**Vaihinger, Scholz und die Religionsphilosophie des Als Ob**

*Matthias Neuber*

*Living is easy with eyes closed Misunderstanding all you see*

*It’s getting hard to be someone*

*But it all works out*

*It doesn’t matter much to me*

The Beatles,

Strawberry Fields Forever

*Zusammenfassung.* Es wird auf Hans Vaihingers Versuch der Grundlegung einer fiktionalistischen Religionsauffassung eingegangen und dargelegt, mittels welcher Argumente Heinrich Scholz diese Auffassung zurückwies. Vaihingers Reaktion auf die Kritik von Scholz wird unter dem Gesichtspunkt des (unausgesprochenen) Vorwurfs der ‚Religionsfeindlichkeit‘ diskutiert; überdies werden Bezüge zur religionsphilosophischen Debatte der Gegenwart hergestellt.

*Summary.* Hans Vaihinger’s attempt at establishing a fictionalist conception of religion will be reconstructed and confronted with Heinrich Scholz’s objections against it. Vaihinger’s reaction to Scholz’s critique will be discussed under the aspect of the (unarticulated) accusation of ‘hostility to religion;’ finally, relations to the current philosophical debate over religion will be briefly outlined.

Dieser Beitrag befasst sich mit Hans Vaihingers Versuch der Grundlegung einer fiktionalistischen Religionsauffassung sowie der Kritik, welche Heinrich Scholz gegen diese Auffassung vorbrachte. Es wird, in Abschnitt 1, zunächst kurz dargelegt, worum es sich beim philosophischen Fiktionalismus im Allgemeinen handelt, um dann, in Abschnitt 2, Vaihingers religionsphilosophische Anwendung dieser Konzeption zu rekonstruieren. Abschnitt 3 ist der von Scholz gegen die Auffassung Vaihingers vorgebrachten Kritik gewidmet, Abschnitt 4 der Vaihingerschen Replik auf diese Kritik. Im abschließenden Abschnitt 5 werden noch (in aller Kürze) Bezüge zur religionsphilosophischen Debatte der Gegenwart hergestellt.

*1. Zum Hintergrund: Vaihingers philosophischer Fiktionalismus*

Beim philosophischen Fiktionalismus handelt es sich um die Auffassung, dass Annahmen bzw. Aussagen, von denen wir wissen, dass sie *falsch* sind, sich als *praktisch nützlich* erweisen können (und dies auch in den meisten Fällen tun). Hans Vaihinger (1852-1933) hat diese Auffassung in seiner 1911 erstmals erschienenen (allerdings schon zwischen 1876 und 1878 entstandenen) *Philosophie des Als Ob* in umfassender (fast schon monumentaler) Weise ausgearbeitet und auf die verschiedenen Gebiete der Philosophie angewandt. Der Untertitel des Buches – „System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit“ – ist also keine Übertreibung. Vaihingers Anspruch ist der der Begründung eines *philosophischen Programms*.[[1]](#footnote-1)

Wie Vaihinger bereits in der einleitenden Vorbemerkung seines Buches darlegt, lautet die Kernfrage des von ihm vertretenen philosophischen Fiktionalismus: „*Wie kommt es, dass wir mit bewusstfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen*?“[[2]](#footnote-2) Diese Fragestellung mutet paradox an. Insbesondere die Rede von den *bewusstfalschen* Vorstellungen kann für Irritationen sorgen. Und doch ist eben dies nach Vaihinger die Crux unseres epistemischen Weltbezugs: „[L]ogisch unhaltbare, ja unbedingt falsche Vorstellungsweisen behalten wir bei, obgleich wir ihre Falschheit durchschauen.“[[3]](#footnote-3) Ungeachtet einer näheren Präzisierung dessen, um welche Art von Vorstellungen es sich dabei handelt, kann man also vorläufig sagen, dass der philosophische Fiktionalismus sich aus einer eigentümlichen, sich auf alle Bereiche der Philosophie erstreckenden Dialektik von ‚falsch‘ und ‚richtig‘ speist. Oder in Vaihingers eigenen Worten: „Wir kommen im theoretischen, im praktischen und im religiösen Gebiet zum Richtigen auf Grundlage und mit Hilfe des Falschen.“[[4]](#footnote-4)

Es ist nun wichtig zu sehen, dass der so umrissene philosophische Fiktionalismus unter einer globalen *ontologischen Voraussetzung* steht. Gemeint ist die Annahme, dass das Einzige, was es ‚wirklich gibt‘, *Empfindungen* sind. Wenn wir nach Vaihinger eine ‚ontologische Verpflichtung‘ eingehen, dann betrifft diese grundsätzlich – und ausschließlich – also solche Dinge wie unmittelbare Farbwahrnehmungen, Tastgefühle, Tonempfindungen und dergleichen. Ausgehend von dieser Voraussetzung formuliert Vaihinger in Kapitel XXVII seiner *Philosophie des Als Ob* das – von ihm so genannte – „Gesetz der Ideenverschiebung“, welches der Sache auf einer Unterscheidung zwischen ‚Dogma‘, ‚Hypothese‘ und ‚Fiktion‘ beruht.[[5]](#footnote-5) Genauer gesagt, beinhaltet es verschiedene Übergangsformen zwischen diesen drei verschiedenen Arten von ‚Ideen‘, deren *epistemischer Status* ein jeweils anderer ist. Während Dogmen sich ohne jeden Anflug von Zweifel auf die Wirklichkeit beziehen und die Gestalt von ‚weil‘- und ‚dass‘-Sätzen haben, sind Hypothesen gerade durch einen solchen Zweifel an der objektiven Gültigkeit des Wirklichkeitsbezugs gekennzeichnet, was sich nach Vaihinger darin niederschlägt, dass Hypothesen die sprachliche Gestalt von ‚wenn‘-Sätzen haben. Fiktionen indes haben von vornherein den Status künstlicher Gebilde und treten in der sprachlichen Gestalt von ‚als ob‘-Sätzen auf. Im Unterschied zu Hypothesen erwecken sie den Eindruck des Paradoxen. Vaihinger wörtlich:

Wenn man Fiktion und Hypothese vergleicht, so ist der *Spannungszustand*, der durch die erstere in der Seele entsteht, ein viel bedeutenderer, als derjenige, der durch die *zweite* entsteht. Man denke daran, welch kompliziertes Gebilde eine echte, wissenschaftliche Fiktion ist. Man soll etwas annehmen, von dem man doch überzeugt ist, dass es *gar nicht so sei*; man soll etwas betrachten, *als ob* es so oder so wäre; damit ist also eine Vorstellungsform ganz in die Reihe der übrigen aufgenommen, denn sie dient ja zur Berechnung der Wirklichkeit; und doch soll die Seele bei ihrer Anwendung *zugleich die Vorstellung gleichsam* nachschleppen, dass diese Vorstellungsform nur *subjektiv* sei: eine solche Vorstellungsform ist sogar *positiv* hemmend und verhindert *direkt* die Tendenz zur Ausgleichung der Vorstellungsgebilde; die Hypothese hemmt nur *negativ*, *indirekt* diese Ausgleichung, die Fiktion aber direkt und positiv.[[6]](#footnote-6)

Anders als Hypothesen (und Dogmen) rufen Fiktionen also einen unmittelbaren Widerspruch mit der sich uns darbietenden Empfindungswirklichkeit hervor. Und dennoch werden sie (sehr häufig) von uns beibehalten, da sie es gestatten, diese Empfindungswirklichkeit auf ökonomische Weise zu ‚berechnen‘, d. h. Vorhersagen abzuleiten. Insofern sind sie *praktisch nützlich*.

Bereits in Kapitel XXII der *Philosophie des Als Ob* kommt Vaihinger auf die „sprachliche Form der Fiktion“[[7]](#footnote-7) zu sprechen. Wie er ausführlich darlegt, entspricht das deutsche ‚als ob‘ dem englischen ‚as if‘ beziehungsweise dem französischen ‚comme si‘. Genau genommen lautet die deutsche Entsprechung zu der englischen und französischen Form ‚wie wenn‘; aber ‚als‘ kann man in diesem Fall als synonym mit ‚wie‘ betrachten und das ‚ob‘ stellt, wenn man Vaihinger hier folgt, das mittelhochdeutsche Pendant zum neuhochdeutschen ‚wenn‘ dar.[[8]](#footnote-8) Dies gegeben, lässt das für Fiktionen konstitutive ‚als ob‘ sich dahingehend analysieren, dass es sich beim ‚als‘ (bzw. ‚wie‘) um eine „vergleichende Partikel“[[9]](#footnote-9) handelt, während das ‚ob‘ (bzw. ‚wenn‘) die „Bedingung […] eines *unmöglichen Falles*“[[10]](#footnote-10) zum Ausdruck bringt. Um eines der von Vahinger gewählten Beispiele heranzuziehen[[11]](#footnote-11): Bezieht man sich auf die Annahme der Existenz von Atomen als einer *Hypothese*, gelangt man zu Sätzen wie ‚Nur unter der Voraussetzung, dass und wenn es Atome gibt, ist die empirische Erscheinung der materiellen Phänomene erklärbar‘. Bezieht man sich auf dieselbe Annahme indes als *Fiktion* (und eben dies *ist* nach Vaihinger die Annahme der Existenz von Atomen), so gelangt man zu Sätzen wie ‚Die Materie muss so betrachtet werden, *wie* sie betrachtet werden würde, *wenn* es Atome gäbe, aus denen sie zusammengesetzt wird‘.

Der Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese dokumentiert sich also bereits auf der rein sprachlichen Ebene. Die den jeweiligen epistemischen Status betreffenden Eigentümlichkeiten werden in Kapitel XXI der *Philosophie des Als Ob* ausführlich behandelt.[[12]](#footnote-12) So legt Vaihinger dar, dass Hypothesen, da sie stets „auf die Wirklichkeit gehen“, eine *Verifikation* verlangen, während Fiktionen nur „*justifiziert*“ werden können. Sind erstere mit dem Anspruch auf *Wahrscheinlichkeit* verbunden, so können zweitere nur unter dem Gesichtspunkt ihrer *Zweckmäßigkeit* betrachtet werden. Dienen erstere dem *Entdecken*, so sind zweitere dem *Erfinden* verschrieben. Hinzu kommt, dass Fiktionen, anders als Hypothesen, häufig nur *transitorischen Charakter* haben. „Der eigentliche Unterschied zwischen beiden“, so Vaihinger, „ist, dass die *Fiktion blosses Hilfsgebilde* ist, blosser Umweg, blosses Gerüst, welches wieder abgeschlagen werden soll, die Hypothese dagegen einer *definitiven Fixierung* entgegensieht“[[13]](#footnote-13). Andererseits führt Vaihinger aber weiter aus:

Oft kann etwas, was als Hypothese unhaltbar ist, *als Fiktion* recht gute Dienste leisten […]. *Freilich kann auch andererseits eine Fiktion im Laufe der Zeit entbehrlich werden*, und das Denken wirft seine Krücken immer gerne weg; indessen werden die hauptsächlichsten der echten Fiktionen doch niemals aus dem Denken herausgestossen werden, *da ohne sie eben diskursives Denken gar nicht möglich ist*.[[14]](#footnote-14)

Wie sich gleich zeigen wird, haben *religiöse* Fiktionen für Vaihinger eben diesen nicht-transitorischen, zwar nicht (jedenfalls nicht primär) für das ‚diskursive Denken‘, aber doch für die konkrete *Lebenspraxis* unentbehrlichen Stellenwert.

Der philosophische Fiktionalismus ist also durch eine affirmative Haltung gegenüber den – klassischerweise in Gestalt von ‚als ob‘-Sätzen auftretenden – Fiktionen gekennzeichnet. In der von Vaihinger in der *Philosophie des Als Ob* in Anschlag gebrachten Form handelt es sich um eine programmatische Kombination aus *Positivismus* und *Idealismus*. Positivistisch ist Vaihingers Ansatz insofern, als er von der ontologischen Priorität der Sinnesempfindungen ausgeht. Aber anders als der ‚radikale‘ Positivismus plädiert Vaihinger nicht für die Ausschaltung ideeller Gebilde, wie eben insbesondere Fiktionen, sondern im Gegenteil für deren Beibehaltung, sofern sie praktisch nützlich sind. Dies ist zwar kein Idealismus im Sinne Berkeleys oder Hegels, aber immerhin doch eine Variante positivistischen Denkens, welche die – im Untertitel der *Philosophie des Als Ob* auftauchende – Bezeichnung „idealistische[r] Positivismus“ als gerechtfertigt erscheinen lässt.

*2. Religion und Als Ob*

Wie hinlänglich bekannt ist, entstammte Vaihinger einer Pfarrersfamilie aus Nehren vor den Toren Tübingens. Nach dem Willen des Vaters hätte er Theologie studieren sollen, entschied sich aber für Philosophie. Wenngleich Schüler des berühmten Tübinger Stifts (und dort dann auch Repetent), fühlte Vaihinger sich von der Theologie wohl eher abgestoßen als zu ihr hingezogen. Dies mag mit der pietistischen Haltung seines Vaters zusammengehangen haben. In Gerd Simons biographischer Skizze heißt es diesbezüglich: „Der Vater war bekennender Pietist, also ein Fundamentalist, der seinen protestantischen Glauben gerade durch die Tübinger Theologieprofessoren Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauss in Gefahr sah.“[[15]](#footnote-15) Vaihinger selbst ging dann in eine Richtung, die der Religion nur noch im Modus des ‚Als Ob‘ eine Daseinsberechtigung zuzugestehen bereit war.

Doch was genau soll das bedeuten? Man muss hier zunächst sehen, dass Vaihingers Überlegungen zum Thema Religion sich in weitestgehend unsystematischer Form über verschiedene Stellen seiner *Philosophie des Als Ob* verstreuen. Überdies steht alles das, was er zu diesem Thema sagt, in Zusammenhang mit seiner Deutung der Ansichten anderer Philosophen, und zwar insbesondere Immanuel Kants und Friedrich Carl Forbergs. Den zentralen Bezugspunkt bildet dabei zunächst die Ansicht Kants. Dessen Behandlung der Gottesidee unter dem Gesichtspunkt der „objektiven Realität“ ist nach Vaihinger zu deuten als „Realität der *Gültigkeit*“, nicht als „Realität der *Existenz*“.[[16]](#footnote-16) Die Gottesidee wird somit ‚ent-ontologisiert‘, und an die Stelle des „dogmatische[n] Kirchenglauben[s]“ tritt die reine „Vernunftreligion“ im Sinne Kants.[[17]](#footnote-17) Dabei unterscheidet Vaihinger zwischen zwei Lesarten der Kantschen Religionsauffassung.[[18]](#footnote-18) Der „radikalen“ Lesart zufolge war Kant ein „theoretischer Nicht-Theist“, der – in Fragen der Religion – einen „puren Positivismus“ vertrat. Der „Ausweg“ bzw. „Kompromiss“ des *Agnostizismus* ist bei dem so verstandenen Kant nicht vorgesehen. Für ihn, so Vaihinger, sind religiöse Vorstellungen „schlechterdings ideae a nobis ipsis factae, daher ideae fictae“. Auf der anderen Seite hat Kant der zweiten, „konservativen“, Lesart zufolge den Anspruch, einen „moralischen Gottesbeweis“ zu führen, was nach Vaihinger in der Konzeption des kategorischen Imperativs schon „immanent enthalten“ ist. An anderer Stelle beschreibt Vaihinger die solcherart auf der Dichotomie von Theoretischem und Praktischem aufgebaute Religionsauffassung Kants wie folgt:

Im Kantischen Sinne, im Sinne der kritischen Philosophie heißt der Ausdruck ‚ich glaube an Gott‘ nichts anderes als ‚ich handle so, *als ob* es einen Gott wirklich gäbe‘. […] Trotzdem *mir meine theoretische Vernunft* ***ver****bietet***,** eine […] moralische Weltordnung anzunehmen – ein solcher Begriff ist gänzlich leer –, so handle ich doch so, *als ob* es eine solche moralische Weltordnung geben würde, da *mir meine praktische Vernunft* ***ge****bietet*, das Gute unbedingt zu tun. Indem ich diesem Gebot der praktischen Vernunft folge, handle ich, *streng genommen*, *unvernünftig*; denn meine theoretische Vernunft sagt mir, dass eine solche moralische Weltordnung nur ein leerer, wenn auch schöner Begriff ist. Aber ich finde nun einmal in mir das Gebot der praktischen Vernunft, das Gute zu tun, und dies Gebot imponiert mir als etwas Erhabenes. Ich handle nach diesem Gebot. […] In diesem Sinne ist gutes Handeln identisch mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit.[[19]](#footnote-19)

Es ist dies nicht der Ort, um sich auf die Frage nach der exegetischen Angemessenheit oder gar ‚Richtigkeit‘ der von Vaihinger angebotenen Kant-Auslegung einzulassen.[[20]](#footnote-20) Für unseren Zusammenhang wichtiger ist zu sehen, dass Vaihinger (den heute kaum noch bekannten) Forberg als den religionsphilosophischen ‚Vollender‘ Kants betrachtet. „Hier“, so Vaihinger, „haben wir die Religion des *Als Ob* in ihrer schärfsten Ausprägung, in ihrer reinsten Form“[[21]](#footnote-21). Dies vor allem deshalb, weil Forberg sich, wie Vaihinger darlegt, gegen den „Kantianismus *vulgaris*“ stellt, nach welchem Kants moralischer Gottesbeweis einen *theoretischen* Schluss aus moralischen Tatsachen darstellt, während der „echte Kritizismus“ im moralischen Handeln selbst den Gottesbeweis verorte.[[22]](#footnote-22) Und in der Tat: Für Forberg beschränkt sich die Unumgänglichkeit der Gottesidee auf das moralische Handeln als solches. So schreibt er in seiner 1799 publizierten Schrift *Friedrich Carl Forbergs Apologie seines angeblichen Atheismus*:

Aber wie, wenn das Streben an sich selbst Zweck wäre? wenn es gar kein Ziel zu erreichen gäbe, oder […] nur ein Ziel in unendlicher Ferne? wenn nicht gegangen würde um des Zieles willen, sondern ein Ziel gesetzt würde um des Gehens willen, damit man die Richtung, nicht aber das Ende des Weges erfahre? Wenn das Gebot der Vernunft gar nicht den Sinn hätte, zu gehen, *damit* man das Ziel erreiche, sondern nur so, *als ob* man es erreichen wollte? Mann könnte dann ganz wohl wissen, dass ein Reich Gottes oder ein ewiger Friede oder eine Welt voll Engel Unmöglichkeitenwären und blieben; und man könnte dennoch ohne Unvernunft fortfahren, zu handeln, *als ob* man sie möglich machen sollte. Es wären *Ideale*, die man im Auge, aber nie in der Nähe behalten sollte […].[[23]](#footnote-23)

Auch bei Forberg wird dem ‚Als ob‘ also die religionsphilosophisch zentrale Rolle zugewiesen. In seinem 1798 (im Kontext des berühmten ‚Atheismusstreits‘) erschienen Aufsatz „Entwicklung des Begriffs der Religion“ geht er sogar soweit, Atheismus und Religion als *miteinander verträglich* hinzustellen. Forberg wörtlich:

Kann ein Atheist Religion haben? Antwort: Allerdings. Von einem tugendhaften Atheisten kann man sagen, dass er denselben Gott im Herzen erkenne, den er mit dem Munde verleugnet. Praktischer Glaube und theoretischer Unglaube auf der einen, so wie auf der anderen Seite theoretischer Glaube, der dann Aberglaube ist, und praktischer Unglaube können ganz wohl beisammen bestehen.[[24]](#footnote-24)

Fasst man die bisher im Zusammenhang mit Vaihinger, Kant und Forberg rekonstruierten Ansätze zu einer Religionsphilosophie des ‚Als Ob‘ zusammen, ergeben sich die folgenden Teilresultate:

* Der Gottesglaube ist zwar theoretisch sinnlos, aber praktisch durchaus wertvoll.
* Es ist die Gottes*fiktion*, welche den praktischen Gottesglauben allererst ermöglicht.
* Religion dient dabei als Medium der Lebensgestaltung.
* Die zentrale *Lebensdevise* ist demzufolge die, so zu tun, *als ob* es ein höchstes Wesen gäbe, dem man Rechenschaft schuldig sei, obwohl man weiß, dass ein solches Wesen gar nicht existiert.
* Religion wird somit zu der durch die Gottesfiktion gesteuerten *moralisch-sittlichen* Lebensgestaltung des Menschen.
* Eine *Religion ohne Gott* ist nach alledem möglich.

*3. Die Kritik von Scholz*

Kommen wir nun zu der Kritik von Scholz. Diese ist, wie man sagen kann, vernichtend. Publiziert zunächst in Aufsatzform in den von Vaihinger herausgegebenen *Annalen der Philosophie* erschien sie 1921 in Buchform unter dem Titel *Die Religionsphilosophie des Als Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*. Wie der Untertitel schon anzeigt, verfolgt Scholz in dieser Schrift zwei Ziele. Es geht ihm einerseits – in systematischer Hinsicht – um eine kritische Auseinandersetzung mit dem „idealistischen Positivismus“ Vaihingers sowie andererseits – in exegetischer Hinsicht – um eine Konfrontation der Kant-Auslegung Vaihingers mit der von Kant ‚tatsächlich‘ vertretenen Auffassung bezüglich Gott und Religion. Wie Scholz in der Einleitung seines Beitrags darlegt, gilt es zwischen *drei Formen* einer Religionsphilosophie des ‚Als Ob‘ zu differenzieren[[25]](#footnote-25): einer „skeptischen“, einer „kritischen“ und einer „paradoxen“. Wie er weiterhin ausführt, vertritt Vaihinger die Religionsphilosophie des ‚Als Ob‘ in ihrer „paradoxen Gestalt“[[26]](#footnote-26). Dies insofern, als er das menschliche Handeln an der Gottesfiktion sich ausrichten lässt, die Existenz des Göttlichen aber ausdrücklich verneint. Scholz selbst indes beabsichtigt, dem so gefassten religionsphilosophischen Fiktionalismus „die am Bestande des Göttlichen interessierte Religion“[[27]](#footnote-27) entgegenzusetzen.

Doch widmen wir uns zunächst einmal der Frage, was es mit den von Scholz gegenüber der *Kant-Auslegung* Vaihingers in Anschlag gebrachten Einwänden näher auf sich hat. Hier ist es wichtig zu sehen, dass Scholz ganz auf der Seite derer steht, die Vaihinger selbst als Repräsentanten des „Kantianismus *vulgaris*“ geißelt. Soll heißen: Für Scholz handelt es sich bei dem von Kant in den Raum gestellten moralischen Gottesbeweis um eine genuin *theoretische* Form des Schließens. So legt er explizit dar, dass die Auffassung Gottes als „Vollstrecker der sittlichen Weltordnung“[[28]](#footnote-28) nach Kant mit der *Existenz* des Göttlichen zusammenfällt. Genauer gesagt, geht Kant nach der von Scholz vertretenen Deutung davon aus, dass der Bezug unserer moralischen Pflichten auf Gott *aufgrund* von dessen Existenz erfolgt und nicht etwa umgekehrt. Die eigentliche „Ursache“ dieses Bezugs unserer moralischen Pflichten auf Gott liegt nach der Kant-Auslegung Scholz‘ „in der metaphysischen Struktur der aus dem Pflichtbewußtsein gefolgerten sittlichen Weltanschauung“[[29]](#footnote-29). Insofern handele es sich bei der Religion um das „Ergebnis einer ethischen Spekulation“ und insofern um einen „theoretische[n] Schluss aus praktischen Prämissen“[[30]](#footnote-30).

Wirft man einen Blick ins Kantsche *Œuvre*, findet man ziemlich schnell Passagen, die der von Scholz vertretenen Deutung die nötige exegetische Basis zu verschaffen scheinen. Ein in dieser Hinsicht gutes Beispiel ist die folgende – von Scholz selbst heranangezogene – Stelle aus dem Paragraphen 85 der Kantschen *Kritik der Urteilskraft* von 1790:

Die *Physikotheologie* ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen. Eine *Moraltheologie* (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen.[[31]](#footnote-31)

Man kann die sich auf das theoretische Schließen verpflichtende Deutung von Scholz noch untermauern, indem man die Vorrede zu Kants 1793 in erster Auflage erschienener Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* konsultiert. Dort heißt es gleich zu Beginn:

Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. […] Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektive, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug.[[32]](#footnote-32)

Auf den Punkt gebracht heißt das, dass Religion weder unter dem Grundlegungsaspekt (objektives Wollen) noch unter dem Applikationsaspekt (subjektives Können) moralische Relevanz besitzt. Insofern ist die moralische Integrität von Atheisten und Agnostikern durchaus gewährleistet. Darüber hinaus sieht Kant aber auch den *konsequentialistischen Aspekt* des Religiösen. Und eben hier offenbart sich nach ihm der Bezug zum Moralischen. So heißt es wiederum in der Vorrede zur Religionsschrift:

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie *zu einem dergleichen in notwendiger* Beziehung *stehe*, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden.[[33]](#footnote-33)

So verstanden, gelangen wir auf dem Wege der – um die Terminologie von Scholz zu verwenden – ethischen Spekulation zu Gott und Religion. Oder – noch einmal – in den Worten Kants:

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.[[34]](#footnote-34)

Halten wir also fest: Anders als Vaihinger geht Scholz davon aus, dass es sich bei unserem Bezug auf Gott nach Kant um einen theoretischen Schluss aus praktischen Prämissen handelt. Das moralische Handeln als solches ist, wenn man sich der Kant-Auslegung von Scholz anschließt, in religiöser Hinsicht zunächst einmal indifferent. Einer Position wie derjenigen Forbergs – welche nach Vaihinger ja die eigentliche Vollendung der nach seiner Ansicht fiktionalistischen Religionsauffassung Kants darstellt – ist sonach von vornherein ein Riegel vorgeschoben. Denn sofern man das Religiöse im moral- bzw. pflichtgemäßen Handeln *aufgehen* lässt, landet man, so Scholz, unverzüglich bei der vollkommen unkantianischen Idee einer *Pflichtreligion*. Oder, in Scholz‘ eigenen Worten:

Der Begriff einer Pflichtreligion ist dem Kantischen Denken fremd. „Was *darf* ich hoffen?“, so lautet die berühmte, über die Funktion der Religion im System des Kritizismus entscheidende Frage der Kritik der reinen Vernunft. „Was *darf* ich hoffen?“ und nicht: „Was *soll* ich glauben?“ Die Religion erscheint also nicht als etwas, was der Mensch zu besitzen verpflichtet ist, sondern als ein Recht, von dem er Gebrauch machen darf, wenn er seine Pflicht getan hat. „Was *darf* ich hoffen, wenn ich getan habe, was ich *soll*?“ Dies ist die genaue und erschöpfende Formel der Religion im System des Kritizismus.[[35]](#footnote-35)

Doch wie, so ließe sich nun fragen, steht es dann mit dem ‚Als Ob‘? Man kann keinesfalls bestreiten, dass dieses bei Kant eine sehr zentrale Rolle spielt. Vaihinger widmet sich den einschlägigen ‚Als Ob‘-Passagen in den Schriften Kants denn auch – sozusagen naturgemäß – in aller Ausführlichkeit.[[36]](#footnote-36) So führt Vaihinger beispielsweise die beiden folgenden Stellen aus der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* an, um den von ihm behaupteten religionsphilosophischen Fiktionalismus Kants auch exegetisch zu belegen:

„[I]hr sollt so über die Natur philosophieren, *als ob* es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gäbe, *lediglich*, um systematische Einheit in eure Erkenntnis zu bringen.“[[37]](#footnote-37)

„[D]as Ideal des höchsten Wesens ist nach dieser Betrachtung *nichts anderes, als* ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Naturso anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenügsamen notwendigen Ursache entspränge […].“[[38]](#footnote-38)

Scholz hält dies für *keine* guten Belege. Denn, so seine These, „[d]ie der Als-Ob-Richtung angehörigen Partien der kritischen Ideenlehre beziehen sich gar nicht auf die Religion, sondern auf die Ideale des intellektuellen Monismus“[[39]](#footnote-39). Was Scholz damit zum Ausdruck bringen will, ist, dass die in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* behandelten transzendentalen Ideen (Seele, Welt, Gott) im *theoretischen* Vernunftgebrauch nur dazu dienen, der Verstandeserkenntnis die größtmögliche *Einheit* zu verschaffen, dem Verstand also Maximen an die Hand zu geben, die es ihm gestatten, Erkenntnis als *System* (und nicht als bloßes Aggregat) zu organisieren und auszubauen.[[40]](#footnote-40)

Was die Kantsche Religionsauffassung anbelangt, ändert sich durch die dem theoretischen Vernunftgebrauch geschuldete – und in dieser Hinsicht auch nach Scholz nicht zu bestreitende – Wirksamkeit des regulativen ‚Als Ob‘ also letztlich gar nichts. Daher ist laut Scholz *in puncto* Kant zu resümieren: „*Religion im Kantischen Sinne ist […] der durch die metaphysischen Konsequenzen der sittlichen Weltanschauung geforderte Vernunftglaube an das Dasein Gottes und die mit diesem Glauben verknüpfte Hoffnung auf Unsterblichkeit*.“[[41]](#footnote-41)

Wie steht es nun mit dem zweiten Aspekt, der von Scholz in Anschlag gebrachten Kritik des „idealistischen Positivismus“? Hier gilt es zu sehen, dass Scholz den von Vaihinger in der *Philosophie des Als Ob* vertretenen *Wirklichkeitsbegriff* für viel zu eng hält. Zunächst vollkommen unabhängig von dem Fragenkomplex einer Religionsphilosophie des ‚Als Ob‘ hält Scholz dem die fundamentale Rolle von Empfindungen betonenden Positivismus Vaihingers die folgende, erkenntnistheoretisch weniger ‚naive‘ Ansicht entgegen: „*[A]lle Tatbestände, auf die wir im Leben und in der Wissenschaft die Kategorie des Wirklichen anwenden, bestehen aus beurteilten und, so weit es sich insbesondere um das objektiv Wirkliche handelt, aus umgedeuteten und korrigierten Empfindungen*.“[[42]](#footnote-42) Empfindungen sind also alles andere als sakrosankt, sondern müssen (ganz im Sinne Kants) immer erst begrifflich bearbeitet werden, um zu verwertbaren Erkenntnissen zu führen. Durch begrifflich-kategoriale Bestimmungen werden Empfindungen aber nicht etwa verfälscht, sondern, so Scholz, einer „*Klärung* und *Läuterung*“[[43]](#footnote-43) unterzogen. Begriffe (und Kategorien) sind dabei aufzufassen nicht etwa als Fiktionen im Sinne Vaihingers, sondern vielmehr als „*Funktionen* […] im Dienste des *Wirklichkeits*interesses“[[44]](#footnote-44).

In ihrer *religionsphilosophischen Anwendung* läuft diese Kritik am Vaihingerschen Positivismus auf einen Standpunkt hinaus, der auch in religionsphilosophischen Fragen den Aspekt des Rationalen akzentuiert und von Scholz als „*Intellektualismus*“[[45]](#footnote-45) bezeichnet wird. Was hat es mit diesem Intellektualismus näher auf sich? Eine umfassende Beantwortung dieser Frage kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, denn dies wäre eine Aufgabe für sich. Überdies müsste man dazu Scholz‘ (ebenfalls 1921 erschienene) *Religionsphilosophie*[[46]](#footnote-46)in systematischer Form zu Rate ziehen, da Scholz seinen eigenen religionsphilosophischen Standpunkt dort in der nötigen Ausführlichkeit erläutert. Wenngleich darauf also hier nicht näher eingegangen werden kann[[47]](#footnote-47), gilt es die Grundannahmen des Scholzschen Intellektualismus, soweit dieser sich als Gegenprogramm zum religionsphilosophischen Fiktionalismus Vaihingers versteht, im Folgenden doch auf alle Fälle zu berücksichtigen.

Der in meinen Augen charakteristischste Zug des Intellektualismus à la Scholz erschließt sich über dessen in der (1922 erschienenen) zweiten Auflage seiner *Religionsphilosophie* entwickeltes Konzept der „ponderablen Religion“.[[48]](#footnote-48) Unter ‚ponderabler Religion‘ versteht Scholz die von allem Mythischen bereinigte, auf ihren Vernunftgehalt zurückgebogene Erscheinungsweise der Religion. Diese finde man nicht bei den sog. Naturvölkern, sondern in den ‚vorangeschrittenen‘ Zivilisationen der Neuzeit und Moderne.[[49]](#footnote-49) Das hervorstechende Merkmal der ponderablen Religion sei ihre „Hochwertigkeit“. Scholz wörtlich: „*Es gibt im Bereich der empirischen Religion eine hinreichende Anzahl von Erscheinungen, denen der Charakter der Hochwertigkeit auf eine Weise eingeprägt ist, die auch die anspruchsvollste Philosophie zum Nachdenken zwingt*.“[[50]](#footnote-50) Dabei sind es die Werterlebnisse „hochstehender“ Menschen, welche im Zentrum des religionsphilosophischen Interesses stehen. Laut Scholz handelt es sich bei solchen „hochstehenden“ Menschen um „Menschen, die alle Zweifel kennen, die ein scharfes und konsequentes Denken gegen die Religion zu erheben imstande sind, und die dennoch die Religion als ein Element ihres Lebens, ja als etwas ganz Großes und Mächtiges fühlen, wovon sie sich keinesfalls trennen würden“[[51]](#footnote-51). Ausgehend davon bestimmt Scholz das Ziel der Religionsphilosophie als den „*Versuch einer konsequenten philosophischen Durchdenkung der wirklichen Religion von ponderablem Gehalt*“[[52]](#footnote-52) und kennzeichnet die ponderable (den Unwägbarkeiten des Mythischen *nicht* unterworfene) Religion als das „religionsphilosophische Elementarquantum“[[53]](#footnote-53).

Es ist wichtig zu realisieren, dass der von Scholz vertretene Intellektualismus mit einer ganz bestimmten Konzeption von *Wahrheit* verbunden ist. Genauer gesagt, handelt es sich um einen zweifachen, sich auf den Dualismus von Glauben und Wissen stützenden Gebrauch des Wahrheitsbegriffs. Während im Falle des Glaubens das glaubende Subjekt als Basis der Bewährung dient, ist es beim Wissen das gegenständliche Objekt, welches die Basis der Bewährung bildet.[[54]](#footnote-54) Dabei dokumentiert sich die Bewährung im praktisch-religiösen Kontext nach Scholz in der Erhöhung des ‚Daseinswerts‘, wobei es sich bei dieser „*moralischen Bewährungsart*“[[55]](#footnote-55) um eine Form der Bewährung von Annahmen handelt, „die sich größtenteils nicht mehr empirisch verifizieren lassen“[[56]](#footnote-56). Ausgehend davon gelangt Scholz, wie er meint, zur Etablierung eines „ganz neue[n] Wahrheitsbegriff[s]“[[57]](#footnote-57), der nur für den Glaubenskontext gelten soll und den er in Gestalt der folgenden Formel zusammenfasst: „*wahr ist, was sich insofern bewährt, als es den Wert unseres Daseins erhöht.*“[[58]](#footnote-58) Die wesentliche Pointe des so gefassten (nicht-empirischen) Wahrheitsbegriffs sieht Scholz – in expliziter Anlehnung an Schleiermacher (über dessen Deutung des Verhältnisses von Christentum und Wissenschaft Scholz 1909 bekanntermaßen promoviert hatte)[[59]](#footnote-59) – darin, dass er es gestattet, Religion aufzufassen als eine Bestimmtheit primär des menschlichen Geistes und nicht – wie bei Vaihinger – des menschlichen Handelns. Religion wird somit greifbar als das „Erfaßtsein des Menschen von *Gott*“[[60]](#footnote-60).

Wie auch immer man zu dieser Konzeption des Religiösen stehen mag, es ist vollkommen klar, dass sie in direkter Opposition zum religionsphilosophischen Fiktionalismus Vaihingers steht. Ihre Kernelemente seien noch einmal wie folgt zusammengefasst:

* Das Göttliche ist nicht *Erzeugnis*, sondern *Inhalt* des intellegierenden menschlichen Geistes, mithin das „akosmistisch-Reale“[[61]](#footnote-61).
* Im Kontext des Religiösen ist das Handeln sekundär, d. h. dem Geistigen untergeordnet.
* Religion ist somit zu begreifen als „*die Bestimmtheit des menschlichen Handelns durch den Gehalt des Gottesbewußtseins*“[[62]](#footnote-62).

Es ist vor diesem Hintergrund nicht weiter erstaunlich, wenn Scholz zu dem folgenden, den Standpunkt Vaihingers von seinem eigenen – anti-fiktionalistischen – Ansatz abgrenzenden Resümee gelangt:

„Was sagt Vaihinger statt dessen? Er sagt: Religion [ist] die Bestimmtheit des menschlichen Handelns durch den Antrieb der Gottesfiktion. Unsere Erwiderung auf diese Charakteristik darf kurz sein. Vom Standpunkt der *Religion* aus gesehen, ist sie […] eine Karikatur, ja noch mehr, eine Absurdität. […] Man *braucht* nicht Religion zu haben; aber *wenn* man sie hat, wird man sie in *dieser* Form ganz gewiß nicht besitzen. Und wenn man sie wenigstens einmal gehabt hat, so wird man sie in *dieser* Form lieber gar nicht wiedererkennen, als sich in den Abgrund der Selbsttäuschung stürzen, man habe sie in *dieser* Form wiedergewonnen.“[[63]](#footnote-63)

Eindeutiger hätte die Zurückweisung des religionsphilosophischen Fiktionalismus nicht ausfallen können.

*4. Vaihingers Replik*

Wie reagierte nun Vaihinger auf diese doch sehr an die Substanz seiner Religionsauffassung gehenden Einwände? Im Grunde genommen gar nicht; jedenfalls nicht direkt. Allerdings erschien im Jahre 1930 – also fast ein Jahrzehnt nach Erscheinen der Kritik von Scholz – eine von Vaihinger verfasste Streitschrift mit dem Titel „Ist die Religionsphilosophie des Als-Ob religionsfeindlich?“. In dieser, in einer Festschrift für den schwedischen Religionsphilosophen Efraim Lilljequist abgedruckten Studie befasst sich Vaihinger mit diversen gegen seine Religionsauffassung vorgebrachten Einwänden. Scholz wird darin zwar nicht namentlich erwähnt, aber man kann davon ausgehen, dass Vaihinger mit seiner – ganz allgemein gehaltenen – Replik auch in dessen Richtung zielte.

Den Ausgangspunkt der Darlegungen Vaihingers bildet eine grundsätzliche Relativierung des Phänomens der ‚Religionsfeindlichkeit‘. Vaihinger schreibt:

„Spinoza, der angebliche Feind der Religion und der Religionen, wurde für die späteren Generationen von Theologen eine Stütze, ja ein Grundpfeiler des Altars. Der Stein, den die theologischen Zeitgenossen verworfen hatten, wurde zum Grundstein und Eckpfeiler der späteren Theologie.“[[64]](#footnote-64)

Ähnliches gelte für die vermeintlich religionsfeindlichen Ansichten Leibniz‘, Kants, Fichtes und sogar Schopenhauers,[[65]](#footnote-65) so dass der Vorwurf der Religionsfeindlichkeit mit großer Vorsicht zu genießen sei. Was speziell den, wie gesehen, von Scholz ja ausdrücklich gegen den religionsphilosophischen Fiktionalismus vorgebrachten *Paradoxie-Vorwurf* betrifft, äußert sich Vaihinger (ohne Scholz beim Namen zu erwähnen) wie folgt:

„Gewiss ist es paradox, mit dem Fiktionalismus einerseits den Realitätswert der religiösen Vorstellungen und Handlungen zu leugnen, andererseits aber den hohen ästhetischen und tiefen ethischen Wert jener Vorstellungen und Handlungen zu betonen und darum die ganze religiöse Vorstellungswelt in der Form wertvoller Mythen beizubehalten. […] Gewiss – das ist paradox, sehr paradox, aber wir leben doch nun einmal in einer höchst paradoxen Welt.“[[66]](#footnote-66)

Denn:

„Die Grundparadoxie, an der wir so zu sagen kranken, ist ja doch die Tatsache, dass wir einerseits fühlen und in uns erfahren, dass unser Dasein eine tiefe moralische Bedeutung hat, dass die ethischen und ästhetischen Werte das Höchste in dieser Welt sind, dass aber andrerseits die Natur und die Geschichte mit grausamster Rücksichtslosigkeit sich wenig resp. garnicht um jene ethischen und ästhetischen Werte kümmern. Natur und Geschichte vernichten vielmehr häufig die höchsten ethischen und ästhetischen Werte.“[[67]](#footnote-67)

Und Vaihinger fügt hinzu:

„Der Fiktionalismus ist eben der gesteigerte Ausdruck dieser universellen Paradoxie, dieser Paradoxie des Universums. Ist so der ‚Fiktionalismus‘ in seiner Paradoxie nur eine Teilerscheinung eines viel allgemeineren Weltverhaltens, so ist es unrecht und unrichtig, ihm diese Paradoxie als besonders ungünstiges Merkmal vorzuwerfen. Dazu hat die Religion und speziell die christliche um so weniger Recht, als sie in dem berühmten Satz ‚Credo quia absurdum‘ den Gipfel der Paradoxie erstiegen hat.“[[68]](#footnote-68)

Diese – rhetorisch nicht ganz ungelenke – Erwiderung ist fast schon entwaffnend: Mit dem Verweis auf das „Credo quia absurdum“ wird der Paradoxie-Vorwurf – sozusagen im Handumdrehen – ins Positive gewendet.[[69]](#footnote-69)

Mehr noch: Wie Vaihinger im weiteren Verlauf der Schrift immer wieder betont, ist die Religionsphilosophie des Als Ob nicht religionsfeindlich, sondern – im Gegenteil – religions*freundlich*. So verfahre sie, anders als der religionsphilosophische „Illusionismus“ (Feuerbach, Freud u. a.), nicht eliminativ, sondern konstruktiv. Empirische Wahrheiten allein, so Vaihinger, genügen nicht; Fiktionen sind „notwendig für das Leben“[[70]](#footnote-70). Daher sei klar: „[W]ir conservieren und kultivieren diese Al-Ob-Welt als notwendiges Korrelat unserer empirischen Vorstellungswelt, wir pflegen und hegen diese Mythenwelt als den wertvollsten Bestandteil unserer Kultur.“[[71]](#footnote-71) Es liegt auf der Hand, dass Scholz dem vehement widersprochen hätte. Seine „hochstehenden“ Menschen haben sich ja gerade von allem Mythischen befreit, würden – als Intellektualisten – in irgendwelchen Mythen also sicher nicht den „wertvollsten Bestandteil unserer Kultur“ erblicken.

Wie dem auch sei, Vaihinger selbst gibt sich durchaus zuversichtlich, dass „der angeblich religionsfeindliche Fiktionalismus geradezu eine Stütze der Religion werden wird“[[72]](#footnote-72). Er artikuliert Bedenken hinsichtlich der „Vorgänge in Russland“[[73]](#footnote-73), genauer gesagt der kirchenfeindlichen Einstellung des „Sowjetismus“[[74]](#footnote-74) und dessen Überschwappen nach Zentraleuropa: „Die vielfachen Störungen der Gottesdienste in den letzten Jahren bei uns zeigen deutlich, was diese Fanatiker wollen.“[[75]](#footnote-75) Zwar sei die Sozialdemokratie in dieser Hinsicht deutlich gemäßigter – sie erkläre Religion zur „Privatsache des Einzelnen“[[76]](#footnote-76) – doch Einrichtungen wie die Jugendweihe (anstelle der Konfirmation) hält Vaihinger für einen sozialdemokratischen Irrweg. Sein Bekenntnis zur Institution der Kirche ist unmissverständlich. Vaihinger schreibt: „Viele, sehr Viele stehen, ohne den Ausdruck und Begriff des ‚Fiktionalismus‘ überhaupt zu kennen, auf dem Boden dieser Anschauung, weil sie eben der Meinung sind, dass die Religion und deren äussere Erscheinung, die Kirche, eine lebenswichtige Institution ist.“[[77]](#footnote-77) Ganz allgemein sei der Fiktionalismus eine eigenständige „Weltanschauung“[[78]](#footnote-78) und als solche dem mehr oder weniger brachialen – ganz und gar wissenschaftsgläubigen – Naturalismus des Monistenbundes um Erich Haeckel klarerweise vorzuziehen. Ja, Vaihinger geht sogar soweit, von der „grandiose[n] Darstellung der gesammten christlichen Mythologie“[[79]](#footnote-79) im Rahmen der Passionsspiele von Oberammergau (die er selber auch besucht habe) zu sprechen und in aller Entschiedenheit zu deklarieren: „[A]n Erhabenheit, an äusserer und innerer Grösse, an tiefsinniger Wahrheit kann der christliche Mythos niemals übertroffen werden.“[[80]](#footnote-80) Es passt da nur zu gut ins Bild, dass Vaihinger sich – in einem „Nachtrag“ – ganz ausdrücklich abgrenzt von Arthur Drews und dessen Versuch einer Vereinnahmung des Fiktionalismus in Bezug auf die historische Gestalt des Jesus von Nazareth.[[81]](#footnote-81)

Vaihingers Resümee lautet, dass es sich bei dem von ihm vertretenen Fiktionalismus um eine „berechtigte Lebensform des religiösen Verhaltens“[[82]](#footnote-82) handelt. Dem ist unmittelbar entgegenzuhalten, dass durch religiöse Mythen und deren im Rahmen von Festspielen inszenierte Wiederaufbereitung hervorgerufene emotionale Erhebungen eben so gut durch Bergwanderungen in den bayerischen Alpen, Opernaufführungen oder auch die Fußballkünste des FC Barcelona evoziert werden können. Wenn Gott in etwa denselben ontologischen Status hat wie Donald Duck oder Schneewittchen, dann fällt es einigermaßen schwer, einer solchen Einlassung zu entgehen. Religion als Lebensform mag zwar berechtigt sein, aber in der von Vaihinger verfochtenen Fiktionalisierung verkommt sie zur Beliebigkeit – und das war sicherlich nicht das eigentliche religionsphilosophische Anliegen des Verfassers der *Philosophie des Als Ob*.

*5. Bezüge zur Gegenwart*

Was hat all dies nun noch mit unserer durch religiöse Wirrungen und Fanatismen gekennzeichneten Zeit zu tun? Guckt man ein wenig genauer hin, stellt man fest, dass auch in der religionsphilosophischen Literatur der Gegenwart Standpunkte wie der von Vaihinger (und Forberg) nicht aus der Mode geraten sind. Um es noch einmal zu betonen: Vaihinger war zwar ein theoretischer, aber sicherlich kein praktischer Atheist. Anders als etwa Richard Dawkins war Vaihinger also vom *lebensweltlichen Nutzen* der religiösen Einstellung durchaus überzeugt.[[83]](#footnote-83) Dies kommt einer Position sehr nahe, die in jüngster Zeit von dem kürzlich verstorbenen amerikanischen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin vertreten worden ist. Dworkin ist der Ansicht, dass „religion is deeper than God“[[84]](#footnote-84). Dementsprechend hält er das Konzept einer ‚Religion ohne Gott‘ für durchaus plausibel, was unter er anderem anhand der religionsphilosophischen Ansichten Albert Einsteins zu verdeutlichen versucht. Ebenso wie Vaihinger hält er die „religious attitude“[[85]](#footnote-85) für eine berechtigte Gegenposition zu jeglicher Form von Naturalismus. Ob das Konzept einer Religion ohne Gott nicht selber naturalisierbar ist, bleibt bei Dworkin aber leider offen.

Meine eigenen religiösen Neigungen halten sich einigermaßen in Grenzen. Aber so viel scheint mir doch klar zu sein: Scholz liegt vollkommen richtig, wenn er an einer Stelle seiner *Religionsphilosophie* schreibt:

„*Die in lebenswichtige Fiktionen aufgelöste Religion hat nie als Religion existiert, und wird, solange der Ernst der Religion noch irgend in Menschenherzen lebendig ist, auch nie als Religion existieren können.*“[[86]](#footnote-86)

Dem ist (*pace* Dworkin) nichts hinzuzufügen.

1. Biobibliographische Informationen zu Vaihinger finden sich in: G. Simon, Leben und Wirken Vaihingers (in: M. Neuber [Hg.], Fiktion und Fiktionalismus. Beiträge zu Hans Vaihingers ‚Philosophie des Als Ob‘ [Studien und Materialien zum Neukantianismus], 2014, 21–41 ). Zur allgemeinen Problemgeschichte des ‚Als Ob‘ vgl. G. Gabriel, Fiktion und Fiktionalismus. Zur Problemgeschichte des ‚Als Ob‘ (in: M. Neuber [Hg.], AaO, 65–87). Zum Fiktionalismus als systematischer Position der Gegenwartsphilosophie vgl. den Überblick in M. Eklund, Fictionalism (in: Stanford Encylopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/). [↑](#footnote-ref-1)
2. H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, 21913, viii; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ebd. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ebd. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. Vaihinger, aaO, 219ff. [↑](#footnote-ref-5)
6. Vaihinger, aaO, 221; Hervorh. Im Original. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vaihinger, aaO, 154. [↑](#footnote-ref-7)
8. Vgl. Vaihinger, aaO, 164. [↑](#footnote-ref-8)
9. Vaihinger, aaO, 161. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vaihinger, aaO, 162. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. Vaihinger, aaO, 166 [↑](#footnote-ref-11)
12. Vgl. zum Folgenden Vaihinger, aaO, 144-152. [↑](#footnote-ref-12)
13. Vaihinger, aaO, 148; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ebd; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-14)
15. Simon (s. Anm. 1), 23. [↑](#footnote-ref-15)
16. Vgl. Vaihinger (s. Anm. 2), 658. [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. Vaihinger, aaO, 664, Anm. 1. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vgl. Vaihinger, aaO, 734f. [↑](#footnote-ref-18)
19. Vaihinger, aaO, 684f. [↑](#footnote-ref-19)
20. Anmerkungsweise dazu zunächst nur die Randnotiz, dass das ‚Als ob‘ bei Kant in der Tat eine ausgesprochen prominente Rolle spielt, was sich *vor allem* auch in seiner Religionsauffassung niederschlägt. Näheres dazu im folgenden Abschnitt. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vaihinger (s. Anm. 2), 747. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. Vaihinger, aaO, S. 742. [↑](#footnote-ref-22)
23. F. C. Forberg, Friedrich Carl Forbergs Apologie seines angeblichen Atheismus, 1799, 142; zitiert nach Vaihinger, aaO, 743; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-23)
24. F. C. Forberg, Entwicklung des Begriffs der Religion, 1798, 44; zitiert nach Vaihinger, aaO, 740. [↑](#footnote-ref-24)
25. Vgl. H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus, 1921, 3f. [↑](#footnote-ref-25)
26. Scholz, aaO, 5. [↑](#footnote-ref-26)
27. Scholz, aaO, 2. [↑](#footnote-ref-27)
28. Scholz, aaO, 47. [↑](#footnote-ref-28)
29. Scholz, aaO, 48. [↑](#footnote-ref-29)
30. Scholz, aaO, 49. [↑](#footnote-ref-30)
31. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, 17993, 400; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-31)
32. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, IIIf. [↑](#footnote-ref-32)
33. Kant, aaO, VIf. [↑](#footnote-ref-33)
34. Kant, aaO, IXf. [↑](#footnote-ref-34)
35. Scholz (s. Anm. 25), 35f. [↑](#footnote-ref-35)
36. Vgl. Vaihinger (s. Anm. 2), 613-733. [↑](#footnote-ref-36)
37. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1787; zitiert nach Vaihinger (s. Anm. 2) 626; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ebd.; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-38)
39. Scholz (s. Anm. 25), 86. [↑](#footnote-ref-39)
40. Siehe in diesem Zusammenhang auch die erhellenden Ausführungen in R.-P. Horstmann, Die Idee der systematischen Einheit. Der *Anhang zur transzendentalen Dialektik* in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (in: ders., Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant, 1997, 109-130). [↑](#footnote-ref-40)
41. Scholz (s. Anm. 25), 48; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-41)
42. Scholz, aaO, 131; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-42)
43. Scholz, aaO, 134; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ebd.; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-44)
45. Scholz, aaO, 143. [↑](#footnote-ref-45)
46. Vgl. H. Scholz, Religionsphilosophie, 1921. [↑](#footnote-ref-46)
47. Brauchbare Darstellungen des religionsphilosophischen Standpunkts Scholz‘ bieten A. L. Molendik, Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz, 1991 (dieser Beitrag enthält auch einen guten biobibliographischen Überblick) sowie M. F. Köck, Die Bedingungen von Gotteserfahrung nach Heinrich Scholz, 1998. [↑](#footnote-ref-47)
48. Vgl. Scholz, Religionsphilosophie, 19222, 9, 17, 23 u. ö. Zum Konzept der ponderablen Religion vgl. auch die Ausführungen in Molendijk (s. Anm. 47), 103ff. und in Köck (s. Anm. 47), 119ff. [↑](#footnote-ref-48)
49. Kein Wunder, dass Scholz mit dieser Sicht sehr naheliegende Einwände hervorrief. So bemängelte beispielsweise der Tübinger Theologe Karl Adam, Scholz vertrete eine Art von aristokratischer (bzw. elitärer) Religionsauffassung, die der „allgemeinmenschlichen Erfahrung“ auf eklatante Weise widerspreche. Vgl. K. Adam, Der Weg der erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis, in: ders., Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze, Rottenburg a. Neckar, 1923, 92-142. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Kritik in G. Pfleiderer, Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler, 1992. [↑](#footnote-ref-49)
50. Scholz, Religionsphilosophie2 (s. Anm. 48), 9; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ebd. [↑](#footnote-ref-51)
52. Scholz, Religionsphilosophie2 (s. Anm. 48), 23; Hervorh. im Original. [↑](#footnote-ref-52)
53. Scholz, Religionsphilosophie2 (s. Anm. 48), 9. [↑](#footnote-ref-53)
54. Vgl. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob (s. Anm. 25), 120f. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen in Molendijk (s. Anm. 47), 123-126 und in Köck (s. Anm. 47), 108ff. [↑](#footnote-ref-54)
55. Scholz, aaO, 142. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ebd. [↑](#footnote-ref-56)
57. Scholz, aaO, 143. [↑](#footnote-ref-57)
58. Scholz, aaO, 142f. [↑](#footnote-ref-58)
59. Vgl. Scholz, aaO, 146. Siehe zu Scholz und Schleiermacher auch Köck (s. Anm. 47), 25ff. und Molendijk (s. Anm. 47), 67ff. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ebd. [↑](#footnote-ref-60)
61. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob (s. Anm. 25), 147. Eine ausführliche Diskussion des von Scholz vertretenen Akosmismus sowie dessen Abgrenzung von einem vermeintlichen Supranaturalismus bietet Köck (s. Anm. 47), 158-167. [↑](#footnote-ref-61)
62. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob (s. Anm. 25), 147. [↑](#footnote-ref-62)
63. Scholz, aaO, 147f. [↑](#footnote-ref-63)
64. H. Vaihinger, Ist die Religionsphilosophie des Als-Ob religionsfeindlixh?, 1930, 193. [↑](#footnote-ref-64)
65. Vgl. Vaihinger, aaO, 194. [↑](#footnote-ref-65)
66. Vaihinger, aaO, 199f. [↑](#footnote-ref-66)
67. Vaihinger, aaO, 200. [↑](#footnote-ref-67)
68. Vaihinger, aaO, 201. [↑](#footnote-ref-68)
69. Siehe in diesem Zusammenhang auch die entsprechenden Ausführungen in Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob (s. Anm. 2), 684. [↑](#footnote-ref-69)
70. Vaihinger, Ist die Religionsphilosophie des Als-Ob religionsfeindlich? (s. Anm. 64), 198. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ebd. In eine ganz ähnliche Richtung geht Wolfgang Iser, wenn er schreibt: „In theologischer Hinsicht reißt das Fiktive eine *Kluft* auf, um das Unwirkliche als die Realität des Glaubens zu eröffnen.“ (W. Iser, Das Fiktive im Horizont seiner Möglichkeiten, in: D. Henrich und W. Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven, 1983, 547-557; hier 553) Ganz anders dagegen Giorgio Agamben, der die Vaihingersche Als-Ob-Welt als eine „Glorifizierung des Phärisäertums“ abtut, den philosophischen Fiktionalisten in die psychiatrische Richtung des ‚Borderliners‘ rückt und sich ausdrücklich auf das paulinische *hōs mē* – sowie den damit verbundenen messianischen Lebensstil des ‚Als-ob-nicht‘ – als antifiktionalistisches Gegenprogramm beruft. Vgl. G. Agamben, Die Zeit die bleibt, 2006, insbes. 46-54. Siehe ferner die ausführliche Rekonstruktion in J. Wohlmuth, „Die Zeit ist kurz“ (1 Kor 7, 29). Verantwortlich leben und handeln in messianischer Zeit bei Giorgio Agamben, in: I. Schoberth (Hg.), Urteilen lernen II. Ästhetische, politische und eschatologische Perspektiven moralischer Urteilsbildung im interdisziplinären Diskurs, 2014, 269-291. [↑](#footnote-ref-71)
72. Vaihinger, Ist die Religionsphilosophie des Als-Ob religionsfeindlich? (s. Anm. 64), 201. [↑](#footnote-ref-72)
73. Ebd. [↑](#footnote-ref-73)
74. Ebd. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ebd. [↑](#footnote-ref-75)
76. Vaihinger, aaO, 202. [↑](#footnote-ref-76)
77. Vaihinger, aaO 203. [↑](#footnote-ref-77)
78. Vaihinger, aaO, 216 [↑](#footnote-ref-78)
79. Vaihinger, aaO, 215. [↑](#footnote-ref-79)
80. Vaihinger, aaO, 216. [↑](#footnote-ref-80)
81. Siehe in diesem Zusammenhang A. Drews, Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu, 1927. Bei Vaihinger heißt es dazu: „Die Frage, ob die Existenz eines Jesus von Nazareth eine mythische Fiktion oder ein historisches Faktum sei ist ohne Einmischung der religiösen Kategorien von ‚Offenbarung‘, ‚Glauben‘ usw. vom rein weltlich-historischen Standpunkt aus nach rein historischer Methode zu beantworten. Danach ist die Existenz eines Jesus von Nazareth viel wahrscheinlicher als die Nicht-Existenz desselben. Denn die Nicht-Existenz eines Jesus von Nazareth würde die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und der ältesten Patristischen Literatur unerklärbar machen. Dagegen ist es sehr wohl psychologisch erklärbar, daß der historische Kern durch mythischen Schalen und durch legendäre Ausmalungen überlagert worden ist.“ (Vaihinger, aaO, 222) [↑](#footnote-ref-81)
82. Vaihinger, aaO, 222. [↑](#footnote-ref-82)
83. Dawkins indes scheut auch vor – einigermaßen bedenklichen – sozialdarwinistischen Kraftmeiereien wie der folgenden nicht zurück: „Religion is so wasteful, so extravagant; and Darwinian selection habitually targets and eliminates waste.“ (R. Dawkins, The God Delusion, 2006, 190) [↑](#footnote-ref-83)
84. R. Dworkin, Religion Without God, 2013, 1. [↑](#footnote-ref-84)
85. Dworkin, aaO, 13. [↑](#footnote-ref-85)
86. Scholz, Religionsphilosophie2 (s. Anm. 48), 265. [↑](#footnote-ref-86)