

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 1

Artikel: Vaihinger, Scholz und die Religionsphilosophie des Als Ob

Autor: Neuber, Matthias

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047439>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MATTHIAS NEUBER

Vaihinger, Scholz und die Religionsphilosophie des Als Ob

Der vorliegende 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 eins, zunächst kurz dargelegt, worum es sich beim philosophischen Fiktionalismus im Allgemeinen handelt, um dann, in Abschnitt zwei, Vaihingers religionsphilosophische Anwendung dieser Konzeption zu rekonstruieren. Abschnitt drei ist der von Scholz gegen die Auffassung Vaihingers vorgebrachten Kritik gewidmet, Abschnitt vier der Vaihingerschen Replik auf diese Kritik. Im abschließenden Abschnitt fünf 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

¹ Biobibliographische Informationen zu Vaihinger finden sich in: SIMON, Gerd: Leben und Wirken Vaihingers, in: NEUBER, Matthias (Hg.): *Fiktion und Fiktionalismus. Beiträge zu Hans Vaihingers ‚Philosophie des Als Ob‘* [= Studien und Materialien zum Neukantianismus]. Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, 21–41. Zur allgemeinen Problemgeschichte des ‚Als Ob‘ vgl. GABRIEL, Gottfried: *Fiktion und Fiktionalismus. Zur Problemgeschichte des ‚Als Ob‘*, in: NEUBER (Hg.): *Fiktion und Fiktionalismus*, 65–87. Zum Fiktionalismus als systematischer Position der Gegenwartsphilosophie vgl. den Überblick in EKLUND, Matti: *Fictionalism*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/>. Zu Vaihingers Philosophie im Besonderen vgl. neuerdings auch STOLL, Timothy: *Hans Vaihinger*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/vaihinger/>.

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 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 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

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 nach auf einer Unterscheidung zwischen ‚Dogma‘, ‚Hypothese‘ und ‚Fiktion‘ beruht.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:

² VAIHINGER, Hans: *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*, 2. Auflage. Leipzig: Meiner 1913, viii; Hervorh. im Original.

³ VAIHINGER, Hans: *Die Philosophie des Als Ob*, viii.

⁴ VAIHINGER, Hans: *Die Philosophie des Als Ob*, viii.

⁵ Vgl. VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 219–230.

„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

Anders als Hypothesen (und Dogmen) rufen Fiktionen also einen unmittelbaren Widerspruch mit der sich uns anbietenden 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 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 Dies gegeben, lässt das für Fiktionen konstitutive ‚als ob‘ sich dahingehend analysieren, dass es sich beim ‚als‘ (bzw. ‚wie‘) um eine „vergleichende Partikel“⁹ handelt, während das ‚ob‘ (bzw. ‚wenn‘) die „Bedingung [...] eines *unmöglichen Falles*“¹⁰ zum Ausdruck bringt. Um eines der von Vaihinger gewählten Beispiele heranzuziehen: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‘.

⁶ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 221; Hervorh. im Original.

⁷ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 154.

⁸ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 164.

⁹ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 161.

¹⁰ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 162.

¹¹ Vgl. VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 166.

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 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 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

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.

¹² Vgl. zu Folgendem VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 144–152.

¹³ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 148; Hervorh. im Original.

¹⁴ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 148; Hervorh. im Original.

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. Wenn- gleich Schüler des berühmten Tübinger Stifts (und dort dann auch Repe- tent), fühlte Vaihinger sich von der Theologie wohl eher abgestoßen als zu ihr hingezogen. Dies mag mit der pietistischen Haltung seines Vaters zu- sammengehangen haben. In Gerd Simons biographischer Skizze heißt es diesbezüglich: „Der Vater war bekennender Pietist, also ein Fundamenta- list, der seinen protestantischen Glauben gerade durch die Tübinger Theo- logieprofessoren Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauss in Gefahr sah.“¹⁵ Vaihinger selbst ging dann in eine Richtung, die der Reli- gion nur noch im Modus des ‚Als Ob‘ eine Daseinsberechtigung zuzugeste- hen 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 Rea- lität“ ist nach Vaihinger zu deuten als „Realität der Gültigkeit“, nicht als „Realität der Existenz“¹⁶. Die Gottesidee wird somit ‚ent-ontologisiert‘, und an die Stelle des „dogmatische[n] Kirchenglauben[s]“ tritt die reine „Ver- nunftreligion“ im Sinne Kants.¹⁷ Dabei unterscheidet Vaihinger zwischen zwei Lesarten der Kantschen Religionsauffassung.¹⁸ Der „radikalen“ Lesart zufolge war Kant ein „theoretischer Nicht-Theist“, der – in Fragen der Reli- gion – einen „puren Positivismus“ vertrat. Der „Ausweg“ bzw. „Kompromiss“ des Agnostizismus ist bei dem so verstandenen Kant nicht vorgese- hen. 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 „mo- ralischen 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 Theore- tischem und Praktischem aufgebaute Religionsauffassung Kants wie folgt:

¹⁵ SIMON: *Leben und Wirken Vaihingers*, 23.

¹⁶ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 658.

¹⁷ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 664, Anm. 1.

¹⁸ Vgl. VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 734f.

„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 verbietet*, 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 gebietet*, 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

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 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. 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 verortet.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 publizierte 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? Man könnte dann ganz wohl wissen, dass ein Reich Gottes oder ein ewiger Friede oder eine Welt voll Engel Unmöglichkeiten wären 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

¹⁹ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 684f.

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.

²¹ VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 747.

²² Vgl. VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 742.

²³ FORBERG, Friedrich Carl: *Friedrich Carl Forbergs Apologie seines angeblichen Atheismus*. Gotha: J. Perthes 1799, 142; Hervorh. im Original.

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

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 Gottesfiktion, 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 Heinrich Scholz (1884–1956). 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

²⁴ FORBERG, Friedrich Carl: *Entwicklung des Begriffs der Religion*, in: Philosophisches Journal 8 (1798), 27–46, hier 44.

differenzieren²⁵: einer „skeptischen“, einer „kritischen“ und einer „paradoxen“. Wie er weiterhin ausführt, vertritt Vaihinger die Religionsphilosophie des ‚Als Ob‘ in ihrer „paradoxen Gestalt“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 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 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. Insofern handele es sich bei der Religion um das „Ergebnis einer ethischen Spekulation“ und insofern um einen „theoretische[n] Schluss aus praktischen Prämissen“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 herangezogene – 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

²⁵ SCHOLZ, Heinrich: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*. Leipzig: Meiner 1921, 3f.

²⁶ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie des Als Ob*, 5.

²⁷ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie des Als Ob*, 2.

²⁸ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie des Als Ob*, 47.

²⁹ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie des Als Ob*, 48.

³⁰ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie des Als Ob*, 49.

³¹ KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, 3. Auflage. Berlin: F.T. Lagarde 1799, 400; Hervorh. im Original.

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 Begriff 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

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

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

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

³² KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Königsberg: Nicolovius 1793, III f.

³³ KANT: *Religion*, VI f.

³⁴ KANT: *Religion*, IX f.

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

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 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

„[D]as Ideal des höchsten Wesens ist nach dieser Betrachtung *nichts anderes, als* ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Natur so anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenügsamen notwendigen Ursache entspränge [...]“.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. 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,

³⁵ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 35f.

³⁶ Vgl. VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 613–733.

³⁷ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch 1787, 645; Hervorh. im Original.

³⁸ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hervorh. im Original.

³⁹ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 86.

die es ihm gestatten, Erkenntnis als System (und nicht als bloßes Aggregat) zu organisieren und auszubauen.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

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 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 unterzogen. Begriffe (und Kategorien) sind dabei aufzufassen nicht etwa als Fiktionen im Sinne Vaihingers, sondern vielmehr als *„Funktionen [...] im Dienste des Wirklichkeitsinteresses“*⁴⁴.

In ihrer religionsphilosophischen Anwendung läuft diese Kritik am Vaihingerverschen Positivismus auf einen Standpunkt hinaus, der auch in religionsphilosophischen Fragen den Aspekt des Rationalen akzentuiert und von Scholz als *„Intellektualismus“*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 er-

⁴⁰ Siehe in diesem Zusammenhang auch die erhellenden Ausführungen in HORSTMANN, Rolf-Peter: *Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: DERS.: *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Hamburg: Philo Fine Arts 1997, 109–130.

⁴¹ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 48; Hervorh. im Original.

⁴² SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 131; Hervorh. im Original.

⁴³ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 134; Hervorh. im Original.

⁴⁴ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*; Hervorh. im Original.

⁴⁵ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 143.

schienene) *Religionsphilosophie*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 kann⁴⁷, gilt es die Grundannahmen des Scholz'schen 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. 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 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 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. Ausgehend davon bestimmt Scholz das Ziel der Religionsphilo-

⁴⁶ Vgl. SCHOLZ, Heinrich: *Religionsphilosophie*, 2. Auflage. Berlin: Reuther & Reichard 1922.

⁴⁷ Brauchbare Darstellungen des religionsphilosophischen Standpunkts Scholz' bieten MOLENDIJK, Ariel L.: *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz* (= Amsterdam Studies in Theology 8). Amsterdam: Rodopi 1991 (dieser Beitrag enthält auch einen guten biobibliographischen Überblick) sowie KÖCK, Michael F.: *Die Bedingungen von Gotteserfahrung nach Heinrich Scholz*. Berlin: Peter Lang 1998.

⁴⁸ Vgl. SCHOLZ: *Religionsphilosophie*, 9, 17, 23 u.ö. Zum Konzept der ponderablen Religion vgl. auch die Ausführungen in MOLENDIJK: *Aus dem Dunklen ins Helle*, 103–106 und in: KÖCK: *Bedingungen von Gotteserfahrung*, 119–123.

⁴⁹ Kein Wunder, dass Scholz mit dieser Sicht sehr naheliegende Einwände hervorrief. So bemängelte beispielsweise der Tübinger Theologe Karl Adam, Scholz vertrete eine Art aristokratischer (bzw. elitärer) Religionsauffassung, die der „allgemeinmenschlichen Erfahrung“ auf eklatante Weise widerspreche. Vgl. ADAM, Karl: *Der Weg der erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis*, in: DERS.: *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze*, 2. Auflage. Rottenburg am Neckar: Bader 1923, 92–142. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Kritik in PFLEIDERER, Georg: *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (= Beiträge zur historischen Theologie 82). Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

⁵⁰ SCHOLZ: *Religionsphilosophie*, 9; Hervorh. im Original.

⁵¹ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*.

sophie als den „Versuch einer konsequenten philosophischen Durchdenkung der wirklichen Religion von ponderablem Gehalt“⁵² und kennzeichnet die ponderable (den Unwägbarkeiten des Mythischen nicht unterworfenen) Religion als das „religionsphilosophische Elementarquantum“.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 Dabei dokumentiert sich die Bewährung im praktisch-religiösen Kontext nach Scholz in der Erhöhung des ‚Daseinswerts‘, wobei es sich bei dieser „moralischen Bewährungsart“⁵⁵ um eine Form der Bewährung von Annahmen handelt, „die sich größtenteils nicht mehr empirisch verifizieren lassen“⁵⁶. Ausgehend davon gelangt Scholz, wie er meint, zur Etablierung eines „ganz neue[n] Wahrheitsbegriff[s]“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 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 hatte⁵⁹) – 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.

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

⁵² SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 23; Hervorh. im Original.

⁵³ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 9.

⁵⁴ Vgl. SCHOLZ: *Religionsphilosophie*, 120f. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen in MOLENDIJK: *Aus dem Dunklen ins Helle*, 123–126 und in KÖCK: *Bedingungen von Gotteserfahrung*, 108–111.

⁵⁵ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 142.

⁵⁶ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 142.

⁵⁷ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 143.

⁵⁸ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 142.

⁵⁹ Vgl. SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 146. Siehe zu Scholz und Schleiermacher auch KÖCK: *Bedingungen von Gotteserfahrung*, 25–27 und MOLENDIJK: *Aus dem Dunklen ins Helle*, 67f.

⁶⁰ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 146.

- Das Göttliche ist nicht *Erzeugnis*, sondern *Inhalt* des intellegierenden menschlichen Geistes, mithin das „akosmistisch-Reale“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.

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

Eindeutiger hätte die Zurückweisung des religionsphilosophischen Fiktionalismus nicht ausfallen können. Man kann sogar soweit gehen zu behaupten, dass Scholz den Standpunkt Vaihingers nach allen Regeln der Kunst zerlegt: weder in exegetischer noch in systematischer Hinsicht wird einer Religionsphilosophie des Als Ob ein Daseinsrecht gewährt.

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.

⁶¹ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 147. Eine ausführliche Diskussion des von Scholz vertretenen Akosmismus sowie dessen Abgrenzung von einem vermeintlichen Supranaturalismus bietet KÖCK: *Bedingungen von Gotteserfahrung*, 158–167.

⁶² SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 147.

⁶³ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 147.

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

Ähnliches gelte für die vermeintlich religionsfeindlichen Ansichten Leibniz', Kants, Fichtes und sogar Schopenhauers⁶⁵, 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

Denn:

„Die Grundparadoxie, an der wir so zu sagen kränken, 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 andererseits 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

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

⁶⁴ VAIHINGER, Hans: *Ist die Religionsphilosophie des Als-Ob religionsfeindlich?* Berlin: Gunnar 1930, 193.

⁶⁵ Vgl. VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 194.

⁶⁶ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 199f.

⁶⁷ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 200.

⁶⁸ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 201.

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

Mehr noch: Wie Vaihinger im weiteren Verlauf der Schrift immer wieder betont, ist die Religionsphilosophie des Als Ob nicht religionsfeindlich, sondern, im Gegenteil, religionsfreundlich. So verfare 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. Daher sei klar: „[W]ir konservieren 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 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. Er artikuliert Bedenken hinsichtlich der „Vorgänge in Russland“⁷³, genauer gesagt der kirchenfeindlichen Einstellung des „Sowjetismus“⁷⁴ und dessen Überschwappen nach Zentraleuropa: „Die vielfachen Störungen der Gottesdienste in den letzten Jahren bei uns zeigen deutlich, was diese Fanatiker wollen.“⁷⁵ Zwar sei die Sozialdemokratie in dieser Hinsicht deutlich gemäßigter, sie erkläre Religion zur „Privatsache des Einzelnen“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 Ganz allgemein sei der Fiktionalismus eine eigenständige „Weltanschauung“⁷⁸ und als solche dem mehr oder weniger brachialen, ganz und gar wissenschaftsgläubi-

⁶⁹ Siehe in diesem Zusammenhang auch die entsprechenden Ausführungen in VAIHINGER: *Philosophie des Als Ob*, 684.

⁷⁰ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 198.

⁷¹ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 198.

⁷² VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 201.

⁷³ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 201.

⁷⁴ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 201.

⁷⁵ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 201.

⁷⁶ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 202.

⁷⁷ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 203.

⁷⁸ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 216.

gen, Naturalismus des Monistenbundes um Erich Haeckel klarerweise vorzuziehen. Ja, Vaihinger geht sogar soweit, von der „grandiose[n] Darstellung der gesamten christlichen Mythologie“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 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

Vaihingers Resümee lautet, dass es sich bei dem von ihm vertretenen Fiktionalismus um eine „berechtigte Lebensform des religiösen Verhaltens“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, so 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

⁷⁹ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 215.

⁸⁰ VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 216.

⁸¹ Siehe in diesem Zusammenhang DREWS, Arthur: *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Karlsruhe: G. Braun 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 mythische Schalen und durch legendäre Ausmalungen überlagert worden ist“ (VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 222).

⁸² VAIHINGER: *Religionsphilosophie*, 222.

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 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.“⁸⁴ Auch hier wird Fiktionalität als lebensweltlicher Schutzwall gegen die Widrigkeiten der Alltagswirklichkeit gesehen. Das Unwirkliche als „die Realität des Glaubens“ erhält bei Iser, wie es scheint, sogar autonomen, wenn auch nur praktisch relevanten, ontologischen Status. Ganz anders hingegen argumentiert Giorgio Agamben, der die Vaihingersche Als-Ob-Welt als eine „Glorifizierung des Pharisäertums“ 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.⁸⁵ Wenngleich das *hōs mē* seitens Agambens also ausdrücklich gegen Vaihingers fiktionalistischen Ansatz ins Feld geführt wird, kann man es durchaus auch anders interpretieren, als Agamben selbst dies tut. Denn in seiner wörtlichen Übersetzung – Haben, als hätte man nicht – ist auch das *hōs mē* Ausdruck einer, wenn auch nicht auf Erbaulichkeiten à la Oberammergau abzielenden, paradoxen und zugleich nur im fiktionalen Sinne ausdeutbaren Einstellung zum Leben. Kurz, auch Agamben kommt ohne das für Vaihinger so zentrale Als Ob nicht aus.

Da Vaihinger, anders als beispielsweise Iser, sich auf ontologisch affirmative Wendungen der Gottesidee gar nicht erst einlässt, steht für ihn das Phänomen des Religiösen an allererster Stelle der Betrachtung. Dies wiederum kommt einer Position sehr nahe, die in jüngster Zeit von dem amerikanischen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin vertreten worden ist. Dworkin ist der Ansicht, dass „religion is deeper than God“⁸⁶. Dementsprechend hält er das Konzept einer Religion ohne Gott für durchaus plausibel,

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“ (DAWKINS, Richard: *The God Delusion*. London: Black Swan 2006, 190).

⁸⁴ ISER, Wolfgang: *Das Fiktive im Horizont seiner Möglichkeiten*, in: HENRICH, Dieter/ISER, Wolfgang (Hgg.): *Funktionen des Fiktiven*. Paderborn: Wilhelm Fink 1983, 547–557; hier 553.

⁸⁵ Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Referenzstellen aus paulinischen Texten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, insbes. 46–54. Siehe ferner die ausführliche Rekonstruktion in WOHLMUTH, Josef: „Die Zeit ist kurz“ (1 Kor 7,29). *Verantwortlich leben und handeln in messianischer Zeit bei Giorgio Agamben*, in: SCHOBERTH, Ingrid (Hg.): *Urteilen lernen II. Ästhetische, politische und eschatologische Perspektiven moralischer Urteilsbildung im interdisziplinären Diskurs*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 269–291.

⁸⁶ DWORKIN, Ronald: *Religion without God*. Cambridge, Mass: Harvard University Press 2013, 1.

was er unter anderem anhand der religionsphilosophischen Ansichten Albert Einsteins zu verdeutlichen versucht. Ebenso wie Vaihinger hält er die „religious attitude“⁸⁷ 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.

Wie auch immer man zu derlei Fragen stehen mag, Vaihingers zeitgenössischer Kritiker Scholz liegt m.E. 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.“*⁸⁸

Dem ist (*pace* Dworkin) nichts hinzuzufügen.

Zusammenfassung

Hans Vaihingers Versuch der Etablierung einer fiktionalistischen Religionsauffassung wird rekonstruiert und mit den seitens Heinrich Scholz' gegen sie vorgebrachten Einwänden konfrontiert. Vaihingers Reaktion auf die Einwände Scholz' wird unter dem Gesichtspunkt des (impliziten) Vorwurfs der 'Religionsfeindlichkeit' diskutiert. Abschließend werden noch Bezüge zur Religionsphilosophie der Gegenwart hergestellt.

Abstract

In this paper, Hans Vaihinger's attempt at establishing a fictionalist conception of religion is reconstructed and contrasted with Heinrich Scholz's objections against it. Vaihinger's reaction to Scholz's critique is discussed under the aspect of the (unarticulated) accusation of 'hostility to religion'. Finally, relations to the current philosophical debate over religion are briefly outlined.

⁸⁷ DWORKIN: *Religion*, 13.

⁸⁸ SCHOLZ: *Die Religionsphilosophie*, 265.