vom Leiden:

1. die Phänomenologie von Leid und Leiden, die sich mit der phänomenal zugänglichen – leiblichen, psychischen, sozialen und geistigen – Struktur von Leid und Leiden beschäftigt, d.h. mit ihrem charakteristischen »Wesen«;
2. die Metaphysik von Leid und Leiden, die die vorletzten und letzten Bedingungen, Gründe und Quellen von Leid und Leiden aufdeckt, durch die die Herkunft und evtl. das Ziel von Leid, Übel und Leiden verständlich werden;
3. und die Ethik von Leid und Leiden, die versucht, den hilfreichen bzw. dysfunktional-schädlichen Umgang mit dem Leiden herauszuarbeiten.

Entsprechend diesen drei Wissenschaften schrieb ich drei Bücher, von denen das erste veröffentlicht ist, die in ihrem Inhalt und Umfang, in ihrer Differenzierung und Methodik hohe Anforderungen an den Leser stellen und daher nicht ohne Mühe angeeignet werden können.¹ Daher lässt sich dieses Werk nicht mit populären Ratgebern vergleichen, deren Ziel es ist, schnell zu helfen. In meinem Werk ging es stets um mehr, nämlich um die Seins-, Sinn- und Wertfrage des Menschen in Bezug auf seine Stellung im Kosmos und im Leben über-

¹ Vgl. B. Wandruszka (2009: »Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens«, Alber, Freiburg i. B.).

haupt, die unmöglich an den Tatsachen von Unglück und Misserfolg, Schmerz, Verletzung und Krankheit, Glück, Sinn und Erfolg, Sinnlosigkeit, Unrecht, Sehnsucht und Erfüllung vorbei behandelt und beantwortet werden kann.

Genau dieser Horizont bildete sich auch in der Werkentstehung selbst ab, die durch viele Hemmungen und Störungen, Fehlgriffe und Rückschläge, Ablehnungen und Tücken, durch Gleichgültigkeit, zorniges Missverstehen und überhebliche Zurückweisung behindert, letztlich aber dann doch genau dadurch, dass ich all dies annahm und daran zu wachsen versuchte, gefördert wurde. Zwischen meinem zwanzigsten und dreißigsten Lebensjahr rang ich damit aufzudecken, was Leiden als solches überhaupt ist bzw. was eigentlich geschieht, wenn wir leiden. Da bis heute an diesem Punkt in der Geistes- und Philosophiegeschichte, in Psychologie und verwandten Wissenschaften, soweit ich dies erkunden konnte, keine durchdringenden und systematischen Arbeiten vorlagen – vielleicht von A. Schopenhauer und der buddhistischen Psychologie abgesehen –, stand ich vor einem schroffen und abweisenden Hochgebirge, das alleine und ohne Führer zu besteigen war. Entsprechend blieben Sackgassen, Abbrüche, Umwege, Fehlwege, Abstürze, »Erfrierungen«, Verzweigungen und resignative Selbstaufgaben nicht aus. Doch letztlich kämpfte ich mich durch und fand im dreißigsten Lebensjahre die Lösung – der Gipfel des ersten und schwierigsten Teiles, der »Phänomenologie des Leidens«, war erstiegen! Und in der Tat war ich auf eine verborgene Struktur gestoßen, die so überraschend sinnig, komplex, tief, vor allem für Wesen und Stellung des Menschen im Ganzen so erhellend war, dass ich nur staunen und dankbar sein konnte. So war ich nicht nur von »guten Mächten wunderbar geborgen und getragen«, sondern auch ermutigt, gestützt und zu einem guten Ende geführt worden.

Im Gegensatz zur »Phänomenologie des Leidens«, die ich originär und mit viel Mühen ermitteln und aufbauen musste, konnte ich im Falle der »Metaphysik des Leidens« auf viel Vorarbeit zurückgreifen, vor allem auf die »Grundlegung der Philosophie« (1965–1971) meines wichtigsten Lehrers, des deutsch-ungarischen Philosophen Béla Freiherr von Brandenstein (1901–1989). Trotzdem erwies sich diese Arbeit keineswegs als leicht, sie hatte ihre eigenen Schwierigkeiten, die der ungeheueren Weite, Tiefe und Kompliziertheit der Thematik geschuldet sind, zumal mich in der Zeit ihrer Ausführung – vom dreißigsten Lebensjahr bis heute – so schwere Beeinträchti-

gungen auf allen Lebensgebieten trafen und behinderten, dass das Niederschreiben fast immer mit körperlichen, seelischen und sozialen Schmerzen verbunden war und zur wahren Qual wurde. Jetzt zum ersten Mal zeichnet sich ein Ende dieser Leiden ab, für die allerdings ein so hoher Preis gezahlt werden musste, dass dieses Leben – nicht nur vom bürgerlichen Standpunkt, sondern auch vom Standpunkt meines persönlichen Potentials, meiner Neigungen und Sehnsüchte aus – wie ein durchgängiges Scheitern erscheint. Aber auch dies konnte ich »leidentheoretisch« nutzen und daraus eine – jedenfalls für mich – ermutigende Theorie sowohl des Scheiterns als auch des Opfern entwickeln, die notwendig spirituelle Dimensionen umfasst.

Schlussendlich wagte ich es, aus der phänomenologischen und metaphysischen Ergründung des Wesens des Leidens eines der schwersten und bedrängendsten Probleme des Geistes, zumal eines spirituell offenen und tiefer fragenden Geistes anzugehen: das Problem der Pathodizee bzw. allgemeiner gesagt: das Problem, ob und inwiefern dem Übel und dem Leiden ein Sinn zukomme, der ihnen einen annehmbaren Ort in Dasein und Welt zuweist.² Auch hier erwies sich die Antwort als sehr komplex und vielschichtig, doch hoffe ich, eine Lösung gegeben zu haben, die psychologisch, soziologisch, philosophisch und theologisch befriedigt. Jedenfalls habe ich mich darum bemüht und dabei alle mir bekannten Lösungsversuche, so gut es geht, berücksichtigt und kritisch eingearbeitet. Denn natürlich, der Mensch kann diese Frage nicht übergehen, sie folgt ihm wie eine dunkle Erinnye auf dem Fuß, und er kann sie nur dadurch »loswerden«, dass er sie in seinem Lebenshaus willkommen heißt, bewirtet und zu verstehen sucht. Dann kann sie – wie schon bei Aischylos in seiner »Orestie« – zur lebenswahren Eumenide werden. Ich wünsche mir, dass mein Lebenswerk, das sich hier theoretisch niederschlug, das ich aber auch als Arzt, Psychotherapeut, Künstler und politisch engagierter Mensch umzusetzen versuchte, diese »metanoetische Wirkung« nicht nur bei mir und vielen meiner Patienten, sondern bei allen Menschen tue, die sich nicht scheuen, eine gewisse

² Wird die Frage nach Sinn und Unsinn des Leidens mit der Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leid verknüpft, hat man es mit dem Problem zu tun, wie ein allmächtiger, allweiser und allliebender Gott mit dem Unmaß an Leid, Unrecht und Bosheit in der Welt konsistent zusammengedacht und in diesem Sinne »gerechtfertigt« werden kann. Der Philosoph G. W. Leibniz (1646–1716) führte dafür den Begriff der »Theodizee« (»Gottesgerechtigkeit«, »Gottesrechtfertigung«) ein.

Lebenszeit und Mühe für die drängendste aller existenziellen Fragen, die sich den Menschen stellt, aufzubringen.³

Da niemand solch ein Werk, wie das hier vorgelegte, allein aus sich heraus schaffen kann, möchte ich Herrn Dr. Rolf Eraßme dafür herzlich danken, dass er sich die Mühe gemacht hat, es durchzulesen und auf sprachliche, formale, inhaltliche und argumentative Mängel hin zu prüfen. Zu besonderem Dank bin ich außerdem Herrn Lukas Trabert, dem Leiter des Karl Alber Verlages in Freiburg, verpflichtet, der den Mut hat, eine solche schwierige und umfängliche Arbeit, die wohl kaum einen großen Leserkreis finden wird, zu betreuen und zu veröffentlichen.

Stuttgart, 13. 9. 2018

³ »Metanoia« bezeichnet eine seelisch-geistige Einstellungsumkehr.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Besondere Bezeichnungen	25
Einleitung	27
I. Propädeutik:	
Metaphysik als Wissenschaft	39
1.1. Gegenstand, Herkunft und Problem einer Metaphysik als Wissenschaft	39
1.2. Die drei Hauptquellen der Erkenntnis als Ausgangs- basis einer jeglichen Metaphysik	43
1.3. Das Wesen der Metaphysik und ihre Abgrenzung von Phänomenologie, Ontologie und Theologie	45
1.4. Die ontologische Grundstruktur des Seins und die besondere ontologische Stellung des Leidens	50
1.5. An den Grenzen und darüber hinaus: metaphysische Regionen und Gegenstände	60
1.6. Die Unvermeidbarkeit metaphysischer Annahmen in Alltag und Wissenschaft	67
1.7. Fehlformen wissenschaftlicher Metaphysik	74
1.8. Plausibilitätsgründe für eine metaphysische Wissen- schaft: die innere Verbundenheit der Seinsregionen . . .	81
1.9. Die Verankerung der metaphysischen Dimension des Leidens in der Phänomenologie des Leidens: die Selbsttranszendierung des Leidens	85
1.10. Die Notwendigkeit einer Metaphysik des Leidens: das Leiden begründet sich nicht selbst	87

Inhaltsverzeichnis

1.11.	Die epistemologische Möglichkeit metaphysischen Denkens: die reduktiv-regressive Methode und ihre Abgrenzung von Intuition, Deskription, Deduktion und Induktion als Weg einer grundsätzlichen Revision und Erneuerung der klassischen Metaphysik	88
1.12.	Denkprinzip gleich Seinsprinzip? Die Verwurzelung des epistemologischen Erkenntnisprinzips im ontologischen Seinsprinzip, ihre Differenz und Identität	96
1.13.	Die Überwindung der Kantischen Erkenntniskritik: Kritik seiner Urteilslehre	101
1.14.	Anwendung der revidierten Urteilslehre auf I. Kants Antinomienlehre	126
1.15.	Historisch bedeutsame Entwürfe einer Leidensmetaphysik: Platon, Buddha, A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, Thomas v. Aquin, Hiob, Genesis, »Epikur«	134
 II. Das Fundament:		
	Leiden und Freiheit	145
2.1.	Freiheit und Gebundenheit im Leiden: Nur ein partiell freies, partiell unfreies Wesen kann leiden; die Unmöglichkeit unmittelbarer Leidzufügung	145
2.2.	Das Wesen der Freiheit: Bestimmungsoffenheit, Selbstbestimmungsfähigkeit und Selbstannahme	149
2.3.	Der metaphysische Beweis der Freiheit über die Unmöglichkeit des infiniten Regresses	155
2.4.	Die Freiheit als Urgrund des Seins und sein Bezug zum Leiden	159
2.5.	Weitere Freiheitsbeweise und das Kausalproblem	168
2.6.	I. Kants Freiheitsantinomie und ihre Aufhebung	172
2.7.	Das Verhältnis von endlichem und unendlichem Sein: die Unmöglichkeit des metaphysischen Finitismus	178
2.8.	Das Ursein als Grund und Quell des Kosmos: die Unmöglichkeit sowohl des metaphysischen Monismus als auch des metaphysischen Dualismus	179
2.9.	»Der letzte Gottesbeweis«: ein Zwischenspiel	183
2.10.	Freiheit und Unfreiheit des Menschen als Selbsterfahrung: die menschliche Freiheit als Einheit von Abhängigkeit und Selbständigkeit	191

2.11.	Freiheit und Unfreiheit als fundamentale Leidens- quellen: Sehnsucht nach absoluter Autonomie und das Faktum der Nichtsverfallenheit	193
2.12.	Gott als Ort der reinen leidfreien Freiheit; Reinigung des Gottesbegriffs von Anthropomorphismen und die Unmöglichkeit der direkten Leidzufügung durch Gott . .	195
2.13.	Das schlechthinnige Sein bei Parmenides und die Theorie des Allbewusstseins in der indischen Spiritualität	199
2.14.	Hiobs primäres Menschen- und Gottesbild: die Verkennung der Gebrochenheit der Existenz oder der Mensch in naiver Weltgeborgenheit	202
2.15.	Theodizee erster Teil: die Antinomien von Substanz und Kausalität	206
III.	Das Leiden und die Ordnung der Wirklichkeit: Die allgemeine Kosmologie des Leidens	215
3.1.	Leiden, Zeit und Zeitlichkeit: Zeitunterworfenheit und doppelte Zeitlichkeit des Menschen	215
3.2.	Das Problem der Entstehung überhaupt und die traditionellen drei Kausalitätskonzepte	218
3.3.	Die Kausalität des Leidens: Getroffenheit, Betroffenheit und Selbstentwurf	224
3.4.	Der potentielle Seinsabgrund geschöpflicher Geistwesen (»ens abyssum«)	227
3.5.	Das Wesen des Übels und seine Ordnung	230
3.6.	Das Problem der »privatio boni«	239
3.7.	Qualität und Quantität des Übels	245
3.8.	Die drei Seinsränge und das besondere Leiden des Menschen als eines Zwischen-, Konflikt-, Mängel- und Universalwesens	248
3.9.	Der Gott-Mensch-Abstand und seine Bedeutung für das Leiden	254
3.10.	Die Leiblichkeit als Quelle des Leidens: Weltveräußerung und Weltausgesetztheit des Menschen	260
3.11.	Die Reinkarnationstheorie als Pathodizeeversuch	273
3.12.	Die Leiblichkeit als Quelle des Leidens: das Unbewusste.	284

Inhaltsverzeichnis

3.13.	Das Weltwechselwirken und das Leiden: Pluralität, Antagonismus und Dissonanz der meta- physischen Grundkräfte des Kosmos und die »Kraftspezialisierungstheorie«	291
3.14.	Leiden als unvermeidbare Folge der Unfertigkeit, Unreife, Prozessualität, Pluralität und Agonalität der Wirklichkeit; die Widerlegung der stoischen Theodizee .	297
3.15.	Warum Gott eine Welt einer Nicht-Welt, eine werdende einer fertigen Welt, eine werdend-selbsttätige einer werdend-passiven, eine personale einer nicht-personalen Welt vorzieht	308
3.16.	Hiobs Theodizee und ihr Ungenügen: die mythische Gleichsetzung von Gott und Natur	314
3.17.	Theodizee zweiter Teil	317
 IV. Natur und Leiden:		
	Die Verinnerlichung der Natur durch das Leiden im veräusserten Geist	319
4.1.	Naturgeschehen und Kausalität; Zuständigkeit und Grenzen der Naturwissenschaft	319
4.2.	Das gebrochene Weltbild der Neuzeit	324
4.3.	Das Problem des Seelisch-Geistigen und das Leiden in der vormenschlichen Natur	333
4.4.	Die Oszillationstheorie als objektiver Idealrealismus der Naturgesetzlichkeit	339
4.5.	Die Oszillationstheorie und das Leiden	343
4.6.	Die Aufbauordnung der kosmischen Evolution und ihre dynamischen Bildekräfte	345
4.7.	Die Erklärungsprinzipien der modernen Evolutions- theorie: »Zufall und Notwendigkeit«	373
4.8.	Die evolutionären Kausal- und Gestaltungsfaktoren – eine Zusammenfassung	384
4.9.	Die Evolution als Geburts- und Leidensprozess mit zunehmender Verselbständigung und Emanzipation ihrer Gebilde vom Umweltbezug	389
4.10.	Die drei Grundübel nach G. W. Leibniz mit einer Ergänzung durch ein viertes Grundübel auf dem Hintergrund der kosmischen Evolution	393

4.11.	Der menschliche Leib als prekäre Synthese der Evolution; seine Antiquiertheit, Gebrechlichkeit, Offenheit und Plastizität	396
4.12.	Existenzielle Unbehaustheit und Preisgegebenheit als anthropologische Grundentfremdung des Menschen . .	400
4.13.	Der Mensch als Bürger zweier Welten: die Weisheit des Mythos	405
4.14.	Der Mensch in der Verbannung, ihr negativer und positiver Sinn: Gott- bzw. Heimatverlust und Welt-durchgeistigung	406
4.15.	Religionsphilosophisch-mythologischer Exkurs zur Ursprungsfrage von Leiblichkeit und Schuld (mit eigenem Lösungsvorschlag)	421
4.16.	Der Sinn von Schmerz, Mühsal, Verletzung, Krankheit, Altern und Tod	432
4.17.	Der Sinn der Evolution und des Leidens darin; die Unvermeidbarkeit des Leidens in der Evolution	439
4.18.	Die Inkommensurabilität von Leibleben und Geistleben: ihre polar-konfliktuöse Lebenseinheit	441
4.19.	Das Leiden der Tiere	445
4.20.	Der Mensch als natürlich-übernatürlicher Abschluss der Evolution; die Lehre vom »großen Menschen« (homo maximus)	449
4.21.	Noch einmal Hiob und sein Scheitern an der kosmologischen Frage	452
4.22.	Theodizee dritter Teil	454
V.	Mensch, Kultur und Leiden:	
	Die Explikation des Leidens im Kulturgeschehen und in der Geschichte	461
5.1.	Die Kultur als unvermeidbare Entfremdungs- und Leidensquelle: die Selbstentfremdung in der Objektivation	461
5.2.	Die historisch wechselnde Polarität von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft, von Freiheit und Ordnung, Willkür und Wertorientierung als Leidensquelle	467

Inhaltsverzeichnis

5.3.	Das Leiden als Preis der Kulturentwicklung: die großen Kulturepochen der Menschheit und die Theorie der Kulturentwicklung	470
5.4.	Der Bewusstwerdungs- und Selbstwerdungsprozess als Leid- und Heilungsquelle	509
5.5.	Personale Unreife, Vielfalt der Interessen und Kampf der Lebensmächte (»Ideen«) als Quelle des Leidens	514
5.6.	Herrschaft, Abhängigkeit, Autonomie und Leiden	516
5.7.	Das Problem der Kommunikation als Leidquelle: die Grenze des Verstehens und das Ichsein als einzigartig- unvertretbare Perspektive	523
5.8.	Das Leiden als Marker dessen, was Not tut: die utopische Potenz des Leidens und der metaphysische Sinn der Zeit	526
5.9.	Not als Grund des Leidens: der überforderte Mensch und der Sinn des Scheiterns	531
5.10.	Vom Sinn der Zeit und des Raums	533
5.11.	Sinn und Unsinn der Geschichte: die schwere Geburt des Humanum (»dynamischer Platonismus«/»kritischer Humanismus«)	536
5.12.	Vom Segen zum Fluch	541
5.13.	Theodizee vierter Teil: die Rolle des Nichts im Seins- geschehen mit einer Kritik an der plotinischen Gleich- setzung von Materie und Üblem, Materie und Bösem	544
5.14.	Hiobs Unkenntnis der unbewussten Seelentätigkeit; die Unmöglichkeit einer Erbsünde	554
VI.	Gott und das Leiden: Gott als letzte Fremdheit und Eigenheit des Menschen	559
6.1.	Macht und Ohnmacht: Leiden als Ausdruck von grundhafter Ohnmacht und grundhafter Erlösungs- bedürftigkeit	559
6.2.	Formen der Gottferne und Verlorenheit ins drohende Nichts	562
6.3.	Der Tod als Symbol der Nichtsverfallenheit; Anmerkung zu T. di Campanella	566
6.4.	Der kosmische Sinn des Todes	570
6.5.	Die Urangst und ihre Folgen	572

6.6.	Die Härte Gottes und die »Nichtswürdigkeit« des gefallenen Menschen	575
6.7.	Der Gottesverlust als Strafe? Von der Unmöglichkeit eines zornigen, reuigen und strafenden Gottes	577
6.8.	Der leidlose Gott, der leidende Gott und der »leidend« mitfühlende Gott	582
6.9.	Die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und offener Zukunft mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes . . .	586
6.10.	Gottes Gerechtigkeit und das Problem der Ausgleichsidee	590
6.11.	Die Gewährung destruktiven, »ungerechtfertigten« Leidens und ihr Sinn: die Öffnung des pU Abgrundes des Menschen (»homo abyssus«)	596
6.12.	Leiden als Achtung der fehlbaren Freiheit durch Gott: Warum erschafft Gott überhaupt frei-fehlbare Wesen? Seine Mitverantwortung für das Übel und das Böse in der Welt	600
6.13.	Leiden als Achtung der kosmischen Ordnung durch Gott und damit der Ermöglichung menschlicher Freiheit . . .	602
6.14.	Leiden als Achtung der leidvollen Handlungskon- sequenzen für Selbsterkenntnis und Selbstkorrektur . . .	604
6.15.	Leiden als Erweckung und Lehre	606
6.16.	Leiden als Prüfung	608
6.17.	Das Anfechtungs- und Versuchungsleid	609
6.18.	Leiden als Warnung und Bewahrung vor größerem Übel; Anmerkung zu A. Schopenhauer	613
6.19.	Leiden als Führung und Erziehung	618
6.20.	Das Schuld- und Sündenleid	620
6.21.	Leiden als Reinigung und Vorbereitung für die Vervollkommnung	623
6.22.	Das Leid von Reue, Buße und Sühne; der falsche und der rechte Sinn des Strafleids	625
6.23.	Das stellvertretende Leiden, das Drama der Soteriologie und die Koinonia der Leidenden	628
6.24.	Das Opferleid – sein Wesen und Sinn	637
6.25.	Die Transformation existenziellen Zwangsleids in freiwilliges Opferleid	643
6.26.	Möglichkeit und Unmöglichkeit des Gottesopfers . . .	645

6.27.	Leiden als Vorschein der Durchgeistigung und Heiligung der Schöpfung: »Verklärung des Leidens durch das Leiden«	647
6.28.	Das reine Leiden als Ort der Gottvereinigung oder das Leiden als »Seinsbrand« in Gott	649
6.29.	Das Leiden des Scheiterns	651
6.30.	Das Leiden der Gottferne, der Gottlosigkeit, der Widergöttlichkeit und sein Sinn	654
6.31.	Der Sinn von Gottes Schweigen und die Sprachen Gottes	656
6.32.	Die Einheit der Lebensurgründe in Gott und ihre Diskrepanz im Weltsein als Fundament des Leidens und des Bösen	662
6.33.	Das Problem der besten und der schlechtesten aller möglichen Welten und seine Auflösung	665
6.34.	Problem und Wesen des Schicksals	668
6.35.	Hiob und der neue Gott: Auflösung anthropomorpher Projektionen	672
6.36.	Theodizee fünfter Teil: die Stellung des Gottmenschen im Sein	674
VII.	Der metaphysische Sinn des Leidens	679
7.1.	Die ontologische Abkünftigkeit allen Leidens und der vertikale Rückverweis des Leidens	679
7.2.	Der vielfältige Sinnzusammenhang des Leidens und die horizontalen Querverweise des Leidens; das Kreuz als Synthese von Vertikalität und Horizontalität	681
7.3.	Die möglichen Zwecke des Leidens und die Instrumentalisierung des Leidens	683
7.4.	Dynamik und Endsinn des Leidens oder die utopischen Vorverweise des Leidens	687
7.5.	Die dreifache Aufhebung des Leidens in Sein, Sinn und Wert	688
7.6.	Unmöglichkeit einer letzten metaphysischen Tragik bzw. eines Pantragismus des Seins	689
7.7.	Der Sinn von Ausweglosigkeit, Scheitern und Absurdität: der positiv-spirituelle Sinn einer Selbstvernichtung der Menschheit als äußerster Sinngrund des Leidens	692

7.8.	Das Leiden als Spur größeren Lebens und als Statthalter der Vollendung: der individuelle Mensch als zu realisierende »Seite Gottes«	693
7.9.	Das Leiden als Geburt, Lehre und Weg	697
7.10.	Die unvermeidlich katastrophalen Folgen des Gottverlustes für die Menschheit: die »Verkehrtheit der Welt« und noch einmal das Problem der Erbsünde . . .	699
7.11.	Ursprung und Sinn des Bösen: Hat »Auschwitz« einen Sinn?	701
7.12.	Hiob und Jesus oder der geschichtlich-metaphysische Sinn des Judentums: das alte Zion und das neue Jerusalem	708
7.13.	Der Höchstsinn des Leidens: das freiwillige Opfer und die Unmöglichkeit eines Gottesopfers	715
7.14.	»Eritis sicut Deus«: das letzte Bild des Menschen und eine kurze Metaphysik der Geschichte	718
7.15.	Grad und Fassungskraft: die Ordnung der unerlösten und der erlösten Schöpfung	727
7.16.	Zusammenfassende Kritik der Theodizeekritiker	730
7.17.	Ein letztes Wort: die äußere und innere Schönheit der leidenden Schöpfung	738
	Literaturverzeichnis	741
	Namenregister	761

Besondere Bezeichnungen:

Zur genaueren Bestimmung des Seinsranges eines Seienden wird die zeitliche Charakteristik benutzt. Ihr gemäß gibt es folgende Zeit- bzw. Dauerdimensionen:

1. E = endlich. Dies umschließt alle jene Wirklichkeiten, die einen Anfang und ein definitives Ende haben und dazwischen endlich lange dauern, die also finit sind. Dahin gehören alle physischen Gebilde und alle Gegenstände und Zustände des Seelenlebens, d. h. einerseits die materiellen Körper und der Leib, andererseits Phantasien, Gedanken, Vorstellungen, Impulse, Stimmungen usw.
2. pU = potentialunendlich = endlos. Dies umfasst alle jene Wirklichkeiten, die zwar einen Anfang haben, doch nicht enden, auch nicht enden können. Hierzu zählen die »Geistseele« bzw. das geistige Ich und überhaupt alle personalen Wesen.
3. aU = aktualunendlich. Hiermit wird jene Wirklichkeit bezeichnet, die zeitlos, also ohne Anfang und ohne Ende, sprich ewig und damit immer als Totum zugleich besteht. Hierzu zählt allein die Urwirklichkeit der Gottheit (einschließlich ihres aU Ideenalls).
4. atU = aktualisiertunendlich = vaU (Vergöttlichung). Dies bedeutet, dass ein erschaffenes und damit anfängliches Geistgeschöpf (pU) oder ein Mensch zu Gott erhoben und mit ihm voll eins, und d. h. aktualunendlich, *wird*. Im christlichen Raum trifft dies nur auf den Gottmenschen Jesus Christus zu. Dieser Vorgang wird auch als Vergöttlichung bezeichnet (vaU). Da im Gottmenschen alle Dauerdimensionen zusammenkommen, ist er formal als E-pU-atU zu bestimmen.
5. E-pU ist der irdische Mensch als innigste Einheit eines vergänglichen Körpers, des Leibes, und der unerschöpflichen Geistseele.

Besondere Bezeichnungen

6. $E\text{-}pU\text{-}aU = daU$ (Durchgöttlichung) meint jenen Menschen, der von Gott erfüllt oder zu ihm erhoben, auch mit ihm vereinigt ist, aber nicht im Sinne der Vergöttlichung, sondern der Durchgöttlichung, die nur den Kern der Geistseele verunendlich, aber nicht den ganzen Menschen, was bedeutet, dass sich der Mensch »peripher« endlos (pU) weiterentwickelt.
7. Eine Sonderstellung nimmt die metaphysische Materie als Träger des kosmischen Wechselwirkens ein: Zwar ist sie (von Gott) geschaffen und substanzial, also selbständig bestehend, in diesem Sinne »real« und daher nicht nur Vorstellungsinhalt geistiger Wesen, dennoch passiv, endlich ausgedehnt und als Wirkfeld endlos (pU) teilbar. Durch diese besondere Wesensstruktur macht sie es möglich, dass schöpferische Wirkkräfte ihre Wirkungen, wozu alle bekannten Naturgebilde und alle menschlichen Werke zählen, endlos fein und differenziert in sie hineinschaffen, wo sie, gleichsam als objektivierete »Gedanken«, getragen werden und intersubjektiv zugänglich sind. Wahrscheinlich hat die metaphysische Materie nur eine endlich-finite Dauer und wird von Gott aufgegeben, wenn alle seine tätigen Geschöpfe »in sein Reich« zurückgekehrt sind, wo Er dann selbst das Medium aller Kommunikation und alles Wechselwirkens abgeben wird.

Aktiv sind nur die pU -Wesen, d. h. Wesen im zweiten Seinsrang, und das aU -Wesen im ersten Seinsrang. Alle Dinge im dritten Seinsrang sind wesenhaft inaktiv, nichtsdestotrotz bewegt, sinndurchwirkt und geistgeprägt, was bedeutet, dass sie geschaffen und erhalten werden müssen. In der Mathematik gibt es Größen und Mengen in allen drei Dauer-Dimensionen, die durchwegs inaktiv sind und von aktiven Wesen gedacht, bewirkt und erhalten werden, so z. B. die pU -Mengen des menschlichen Bewusstseins, ausdrückbar als endloses Zählen, und die aU -Mengen im göttlichen Bewusstsein, etwa das reine Kontinuum einer unendlichen Geraden oder alle Brüche zwischen 1 und 2. Sowohl im geschöpflichen Bewusstseinsleben als auch in der Natur sind reine Kontinuen unmöglich; deshalb sind Bewegungen stets diskret, unstetig, »saltatorisch«.

Einleitung

»L'homme dépasse l'homme infiniment« –
»Der Mensch geht unendlich über den Menschen hinaus.«
(B. Pascal, Pensées, 1669, posthum, 434)

Viele Phänomene des Lebens weisen über ihre Selbstgegebenheit im Erleben und ihre darin gesetzten Grenzen in Dimensionen hinaus, die sich der direkten Erfahrung entziehen: Wünsche, Sehnsüchte und Utopien übersteigen die Gegenwart auf die niemals direkt gegebene oder gar durchschaubare Zukunft hin; Trauer um einen Verlust, Erinnerungen und Reue weisen über die Gegenwart in die versunkene, ebenfalls nie direkt gegebene Vergangenheit zurück; Träume, Fehlleistungen und schöpferische Einfälle lassen etwas von der rätselhaften Tiefe des »Unterbewussten« erahnen; mathematische Größen und Gestalten, die unendlich klein und unendlich groß sind wie der Punkt, die echte Gerade, alle Brüche zwischen 0 und 1 und die unvorstellbaren Größen der komplexen Zahlen transzendieren die gesamte bekannte Erscheinungswelt in ein Reich der ewig unveränderlichen und doch alles Endliche und Zeitliche auf geheimnisvolle Weise ordnenden und haltgebenden Verhältnisquantitäten;¹ tief ergreifende Werterlebnisse wie das Erleben von Anmut und Erhabenheit, Würde und Gerechtigkeit, von Wahrheit und Güte, Barmherzigkeit und Liebe gehen mit einem Unbedingtheitscharakter einher, der die durch

¹ Was die Möglichkeit unanschaulicher Erkenntnis betrifft, vergleiche etwa B. Bavink (1951, 91): »Dass sie – die nichteuklidische Geometrie – aber rein logisch angesehen denkbar ist, lässt sich strikt beweisen. Es geht daraus unzweifelhaft hervor, dass das menschliche Denken einen weiteren Kreis umfasst als die menschliche Anschauung.« Dieser »weitere Kreis«, den man im unanschaulichen Denken entfalten kann, ist erweisbar um Unendliches größer als die immer endlich begrenzte Anschauung des Menschen. Ein nicht-anschauliches Denken ist darum nicht, wie I. Kant meint, notwendig »leer« bzw. zwar leer an sinnlicher oder gestaltlicher Anschauung, aber nicht leer an echter Erkenntnis, an »Gedankeninhalt«.

und durch bedingte und gebrochene Erfahrungswelt der Menschen durchwirkt und zugleich überragt;² und alles, was entsteht, vorher also nicht war, weist auf einen Quellgrund zurück, der sich zumeist der Erfahrung entzieht.³ Schließlich und endlich ist da ein Existenzial, das die Menschen ergreift, »beirrt«⁴ und erschüttert wie kaum ein anderes, eine leibliche, soziale und seelisch-geistige Seinsmacht, die irgendwie zugleich in die Vergangenheit, die Zukunft, in das Unbewusste und ins Zeitlose weist und den Menschen nötigt, die radikalsten, alle Begrenztheiten transzendierenden Fragen zu stellen: nach dem Zusammenhang von Sein und Nichts, nach der Möglichkeit von Entstehen, Werden und Vergehen, nach dem Sinn des Lebens, nach der postmortalen Existenz, nach Freiheit und Unfreiheit, nach der Existenz Gottes, nach der Herkunft des Seins, des Lebens, des Geistes, und vor allem die Frage nach der erlösenden, alles Unheil und Unrecht beendenden Zukunft – diese Seinsmacht ist das Leid.⁵

Unter den genannten Phänomenen kann man solche unterscheiden, die auf eine Realität bezogen sind, die prinzipiell erreichbar ist, und solche, die sich auf »das Uneinholbare« beziehen.⁶ Den Anfang der Welt, das Ende der Zeit, unendlich große und kleine mathematische Größen, auch die reine Liebe, das Unbewusste und die Gottheit

² In der Marquise von O. hat H. v. Kleist eine Figur geschaffen, deren Reinheit und Wahrhaftigkeit so groß, so »unglaublich« ist, dass sie von aller Welt, und d. h. auch von ihrer Familie, als Betrügerin verworfen und verbannt wird.

³ Etwas, das entsteht, zuvor also nicht war, weist notwendig auf einen »Wirkgrund« zurück, der das beginnende Dasein jenes entstehenden Etwas ermöglicht. Denn da etwas, das entsteht, weder sich selbst bewirken kann, weil es sonst hätte schon existieren müssen, was direkt selbstwidersprüchlich ist, noch durch nichts ins Sein gelangen konnte, weil dann das »nichts« des Seins wäre, muss ihm ein aktiv wirkendes Prinzip vorgeordnet werden, das den Übergang von nichts zu etwas leistet. Dieser Wirkgrund kann nun aber nicht innerhalb der möglichen Erfahrung liegen, da – im Falle der Annahme des der Wirkung *zeitlich* vorangehenden Verursachers – ad infinitum in die Vergangenheit zurückgefragt werden müsste. Dies bedeutete jedoch in der Konsequenz, dass überhaupt nie etwas verursacht wurde und also niemals etwas entstand, was der unleugbaren Tatsache des Entstehens und Werdens direkt widerspricht. Die Wirkursache kann daher, wie zu zeigen sein wird, ihrer Wirkung nicht in derselben Dimension zeitlich vorangehen, sondern muss ontologisch »über« ihr stehen. Was schon hier zur Sprache kommt, ist das über alle Empirie hinausweisende »metaphysische Kausalprinzip«.

⁴ Siehe H. Schmitz (2011, 9 ff.).

⁵ Mit den Worten P. Strassers (2000) handelt es sich bei all den genannten Transzendierungen und Transendenzen um »ontologische Überschüsse«, die, als »Wege nach draußen«, aus der »Immanenzverdichtung« herausführen.

⁶ Zum »Uneinholbaren« siehe W. Schweidler (2008).

in ihrem Ansichsein, überhaupt die weitaus größere Fülle des Seienden – solches und vieles mehr liegt jenseits der »Physis«, also der erfahrbaren Welt und heißt darum »metaphysisch«, womit der Umstand bezeichnet wird, dass der Mensch solch ein »Transphysicum« aus eigener Kraft nicht in sein unmittelbares Erleben und Anschauen heben kann. Aber wie, so fragt sich sogleich, kann er dann davon wissen und sinnvoll reden? Oder ist hier alles nur diffuse Ahnung oder gar nur willkürliche Konstruktion?

Wenn man die Frage umkehrt, stellt sich die Perspektive anders dar und führt einen Schritt weiter. Zu fragen ist, wie alle die eingangs genannten Phänomene, die als solche in der Gegenwart erlebt werden, über sich hinaus in die Dimensionen des Nicht-Mehr, Noch-Nicht, Nicht-Hier, Überhaupt-Nicht-im-Endlichen, ins Ganz-Andere, also in eine Art »Nichts«, genauer, in das Nicht-voll-bei-uns hinüberweisen können? Am Ende dadurch, dass dieses »Nichts« nicht einfach nichts, sondern ein anderes und verborgenes Sein ist, das die Menschen mit Dimensionen verbindet, die sie vergessen haben, die sich entziehen, zu denen der Schlüssel bisher nicht gefunden wurde oder die sich nie eröffnet haben, aber dennoch »Spuren« im Hier und Jetzt hinterlassen, die als »Vorschein« eines Nicht-Imaginierbaren fungieren? Sind die Menschen mit diesen transzendenten, in das Hiesige zwar irgendwie hereinscheinenden, in ihrem eigenen Sein aber entzogenen Regionen des Seins verknüpft, weil sie ohne diese nicht bestehen würden, ihre Gegenwart ohne sie nicht das sein könnte, was sie ist, und sie also bewusst oder unbewusst von diesen »übersinnlichen Regionen« – dem Unbewussten, der Tiefe des Leiblichen, dem Göttlichen, dem Idealen usw. – her leben, von ihnen getragen und genährt, aber auch oft irritiert und erschüttert?

Eine Philosophie des Leidens, die nicht nur, wie in meiner philosophischen Dissertation, die *erlebbare* Grund-, Wesens- und Folgestruktur des Phänomens Leiden erhellen will, sondern in die Hintergründe und Abgründe des Leidens hineinfragt, will zeigen, dass das Leben von direkt nicht greifbaren, durchaus in seine Immanenz hineinwirkenden Seinsmächten und Seinsstrukturen umgeben und durchwirkt ist.⁷ Weitaus mehr Kräfte und Ordnungen, als dem Menschen bewusst und direkt anschaulich sind, tragen und halten ihn, so dass er durch sie einerseits ermöglicht, andererseits beschränkt und gebunden wird. Da diese Kräfte und Strukturen die zum Teil erweis-

⁷ Siehe B. Wandruszka (2009).

bar *notwendigen*, nicht nur plausiblen oder hypothetischen Seinsvoraussetzungen des Erlebens, Anschauens und Handelns sind, können sie retrograd erschlossen werden, und zwar, wie das der Anspruch einer Philosophie ist, die nicht auf Glauben und spekulativem Konstruieren beruhen will, mittels vernünftiger Argumente in logisch nachvollziehbaren, methodisch ausgewiesenen und kritisch reflektierten Diskursen. Dabei geht sie stets vom erfahrbaren, empirischen Phänomen im weitesten Sinne aus und sucht zunächst dessen inneres seinslogisches Strukturgefüge phänomenologisch aufzuhellen, um von da aus weiter über den empirisch-erfahrbaren Horizont hinauszufragen.⁸

Wie das wissenschaftlich korrekt möglich ist, wird im ersten Abschnitt dargestellt. Er ist wissenschaftstheoretisch unumgänglich, um sachgerechte und methodisch durchsichtige Philosophie zu betreiben. Philosophie, die nicht mehr Wissenschaft sein will oder kann, deren Aussagen also nicht, wie der Wiener Kreis um M. Schlick, O. Neurath und R. Carnap forderte, überprüfbar und als richtig oder falsch erkannt werden können, wird zur halbkünstlerischen Essayistik oder zur phantastischen Spekulation.⁹ Das bedeutet keinesfalls, dass Philosophie, wie an dieser Stelle der Wiener Kreis zu Unrecht meinte, im Sinne der Naturwissenschaften vorgehen müsste.¹⁰ Zu ihrem eigenen Schaden versuchte die neuzeitliche Philosophie immer wieder, entweder der Mathematik nachzueifern und aus allgemeinen Axiomen und Begriffen konkrete Zusammenhänge zu deduzieren,¹¹ oder sie

⁸ »Phänomeno-logie« bedeutet »Logos des Phänomens«, und Logos meint wiederum Sinn, Struktur, Gefüge, Zusammenhang, Wesensbeziehung oder »innere Natur«. Der hier vorgelegte Ansatz ist zwar eine »Spekulation«, insofern er die Erfahrung zu transzendieren sucht, aber er geht stets von einer bestimmten Erfahrung aus und schließt *von da aus auf die notwendigen Bedingungen dieser Erfahrung zurück*, konstruiert also nicht »rein aprioristisch« ohne alle Erfahrung, weswegen dieser Rückschluss mehr als die bloße Abstraktion eines begrifflich fassbaren Wesensgefüges von einem Phänomen ist. Zwar baut dieser Rückschluss auf der Phänomenanalytik auf, überschreitet diese dann aber zu den transzendentalen und ontologischen »Bedingungen der Möglichkeit« dieses Phänomens hin.

⁹ Allerdings verneinten in Anlehnung an I. Kant der radikal antimetaphysisch eingestellte Wiener Kreis, aber auch B. Russell, G. E. Moore und L. Wittgenstein, weiter E. Husserl und M. Heidegger die Möglichkeit einer echt wissenschaftlichen Metaphysik. Dagegen halten J. B. Lotz/J. de Vries (1969, 5–8) eine wissenschaftliche, d. h. in Grenzen Gewissheit und theoretische Sicherheit gebende, Philosophie für möglich. Vgl. auch W. Krampf (1973).

¹⁰ Vgl. die klare Kritik von J. Habermas (1984, 15–36) am »Szientismus«.

¹¹ Wenn auch der Versuch, die Philosophie mathematisch durch Kombinatorik und

versuchte, es den empirischen Wissenschaften gleichzutun und zu induzieren, also aus konkret-empirischen Daten allgemeinere Gesetze herauszudestillieren. Beides geht nachweislich am Wesen der philosophischen Erkenntnis vorbei, und, recht betrachtet, hat die Philosophie ihren eigenen Denkweg bis heute nicht gefunden bzw. immer wieder verloren, auf jeden Fall nicht als klaren und sicheren Besitz mit sich getragen.¹² Platon, Aristoteles, Thomas v. Aquin, I. Kant und viele andere wandten die spezifisch philosophische Denkmethode zwar an, jedoch nicht selten nur intuitiv oder nicht konsequent und explizit genug. Auch bei R. Descartes trifft man sie an, doch vermischt mit der mathematischen Deduktion, worin ihm C. Wolff, B. de Spinoza, teilweise I. Kant, J. G. Fichte und, ins Dialektische gewendet, G. W. F. Hegel und viele andere folgten.

Die deduktive Mathematik ist der verborgene Stammvater des philosophischen Systems«, sagt der Physiker und Philosoph C. F. v. Weizsäcker m. E. zutreffend über die idealistischen Systeme.¹³

Das musste in die philosophische Krise führen, in der entweder an der philosophischen Erkenntnismöglichkeit überhaupt gezweifelt oder das philosophische Denken mit unkritisch-willkürlicher Gedankendichtung gleichgesetzt wurde. Im 19. Jahrhundert gelang es einigen Denkern, die sich wie B. Bolzano, F. Brentano, E. Husserl,¹⁴ A. v. Pau-

Deduktion aufzubauen mit R. Descartes, B. Pascal, G. W. Leibniz, B. de Spinoza und C. Wolff in der Neuzeit anhebt und seinen ersten Höhepunkt erfährt, so darf nicht verkannt werden, dass schon im Spätmittelalter gewisse Ansätze dazu vorliegen, so etwa bei dem Katalanen Ramon Lull (1232–1316) in seiner »Ars generalis ultima« und bei Nicolaus Cusanus (»Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam«). Mit G. Frege, B. Russell und A. N. Whitehead wird dann um 1900 nochmals der Versuch gemacht, die Logik zu mathematisieren, durch Zeichenkombinatorik zu universalisieren und zu perfektionieren. Vgl. kritisch dazu B. v. Brandenstein (1970 und 1976).

¹² Vgl. dazu auch M. Wundt (1931).

¹³ Siehe C. F. v. Weizsäcker (1985, 29).

¹⁴ Vgl. auch E. Husserl (2009, 5). Er spricht hier von einer phänomenologischen *Reduktion* und meint damit den beschreibend-analysierenden *Rückgang* vom Phänomen auf seine Konstitutionsbedingungen, die E. Husserl »gut kantisch« in bestimmten Formen der Bewusstseinstätigkeit gründen lässt. Immerhin geht auch hier der philosophische Weg »gut aristotelisch« vom Bedingten zurück zum Bedingenden und wird nicht konstruiert. Allerdings umfasst der Rückgang (Reduktion) auf die subjektiven Akte nicht alle Möglichkeiten der Reduktion, sondern muss durch eine »objektivistische Wende« ergänzt werden, die E. Husserl im Sinne der »eidetischen Reduktion« vom gegebenen Gegenstand auf sein Wesen (eidos), d.h. sein inneres Strukturgefüge, vollzieht. Denn auch im Gegenstand, in der Sache bzw. im Phänomen

ler und B. v. Brandenstein von den spekulativen Deduktionen und Dialektiken abwandten, die originär philosophische Methode, die *reduktiv-regressive Analyse*, als die rückschreitend-rückfragende Aufdeckung der notwendigen Voraussetzungen eines Phänomens wiederzuentdecken und nach und nach in ihrer Eigenart herauszuarbeiten.¹⁵ Im Werk des deutsch-ungarischen Philosophen B. v. Brandenstein (1901–1989) hat sie wohl ihren differenziertesten und umfassendsten Niederschlag gefunden, in einer »Grundlegung der Philosophie« (1965–1970), wie sie in dieser Weise von G. W. Leibniz erstrebt, aber nur fragmentarisch erreicht wurde.

Leid als Übel und Leiden am Leid-Übel als Aktvollzug von Subjekten erwiesen sich bei meinen langjährigen Bemühungen sehr bald als ausgezeichnete Phänomene, weil sie, verbunden mit allen Seinsregionen, in selbige hinüberweisen. Das Leiden ist ein Schlüssel von enormer Reichweite und darum von entsprechend epistemologischer Tragweite.¹⁶ Allerdings musste zuvor geklärt werden, was Leiden und Leid überhaupt sind, welche innere Struktur, vor allem Grund- und Wesensstruktur sie besitzen und wie sie mit dem Sein überhaupt und dem seelisch-geistigen Leben insbesondere, aber auch mit der Leiblichkeit, dem Unbewussten und der intersubjektiven Kommunikation zusammenhängen.¹⁷ Das hatte ich in meiner philosophischen Dissertation (2009), die eine *grundlegende Phänomenologie des pathischen Lebens* darstellt, zu klären versucht.

selbst gibt es »oberflächliche«, sprich bedingte Strukturen und tiefer gelegene, oft verborgene, bedingende und in der Sache selbst gelegene Grundstrukturen. Die sachimmanente »Reduktion« sucht die Grundstrukturen bzw. das Wesensgefüge *im* Phänomen auf, während die transzendente Reduktion über das Phänomen hinaus zu den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit dieses Phänomens im Ich zurückschreitet, daher keine bloße Reduktion, sondern eine Regression darstellt. Vgl. zu Husserls Methodenlehre E. Pivčević (1972, S. 11–25). Diese transzendente Regression muss schließlich durch eine ontologische Regression ergänzt werden. Dazu gleich mehr.

¹⁵ Denn schon Aristoteles (1995, Bd. 6, 1, Absatz 1) beschreibt sie auf der ersten Seite seiner »Physik«.

¹⁶ Vgl. übereinstimmend E. Angehrn (2003, 25 ff.).

¹⁷ Grundstruktur und Wesensstruktur eines Phänomens sind nicht identisch, wie wohl E. Husserl und M. Heidegger zu meinen scheinen. Die Wesensstruktur ist mehr als die Grundstruktur, setzt diese aber voraus. Die Wesensstruktur ist reicher, aber oft nicht grundhaft, die Grundstruktur ist ärmer, dafür aber grundhaft und bedingt und trägt daher alles Seiende und jede Wesenheit, besonders wenn unter »Wesen« die allgemeine Gattungsform wie bei Aristoteles und E. Husserl oder »das Idealtypische« wie bei J. W. v. Goethe und M. Weber verstanden wird. In den nächsten Kapiteln soll das konkret gezeigt werden.

Zudem gilt es hier wie nirgends, selbstkritisch zu sein, jedes Denkergebnis auf seine innere Stimmigkeit (Konsistenz oder positive Evidenz), seine Denkbarekeit (Widerspruchsfreiheit oder negative Evidenz), seine logische Kohärenz mit anderen, weitgehend gesicherten Aussagen, seine empirische Korrespondenz mit anderen, weitgehend gesicherten Tatsachen und auf seine notwendigen Voraussetzungen (Wohlbegründetheit) hin zu überprüfen. Geschieht diese kritische Selbstreflexion nicht, bleibt solche Philosophie unkritisch-naiv, etwas, das sich jede Wissenschaft leisten kann und, was ihre Grundlagen betrifft, leisten muss, die Philosophie sich dagegen, will sie ihr Selbstverständnis als *Prinzipienwissenschaft* nicht verletzen, nicht leisten darf. Aus diesem Grund vollführt das philosophische Denken stets rekursiv-kreisende Bewegungen, die ihm den Schwung nehmen mögen, dafür aber mit in die Tiefe dringender Gründlichkeit belohnen.¹⁸ Was die Philosophie m. E. von allen anderen Wissenschaften unterscheidet, ist ihr *Ergründungs- und Begründungsimpetus*:

Da sie auf das Ganze des Seins, die Totalität, zielt, diese aber konkret nicht erreichen kann, nimmt sie den Umweg über die letzten und höchsten Seinsbestimmungen, die Gründe, die »archai«, die »principia«, in der berechtigten Annahme, dass sie mit diesen Gründen,¹⁹ die sich in allem Seienden zeigen (sollen sie das Begründete wirklich begründen, also bestimmen und tragen), das »Ein und Alles« erreichen und dadurch alles Seiende – wenn schon nicht im Detail, so doch prinzipiell – erfassen kann.²⁰

¹⁸ Vgl. ebenso R. L. Fetz (1988, 42 ff.) und J. B. Lotz/J. de Vries (1969, 6).

¹⁹ Siehe N. Hartmann (1964, 6): »Tatsächlich kann keine Philosophie ohne irgendwelche Grundanschauungen über das Seiende bestehen«, wobei N. Hartmann betont, dass unter dem »Seienden« entgegen der heutigen Meinung nicht nur das physisch-empirische Seiende verstanden werden darf, sondern alles, wovon gesagt werden kann, dass es »ist«, also auch imaginiert Seiendes (Vorstellungen, Phantasien), ideal Seiendes (reine Figuren, Zahlen, Begriffe etc.) und reflexiv Seiendes (Stimmungen, Selbstzustände, Akte etc.).

²⁰ Vgl. B. v. Brandenstein (1955, 9–18: »Was ist Philosophie?«). Es wird sich zeigen, dass dieses »größte Ganze« nicht die bekannte Welt mit allen ihren physikalischen, biologischen, psychischen, kulturellen usw. Bereichen ist, zumal die Welt als werdende offen und unfertig, also wesentlich »unganz«, a-total ist. So ist auch nicht, wie M. Gabriel (2013) richtig betont, zu erwarten, dass sie durch eine physikalische »Formel« erschöpfend beschrieben werden kann. Ihre Vielaspektivität und Vieldimensionalität hindert aber entgegen M. Gabriel keineswegs, die Welt als »eine« zu fassen, zumal wenn es gelingt, ihre vorletzten und letzten Seinsgründe, aus denen sie sich gestaltet, aufzudecken.

Zu diesen Gründen, d. h. zu den tiefsten, letzten bzw. höchsten Seinsbestimmungen, will sie jedoch nicht auf zufälligem Wege, sondern auf deskriptiv und rational-analytisch nachvollziehbarem, methodisch gesichertem und systematisch zusammenhängendem Wege gelangen, vorher gibt sie sich nicht zufrieden.²¹ Wo sie diesen Impetus aufgibt oder für sinnlos erklärt, da verliert sie gegenüber den Spezialwissenschaften ihre »differentia specifica«, da wird sie letztlich überflüssig.

Ich möchte mit dieser Arbeit, die zu den Gründen und Abgründen des Leidens und des geschöpflichen Lebens überhaupt auf methodisch klar und deutlich ausgewiesenem Wege hinführt, zeigen, dass die heute weit verbreitete *Selbstentmächtigung der Philosophie* kein zwangsläufig-unumkehrbarer Vorgang ist, dass Philosophie, von einer phänomenologischen Basis ausgehend, sehr wohl zugleich kritisch und auf methodisch tragfähige Weise transempirisch-metaphysisch sein kann und in ständiger Selbstreflexion zu den Fundamenten von Sein, Welt, Leben und Erkennen vorzudringen vermag.²² In diesem Rahmen wird die Frage nach dem Sein, dem Sinn und der Bewältigungsmöglichkeit des Leidens gestellt: zuerst nach dem Sein bzw. der Seinsgrundstruktur in der *phänomenologischen Ontologie des Leidens* (quid malum), nach Herkunft und Sinn in der *Metaphysik des Leidens* (unde malum) und schließlich nach dem Wert und der Bewältigungs- bzw. Überwindungsmöglichkeit des Leidens in der *Ethik des Leidens* (laborare cum malo). Dabei ist die Überzeugung leitend, dass die Frage nach der praktischen Bewältigungsmöglichkeit des Leids nicht befriedigend beantwortet werden kann, wenn die Fra-

²¹ Und eben dieser Weg muss sich als Methode des Denkens, insofern er zu den Gründen vordringt, von anderen Wissenschaften charakteristisch unterscheiden, weil die Spezialwissenschaften weder den Anspruch noch das Vermögen haben, in und hinter den Phänomenen die (letzten) Seins- und Erkenntnisgründe zu erfragen und zu erhellen.

²² Vgl. die klarsichtig-kritische Darstellung der philosophischen Lage der Gegenwart durch H. Schnädelbach (2013, 7–16), V. Höhle (1997, 13–108) und B. v. Brandenstein (1957, 4–14; 1965 a, 7–19; 1983, 13 f.). Siehe auch J. B. Lotz/J. de Vries (1969, 5): »Was die letzten Lebensfragen des Menschen betrifft, ist unsere Gegenwart weithin aus der Gewissheit in die Ungewissheit gefallen. Namentlich breitet sich immer mehr ein Misstrauen gegen die Philosophie aus, von der man nicht Sicherheit, sondern nur noch Problematik erwartet, die alle Inhalte des Wissens den übrigen Wissenschaften überlassen und sich auf die Klärung der formalen Strukturen des Wissens im Sinne von Wissenschaftstheorie beschränken soll.«

gen nach dem Sein und dem Sinn geistig nicht umfassend und durchdringend geklärt worden sind.²³

Diese ersten Hinweise erlauben am Ende dieser Einleitung eine Bemerkung zu einem der Grundprobleme aller Philosophie, das von vielen das »Problem der Probleme« genannt wird, dem Problem der Stellung, des Sinns und des Wertes des Übels in der Welt.²⁴ Und in der Tat scheint es keine Religion und keine tiefere Philosophie zu geben, die sich nicht mit dieser Herausforderung konfrontiert sehen, gleich ob sie theistisch oder atheistisch, monotheistisch, polytheistisch oder pantheistisch verfasst sind. Im Rahmen monotheistischer Religionen und Philosophien modifiziert sich dieses Problem bekanntlich zu der besonderen Frage nach der Vereinbarkeit des Glaubens an ein absolut gütiges und zugleich allmächtiges Wesen mit der unleugbaren Existenz von Leid und Übel, Bosheit und Schlechtigkeit in der Welt, das G. W. Leibniz (1646–1716) »Theodizee« (1710), wörtlich »Gottesgerechtigkeit« oder »Gottesrechtfertigung« genannt hat. In einer Weise, die zu Missverständnissen Anlass gibt, wird dieser Kunstbegriff mit der Umschreibung übersetzt:

»Rechtfertigung Gottes angesichts des von ihm trotz seiner Allmacht und Güte zugelassenen physischen Übels, moralisch Bösen und des Leidens in der Welt«,²⁵

²³ Sinn meint hier in umfassender Weise Sinnzusammenhang und schließt auch den Sinnmangel, den Unsinn und den Widersinn ein. So betrachtet, lässt sich die Sinnfrage nicht auf die Zweckfrage reduzieren. Der Zweck ist ein spezieller Sinnzusammenhang, so dass die Möglichkeit besteht, dass etwas Sinn hat, aber keinen Zweck. Das Leiden steht immer in einem Sinnzusammenhang, ob es aber immer einen Zweck hat, wird zu prüfen sein.

²⁴ Der Begriff »Übel« (malum) umfasst in Anlehnung an G. W. Leibniz alles wertmäßig Negative, alles Wertwidrige, also das Schlechte, Misslungene und Leidvolle (malum physicum, malum psychicum, malum soziopoliticum etc.) ebenso wie das Gemeine und Böse (malum morale). So gebrauche ich ihn in der folgenden Analyse (s. u. III.5; IV.10) und ergänze die Grundarten der Übel um eine vierte. Wenn auch selten, so gibt es allerdings Denker wie H. Lübke (1986, 204), die das Theodizeeproblem für ein rein akademisches, also überflüssiges Problem halten, das weder theoretisch noch religiös von Bedeutung sei, sondern nur den praktischen Sinn habe, das Bewusstsein der Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz durch »Kontingenzbewältigung« zu besänftigen. Abgesehen davon, dass diese These, wie auch N. Hoerster (2017, 20–25) aufweist, fragwürdig ist und gut widerlegt werden kann, käme sie auf die alte marxistische These »Religion = Opium fürs Volk« hinaus, der gegenüber die existenzialistische These eines A. Camus, dass die Absurdität der gottlosen Welt tapfer auszuhalten sei, aufrichtiger und einem selbsttäuschenden Glauben vorzuziehen wäre.

²⁵ Siehe Brockhaus Enzyklopädie (1993: Bd. 22, Stichwort: »Theodizee«).

wo in Wahrheit nicht Gott zu rechtfertigen ist, sondern *der Glaube an bzw. das menschliche Wissen um ihn*.²⁶ Denn es fragt sich, ob dieser Glaube zu rechtfertigen ist und ob er sich überhaupt im Angesicht der Maßlosigkeit ungerechten und anscheinend sinnlosen Leidens halten lässt oder ob man ihn aufrichtigerweise aufgeben muss? Wer an Gott glaubt oder sogar von ihm zu wissen meint, kann sich daher an dieser Frage nicht vorbeidrücken, das verlangt, wie der Theologe A. Kreiner²⁷ zu Recht sagt, die intellektuelle Redlichkeit.²⁸

Darüber hinaus gilt, dass die Theodizeefrage *nur überhaupt unter zwei Bedingungen sinnvoll* gestellt werden kann: erstens unter der Bedingung, dass es Gott überhaupt gibt bzw. dass seine Existenz erkennbar ist (oder doch wenigstens vernünftig plausibel gemacht werden kann), und zweitens unter der Bedingung, dass die kosmische Wirklichkeit eine in den Grundlagen vernünftig erfassbare Ordnung aufweist.²⁹ Wo beides oder eines von beiden prinzipiell im Dunkeln

²⁶ Vgl. übereinstimmend J. Hessen (1955 a, 219 ff.) und (1962, 324 ff.). Er weist diesen Gedanken wie viele andere Denker, z. B. J. H. Fichte und N. Söderblom, als widersinnig zurück. Nach ihm ist es vermessen, Gott verteidigen zu wollen, und also darf der Mensch Gott nicht zu rechtfertigen versuchen. In Wahrheit, so J. Hessen (1955 a, 221), könne sich Gott nur selbst rechtfertigen, und das tue er »in seinem Wirken als Heilswirken«, also eschatologisch. Erkenntnistheoretisch kann der Philosoph Gott insofern nicht direkt vor den »Gerichtshof der Vernunft« ziehen und ihn verurteilen oder verteidigen wollen, als er niemals für den Menschen zum Objekt werden kann.

²⁷ Vgl. A. Kreiner (2005, 394 ff.).

²⁸ Noch weiter geht G. Streminger (1992, 73) und m. E. zu Recht, wenn er sagt: »... aber solange das Theodizeeproblem ungelöst ist, kann es zu Gott keine echte Vertrauensbeziehung geben.« Denn wie sollte man, fragt G. Streminger, zu einem möglicherweise indifferenten oder gar grausam-sadistischen Gott Vertrauen entwickeln können? Da G. Streminger von der Tatsache des Übels und des Leids (voreiligerweise) auf einen solchen Gott zurückschließt, hält er den Glauben an ihn (sittlich) für unvertretbar. Dieser Schluss wäre in der Tat unvermeidbar, wenn Gott die *einzigste und direkte* Wirkursache der Welt wäre, da er dann auch direkt Übles und Böses schaffen würde, weshalb eine jede konsistente Theologie, ob philosophisch oder nichtphilosophisch, genötigt ist, sich diesem Problem zu stellen und Alternativen zu entwickeln, in denen Gott nicht alles und direkt bewirkt, um es so aufzulösen. Andernfalls bliebe von allem Glauben nur das »credo quia absurdum« oder, fast konsequenter, ein »Monosatanismus« (Ed. Hartmann) zurück. Es wird sich zeigen, dass weder Naturalismus noch Pantheismus bzw. Panentheismus in der Lage sind, das Problem des Übels einer Lösung zuzuführen.

²⁹ Siehe P. Koslowski (1992, 263–307), besonders (263): »[...] Theodizee [...] als eine wirkliche Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt [ist] nur möglich, wenn Theodizee [...] umfassende Theorie der Gesamtwirklichkeit, spekulative Onto-Theologie ist, nicht aber als Rechtsstreit gegen Gott aufgefasst wird [...] (sie) kann nicht als statische Rechtfertigung der gegebenen Wirklichkeit [...] durchgeführt wer-

liegt, ist eine Klärung der Theodizeefrage unmöglich und ein jeder Antwortversuch ohne Sinn.³⁰ Selbst als Hypothese würde er, da nie verifizierbar, nichts taugen. Daraus folgt, dass die Fragen nach dem Seinssinn des Leids und nach der Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Gott und Leid, wenn sie mit philosophischem Anspruch auftreten, die argumentativ-rationale Aufhellung der fundamentalen Wirklichkeitsstruktur und ihres Zusammenhangs mit dem letzten Daseinsgrund verlangen.

Diese Überlegungen implizieren ein neues Verständnis sowohl der kosmischen und biologisch-stammesgeschichtlichen Evolution als auch der tiefenbewussten Schichten des Menschen, ohne das das Leid- und das Theodizeeproblem rätselhaft bleiben.³¹ Erst mit Ch. Darwins Deszendenztheorie, ja überhaupt mit dem den gesamten

den [...] Die Welt kann nur als Werk eines guten Urhebers gerechtfertigt werden, wenn sie als eine gedacht wird, die gefallen ist und erlöst werden wird.«

³⁰ In der Tat gibt es Autoren, die sich mit dem Theodizeeproblem ohne den Versuch, die Existenz Gottes und die Grundstruktur der Wirklichkeit zu klären, beschäftigen, so z. B. F. M. Voltaire, H. Jonas (1994), A. Kreiner (2005), C.-F. Geyer (1992), G. Stremlinger (1992), O. Marquard (1982), W. Schmidt-Biggemann (1988) und N. Hoerster (2017). Zumeist begnügen sie sich damit, die Theodizeeproblematik auf bloß philosophisch-historischem, rein begriffslogischem und ethischem Wege zu lösen. Die Grundargumentation ist dabei meistens folgende: Da ein allmächtiges und absolut gütiges Wesen alles kann und nur das Beste will, kann es unmöglich das Mangelhafte, Fehlerhafte, Schädliche und Destruktive wollen oder zulassen, und also kann es, wenn es Übel und Leid gibt, was niemand bestreitet, unmöglich solch ein Wesen geben. Andere Autoren wie Platon, Plotin, Augustinus, G. W. Leibniz und G. W. F. Hegel versuchen dagegen eine Lösung des Problems auf dem Hintergrund einer *umfassenden* Wirklichkeitsanalyse. Sie kommen interessanterweise zu einem gegenteiligen Ergebnis, was vor allem daran liegt, dass sie *Gott zwar Allmächtigkeit, aber nicht Allwirksamkeit* beilegen. Das bedeutet, dass Gott nicht alles direkt und allein bewirkt, sondern Machtwirken geschöpflichen Wesen überträgt. Dagegen hält I. Kant (1791) in seiner Schrift »Das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee« eine Lösung der Theodizeeproblematik, sei es positiv, sei es negativ, aus erkenntnistheoretischen Gründen für unmöglich, obwohl er – inkonsequenterweise – die Argumente der Theodizeebefürworter dann doch mit logischen Mitteln, also etwa mit dem Satz des Widerspruches zu entkräften versucht.

³¹ An diesem Punkt gerät die Geschichtsphilosophie J. Bernharts (1945, 8f.) an eine problematische Grenze, da sie Sinn und Unsinn der Geschichte unabhängig von einer jeglichen Naturphilosophie ermitteln will. So spricht er von »Natur ohne Eigen-Sinn«, was, wenn es wahr wäre (was er nicht erweist), bedeutete, dass die menschliche Kultur, die aus der Natur herauswächst, sich vielfach auf sie stützt, aus ihr schöpft und sie weiterführt, weder Ort noch Sinn im Naturganzen besäße. Im Gegensatz dazu versucht die hier vorgelegte Arbeit einen tieferen Sinnzusammenhang zwischen Natur und Kultur herauszuarbeiten, der zeigt, dass das Leiden unabhängig von der Na-

Kosmos erfassenden Entwicklungsgedanken und mit der Klärung der Natur des »Unbewussten« lässt sich, so eine These dieser Arbeit, das Leid- und Theodizeeproblem erfolgreich in Angriff nehmen, denn noch bei G. W. Leibniz und I. Kant fehlten diese beiden Wissensbestände, ohne die eine überzeugende bzw. zureichende Patho- und Theodizee unmöglich ist. Andererseits gilt es, sowohl über den Freudianismus als auch über den Darwinismus hinauszugehen und nicht, wie heute die gesamte Wissenschaft einschließlich großer Teile der Theologie, in der positivistischen Natur- und überhaupt Seinsbetrachtung, die meint, alles auf Zufallsmutation und Gesetzesnotwendigkeit zurückführen zu können, stecken zu bleiben.³² Es geht darum, eine Synthese zwischen wissenschaftlicher Metaphysik und empirischer Wissenschaft zu leisten, dann erst kommt man in Sachen Sinn des Leidens (und vielleicht auch Theodizee) über ein bloßes hypothetisches Spekulieren hinaus.³³

In eine Frage gekleidet, lautet das Programm dieser Arbeit: Wie lässt sich von dem bloßen Phänomen »Leiden« auf wissenschaftlichem Wege zu seiner vollen Wirklichkeit, sprich zu jenen wirklichen Voraussetzungen gelangen, ohne die das Leiden nicht möglich wäre? Wissenschaftlich meint dabei philosophisch-wissenschaftlich und umfasst intuitive, deskriptive, analytische und diskursiv-begründende (erweisende) Verfahren, mit deren Hilfe, wo möglich, die vorletzten und letzten Seins- und Erkenntnisgründe des Leidens ermittelt werden, die verstehen lassen, was das Leiden ist, wie es möglich ist und welches Sinn- und Unsinnspotential in ihm liegt.

turgeschichte und ihrem metaphysischen Sinn unmöglich aufzuklären ist. Vgl. B. v. Brandenstein (1975, 63–65: »Vom Sinn der Natur«).

³² Vgl. B. v. Brandenstein (1975, 59–62: »Fragen an die Entwicklungstheorie«).

³³ Nichtpositivistische Alternativen zu den darwinistischen Erklärungsgründen »Zufall und Selektion« sind B. v. Brandenstein (1930, 1947, 1965–1970), H. Jonas, R. Koltermann (1997), P. Overhage (1964), J. Illies (1983) und R. Junker/S. Scherer (2013), ontologisch und erkenntnistheoretisch begründet nur bei B. v. Brandenstein.