

УДК 1(091)

«МОРАЛЬНО ОБУСЛОВЛЕННЫЙ
МОНОТЕИЗМ» КАНТА –
КРИТИКА ЛЕССИНГОВОЙ ПРИТЧИ
О КОЛЬЦАХ, ОРИЕНТИРОВАННАЯ
НА «ИСТИННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»?

Р. Лангталер¹

Многочисленные сюжеты в контексте философии религии без сомнения свидетельствуют о знакомстве Канта с работами Лессинга. Невзирая на очевидную близость и согласие между обоими авторами в отношении многих фундаментальных вопросов, нельзя не заметить и серьезные различия между ними. Однако эти значительные различия и многие спорные моменты, несмотря на то что они затрагивают очень важные проблемы в контексте Просвещения и философии религии, до сих пор обычно упускались или игнорировались в исследованиях, – вероятно, преимущественно из-за часто диагностируемого сходства и широко предполагаемого «созвучия» между этими двумя авторами. Хотя Лессинг и Кант оба привержены идеям Просвещения, а также демонстрируют «существенное родство» в отношении прежде всего философско-религиозных вопросов, кантовский «морально обусловленный монотеизм» содержит очевидную критику философско-религиозного учения Лессинга. Это также заметно в критической позиции Канта, выраженной прямо или косвенно, по отношению к притче о трех кольцах из драмы Лессинга «Натан Мудрый». Критика, которая в этом случае становится явной, касается в первую очередь вопросов о «принципах», оставленных Лессингом без пояснения, о «равном статусе» монотеистических религий, который он провозглашает, и о «конкуренции религий», на которой он настаивает. Исследуются основные моменты этой критики.

Ключевые слова: Просвещение, Кант, Лессинг, «Натан Мудрый», монотеизм, Откровение, притча о кольцах.

Введение

Общепризнанное мнение о том, что «из всех просветителей мышление Канта было Лессингу

¹ Венский университет.
1010, Австрия, Вена, Универзитэтсринг, д. 1.
Поступила в редакцию: 10.01.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-3
© Лангталер Р., 2020.

KANTS „MORALISCH-BESTIMMTER
MONOTHEISMUS“ – EINE AN DER
„WAHREN AUFKLÄRUNG“ ORIENTIERTE
KRITIK AN LESSINGS RINGPARABEL?

R. Langthaler¹

Numerous passages in the context of Kant's philosophy of religion show without doubt his acquaintance with Lessing. But apart from the obvious affinity and agreement between Kant and Lessing with regard to many substantial questions, serious differences cannot be overlooked; the frequently diagnosed closeness and widely suspected "harmony" between the two is probably also the primary reason why important factual differences and controversial aspects have so far usually been neglected or ignored in research, although they still continue to raise problems and controversies in the context of the Enlightenment and the philosophy of religion. Although Lessing and Kant are both committed to the ideas of the Enlightenment and also appear as "related in essence", above all with regard to religio-philosophical questions, Kant's "moral determined monotheism" also contains an obvious criticism of Lessing's religio-philosophical doctrines. This is also obvious in Kant's – direct and indirect – confrontation with the "Ring Parable" in Lessing's drama Nathan the Wise. The criticism that becomes apparent there concerns above all the question of "principles" left unclarified by Lessing, the "equal rank" of the monotheistic religions which he claimed, and the asserted "competition of religions." I investigate some of the main points of this criticism.

Keywords: Enlightenment, Kant, Lessing, Nathan the Wise, monotheism, revelation, Ring Parable.

Einleitung

Die allgemein vorherrschende Meinung, dass „von allen Aufklärern [...] Kants Denken Lessing am

¹ University of Vienna.
1 Universitätsring, Vienna, 1010, Austria.
Received 10.01.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-3
© Langthaler R., 2020.

ближе всего»² (Irrlitz, 2002, S. 31)³ и что Кант и Лессинг «в целом существенно близки в своих религиозных взглядах» (Vorländer, 1977, Bd. 2, S. 160)⁴, не позволяет обойти вниманием факт: кантовская концепция «морально обусловленного монотеизма» (AA 23, S. 440) также включает в себя фундаментальную критику философии религии Лессинга и притчи о кольцах в «Натане Мудром»⁵. Неожиданным — и сбивающим с толку — может показаться паразитерно жесткое высказывание Канта о «Натане Мудром»:

Связность, наконец, составляет самое главное в познании, но она также представляет наибольшую трудность для понимания того, что в познании оказывается разделенным. Некоторые комедии, даже если они не несут много смысла, иногда доставляют нам удовольствие, но в целом они нам все же не нравятся. Лессинг во всех своих сочинениях делает ошибку, стремясь к увлекательности

² Здесь и далее при цитировании автором статьи работ других авторов используются обычные кавычки. В случаях парафраза или подчеркивания специфического смысла фразы автор применяет одинарные кавычки. При подготовке русского перевода статьи мы сочли уместным сохранить авторскую пунктуацию. — *Ред.*

³ Только в очень узком смысле можно утверждать, что «еще более сходны между собой трактат о религии Канта и теологические труды Лессинга» (Irrlitz, 2002, S. 31) и что «понимание религии у Канта и у Лессинга очень близки» (Ibid., S. 383). Об отношении Канта к Лессингу см. прежде всего: (Arnoldt, 1908, S. 229–318; Fischer, 1881; Fischer, 1910; Bohatec, 1938). Философия религии Лессинга в целом наиболее подробно освещается в следующих работах: (Fick, 2010; Nisbet, 2008; Vollhardt, 2013).

⁴ Кант хотя и не общался с Лессингом лично, но, пожалуй, знал его сочинения по этой теме и, вероятно, отчасти также его поэзию и пьесы, к которым, однако, относился, «как ни странно, без особой симпатии» (Vorländer, 1977, Bd. 1, S. 216). Форлендер, кроме того, полагает, что Кант «почти наверняка читал также теологические труды Лессинга, а также, вероятно, и других авторов» (Vorländer, 1977, Bd. 2, S. 166). Эллисон, в свою очередь, подчеркивает знакомство Канта со многими соответствующими трудами Лессинга, а также упоминает, что точно определить степень их влияния на кёнигсбергского философа затруднительно (Allison, 2011, p. 52). То, что в библиотеке Канта было несколько произведений Лессинга, подтверждается каталогом книг, составленным А. Вардой (Warda, 1922, S. 22). Многие отмечали, что Кант был знаком с «Лаокооном» Лессинга и что с этим связано сходство эстетических взглядов обоих авторов.

⁵ Ясперс в наброске к лекции о Лессинге ставит вопрос (к которому он, правда, в дальнейшем не возвращается): «Что было бы, если бы еще и Лессинг ознакомился с философией Канта?» (Jaspers, 1981, S. 756). В обоих философах Ясперс видит «тех немцев, которые преодолели половинчатое и плоское рассудочное Просвещение и продвинулись к подлинному Просвещению» (Ibid., S. 759) и подчеркивает у Лессинга соответствующие особые «параллели к Канту» (Ibid., S. 761).

„нахтен“ (Irrlitz, 2002, S. 31)² stand und Kant mit Lessing „überhaupt in seinen religiösen Anschauungen wesensverwandt erscheint“ (Vorländer, 1977, Bd. 2, S. 160),³ kann nicht übersehen lassen, dass Kants Konzeption des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ (VASF, AA 23, S. 440) auch eine zentrale Kritik an Lessings Religionsphilosophie und auch an der Ringparabel in *Nathan der Weise* enthält.⁴ Als überraschend — und als irritierend — mag Kants auffallend schroffe Äußerung über Lessings *Nathan der Weise* erscheinen:

Die Verknüpfung endlich macht das Wichtigste der Erkenntnis aus, aber sie ist auch zugleich das Schwerste, das Gegliederte in einer Erkenntnis einzusehen. Manche Comödien, wenn sie auch nicht viel enthalten, vergnügen uns bisweilen, aber im Ganzen gefallen sie uns hernach doch nicht. Lessing hat in allen seinen Schriften den Fehler, in den Teilen unterhaltend zu sein,⁵ und im Ganzen weiß man doch

² Nur in einem eingeschränkten Sinne lässt sich behaupten: „Noch mehr geht Kants Religionschrift mit Lessings theologischen Schriften gleich“ (Irrlitz, 2002, S. 31); „Kants Religionsauffassung ist der Lessingschen sehr verwandt“ (Ibid., S. 383). Zum Verhältnis Kants zu Lessing siehe vor allem Arnoldt (1908, S. 229-318), Fischer (1881; 1910) und Bohatec (1938). Zu Lessing siehe die kenntnisreichen Gesamtdarstellungen von Fick (2010), Nisbet (2008) und Vollhardt (2018).

³ Kant hatte zu Lessing zwar keine persönlichen Beziehungen, kannte aber wohl seine einschlägigen Schriften und vermutlich teilweise auch seine Dichtung und auch Theaterstücke, jedoch „merkwürdigerweise ohne besonderes Wohlgefallen“ (Vorländer, 1977, Bd. 1, S. 216). Vorländer (1977, Bd. 2, S. 166) ist auch der Meinung, dass Kant „ziemlich sicher auch Lessings und wohl auch anderer theologische Schriften gelesen hat.“ Auch Allison (2011, p. 52) betont Kants Vertrautheit mit vielen einschlägigen Schriften Lessings und benennt auch die Schwierigkeit, das Ausmaß ihres Einflusses auf Kant genau zu bestimmen. Dass Kant einige Werke Lessings besessen hat, belegt Arthur Wardas Verzeichnis von Kants Büchern (Warda, 1922, S. 22). Kants Bekanntschaft mit Lessings *Laokoon* und die daraus resultierenden ähnlichen ästhetischen Auffassungen wurde oftmals registriert.

⁴ Jaspers (1981, S. 756) erwähnt in seiner Disposition einer Vorlesung über Lessing die (allerdings dann nicht weiter verfolgte) Frage: „Was wäre, wenn Lessing Kants Philosophie noch kennengelernt hätte?“ In beiden sieht Jaspers die „deutschen Überwinder der halben und flachen Verstandesaufklärung zur echten Aufklärung“ (Ibid., S. 759) und betont Lessings diesbezügliche besondere „Parallele zu Kant“ (Ibid., S. 761).

⁵ „Viele Schriften sind in ihren Teilen sehr unterhaltend, im ganzen genommen, befriedigen sie aber nicht, z. B. Lessings theatralische Werke. Die Ursache ist ein Mangel an Einheit und folglich auch an Zweck“ (Kant, 1924, S. 194-195). Vgl. auch die Kritik in Vorlesungen aus dem Jahr 1772/73 (also schon vor Lessings *Nathan*: *V-Anth/Parow*, AA 25.1, S. 353, 388), und aus dem Jahr 1784/85 (*V-Anth/Mron*, AA 25.2, S. 1301). Auch Irrlitz (2002, S. 31) verweist darauf, dass Kant von „Lessings Stücken“ gesagt habe, „sie seien geistreich, aber ohne rechten Zweck“ — „anders“ sei es jedoch mit den „Prosaschriften.“

каждой части⁶, но в целом все же остается неясным, чего он хочет; это относится и к «Натану Мудрому», и все его пьесы неудачны именно тем, что они не составляют целого. Наша природа устроена так, что человек хочет обрести единство целого и не удовлетворен, если не видит все в особой связи с единой целью; поэтому мы должны помнить о том, что вызывает у нас одобрение или недовольство, отчасти для того, чтобы указать причину нашего порицания, отчасти для того, чтобы обнаруживать настоящие ошибки (AA 25.2, S. 886)⁷.

Лессинг писал о своем «Натане»: «Это будет ни в коей мере не сатирическая пьеса, чтобы уйти с поля боя с язвительным смехом. Это будет самая трогательная пьеса, какую я когда-либо создавал» (Lessing, 1907a, S. 289). Такая самооценка Лессинга, возможно, еще раз утвердила бы Канта во мнении, что, несмотря на наличие трогательных моментов, «в целом все же» действительно неясно, чего хочет Лессинг (AA 25.2, S. 886)⁸.

Эта удивительно прямое высказывание Кантом своего мнения, во всяком случае, требует объяснения. Многие свидетельствуют о том, что он считал

⁶ «Многие сочинения очень увлекательны в своих частях, но не впечатляют как целое, например театральные произведения Лессинга. Причиной является недостаток единства и, следовательно, цели» (Kant, 1924, S. 194–195). См. также критику в лекциях 1772/73 г., то есть еще до публикации «Натана» Лессинга: (AA 25.1, S. 353, 388), и 1784/85 г. (AA 25.2, S. 1301). Кроме того, Иррлиц указывает, что Кант говорил о «пьесах Лессинга», будто «они занимательны, но без внятной цели» — «иначе», однако, обстоит дело с его «прозаическими сочинениями» (Irrlicht, 2002, S. 31).

⁷ Пока Гаман «по-настоящему наслаждался чтением “Натана”, философу [т. е. Канту] пьеса (при чтении) понравилась гораздо меньше, он назвал ее всего лишь 2[ой] частью “Евреев” — известной пьесы раннего Лессинга [1749 г.] — и заявил, что “не сочувствует ни одному герою этого народа. Так божественно строга наша философия в своих предрассудках, при всей ее терпимости и беспристрастности”» (цит. по: Immanuel Kant..., 1990, S. 156, письмо № 166). Это, правда, явно несправедливое полемическое суждение Гамана; суть его заключается не в последней очереди в том, что Кант, в сущности, вовсе не хотел признавать еврейскую религию религией — именно из-за ее беспринципного «язычества». Подробнее об этом см. мою книгу, которая сейчас готовится к печати (Langthaler, 2020).

⁸ Совершенно иные суждения, как известно, высказал друг Лессинга (и Якоби) Мендельсон. Как писал Мендельсон брату Лессинга Карлу, «Натан» превосходит все, что до сих пор написал Лессинг, в связи с чем стоит превозносить особую «заслугу этого труда» (Mendelssohn, 1977, S. 7): «О произведении духа, которое превосходило бы “Натана” настолько же, насколько эта пьеса превосходила в моих глазах все, что он написал до этого, я не могу составить себе никакого понятия. Он не мог подняться выше, не войдя в область, которая полностью ускользает от наших чувственных глаз; и он сделал это» (Ibid.). Канта, очевидно, не впечатлила и оценка, данная Мендельсоном Лессингу в «Моргенштунден».

nicht, was er haben will; man findet dies in „Nathan dem Weisen“, und alle seine Schauspiele missfallen, und zwar, weil sie kein Ganzes ausmachen. Unsere Natur ist so eingerichtet, dass der Mensch eine Einheit des Ganzen haben will, und nicht zufrieden ist, als wenn er alles in einer besondern Verbindung zu einem Zwecke sieht; daher müssen wir darauf merken, was Beifall oder Missfallen bei uns erweckt, teils um den Grund unsers Tadels angeben zu können, teils um wirkliche Fehler aufzusuchen (V-Anth/Mensch, AA 25.2, S. 885-886).⁶

Hadte Lessing von seinem *Nathan* gemeint: „Es wird nichts weniger, als ein satirisches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen. Es wird ein so rührendes Stück, als ich nur immer gemacht habe“ (Lessing, 1778c, S. 289), so hätte sich Kant womöglich gerade durch solche Selbsteinschätzung Lessings in seiner Auffassung noch einmal bestätigt gesehen, dass man ungeachtet solcher einzuräumen den Rührungsaspekte, „im Ganzen [...] doch nicht“ recht wisse, was Lessing damit „haben will“ (V-Anth/Mensch, AA 25.2, S. 886).⁷

Diese erstaunlich direkte Stellungnahme Kants verlangt jedenfalls eine Erklärung. Es spricht vieles dafür, dass Kant die für Lessings *Nathan* bestimmte religionsphilosophische Konzeption in entscheidenden Punkten als unverträglich mit seiner Konzeption eines „moralisch-bestimmten Monotheismus“ und einem entsprechenden Religionsverständnis an-

⁶ Während Hamann „sich an der Lektüre des *Nathan* ‚recht weidete‘, gefiel das Stück (beim Lesen) dem Philosophen [d. i. Kant] weit weniger, der es bloß als den 2[.] Teil der ‚Juden‘ — bekanntlich ein Jugendstück Lessings [aus dem Jahr 1749] — beurteilte, und keinen Helden aus diesem Volke leiden kann. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurteilen, bei aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit“ (zit. nach Malter, 1990, S. 156, Brief Nr. 166). Das ist zwar sicher ein ungerichtetes polemisches Urteil Hamanns; sein Kern liegt indes nicht zuletzt darin, dass Kant die jüdische Religion im Grunde gar nicht als ‚Religion‘ anerkennen wollte — eben wegen ihres prinzipienlosen „Heidentums“. Das ist hier nicht näher zu verfolgen; siehe dazu Langthaler (im Erscheinen).

⁷ Ganz anders fielen bekanntlich die Urteile des Lessing-Freundes Mendelssohn (und auch Jacobis) aus: Der *Nathan* überrage alles, was er bis dahin geschrieben habe (so Mendelssohn an Karl Lessing), weshalb das besondere „Verdienst dieses Werkes“ (Mendelssohn, 1781, S. 7) zu rühmen sei: „Von einem Werke des Geistes, das eben so sehr über *Nathan* hervorrage, als dieses Stück in meinen Augen über alles, was er bis dahin geschrieben, kann ich mir keinen Begriff machen. Er konnte nicht höher steigen, ohne in eine Region zu kommen, die sich unsern sinnlichen Augen völlig entzieht; und dies tat er“ (Ibid.). Kant blieb auch von Mendelssohns Lessing-Einschätzung in den „Morgenstunden“ offenbar unbeeindruckt.

свою концепцию «морально обусловленного монотеизма» и соответствующее ей понимание религии в важнейших пунктах несовместимыми с той религиозно-философской концепцией, которая была определяющей для «Натана» Лессинга (AA 23, S. 440). Критические мерилы этого «монотеизма»⁹ выступают у Канта, вероятно, одновременно как стоп-сигналы по отношению к приглашению Лессинга *«Introite, nam et heic Dii sunt»*¹⁰, которое, как известно, было эпиграфом к «Натану Мудрому» и в котором Кант, по всей видимости, увидел слишком широко распахнутые ворота для «язычества». Поэтому ниже следует краткая вводная актуализация этого «морально обусловленного монотеизма».

О кантовской концепции «морально обусловленного монотеизма»

Кантовская характеристика необходимо «составленной нами самими» идеи Бога ориентирована в ее критической направленности на понятие Бога, которое он рассматривал как «неизбежное», поскольку это укорененное в *теоретическом* применении разума «трансцендентальное понятие о Боге как *наиреальнейшем существе*», «сколь оно ни абстрактно, в философии обойти вниманием не-

⁹ Что касается более точного различия между «многобожием» и «монотеизмом», то Кант утверждал, что «многобожие» само по себе еще не является отличительной чертой «язычества»: «Многобожие, пожалуй, и вправду принадлежит язычеству; ибо единство его [многобожия] нравственного характера, согласно которому все нравственные законы были бы одновременно его [многобожия] заповедями, возможно предположить только путем весьма противоестественного измышления. Но многобожие не является самобытной чертой язычества, как принято считать; монотеизм также может быть загрязнен язычеством. Потому что поклонение одному-единственному Богу идолопоклонническим образом, то есть возводя сущность религии к церковной вере, отличается (как формальное *идолопоклонство*) от веры, что нужно служить множеству богов, только тем, что [иначе] имелось бы бесконечное число предписаний, отличающих особую церковную веру, каждое из которых могло бы иметь своего особого Бога в качестве творца, [и] каждому из которых можно было бы назначить своего особого бога» (AA 23, S. 445).

¹⁰ «Войдите, ибо и здесь обитают боги!» (лат.) — эпиграф к «Натану Мудрому». Аристотель приписывает эти слова Гераклиту (см.: Аристотель. О частях животных / пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В.П. Карпова. М.: Гос. издательство биологической и медицинской литературы, 1937. С. 50). Лессинг ошибочно ссылается на древнеримского писателя Авла Геллия. Возможно, он пользовался комментариями датского филолога Христиана Фальстера (1690–1752) к сочинению Авла Геллия «Аттические ночи», где эта фраза воспроизведена без ссылок на Аристотеля (см., напр., комментарий 20 в издании: Auli Gellii Noctes Atticae, ex ed. J. Gronovii, cum notis et interpretatione in usum Delphini variis lectionibus notis variorum. Londini, 1824. Vol. 1. P. 44). — Примеч. пер.

гesehen hat. Die kritischen Maßstäbe dieses ‚Monotheismus‘⁸ fungieren bei Kant wohl auch als Halbesignale gegenüber der Lessing’schen Einladung *„Introite, nam et heic Dii sunt“* — bekanntlich das ‚Motto‘ in Lessings *Nathan* —, wodurch Kant vermutlich allzu leicht auch dem „Heidentum“ Tür und Tor geöffnet sah. Deshalb sei einleitend eine kurze Vergegenwärtigung dieses „moralisch-bestimmten Monotheismus“ vorangestellt.

Zu Kants Konzeption des „moralisch-bestimmten Monotheismus“

Kants Kennzeichnung der notwendig „von uns selbst hervorgebrachten“ Gottesidee orientiert sich in ihrer kritischen Absicht an dem von ihm als „unumgänglich“ angesehenen, weil im *theoretischen* Vernunftgebrauch verankerten „transzendentalen(n) Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen,“ der „in der Philosophie nicht umgangen werden“ kann, „so abstrakt er auch ist“ (VT, AA 08, S. 399 Anm.), sowie an den unverrückbaren Maßstäben der moralischen Prinzipien der „reinen praktischen Vernunft“, die so auch als Schutzwehr gegenüber ‚praktischen Vermessenheiten‘ in den positiven Religionen fungieren. Während also die — nach Kant unumgängliche — rationaltheologische Bestimmung des „allerrealsten Wesen[s]“ den Gottesgedanken vor Verendlichkeiten bzw. vor einem unkritischen Anthropomorphismus bewahrt, stellen die Prinzipien einer autonomen Moral das praktisch nicht relativierbare Fundament der Religion dar; gilt es doch,

⁸ Bezüglich der näheren Unterscheidung zwischen ‚Polytheismus‘ und ‚Monotheismus‘ machte Kant freilich geltend, dass die „Vielgötterei“ allein eben noch nicht als Abgrenzungskriterium für das „Heidentum“ taugt: „Die Vielgötterei gehört zwar freilich zum Heidentum; denn die Einheit des moralischen Charakters derselben wonach alle moralische Gesetze zugleich ihre Gebote wären ist nur durch eine sehr unnatürliche Erdichtung anzunehmen möglich. Aber sie ist nicht der eigentümliche Charakter des Heidentums wie man gewöhnlich annimmt; der Monotheismus kann eben sowohl durch dieses verunreinigt werden. Denn einen einigen Gott abgöttisch d.i. so zu verehren dass man im Kirchenglauben das Wesentliche der Religion setzt, ist (als formale *Idolatrie*) von dem Glauben viel Göttern zu dienen nur in der Weise unterschieden weil es unendlich vielerley Satzungen geben könne als spezifische Unterschiede eines besondern Kirchenglaubens deren jeder seinen besondern Gott zum Urheber haben könnte deren jedem man einen besondern Gott vorsetzen kan“ (VASF, AA 23, S. 445).

возможно» (AA 08, S. 399 Anm.; Кант, 1994д, с. 511 примеч.), равно как и на незыблемые критерии моральных принципов «чистого практического разума», которые таким образом выступают и в качестве защиты от 'практической самонадеянности' в позитивных религиях. Иными словами, пока (согласно Канту, неизбежное) рационально-теологическое определение «наиреальнейшего существа» оберегает мысль о Боге от оконечиваний и, соответственно, от некритического антропоморфизма, принципы автономной морали представляют собой практически непоколебимый фундамент религии; ведь имеет же смысл «составить себе совершенно точно определенное понятие о Боге, приноравливая его к моральности» (AA 28.2.2, S. 1012; Кант, 2016, с. 37)¹¹, «и, по моральным понятиям... [мы] даже обязан[ы]» его составить (AA 06, S. 168 Anm.; Кант, 1994д, с. 182 примеч.) — причем очищенное понятие Бога, которое только отсюда и возникает, мы «считаем теперь правильным не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому, что оно полностью согласуется с моральными принципами разума» (A 818 / B 846; Кант, 2006, с. 1027)¹². Естественная религия, основанная на этих априорных идеях разума, — это «морально обусловленный монотеизм», достигнутый в историческом развитии религии посредством «более значительн[ой] обработк[и] нравственных идей, которая сделалась необходимой благодаря в высшей степени чистому нравственному закону нашей религии» (A 817 / B 845; Кант, 2006, с. 1027). Исходя из этого, можно принять и провоцирующий и одновременно пре-

¹¹ Поскольку «только понятие морали всецело определяет понятие о Боге» (AA 28.2.2, S. 1235). Кант неустанно подчеркивал: «Мы сотворяем себе Бога. Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе *творит Бога* и, по моральным понятиям... даже обязан его творить, дабы уважать в нем того, кто создал его самого» (AA 06, S. 168 Anm.; Кант, 1994д, с. 182 примеч.). Это означает, что идея о Боге «всецело происходит из нашего собственного разума и создается нами» (AA 06, S. 443–444, ср.: S. 487; Кант, 2019, с. 161, ср.: с. 253) — «понятие о Боге» необходимо «должно проистекать из нашего разума, должно быть произведено нами же самими» (AA 08, S. 399 Anm.; Кант, 1994в, с. 513 примеч., 515 примеч.). Тем не менее в результате — только — необходимого соединения теологии и морали (ср.: B 395 Anm.; Кант, 2006, с. 505–507) рождается религия. Это явно указывает на упорную 'морализацию божественного' у Канта, в которой «только понятие морали всецело определяет понятие о Боге» (AA 28.2.2, S. 1235).

¹² При этом особый акцент сделан на том, что критической философии в этом отношении выпадает главным образом задача и «скромная заслуга» предохранять от заблуждений (A 796 / B 824; Кант, 2006, с. 1001), то есть служить «не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений» (B 25; Кант, 2006, с. 79).

„einen ganz präcis bestimmten Begriff von Gott [zu] machen, indem [man] ihn nach der Moralität einrichtet“ (V-Phil-Th/Pölit, AA 28.2.2, S. 1012),⁹ „ja nach moralischen Begriffen [...] sich einen solchen selbst machen müsse“ (RGV, AA 06, S. 168 Anm.) — wobei wir den daraus erst resultierenden geläuterten Gottesbegriff „jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns spekulative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen zusammenstimmt“ (KrV, A 818 / B 846).¹⁰ Die auf diesen apriorischen Vernunftideen beruhende natürliche Religion ist der religionsgeschichtlich entwickelte „moralisch-bestimmte Monotheismus“, der sich durch „größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde“ (KrV, A 817 / B 845) ausgebildet hat. So darf auch Kants — provozierender und gleichermaßen mahnender — Anspruch aufgenommen werden, dass erst durch die aus dem hervorgehenden „genugsam gereinigt[en]“ (KrV, A 817 / B 845) moralischen Begriff, über eine bloße ‚Verträglichkeit‘ hinaus, auch ein entsprechender Begriff vom ‚göttlichen Wesen‘ resultieren kann.¹¹ Darin manifestiert sich ein ‚Fortschritt im

⁹ Denn: „Bloß der Moralbegriff bestimmt den Begriff von Gott ganz“ (V-Th/Baumbach, AA 28.2.2, S. 1235). Kant betonte unermüdlich: „Wir machen uns einen Gott. Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: Dass ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen [...] sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren“ (RGV, AA 06, S. 168 Anm.). Dies besagt, dass „die Idee von Gott [...] ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns [...] selbst gemacht wird“ (MS, AA 06, S. 443-444; *ibid.*, S. 487) — der „Begriff von Gott“ notwendig „aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse“ (VT, AA 08, S. 399 Anm.). Gleichwohl resultiert — allein — aus der notwendigen Verknüpfung von Theologie und Moral (vgl. KrV, B 395 Anm.) Religion. Es indiziert dies offenkundig Kants eindringliche ‚Moralisierung des Göttlichen‘, wonach „bloß der Moralbegriff [...] den Begriff von Gott ganz“ bestimmt (V-Th/Baumbach, AA 28.2.2, S. 1235).

¹⁰ Dass der kritischen Philosophie auch diesbezüglich vornehmlich die Aufgabe und das „stille Verdienst“ zufällt, „Irrtümer zu verhüten“ (KrV, A 796 / B 824), d.h. „nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrtümern frei halten“ (KrV, B 25) soll, erhält so noch einen besonderen Akzent.

¹¹ So hat Kant beispielsweise auch Platon und Anaxagoras ausdrücklich gewürdigt, die sich wenigstens auf dem Weg zum „moralisch-bestimmten Monotheismus“ der Antike befanden: „Es scheint zwar, dass ohne einen vorhergehenden *bestimmten* Begriff von Gott es gar keine Religion geben könne: es ist aber ganz umgekehrt, die Religion muss vorhergehen und der

достерегающий тезис Канта о том, что лишь посредством формирующегося «в достаточной степени очищен[ного]» (А 817 / В 845; Кант, 2006, с. 1025) морального понятия, за пределами простой ‘совместимости’, может быть получено и соответствующее понятие о ‘божественной сущности’¹³. В этом проявляется ‘прогресс в сознании божественности’ — поздний плод исторически сложившейся ‘естественной религии’. Лишь из этого объединения рациональной теологии и морали могла вырасти и религия (В 395 Anm.; Кант, 2006, с. 505–507 примеч.), или пригодное для нее понятие Бога¹⁴, представляющее собой фундамент этого ‘морального монотеизма’. Таким образом, из одной только связи этих двух незыблемых аспектов защиты — рациональной теологии и морали — вытекает та концепция этически, или «морально обусловленного монотеизма», в соответствии с которым Кант критически оценивает все исторические формы монотеизма и все притязания на Откровение и который он также кладет в качестве критерия в основу христианства как ‘естественной религии’.

Итак, представления о Боге в исторических религиях должны быть соизмеримы с критическим мерилем принципов автономной морали и критически очищенного понятия Бога из сохраняющей критическую трансценденцию критической мета-

¹³ Так, например, Кант прямо отмечал заслуги Платона и Анаксагора, которые находились по меньшей мере на пути к «морально обусловленному монотеизму» Античности: «Хотя кажется, что без предшествующего определенного понятия о Боге вообще не может быть религии, но на самом деле совершенно наоборот: религия должна предшествовать, а определенное понятие о Боге должно исходить только из нее. Мораль через потребность разума мыслить себе завершение в своей нравственной конечной цели (высшем благе) неизбежно приводит к тому, чтобы принять высшую и при этом совершенно моральную сущность, составляющую определенное понятие, из которого можно вывести все собственно религиозные обязанности; напротив, понятие высшего существа как творца мира оставляет совершенно неопределенным то, какова его воля, потому что нужно было бы знать его природу, чтобы вывести это из нее. Этим путем Анаксагор, Платон и философствующие римляне пришли к морально обусловленному монотеизму, и я хотел бы назвать Сократа не благочестивым язычником, а даже рискуя быть высмеянным за это, всегда добрым христианином *in potentia*, потому что он, насколько можно судить, принадлежал бы к этой религии и принял бы ее в качестве учения об Откровении, если бы он жил во время ее публичного провозглашения» (АА 23, S. 440).

¹⁴ Именно отсюда возникает «строго определенное понятие этой первосущности» (АА 05, S. 139; Кант, 1997, с. 669), «благодаря чему Бог становится предметом религии» (АА 05, S. 131 Anm.; Кант, 1997, с. 643 примеч.). Содержательно это рассуждение Канта могло быть направлено и против простой отсылки к «божественному Существо» и «Богу» у Юма (устаами Филона в «Диалогах о естественной религии») (Юм, 1996, с. 395).

Bewusstsein der Gottheit’, der als späte Frucht der geschichtlich herausgearbeiteten ‚natürlichen Religion’ resultiert. Erst aus dieser Vereinigung von rationaler Theologie und Moral könne so auch Religion (*KrV*, В 395 Anm.) bzw. ein für sie tauglicher Gottesbegriff erwachsen,¹² der das Fundament dieses ‚moralischen Monotheismus’ darstellt. Allein aus der Verknüpfung dieser beiden nicht relativierbaren Schutzwehr-Aspekte ‚rationale Theologie und Moral’ ergibt sich also jene Konzeption des ethischen bzw. „moralisch-bestimmten Monotheismus“, an dem Kant alle geschichtlichen Monotheismus-Gestalten und Offenbarungsansprüche kritisch bemisst und dies auch der christlichen Religion als ‚natürlicher Religion’ als Maßstab zugrunde legt.

Demnach müssen sich die Gottesvorstellungen der geschichtlichen Religionen am kritischen Maßstab jener Prinzipien einer autonomen Moral und des kritisch geläuterten Gottesbegriffs der die kritische Transzendenz wahrenen kritischen Metaphysik — *ex negativo*, als „Probierstein“ — bemessen lassen. Der „moralisch-bestimmte Monotheismus“ und die darauf gegründete natürliche Religion bieten so durchaus differenzierte Kriterien an, die eine kritische Abwägung bzw. Entscheidung über die Wahrheit der Religionen ermöglichen und dies auch fordern. Weil in dem genannten Sinne „Gott ein aus der Moral entspringender Begriff“ (*Refl* 8110, АА 19, S. 650) sei, ist

bestimmte Begriff von Gott nur aus ihr hervorgehen. Die Moral führt durch das Bedürfnis der Vernunft, zu ihrem sittlichen Endzwecke (dem höchsten Gut) die Vollendung hinzuzudenken unvermeidlich dahin ein höchstes und zwar vollkommen moralisches Wesen anzunehmen welches ein bestimmter Begriff ist von dem alle eigentliche Religionspflichten abgeleitet werden können: dagegen der Begriff eines höchsten Wesens als Welterschöpfers es gänzlich unbestimmt lässt wie sein Wille beschaffen seyn werde, weil man seine Natur kennen müßte um diesen daraus abzunehmen. Diesen Weg sind *Anaxagoras Plato* und die philosophierenden Römer zum moralisch-bestimmten Monotheismus gekommen und ich möchte einen *Sokrates* nicht einen frommen Heiden sondern selbst auf die Gefahr darüber ausgelacht zu werden immer einen guten *Christen in potentia* nennen weil er diese Religion so viel man urteilen kann gehabt und sie auch als Offenbarungslehre würde angenommen haben wenn er zur Zeit ihrer öffentlichen Verkündigung gelebt hätte“ (*VASF*, АА 23, S. 440).

¹² Erst daraus resultiert „ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens“ (*KpV*, АА 05, S. 139), „wodurch Gott [erst] der Gegenstand der Religion wird [!]“ (*KpV*, АА 05, S. 131 Anm.). Dies ist möglicherweise der Sache nach auch gegen Humes (2007, p. 18) bloßen Rekurs auf ein „*divine being*“ bzw. eine „*deity*“ (im Munde Philos in den *Dialogen über natürliche Religion*) gesagt.

физики — *ex negativo*¹⁵, как пробный камень. «Морально обусловленный монотеизм» и основанная на нем естественная религия предлагают, таким образом, совершенно различные критерии, которые позволяют и даже требуют критически взвешивать или оценивать истинность религий. Поскольку в упомянутом смысле «Бог есть понятие, вытекающее из морали» (*Refl* 8110, AA 19, S. 650), такой Бог тоже является «предметом религии» (AA 05, S. 131 Anm.; Кант, 1997, с. 643 примеч.) (а не только сугубо партикулярного исторического типа веры) и должен быть не только нашим Богом, но при моральном отношении к нему, в соответствии с тем, что Кант назвал «всеобщей человеческой религией» (AA 06, S. 155; Кант, 1994д, с. 166), Богом всех людей. Мерила этого «морально обусловленного монотеизма», по Канту, одновременно служат единственным критерием того, что заслуживает названия 'добрая религия'. Цель исторического развития состоит, собственно, в том, чтобы через сбрасывание 'мистических покровов' позитивных религий продвигаться в развитии культуры к ядру 'естественной религии', к моральному монотеизму, в отношении которого «не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 115; Кант, 1994д, с. 142). Кантово отвержение исторических притязаний «видов веры» вдохновлено, напротив, требованием «всеобщей человеческой религии» (AA 06, S. 155; Кант, 1994д, с. 166), которая проистекает «из чистого источника всеобщей, каждому простому человеку присущей религии из разума» (AA 07, S. 63; Кант, 1999, с. 158).

Решающим, то есть основополагающим, остается в этой связи следующее Кантово различие:

Религия есть вера, которая *сущность* всякого почитания Бога помещает в моральную сферу человека; язычество не делает этого либо потому, что у него нет понятия сверхъестественного и морального существа... либо потому, что оно принимает за предмет религиозности нечто другое, чем сознание нравственного образа жизни, следовательно, нечто, что не является существенным для религии (AA 07, S. 49; Кант, 1999, с. 122).

Однако, по Канту, эта заслуга принадлежит исключительно христианству, потому что его фундаментально ориентированным требованиям не отвечают ни иудаизм, ни ислам, в которых Кант не находил моральных принципов. С учетом этого перейдем теперь к кантовской оценке притчи о кольцах в «Натане Мудром» Лессинга¹⁶.

¹⁵ В отрицательном смысле (лат.) — Примеч. пер.

¹⁶ Ниже удастся осветить лишь немногие из пунктов этой критики. Подробный разбор критики Канта в адрес философии религии Лессинга см.: (Langthaler, 2020).

es auch dieser Gott als „Gegenstand der Religion“ (*KpV*, AA 05, S. 131 Anm.) (und nicht einer bloß partikulären historischen Glaubensart), der eben nicht nur unser Gott ist, sondern im moralischen Verhältnis zu ihm, gemäß der von Kant so bezeichneten „allgemeinen Menschenreligion“ (*RGV*, AA 06, S. 155), tatsächlich ein Gott aller Menschen sein muss. Die Maßstäbe dieses „moralisch-bestimmten Monotheismus“ sind nach Kant auch das alleinige Kriterium dafür, was eine ‚gute Religion‘ genannt zu werden verdient. Eigentliches Ziel der geschichtlichen Entwicklung sei eben dies, nach Ablegung der ‚mystischen Hüllen‘ der positiven Religionen in der fortgehenden Kultur zum Kern der ‚natürlichen Religion‘, des „moralisch-bestimmten Monotheismus“, vorzudringen, über den es „keine streitenden Meinungen [mehr] geben kann“ (*RGV*, AA 06, S. 131), während hingegen „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“ (*RGV*, AA 06, S. 115). Kants Absage an die historischen Ansprüche der „Glaubensarten“ ist demgegenüber inspiriert vom Anspruch der „allgemeinen Menschenreligion,“ die „aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft“ ist (*SF*, AA 07, S. 63).

Entscheidend, d.h. maßgebend bleibt diesbezüglich Kants Unterscheidung:

Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt; Heidentum, der es nicht darin setzt; entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt [...], oder weil er etwas Anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*SF*, AA 07, S. 49).

Nach Kant ist diese Auszeichnung freilich allein dem Christentum vorbehalten, weil dessen grundsatz-orientierten Ansprüchen ihm zufolge weder das Judentum noch der Islam — aufgrund der von ihm darin vermissten moralischen Prinzipien — genügt. Vor diesem Hintergrund sei nun Kants Einschätzung der Lessing'schen Ringparabel in *Nathan der Weise* thematisiert.¹³

¹³ Im Folgenden können freilich nur einige wenige Kritikpunkte zur Sprache kommen. Für eine ausführliche Kritik Kants an Lessings Religionsphilosophie siehe Langthaler (im Erscheinen).

Скептический взгляд Канта на Лессингову притчу о кольцах.

Одно — фундаментальное — сомнение Канта: сглаживание вопроса о «принципах», которое обнаруживается также у Лессинга в «Натане»

В вышеупомянутом прохладном отношении Канта к «Натану» Лессинга, по-видимому, нашел свое проявление прежде всего тот факт, что Кант, в отличие от Лессинга, в конечном счете только христианство — разумеется, согласно его «идее» — готов был признать соответствующим «естественной религии»¹⁷, в то время как иудаизму и исламу он в этом решительно отказывал (в первую очередь на основании недостающих в них, по его мнению, моральных принципов) ввиду их несоответствия требованиям религии как «дела чистого разума» (AA 07, S. 67; Кант, 1999, с. 168). Обнаружить обязательные критерии различения выходящих за пределы простого сосуществования «видов веры» смог, по Канту, только «морально обусловленный монотеизм», которому соответствует лишь христианство как «естественная религия». Таким образом, «религии Откровения» как исторические «виды веры» различимы, согласно Канту, исключительно по критериям, поскольку они должны быть в то же время «естественной религией», но не являются таковой в случае иудаизма и ислама, то есть не удовлетворяют своим притязаниям как «дела чистого разума»¹⁸. Поэтому, согласно Канту, у трех монотеисти-

¹⁷ В связи с этим идеалом «естественной религии» примечательна, среди прочего, похвала Канта в адрес «брахманской религии»: «Их религия была очень чистой. Но за несколько сотен лет до Рождества Христова она была подменена многочисленными суевериями, которые отчасти должны были быть символическими, а в конце концов стали предметами поклонения. Но все же в этой религии заметны следы чистого понятия о Божестве, которое нелегко найти где-либо еще. Например, Бог говорит: я — высшая мудрость и источник всех существ, не исследуй мою сущность, которая непостижима, но стремись через благочестивое поведение привести мои законы в соответствие с тобой. И, конечно, это было бы лучше, чем ломать голову над непостижимыми вещами и, вероятно, верить в то, что желать изведать разумные тайны своими спекуляциями — это некая заслуга» (цит. по: Glasenapp, 1954, S. 33).

¹⁸ В «Заметках по антропологии», датированных 1772–1775 гг., недовольство Канта (адресованное, предположительно, Гаману, а также Гердеру) находит следующее выражение: «Дай Бог, мы были бы избавлены от восточной мудрости; оттуда нечему научиться, и мир никогда не постиг бы из нее чего-либо вроде механического искусства, астрономии, чисел и т.д. Уже когда у нас было западное образование благодаря грекам, мы могли внести смысл в восточные писания, но никогда они сами собой ум не просвещали. Правда, давным-давно был один мудрец, который

Kants skeptischer Blick auf Lessings Ringparabel. Ein — grundsätzliches — Bedenken Kants: Die auch in Lessings *Nathan* zutage tretende Einebnung der „Prinzipien“-Frage

Im dem eingangs erwähnten distanzierten Verhältnis Kants zu Lessings *Nathan* scheint sich vornehmlich jener Sachverhalt widerzuspiegeln, dass er, im Unterschied zu Lessing, letztlich allein das Christentum — freilich seiner „Idee nach“ — der „natürlichen Religion“ entsprechend anerkennen wollte,¹⁴ während er ebendies — vornehmlich aufgrund der von ihm darin vermissten moralischen Prinzipien — dem Judentum und auch dem Islam entschieden abgesprochen hat, weil diese den Ansprüchen der Religion als einer „reinen Vernunftsache“ (SF, AA 07, S. 67) eben nicht genügen. Die Auffindung von — über ein bloß gleichgültiges Nebeneinander der „Glaubensarten“ hinausführenden — verbindlichen Unterscheidungskriterien vermag nach Kant allein jener „moralisch-bestimmte Monotheismus“ anzubieten, denen nur das Christentum als „natürliche Religion“ entspricht. Die ‚Offenbarungsreligionen‘ als historische „Glaubensarten“ sind nach Kant also durchaus *kriteriell* unterscheidbar, sofern sie zugleich ‚natürliche Religion‘ sein sollen, dies jedoch — im Fall des Judentums und des Islam — eben nicht sind, d. h. ihren Ansprüchen als „reiner Vernunftsache“ nicht genügen.¹⁵ Ein gemeinsames Fundament für die drei

¹⁴ Auffallend ist in dieser Hinsicht auf das Ideal der „natürlichen Religion“ nicht zuletzt Kants Würdigung der „brahmanischen Religion“: „Ihre Religion hat eine große Reinigkeit gehabt. Ein paar hundert Jahre vor Christi Geburt aber ist sie mit vielen abergläubischen Dingen versetzt worden, die zum Teil symbolisch sein sollten und am Ende Gegenstände der Devotion wurden. Doch findet man darin Spuren von einem reinen Begriff von der Gottheit, die man nicht leicht anderswo findet, z. E. Gott sagt: ich bin die höchste Weisheit und Quelle aller Wesen,forsch nicht hinter mein Wesen, das unbegreiflich ist, sondern trachte darnach durch einen frommen Wandel meinen Gesetzen dich gemäß zu verhalten. Und gewiss, das wäre auch wohl besser, als unter [über] unerforschlichen Dingen zu grübeln und auch wohl zu glauben, das sei ein Verdienst, mit seinen Spekulationen Vernunftgeheimnisse ausforschen zu wollen“ (zit. nach Glasenapp, 1954, S. 33).

¹⁵ In den „Reflexionen zur Anthropologie“ (datiert 1772-1775) findet Kants (vermutlich gegen Hamann und auch Herder gerichteter) Unmut Ausdruck: „Wollte Gott, wir wären mit orientalischer Weisheit verschont geblieben; man kann nichts daraus lernen und die Welt hat niemals von ihnen als eine Art mechanischer Kunst, die Astronomie, Zahlen etc. gelernt. Wenn wir schon okzidentale Bildung durch die Griechen hatten, so konnten wir in die orientalischen Schriften Verstand hinein denken, niemals aber haben sie durch sich selbst den Verstand aufgeklärt. Es war zwar einmal ein Weiser, welcher sich ganz von seiner Nation unterschied und gesunde praktische Religion lehrte, die er seinen Zeitläuften gemäß in das Kleid der Bilder,

ческих религий де-факто нет общего фундамента ввиду принципиальных различий, тем более что эти «виды веры» отличались друг от друга не только историко-эмпирически, но и мерилом «веских причин» и внутренним подтверждением. Поэтому по сути — косвенно или даже прямо — Кант направляет свою критику, вероятно, против «Натана» Лессинга, когда подчеркивает, что «из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская» (AA 06, S. 51–52; Кант, 1994д, с. 55), которую — в качестве «моральной религии» — можно считать настоящей и «совершенной религией»¹⁹ (AA 06, S. 162; Кант, 1994д, с. 174), поскольку зерно «истинной религиозной веры... теперь заложено в христианском мире, пусть и отдельными лицами, но публично» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142).

Оценка и восхваление иудаизма и ислама, которые появляются в притче о кольцах у Лессинга, были для Канта, с учетом его базовых критериев и заданных ими точек зрения, очевидно, недостаточно дифференцированными или чрезмерно «позитивными», а значит, представляли собой «настоящую ошибку» (см.: AA 25.2, S. 886). Провозглашенные в этой оценке «равнозначными» (во всяком случае, в фундаментальных отношениях) монотеистические мировые религии имели для Канта, напротив, очень разную значимость, поскольку, согласно ему, выражаясь словами Лессинга, у некоторых есть, пожалуй, «оттиск» монеты, но не настоящий 'ее вес' (см.: Лессинг, 1980, с. 262)²⁰. Так же и преподнесенное

совершенно отличался от своей нации и учил здоровой практической религии, которую он должен был, соответствуя духу своего времени, наряжать в образы и преподносить как старые притчи; но вскоре его учение попало в руки, которые распространяли вокруг него всякий восточный хлам и снова воздвигли преграду на пути всякого разума» (Refl. 798, AA 15, S. 345). Возможно, это намек непосредственно на Лессинга (его сочинение «Евреи»): Кантово отвержение «восточного хлама» можно считать едва ли не прямым ответом на одобрительную ссылку Лессинга на мысль о «предсуществовании души и метемпсихозе» у «египтян, и халдеев, и персов, короче говоря, у всех мудрецов Востока» (Lessing, 1902b, S. 525). Возможно, критика Канта направлена и против «восточного тона» в «Натане».

¹⁹ Сравнительно более сдержанно, очевидно, в этой связи указание Канта на то, что «христианство, насколько нам известно (!), наиболее подходящая» форма среди различных типов «веры в божественное откровение» (AA 07, S. 36; Кант, 1999, с. 90). Это во всяком случае несомненно более осторожнее высказывание, чем слова о «моральной религии» в его трактате о религии, согласно которым в сущности «из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская».

²⁰ Поэтому Кант счел бы вводящим в заблуждение признание Лессинга о «Натане»: «Однако этот иудей уже начинает сбивать меня с толку» (Lessing, 1983, V. 1252–1253; ср.: Лессинг, 1980, с. 234); иную оценку — с некоторым злорадством — дал

monotheistischen Religionen gibt es deshalb nach Kant angesichts der prinzipiellen Differenzen *de facto* nicht, zumal diese „Glaubensarten“ doch nicht nur historisch-empirisch, sondern auch nach dem Richtmaß „guter Gründe“ und der inneren Beglaubigung voneinander unterschieden. Es ist deshalb der Sache nach — indirekt oder auch direkt — wohl auch gegen Lessings *Nathan* gerichtet, wenn Kant betont, dass „unter allen öffentlichen [Religionen], die es je gegeben hat, allein die christliche ist“ (RGV, AA 06, S. 51–52), die — als „moralische Religion“ — als eigentliche und „vollständige Religion“ (RGV, AA 06, S. 162) gelten könne,¹⁶ weil der „Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden“ sei (RGV, AA 06, S. 131).

Die in Lessings Ringparabel zutage tretende Einschätzung bzw. Würdigung des Judentums sowie des Islam erschien Kant hingegen offenbar — im Blick auf die zugrunde gelegten Maßstäbe bzw. deren Perspektiven — als viel zu undifferenziert bzw. als zu „affirmativ“ und bedeute deshalb einen „wirklichen Fehler“ (*V-Anth/Mensch*, AA 25.2, S. 886). Die darin — jedenfalls in fundamentalen Bezügen — als ‚gleichrangig‘ behaupteten monotheistischen Weltreligionen werden von Kant hingegen ganz unterschiedlich gewichtet, weil ihm zufolge, mit den Worten Lessings, wohl zwar manche den „Stempel“ tragen, jedoch nicht das ‚Gewicht der Münze‘ (vgl. *Nathan*, V. 1869–1872)¹⁷ verraten.¹⁸ Dagegen kann ihm zufolge

der alten Sagen einkleiden musste: aber seine Lehren gerieten bald in Hände, welche den ganzen orientalischen Kram darüber verbreiteten und wiederum aller Vernunft ein Hindernis in den Weg legten“ (Refl. 798, AA 15, S. 345). Es ist dies möglicherweise ein direkt auf Lessing (seine Schrift „Die Juden“) gemünzter Vorwurf; Kants Verwerfung des „orientalischen Krams“ liest sich beinahe wie eine direkte Antwort auf Lessings affirmative Bezugnahme auf den Gedanken der „Seelepräexistenz und Metempsychose“ bei den „Ägypter(n) und Chaldäer(n) und Perser(n), kurz alle(n) Weisen des Orients“ (Lessing, 1795, S. 525). Möglicherweise richtet sich Kants Polemik auch gegen den „orientalischen Ton“ im *Nathan*.

¹⁶ Vergleichsweise zurückhaltender ist diesbezüglich offenbar der Hinweis Kants, dass, „soviel wir wissen [!], das Christentum die schicklichste Form“ der auf „göttliche Offenbarung“ gestützten „Glaubensarten“ (SF, AA 07, S. 36) sei. Dies ist jedenfalls unüberhörbar vorsichtiger als jene Bezugnahme auf die „moralische Religion“ in seiner Religionsschrift, der zufolge im Grunde „unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche“ als eine solche gelten dürfe.

¹⁷ Hier und im Folgenden wird *Nathan der Weise* nach der Reclam-Ausgabe (Lessing, 1983) mit den Angaben der Versnummern zitiert.

¹⁸ Als irritierend mag Kant deshalb Lessings Zugeständnis an den *Nathan* empfunden haben: „Bald aber fängt // Mich dieser Jud' an zu verwirren“ (*Nathan*, V. 1252–1253); dem steht die —

Лессингом как убеждение Натана «...иудей, // Христианин, парс или мусульманин — ему все едино» (Lessing, 1983, V. 1069–1071; ср.: Лессинг, 1980, с. 226), согласно Канту, не может быть принято и воплощено. Вследствие этого провозглашенное Лессингом в качестве основной идеи 'равенство религий откровения', лишенных, таким образом, своей 'претензии на абсолютность', было для Канта, вероятно, слишком уравнивающим и поэтому не позволяло по-настоящему признать их подлинную 'конечную цель'. Кант не стал бы вести речь о 'равнозначности религий откровения' уже хотя бы потому, что, на его взгляд, «морально обусловленный монотеизм» должен предлагать вполне дифференцированные критерии, которые позволяют и одновременно требуют провести их критическую оценку и принять решение. Лессинг уже в наброске предисловия к «Натану» явно подчеркивает касательно притчи о кольцах, что он «предзнача[ет] ее для того, чтобы с ее помощью представить всю историю христианской религии» (Lessing, 1902a, S. 444), и на это Кант мог бы возразить, что в таком случае остается нерешенным ключевой вопрос о принципах. Это же Кант мог бы ответить на то высокое притязание («...хоть целый мир [бы нас услышал]» (Lessing, 1983, V. 1895; Лессинг, 1980, с. 263)), которое «Натан» Лессинга связывает с притчей о кольцах. Поэтому можно быть и «не евреем», и «не мусульманином» (Lessing, 1983, V. 2803; ср.: Лессинг, 1980, с. 300) — таков был бы, пожалуй, решительный ответ Канта на «Натана».

Кантова характеристика христианства как единственной «моральной религии» и как «наиболее подходящей формы» среди «видов веры» во всяком случае противоречит — правда, в разных пунктах — тем взглядам, которые отстаивали Лессинг и Мендельсон. Уже раннее суждение Лессинга: «Истина действует под более чем одним обличьем; под этим она угодна мирянам, под тем — придворным» (Lessing, 1889, S. 277) — Кант, вероятно, счел бы 'забвением принципов', которое он подозревал и в «Натане» и которое основано только на исключительно 'внешнем', эмпирическом сравнении. Такую оценку явно можно отнести и к той поспешно заявленной 'равнозначности' религий (как «видов веры»), хотя Кант относится к этому с определенным пониманием, если точно различаются чисто эмпирико-исто-

auch das von Lessing für Nathans Gesinnung reklamierte: „Jud' und Christ und Muselmann und Parsi, alles ist ihm eins“ (*Nathan*, V. 1069-1071) nicht aufgeboden bzw. ausgespielt werden. Demnach war für Kant die von Lessing als ‚Grundbotschaft‘ verkündigte ‚Gleichheit der Offenbarungsreligionen‘, die derart ihres ‚Absolutheitsanspruches‘ beraubt sind, offenbar zu nivellierend und lasse so ihren eigentlichen ‚letzten Zweck‘ nicht hinreichend erkennen. Von einer ‚Gleichrangigkeit der Offenbarungsreligionen‘ hätte Kant wohl schon deshalb nicht gesprochen, weil ihm zufolge jener „moralisch-bestimmte Monotheismus“ durchaus differenzierte Kriterien anzubieten vermag, die eine kritische Abwägung derselben bzw. eine Entscheidung darüber ermöglichen und diese gleichermaßen fordern. Wenn Lessing (1779b, S. 444) noch im Entwurf zur Vorrede zum *Nathan* über die Ringparabel ausdrücklich betont: „Ich habe sie bestimmt, die ganze Geschichte der christlichen Religion darunter vorzustellen,“ so hätte dies insofern Kants Einspruch provoziert, dass darin gleichwohl die entscheidende Prinzipienfrage noch ausgeklammert bleibt. Dies wäre auch Kants Antwort auf den hohen Anspruch gewesen („Möcht' auch doch // Die ganze Welt uns hören“ — *Nathan*, V. 1895), den Lessings *Nathan* mit der Ringparabel verbindet. Deshalb könne man, dies wäre wohl Kants entschiedene Antwort auf *Nathan*, eben auch „kein Jude“ und „kein Muselmann“ (*Nathan*, V. 2803) sein.

Kants Kennzeichnung des Christentums als alleinige „moralische Religion“ und als die „schicklichste Form“ unter den „Glaubensarten“ widerspricht jedenfalls, freilich in unterschiedlichen Akzenten, den von Lessing und Mendelssohn geltend gemachten Auffassungen. Schon in Lessings frühem Diktum „Die Wahrheit rühret unter mehr als einer Gestalt; unter dieser gefällt sie den Weltwesen, unter jener dem Hofmanne“ (Lessing, 1751, S. 277), hätte Kant wohl die auch noch im *Nathan* vermutete ‚Prinzipienvergessenheit‘ gesehen, die auf einem lediglich ‚äußerlich‘ bleibenden, empirischen Vergleich beruht. Dies ist offenbar auch gegen jene voreilig geltend gemachte ‚Gleichrangigkeit‘ der Religionen (als „Glaubensarten“) gesagt, obgleich Kant dafür ja insofern ein gewisses Verständnis zeigt, wenn von dieser bloß empirisch-historischen Ebene diejenige der ‚Prinzipien‘ und des „moralischen Glaubens“ genau unter-

Гаман (в 1779 г., см. примеч. 6), согласно которому Кант, вероятно, рассматривал «Натана» лишь как «вторую часть» пьесы «Еврей». (Здесь и далее в ссылках на немецкий текст драмы Лессинга, которые приводятся в случае изменения (уточнения) текста русского перевода, указывается номер строки (V.) в немецком издании. — Примеч. пер.)

ein wenig boshafte — Einschätzung Hamanns (aus dem Jahr 1779) entgegen (s. Anm. 6), Kant habe den *Nathan* wohl lediglich als den „zweiten Teil“ des Stückes „Die Juden“ angesehen.

рический уровень и уровень принципов и «моральной веры» — даже с учетом «свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторически) является истинной, — при том что моральная вера всегда и повсюду одна и та же» (AA 06, S. 132 Anm.; Кант, 1994д, с. 143–144 примеч.). Не в последнюю очередь этим объясняется, вероятно, также дистанция Канта по отношению к притче о кольцах, обусловленная принципами и связанная, пожалуй, главным образом с его пониманием естественной религии (или «чистой религиозной веры» в качестве «совершенной религии») и ее отношения к тому, что он называл историческими «видами веры».

**Следующая из этого
критика недифференцированной
настроенности Лессинга «против всех
позитивных религий» в притче о кольцах —
и возражение на его же «Воспитание
человеческого рода»**

Однако этими необходимыми различиями Лессинг пренебрег, не в последнюю очередь следуя своему программному тезису: «Настроенность Натана против *всех* позитивных религий была моей изначально. Но здесь не место, чтобы ее оправдывать» (Lessing, 1902a, S. 444)²¹, хотя более всего в подобной позиции обнаруживается нивелирующая равноудаленность Лессинга от них, а также, по-видимому, его заключение о необходимом устранении «позитивных религий». Это также влияет на впечатление, что у Лессинга неявно преобладает (далекое Канту) «равнодушие или даже дух противления любому Откровению» (AA 06, S. 119; Кант, 1994д, с. 127)²². Кант едва бы принял признание Лессинга в симпатиях к «настроенности Ната-

²¹ Это замечание в некотором роде двусмысленное, поскольку «против всех религий» может быть истолковано также в смысле «касательно», «по поводу всякой религии»; однако указание «но здесь не место...» говорит все же, пожалуй, в пользу «полемического прочтения». Этому, правда, в какой-то мере противоречит следующее заверение Лессинга: «...я также... никогда ни в малейшей степени не писал и публично не утверждал того, что могло бы служить основанием для подозрения, будто я тайный враг христианской религии» (Lessing, 1897в, S. 182–183). Это равное дистанцирование «против всех религий» в наброске предисловия к «Натану» Лессинга не получает продолжения и в изданном немного позднее трактате о воспитании.

²² Это особенно касается одного замечания из цитируемого наброска предисловия к «Натану» — о том, что «недостаток, который происходит от религий откровения для человеческого рода, ни в какое другое время не бросается так ярко в глаза разумного человека, как во времена крестовых походов» (Lessing, 1902a, S. 445).

schiedен bleibt — mag diesbezüglich auch die Ungewissheit tatsächlich unauflösbar sein, „die ein jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen dass der moralische allerwärts der nämliche ist“ (RGV, AA 06, S. 132 Anm.). Nicht zuletzt dies erklärt vermutlich auch Kants — prinzipien-motivierte — Distanz zur Ringparabel, die wohl vornehmlich mit seinem Verständnis der natürlichen Religion (bzw. dem „reinen Religionsglauben“ als der „vollständigen Religion“) und deren Verhältnis zu den von ihm sogenannten geschichtlichen „Glaubensarten“ zusammenhängt.

**Eine daraus resultierende Kritik an Lessings
undifferenzierter Gesinnung „gegen alle
positiven Religionen“ in der Ringparabel —
und ein Widerspruch zu Lessings *Erziehung des
Menschengeschlechts***

Diese notwendigen Differenzierungen habe Lessing nicht zuletzt jedoch mit seinem programmatischen Urteil: „Nathans Gesinnung gegen *alle* positiven Religionen ist von jeher *die meinige* gewesen. Aber hier ist nicht der Ort, sie zu rechtfertigen“ (Lessing 1779b, S. 444),¹⁹ versäumt, zumal dies doch eine nivellierende Äquidistanz zu ihnen verrate und offenbar auch seine Einschätzung einer notwendigen Ablösung der „positiven Religionen“ erkennen lasse. Auch dies erhärtet wohl den Eindruck einer bei Lessing latent vorherrschenden (von Kant jedoch distanzierteren) „Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung“ (RGV, AA 06, S. 119).²⁰ Jene Sympathie-Erklärung Lessings für „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen“,²¹

¹⁹ Diese Bemerkung ist zwar in gewisser Weise zweideutig, zumal dieses „gegen alle Religionen“ auch im Sinne eines „über“, „gegenüber aller Religion“ gelesen werden kann; der Hinweis „Aber hier ist nicht der Ort [...]“ scheint jedoch die ‚polemische Lesart‘ zu begünstigen. Dem widerspricht freilich in gewisser Weise Lessings Beteuerung: „[...] ich habe auch [...] nie das geringste geschrieben, oder öffentlich behauptet, was mich dem Verdachte aussetzen könnte, ein heimlicher Feind der christlichen Religion zu sein“ (Lessing, 1778a, S. 182-183). Diese im Entwurf zur Vorrede von Lessings *Nathan* behauptete Äquidistanz „gegen alle Religionen“ wird ja auch in der nur wenig später erschienenen Erziehungsschrift nicht befolgt.

²⁰ Dies gilt besonders auch für die aus diesem Entwurf zur Vorrede des *Nathan* stammende Notiz, wonach „der Nachteil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge“ (Lessing, 1779b, S. 445).

²¹ „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen“ kommt vielleicht am deutlichsten in seiner Bemerkung gegenüber dem Sultan zum Ausdruck: „Soll // Mich bloß entschuldigen“

на против всех позитивных религий»²³ (особенно в отношении христианства), поскольку увидел бы в нем опасность уравнивания сущности религии (то есть «согласно идее») с формами проявления религий (как исторических «видов веры»). Согласно суждению Канта, «Натан» Лессинга нивелирует тем самым именно то различие, которое Кант в своем трактате о религии представил как неопровержимое: «Все религии можно разделить на религию *снискания благосклонности* (одного лишь культа) и на *моральную*, т.е. религию *доброго образа жизни*» (AA 06, S. 51; Кант, 1994д, с. 54–55), или, как в более поздней сентенции Канта: «Религиозная вера есть либо историческая вера, либо... разумная (более чистая) вера»²⁴, которая, можно предположить, характеризует «идею» христианства и, по Канту, выводима исключительно из разумных оснований²⁵. Однако если в «настроенности Натана» воплощается критика Лессингом 'застывшей позитивности' религий (или их «бездушного ортодоксизма» (SF, AA 07, S. 59; см.: Кант, 1999, с. 146, перевод уточнен)) и, таким образом, отражается и его спор с Гёце, то Кант, конечно, разделит бы провозглашенный Лессингом отказ от 'позитивных религий'²⁶.

Эта «настроенность», приписанная Натану, остается, с точки зрения Канта, в любом случае загадоч-

нота (mit besonderem Blick auf das Christentum) kaum akzeptiert, hätte er darin doch eher die Gefahr einer Nivellierung zwischen dem Wesen der Religion (d.i. „der Idee nach“) und den Erscheinungsformen der Religionen (als den historischen „Glaubensarten“) gesehen. Dem Urteil Kants zufolge nivelliere eben auch Lessings *Nathan* damit genau jene Differenz, auf der seine Religionschrift unbeirrbar insistierte: „Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus) und die moralische, d.i. die Religion des guten Lebenswandels, einteilen“ (RGV, AA 06, S. 51) – oder, wie es noch in einer späten Äußerung Kants heißt: „Der Religionsglaube ist entweder Geschichtsglaube oder [...] Vernunftglaube (reiner),“²² welcher freilich der „Idee“ des Christentums vorbehalten wird und nach Kant durchaus aus Vernunftgründen entscheidbar ist.²³ Sofern sich jedoch in „Nathans Gesinnung“ Lessings Kritik an einer ‚erstarrten Positivität‘ der Religionen (bzw. deren „seelenlosem Orthodoxism“ (SF, AA 07, S. 59) manifestiert (und so noch dessen Auseinandersetzung mit Goeze widerspiegelt), hätte Kant freilich diese von Lessing bekundete Ablehnung durchaus geteilt.²⁴

Jene dem Nathan zugeschriebene „Gesinnung“ bleibt nach Kant jedenfalls auch rätselhaft, sofern

²³ «Настроенность Натана против всех положительных религий», пожалуй, наиболее ярко выражена в его замечании султану: «Лишь — в извинение тому, что этих // Я трех колец не в силах различить. // Они отцом и были для того // Заказаны, чтоб их не различали» (Лессинг, 1980, с. 265).

²⁴ Цитата из наброска 1800 г. к «Перспекту», который планировался для сочинения его ученика Яхмана и сохранился среди разрозненных листов (цит. по: Henrich, 1966, S. 42).

²⁵ «Самое существенное и ценное в учении Христа именно следующее: что главный смысл всей религии он провозгласил в том, чтобы всеми силами быть праведным в вере, т.е. в безусловном доверии, что Бог восполнит все то благо, которое не в нашей власти. Это вероучение запрещает всякое заносчивое притязание знать, каким способом Бог это делает, равно как и высокомерную самонадеянность в определении того, что наиболее подходит к средствам его мудрости, всякие изыскания благосклонности по установленным предписаниям для богослужений — и ничего не приемлет из нескончаемого религиозного ослепления, к которому люди склонны во все времена, а приемлет только полное и безусловное доверие, что это благо, какого бы ни было оно рода, будет нам даровано, если только мы, насколько это в наших силах, не сделаем себя через наше поведение недостойными его» (из черновика письма к Лафатеру 1775 г.: AA 10, S. 180).

²⁶ В письме брату Лессинг, ведя речь о «Натане», подчеркнул — по-видимому, со ссылкой на Гёце — что «его содержание отчасти сходно с тем спором, который я сейчас веду» (Lessing, 1907a, S. 285). Кант тоже полагал, что установление «всеобщей религии разума» при переходе «к (божественному) этическому государству на земле... все еще бесконечно удалено от нас», однако «непрерывное приближение» (AA 06, S. 122; Кант, 1994д, с. 131) к нему вполне возможно.

gen, wenn ich die Ringe // Mir nicht getraut zu unterscheiden, die // Der Vater in der Absicht machen ließ, // Damit [!] sie nicht zu unterscheiden wären“ (Nathan, V. 1966-1969).

²² So in einem aus dem Jahr 1800 stammenden Entwurf zu einem „Prospectus“, der für die Schrift seines Schülers Jachmann gedacht war und auf einem „losen Blatt“ erhalten ist (zit. nach Henrich, 1966, S. 42).

²³ „Das Wesentliche und Vortrefflichste von der Lehre Christi ist eben dieses: dass er die Summe aller Religion darin setzte, rechtschaffen zu sein aus allen Kräften im Glauben d.i. einem unbedingten Zutrauen, dass Gott alsdenn das übrige Gute, was nicht in unserer Gewalt ist, ergänzen werde. Diese Glaubenslehre verbietet alle Anmaßung, die Art, wie Gott dieses tue, wissen zu wollen, imgleichen die Vermessenheit, dasjenige aus eigenem Dünkel zu bestimmen, was in Ansehung der Mittel seiner Weisheit am gemäßigsten sei, alle Gunstbewerbungen nach eingeführten gottesdienstlichen Vorschriften und lässt von dem unendlichen Religionswahn, wozu die Menschen zu allen Zeiten geneigt sein, nichts übrig als das allgemeine und unbestimmte Zutrauen, dass uns dieses Gute auf welche Art es auch sei, zu Teil werden solle, wenn wir, so viel an uns ist, uns durch unser Verhalten dessen nur nicht unwürdig machen“ (so im Entwurf eines Briefs an Lavater aus dem Jahr 1775: Br, AA 10, S. 180).

²⁴ In einem Brief an seinen Bruder hat Lessing (1778c, S. 285) — offenbar mit Verweis auf Goeze — von seinem *Nathan* betont, dass „dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat.“ Auch Kant sah die Ausbildung einer „allgemeinen Vernunftreligion“ in einem zu errichtenden „(göttlichen) ethischen Staat auf Erden“ „noch in unendlicher Weite von uns entfernt“ (RGV, AA 06, S. 122), eine „allmähliche Annäherung“ sei jedoch durchaus möglich.

ной, если подразумевать под ней что-то большее, чем неприятие самоабсолютизации исторических «видов веры», которое Кант, конечно, поддерживал. Как неприятие этой абсолютизации следует понимать, вероятно, и замечание Лессинга своему брату Карлу: «Наверное, мой „Натан“ имел бы в целом меньший успех, если бы его поставили в театре, что, вероятно, никогда не произойдет. Достаточно, если его с интересом читают, и среди тысяч читателей хоть один научится сомневаться в очевидности и всеобщности своей религии» (Lessing, 1907b, S. 314). Но не в этом сомнении состоит, согласно Канту, главная цель, а скорее в том, чтобы после снятия 'мистических покровов' «позитивных религий» пробиться к ядру 'естественной религии', «морально обусловленного монотеизма». А цель Лессинга Кант, учитывая 'всеобщность, единство и необходимость' 'естественной религии', поставил бы под сомнение еще и потому, что, по его словам, ни один из исторических «видов веры» не достиг требуемой «всеобщности и единства основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128)²⁷, даже если «предназначенному быть мировой религией» (AA 08, S. 339; Кант, 1994b, с. 218) христианству («согласно идее») будет предоставлено некое особое место. Это может показаться удивительным, однако «настроенность Натана против всех положительных религий», которая не в последнюю очередь сглаживает решающее различие между «религией доброго образа жизни» и «религией снискания благосклонности (одного лишь культа)» (AA 06, S. 51; Кант, 1994d, с. 54–55), между «свободным и, значит, моральным служением» Богу и заслуживающим осуждения простым «лжеслужением» (AA 06, S. 179; Кант, 1994d, с. 194), ввиду такого нивелирования несовместима с ведущей идеей «истинного просвещения» (AA 06, S. 179; Кант, 1994d, с. 194)²⁸.

И все же это выступление Лессинга «против всех позитивных религий» явно расходится с другими взглядами Канта, в том числе с его определением соотношения между исторической и естественной

²⁷ Это отсылка к «Богу всех людей», которая заключена в вопросе Рэхи, обращенном к Дайе: «Что за бог, // Который бы принадлежал кому-то // И за кого нам с кем-то биться надо?» (Лессинг, 1980, с. 248). Далее Рэха рассказывает про Дайю: «Она, ведь я сказала, христианка, // А им любовь повелевает мучить. // Бедняжка мнит, что ведом только ей // Путь к вечной жизни, и пути другого // Нет к вездесущему» (Лессинг, 1980, с. 336).

²⁸ Обращаю внимание, что при этом совершенно не затрагивается вопрос о правомерности кантовской оценки иудаизма и ислама.

dies mehr besagen soll als die natürlich auch von Kant unterstützte Zurückweisung der Selbstverabsolutierung der historischen „Glaubensarten.“ Als eine Absage dagegen ist wohl auch Lessings Bemerkung an seinen Bruder Karl zu verstehen: „Es kann wohl sein, dass mein *Nathan* im Ganzen wenig Wirkung tun würde, wenn er auf das Theater käme, welches wohl nie geschehen wird. Genug, wenn er sich mit Interesse nur liest, und unter tausend Lesern nur Einer daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt“ (Lessing, 1779a, S. 314). Indes, nicht solcher Zweifel ist nach Kant das eigentliche Ziel, vielmehr dies, nach Ablegung der ‚mystischen Hüllen‘ der „positiven Religionen“ zum Kern der ‚natürlichen Religion‘, des „moralisch-bestimmten Monotheismus“, vorzudringen. Dieses Ziel hätte Kant mit Blick auf die durch ‚Allgemeinheit, Einheit und Notwendigkeit‘ ausgezeichnete „natürliche Religion“ auch insofern in Zweifel gezogen, weil ihm zufolge keine der historischen „Glaubensarten“ über die geforderte „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SF, AA 07, S. 52) verfügt,²⁵ wenngleich dem zur „allgemeinen Weltreligion“ (EaD, AA 08, S. 339) bestimmten Christentum („der Idee nach“) eine gewisse Sonderstellung eingeräumt wird. Es mag überraschen: Doch „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen“, die nicht zuletzt den entscheidenden Unterschied zwischen der „Religion des guten Lebenswandels“ und den „Religionen der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus)“ (RGV, AA 06, S. 51), zwischen dem „freien, mithin moralischen Dienst“ Gottes und dem verwerflichen bloßen „Afterdienst“ (*ibid.*, S. 179) einebnet, ist aufgrund solcher Nivellierung mit der Leitidee der „wahren Aufklärung“ (*ibid.*, S. 179) unvereinbar.²⁶

Jenes Bekenntnis Lessings „gegen alle positiven Religionen“ steht jedoch auch in einer unübersehbaren Spannung zu anderen Auffassungen Kants – so auch zu dessen Verhältnisbestimmung der historischen und der natürlichen Religion. Nur nebenbei sei diesbezüglich angemerkt: Die von Lessing seinem

²⁵ Es ist der Rekurs auf den ‚Gott aller Menschen‘, der die Frage Rechas gegenüber Daja gebietet: „Wem eignet Gott? was ist das für ein Gott, // Der einem Menschen eignet? der für sich // Muss kämpfen lassen?“ (*Nathan*, V. 1556-1558). Von Daja sagt Recha ja auch: „Ach, die arme Frau – ich sag dir’s ja – // Ist eine Christin – muss aus Liebe quälen; – // Ist eine von den Schwärmerinnen, die // Den allgemeinen, einzig wahren Weg // Nach Gott, zu wissen wännen!“ (*Nathan*, V. 3585-3590).

²⁶ Wohlгemerkt, die Frage der Rechtmäßigkeit der kantischen Einschätzung des Judentums und des Islam bleibt davon noch ganz unberührt.

религией. Относительно этого можно лишь попутно заметить: «настроенность против всех позитивных религий», приписанная Лессингом своему Натану, не вполне сочетается также с историософской и религиозно-философской перспективой развития, представленной в более позднем сочинении Лессинга «Воспитание человеческого рода» (см.: Cunico, 2015, S. 50). Во всяком случае, нельзя упустить из виду, что в нем эта Лессингова «настроенность против всех позитивных религий», очевидно, решительно модифицируется, даже корректируется²⁹, тем более что там, по-видимому, все же происходит переоценка «положительных религий». Поэтому Кант, вероятно, обвинил бы Лессинга еще и в несогласованности взглядов или в непоследовательности. Действительно, нельзя не заметить то обстоятельство, что в «Воспитании человеческого рода» Лессинг (в некоторой степени противореча своему совсем недавнему «Натану») явным образом относит религию иудаизма к стадии детства, в то время как христианство (с Новым Заветом) сравнивается с отрочеством — таким образом, даже у Лессинга они здесь стоят не на одной ступени (а исламу при этом не отводится вообще никакого места!). То же самое, вероятно, касается и религиозно-исторической перспективы, которую Лессинг показал в трактате о «Воспитании»: «Настало время, когда должен был прийти лучший учитель и вырвать из рук ребенка уже ненужную ему книгу. И пришел Христос» (Лессинг, 1995, с. 490, § 53) — то есть «учитель, просветленный Богом» (Lessing, 1898, S. 157), ставший «практическим учителем бессмертия души, который внушал доверие» (Лессинг, 1995, с. 491, § 58). Поэтому Кант отметил бы, что эта оценка, данная в «Воспитании человеческого рода», сама по себе, пожалуй, не согласуется с «равенством религий Откровения», провозглашенным в «Натане». Именно этим не в последнюю очередь можно объяснить прохладное (на принципиальных основаниях) отношение Канта к притче о кольцах, которое, вероятно, связано прежде всего с его пониманием «естественной религии» (или «чистой религиозной веры» как «совершенной религии») и отношения последней к историческим «видам веры». Так или иначе, во многих аспектах неизбежно впечатление несогласованности или непоследовательности в Лессинговой «настроенности» в сравнении с приоритетом христианства в трактате о воспитании.

²⁹ Тем не менее эта поздняя самокоррекция Лессинга остается в явном противоречии с его мнением о «настроенности Натана». Это признание также несколько расходится с тем, что Натан у Лессинга (на вопрос: «...какая вера, // Какой закон тебя своею правдой // Всех более пленил?») открыто заявляет: «Султан, ты знаешь, // Я — иудей» (Лессинг, 1980, с. 261).

Nathan zgedachte „Gesinnung gegen alle positiven Religionen“ ist wohl auch mit der in Lessings später Schrift über *Die Erziehung des Menschengeschlechts* entfalteten geschichtsphilosophisch-religionsgeschichtlichen Entwicklungs-Perspektive nicht recht verträglich (vgl. Cunico, 2015, S. 50). Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, dass jene Lessing'sche „Gesinnung gegen alle positiven Religionen“ darin offensichtlich entscheidend modifiziert, ja sogar korrigiert wird,²⁷ zumal darin offenbar doch eine Neueinschätzung der „positiven Religionen“ zutage tritt. Kant hätte Lessing deshalb vermutlich auch einer sachlichen Unstimmigkeit bzw. Inkonsequenz geziehen. Ist doch in der Tat der — zu seinem *Nathan* in einer gewissen Spannung stehende — Sachverhalt nicht zu übersehen, dass Lessing in dieser (zeitnahen) *Erziehung des Menschengeschlechts* der jüdischen Religion ausdrücklich das Stadium der Kindheit zuweist, während das Christentum (mit dem Neuen Testament) mit dem Knabenalter identifiziert wird — also beide auch bei Lessing hier nicht auf ein- und derselben Stufe stehen (und der Islam dabei übrigens überhaupt ortlos bleibt!). Ähnliches gilt dann wohl auch für die in Lessings Erziehungsschrift geltend gemachte religionsgeschichtliche Perspektive: „Ein besserer Pädagog muß kommen, und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. — Christus kam“ (Lessing, 1780, S. 427, § 53) — d. i. der „von Gott erleuchtete Lehrer“ (Lessing, 1750, S. 157), ein „zuverlässiger, praktischer Lehrer der Unsterblichkeit der Seele“ (Lessing, 1780, S. 428, § 58). Diese in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ bestimmende Einschätzung hätte Kant deshalb wohl nicht so ohne weiteres mit der im *Nathan* geltend gemachten ‚Gleichheit der Offenbarungsreligionen‘ vereinbar angesehen. Nicht zuletzt dies erklärt vermutlich auch Kants — prinzipien-motivierte — Distanz zur Ringparabel, die wohl vornehmlich mit seinem Verständnis der „natürlichen Religion“ (bzw. dem „reinen Religionsglauben“ als der „vollständigen Religion“) und deren Verhältnis zu den geschichtlichen „Glaubensarten“ zusammenhängt. Jedenfalls ist der Eindruck einer Inkonsistenz bzw. einer Inkonsequenz in Lessings „Gesinnung“ gegenüber dem in dieser Erziehungsschrift eingeräumten Vorrang des Christentums in mehrfacher Hinsicht nicht zu vermeiden.

²⁷ Gleichwohl bleibt auch diese späte Selbstkorrektur Lessings in einer unübersehbaren Spannung zu seiner Auffassung über „Nathans Gesinnung.“ Dieses Bekenntnis steht auch in einer gewissen Spannung dazu, dass Lessing den Nathan (auf die Frage: „Was für ein Glaube, was für ein Gesetz // Hat dir am meisten eingeleuchtet?“) ausdrücklich bekennen lässt: „Sultan, // Ich bin ein Jud“ (*Nathan*, V. 1842).

**Фундаментальное возражение Канта
на Лессингову притчу о кольцах:
возможна «только одна (истинная) религия»
(AA 06, S. 107; Кант, 1994д, с. 114)**

При более внимательном рассмотрении Лессинговой притчи о кольцах сомнение Канта должно еще более усилиться. С одной стороны, Канта точно не удовлетворил бы ответ Натана, данный в виде притчи, на вопрос султана Саладина об истине («...какая вера, // Какой закон тебя своею правдой // Всех более пленил?») и на его реплику («Из этих трех // Вероучений может лишь одно // Быть истинным»³⁰ (Лессинг, 1980, с. 261)), тем более что этот ответ вообще не касается главной для Канта проблемы. С другой стороны, однако, ничто не могло вызвать более решительное несогласие Канта, чем прямое возражение Натана на протест султана Саладина («Саладин: Что — кольца! Не шути со мной! Те три // Религии... // Сдается, даже очень различимы, // Вплоть до питья, и пищи, и обрядов» (Там же, с. 265)), потому что в своем возражении Натан подчеркивает, что сам он, не считая этих сугубо внешних проявлений, упомянутых султаном, не видит между религиями никаких существенных различий: «Но только не по их обоснованью! // Основа их преданием крепка, // Где устным, где, напротив, летописным. // Приходится принять его на веру // С благоговеньем детским. Разве — нет?» (Там же). «Религия разума», которую пропагандировал Кант, основывается, напротив, не на предании, поскольку историческое основание как раз не может гарантировать истинность и, следовательно, в этом отношении можно полагаться только на критерии религии разума, или «морально обусловленного монотеизма». Определяющим для Канта остается только убеждение, согласно которому всякое обращение к устному или летописному преданию и к принятой «на веру с благоговеньем детским» истории исторических «видов веры» не обладает критерием для внутренней истинности религии³¹ — собственно, так же, как и гуманный образ жизни сам по себе, тем более что он воплощается и удостоверяется независимо от веры, то есть подтверждается 'жизнен-

³⁰ Кант отчасти разделял это мнение султана: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры» (AA 06, S. 107; Кант, 1994д, с. 114).

³¹ Апелляцию к историческим «видам веры» Кант, вероятно, рассматривал бы только как проявление «несовершенности по собственной вине» и, кроме того, был убежден, что «никогда нельзя избежать спора по поводу исторических вероучений» (AA 06, S. 115; Кант, 1994д, с. 123, перевод уточнен).

**Ein grundsätzlicher Einspruch Kants gegen
Lessings Ringparabel: Dass es „nur eine (wahre)
Religion“ geben kann (RGV, AA 06, S. 107)**

Ein näherer Blick auf Lessings Ringparabel soll Kants Bedenken noch vertiefen. Kant hätte — einerseits — wohl auch die Antwort Nathans mit der Ringparabel auf die Wahrheitsfrage („Was für ein Glaube, was für ein Gesetz // Hat Dir am meisten eingeleuchtet?“ — *Nathan*, V. 1840-1841) und auf den Einwurf von Sultan Saladin („Von diesen drei // Religionen kann doch eine nur // Die wahre sein“, — *Nathan*, V. 1843-1845)²⁸ — gewiss nicht befriedigt, zumal sie die Kernproblematik doch nicht einmal berührt. Indes, nichts musste — andererseits — den entschiedenen Einspruch Kants mehr provozieren als Nathans direkte Erwiderung auf diesen Protest des Sultans — „Die Ringe! — Spiele nicht mit mir! — Ich dünke, // dass die Religionen [...] // [...] doch wohl zu unterscheiden wären. // Bis auf die Kleidung; bis auf Speis' und Trank!“ (*Nathan*, V. 1970-1973) —, betont Nathan hier doch, dass er selbst, über diese vom Sultan genannten bloßen Äußerlichkeiten hinaus, keinerlei substantiellen Differenzen zu erkennen vermag — denn, so Nathans direkte Erwiderung darauf: „Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. — // Denn gründen alle [Religionen] sich nicht auf Geschichte? // Geschrieben oder überliefert! Und // Geschichte muss doch wohl allein auf Treu // Und Glauben angenommen werden? — Nicht?“ (*Nathan*, V. 1974-1978). Die von Kant propagierte reine „Vernunftreligion“ gründet hingegen „nicht auf Geschichte“, weil Geschichtliches eben keine Wahrheitsgewähr leisten kann und deshalb allein die Maßstäbe der Vernunftreligion bzw. des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ hierfür in Frage kommen. Maßgebend bleibt bei Kant allein die Einsicht, dass alle Berufung auf jenes „geschriebene oder überlieferte“ und auf die auf „Treu und Glauben“ angenommene Geschichte der historischen „Glaubensarten“ eben über kein Kriterium für die innere Wahrheit der Religion verfügt²⁹ — so wenig freilich wie die humane Lebensführung selbst, zumal diese doch auch außerhalb des Glaubens gelebt und bewährt, also ‚lebenspraktisch‘ bezeugt

²⁸ Kant teilte demnach in gewisser Weise diese These des Sultans: „Es ist nur eine (wahre) Religion, aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“ (RGV, AA 06, S. 107).

²⁹ Den Rekurs darauf hätte Kant womöglich lediglich als Ausdruck einer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ angesehen und überdies „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“ (RGV, AA 06, S. 115).

ной практикой'. Поскольку историческая вера не дает прочной основы, то только о естественной и «совершенной религии» можно вести речь как о достаточном и пригодном фундаменте, удовлетворяющем критериям этого «морально обусловленного монотеизма». Еще раз: неоднократно повторенный тезис Канта относительно христианства, что оно как естественная религия «согласно ее идее» определено стать всеобщей мировой религией, подразумевает также — и это как раз решающее, поскольку принципиальное, расхождение с Лессингом, — что и исламу, и иудаизму отказывается в таком фундаментальном статусе.

Применительно к «Натану» Лессинга это означает, что, с одной стороны, историю «приходится принять... на веру с благоговением детским»; однако такое «принятие» не касается религиозно обоснованной добродетели и базирующейся на ней религиозной веры. Согласно Канту, в соответствии с критериями религии чистого разума, просто полагаться на наивную веру и благоговение нельзя именно потому, что религии Откровения не могут исторически доказать свою истинность. Потому и выведенную из этого 'равнозначность' религий следует признать поспешно провозглашенной и указать, таким образом, на «внутреннюю истину», которая должна быть обоснована соответственно критериям. Хотя определение истинности религий допускается без убедительных теоретических доказательств, «морально обусловленный монотеизм» предоставляет для него мерила, отвечающие критическим требованиям теоретического и практического разума. Такое испытание — это, конечно, совершенно теоретический вопрос, то есть вопрос убеждений и знаний, а не веры, и потому оно противоречит той настроенности Натана «против всех положительных религий».

Если Натан — с которым Лессинг себя, похоже, целиком отождествляет — желает, чтобы его высказывание услышал: «...хоть целый мир» (Лессинг, 1980, с. 263), но утверждает, что истинность религий не должна определяться «только... по их обоснованью (!)», поскольку «основа их преданием крепка», — то в этом пункте Кант не должен согласиться с Натаном хотя бы только потому, что религия может выводить свою значимость и свое «внутреннее удостоверение» исключительно из моральных принципов и таким способом должна соответствовать тому, что «религия есть лишь дело чистого разума» (AA 07, S. 67; Кант, 1999, с. 168) — в отличие от различных исторических «видов веры»; имен-

вд. Weil der Geschichtsglaube keine tragfähige Basis bietet, kommt als zureichendes und taugliches Fundament allein die den Maßstäben dieses „moralisch-bestimmten Monotheismus“ genügende natürliche und „vollständige Religion“ in Frage. Noch einmal: Kants wiederholt geäußerte Auszeichnung des Christentums, dieses sei „der Idee nach“ als natürliche Religion zur allgemeinen Weltreligion bestimmt, impliziert ebenso — ebendies markiert ebenfalls einen entscheidenden, weil prinzipiellen Unterschied zu Lessing — dass ein solcher Prinzipien-Status sowohl dem Islam als auch dem Judentum abgesprochen wird.

Im Blick auf Lessings *Nathan* besagt dies: Dass „Geschichte [...] doch wohl allein auf Treu und Glauben angenommen werden“ müsse, ist das Eine; jedoch gilt solche „Annehmung“ eben nicht für die religions-begründende Tugend und den darauf basierenden Religionsglauben. Das bloße Angewiesensein auf „Treu und Glauben“ kann nach Kant gemäß den Maßstäben der reinen Vernunftreligion gerade nicht das letzte Wort bleiben, weil die Offenbarungsreligionen ihren Wahrheitserweis nicht historisch zu leisten vermögen. Deshalb muss auch die daraus abgeleitete „Gleichrangigkeit“ der Religionen als voreilig erscheinen und verweist so auf die kriteriell begründungspflichtige „innere Wahrheit“. Die Entscheidung über die Wahrheit der Religionen erlaubt zwar keinen zwingenden theoretischen Beweis, jedoch bietet der „moralisch-bestimmte Monotheismus“ dafür Maßstäbe, die den kritischen Ansprüchen der theoretischen und der praktischen Vernunft genügen. Solche Prüfung ist freilich durchaus eine theoretische Angelegenheit, d.i. der Einsicht, des Wissens, nicht des Glaubens, und widerspricht so auch jener Gesinnung Nathans „gegen alle positiven Religionen“.

Wenn Nathan — mit dem Lessing sich wohl ganz identifiziert — sich von seiner Botschaft wünscht: „Möcht' auch doch die ganze Welt uns hören“ (*Nathan*, V. 1895), dann aber die Wahrheit der Religionen ihm zufolge „nur von seiten ihrer Gründe [!]“ doch wiederum nicht entscheidbar sein soll, zumal sie „alle sich [...] auf Geschichte gründen“ — so musste Kant dem Nathan hier hingegen schon deshalb die Zustimmung verweigern, weil eine Religion doch allein aus moralischen Prinzipien ihren Geltungsanspruch und ihre „innere Beglaubigung“ ableiten kann und derart einlösen muss, dass „Religion eine reine Vernunftsache ist“ (SF, AA 07, S. 67) — eben im Unterschied zu den verschiedenen historischen „Glaubensarten“; soll der „Vernunftglaube“ (im Un-

но «разумная вера» (в отличие от «исторической веры») должна оказаться «не основывающейся ни на каких других данных, кроме тех, которые содержатся в чистом разуме» (AA 08, S. 141; Кант, 1994е, с. 219). Поэтому и желание Натана, чтобы «целый мир»³² его услышал, остается неизбежно связанным, согласно Канту, с «одинаково ясной для всего мира религиозной верой» (AA 06, S. 135; Кант, 1994д, с. 147), то есть с «естественной религией», в которой «не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142) и которой, по его мнению, соответствует только христианство как всеобщая мировая религия.

В рассуждениях Лессинга (или Натана) Кант, очевидно, мог усмотреть только радикальное отклонение от той выстроенной согласно принципам основной задачи своей «религии разума», которая (именно поскольку она ориентирована на принципы) не может быть основана на предании³³. В этом, вероятно, кроется и основная причина упомянутого в начале статьи критически-отстраненного отношения Канта к «Натану» Лессинга. Потому что приверженность вере должна быть обоснована иначе, нежели мнимой 'равнозначностью' того, что исторически сложилось и 'унаследовано', как полагает Натан. Поэтому Кант видел, что в притче о кольцах целиком вынесен за скобки не только вопрос об истине, но и по-прежнему неизбежный вопрос о принципах, вследствие чего и возможное различие религий ошибочным образом сразу же смещается на уровень исторического. Именно поэтому та историческая вера, по Канту, не пригодна служить устойчивым основанием веры разума, а вера и благоговение требуют совершенно иного укоренения, которое устное придание и летопись никогда не смогут предложить или обеспечить.

В том, что Лессинг явным образом поставил как султана Саладина, так и Натана в просвещенно-критически-рефлексивное, вдумчивое отношение к их собственной традиции, а патриарха изобразил, напротив, в резком контрасте с ними, тем самым предложив христианской традиции взглянуть на себя со стороны, — в этом и Кант, пожалуй, усмотрел бы провокационный (но ничуть не ис-

³² Тем самым Натан в своей притче о кольцах в определенном смысле раскрывает («целому миру») свою версию и свое видение «всеобщей человеческой религии» (AA 06, S. 155; Кант, 1994д, с. 166).

³³ Неустрашимые, коренящиеся только в истории различия как раз образуют существенное отличие от «чистой религиозной веры, в отношении которой не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142).

terschied zum „historischen Glauben“) doch gerade derjenige sein, „welcher sich auf keine anderen Data gründet, als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind“ (WDO, AA 08, S. 141). Deshalb bleibt auch jener Wunsch Nathans: „Möcht' auch doch die ganze Welt uns hören,“³⁰ nach Kant unabdingbar an den „für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben“ (RGV, AA 06, S. 135), d.i. an die „natürliche Religion,“ gebunden, in der es „keine streitenden Meinungen geben kann“ (RGV, AA 06, S. 131) und der ihm zufolge freilich allein die christliche Religion als allgemeine Weltreligion entspricht.

In Lessings (bzw. Nathans) Argumentation konnte Kant offenbar lediglich eine radikale Verfehlung des prinzipien-orientierten Kernanliegens seiner „Vernunftreligion“ erkennen, die sich deshalb, eben prinzipien-orientiert, gerade nicht „auf Geschichte gründen“ könne.³¹ Hier liegt vermutlich auch ein Hauptgrund für die eingangs erwähnte kritisch-distanzierte Haltung Kants gegenüber Lessings *Nathan*. Denn die Anhänglichkeit des Glaubens ist notwendig anders begründet als in der angeblichen ‚Gleichwertigkeit‘ des derart geschichtlich Tradierten und ‚Erebtens‘, wie Nathan unterstellt. Demnach sah Kant in der Ringparabel nicht nur die Wahrheitsfrage, sondern ebenso die — jedoch unumgängliche — Prinzipien-Frage gänzlich ausgeklammert, weshalb sich auch die mögliche Unterscheidung fälschlicherweise sogleich auf die Ebene des Geschichtlichen verlagert. Genau deshalb taugt dieser historische Glaube nach Kant auch nicht als tragfähiges Fundament des Vernunftglaubens und verlangen „Treu und Glaube“ eine ganz andere Verankerung, die Geschriebenes und Überliefertes indes niemals zu bieten bzw. zu leisten vermag.

Dass Lessing jedoch offenbar sowohl Sultan Saladin als auch Nathan durchaus ein nachdenkliches, aufgeklärt-kritisch-reflexives Verhältnis zur eigenen Tradition einräumte, während er den Patriarchen davon, in denkbar scharfem Kontrast, ausnahm — auch so hält Lessing der christlichen Tradition den Spiegel vor —, dies hätte Kant wohl in einer — allerdings durchaus zustimmungsfähigen — provokanten Spannung dazu gesehen, dass es ihm zufolge doch

³⁰ Damit eröffnet Nathan gewissermaßen seine in der Ringparabel (für „die ganze Welt“) propagierte Version und Vision einer „allgemeinen Menschenreligion“ (RGV, AA 06, S. 155).

³¹ Die nicht ausräumbaren, bloß auf „Geschichte gründenden“ Differenzen markieren eben den entscheidenden Unterschied zu dem „einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende(n) Meinungen geben kann“ (RGV, AA 06, S. 131).

ключающий одобрения) вызов своей позиции, состоящей в том, что «из всех когда-либо существовавших признанных религий» (AA 06, S. 51–52; Кант, 1994д, с. 55) только христианство могло бы считаться моральной религией. В кантовском прочтении и Натан, и султан Саладин предстают (предвосхищающими) воплощениями той «думающей части людей», которая «как бы ее ни подавляли, с ростом культуры становится очень большой» (AA 20, S. 440). То, что султан Саладин, провоцируя тем самым мудрого Натана, руководствуется идеей истины («...а он хочет — истины. Истины!» (Lessing, 1983, V. 1867; ср.: Лессинг, 1980, с. 262)), показывает, что и он тоже, двигаясь в 'пространстве причин', находится во вполне рефлексивном отношении к собственной традиции и принимает во внимание точку зрения других. Примечательно, что именно султан своими вопросами ставит под сомнение всякую самобытную претензию религиозных традиций на значимость, когда он, например, озадачивает Натана, требуя дать ответ:

...Разумный человек
Стоять не будет там, куда случайность
Рождения закинула его.
А если будет, то по убеждению,
На прочном основанье. Так скажи
Мне — на каком? Дай в доводы проникнуть,
Которые я взвесить не успел
За недосугом. Дай мне выбор твой
Без соглядатаев проверить толком,
Чтоб я пришел к тому же (Лессинг, 1980, с. 261)³⁴.

Султан Саладин выступает здесь одновременно как защитник долга осмысленности, обусловленного 'просвещенным образом мысли', артикулируя заявленное Лессингом намерение преодолеть предрассудки унаследованной от предков религии, и требует проверки на «всеобщность и единство основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128).

По Канту, хотя и существуют «различные виды верь», то есть «виды веры в божественное откровение и установленные ими учения» (AA 07, S. 36; Кант, 1999, с. 90), но возможна «только одна (истинная) религия». Этот знаменитый тезис в определенной степени (по сути) направлен, кроме прочего, против «Натана» Лессинга и при этом содержит косвенный ответ на вопрос султана об истинности

³⁴ Тем самым утверждается, что значимость «оснований» предполагает возможность оспорить их и, следовательно, связана с обменом аргументами по поводу их истинности, который нельзя заменить «соперничеством за добро».

allein das Christentum ist, das „unter allen öffentlichen [Religionen], die es je gegeben hat“ (RGV, AA 06, S. 51-52), als die moralische Religion gelten dürfe. Sowohl Nathan als auch Sultan Saladin wären so gemäß dieser kantischen Lesart gleichsam als — antizipierende — Verkörperungen jenes „vernünftelnden Teils der Menschen“ zu verstehen, „der aber bei zunehmender Kultur, man mag ihn niederdrücken so sehr man will, allmählich sehr groß“ (FM, AA 20, S. 440) sein wird. Dass Sultan Saladin — damit den weisen Nathan provozierend — sich an der Idee der Wahrheit orientiert („[...] und er will — Wahrheit. Wahrheit!“ — *Nathan*, V. 1867), verrät, dass jedenfalls auch er, sich demnach im ‚Raum der Gründe‘ bewegend, in einem durchaus reflexiven Verhältnis zur eigenen Tradition steht und auf den Standpunkt anderer Rücksicht nimmt. Bemerkenswerterweise ist es ja offenbar der Sultan, der mit seinen Fragen jeden naturwüchsigen Geltungsanspruch religiöser Traditionen problematisiert, so wenn er Nathan mit der gebotenen Rechenschaft konfrontiert:

[...] Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.
Wohlan! so teile deine Einsicht mir
Dann mit. Lass mich die Gründe hören, denen
Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit
Gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe
Bestimmt, — versteht sich, im Vertrauen — wissen,
Damit ich sie zu meiner mache. [...] (*Nathan*,
V. 1845-1854)³²

Sultan Saladin fungiert also gleichsam als Anwalt der einer ‚aufgeklärten Denkungsort‘ geschuldeten Rechenschaftspflicht, sofern er das von Lessing propagierte Vorhaben artikuliert, über die Vorurteile ihrer angeborenen Religion hinwegzukommen und die Prüfung der „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SE, AA 07, S. 52) verlangt.

Dass es nach Kant zwar „vielerlei Arten des Glaubens“ — d.h. „verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren“ — aber doch „nur eine (wahre) Religion“ geben könne, diese berühmte Erklärung ist in gewisser Weise (der

³² Damit ist gesagt, dass die Geltung von „Gründen“ ihre Streitbarkeit voraussetzt und somit an einen argumentativen Austausch über ihre Wahrheit gebunden ist, der nicht durch den „Wettstreit um das Gute“ ersetzt werden kann.

религий. Хотя ситуация с наличием различных видов веры и благоприятна как знак политической относительности и благоразумия³⁵,

...само по себе такое общественное религиозное состояние не есть благо, ибо принцип его не ведет к учреждению всеобщности и единства основных максим веры, как того требует понятие религии, и не делает различия между спором, обусловленным несущественными вещами, и им [понятием религии]. Различие во мнениях относительно большей или меньшей пригодности или непригодности внешнего придатка религии к ней самой как конечной цели (т.е. делать людей морально лучше) может, следовательно, порождать различия церковных сект, но не различия сект религиозных, что находится в прямом противоречии с единством и всеобщностью религии (т.е. незримой церкви) (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128).

Данное утверждение, вероятно, направлено и против притчи Лессинга о кольцах; не в последнюю очередь поэтому Кант подчеркивал (косвенно и против Лессинга?), что можно, пожалуй, вести речь о «той или этой (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) вере», но не о «той или иной религии» (AA 06, S. 108; Кант, 1994д, с. 114), равно как нельзя говорить о той или иной морали: суждения о различии религий — «странное выражение! Все равно что говорить о различных *моральях*» (AA 08, S. 367 Anm.; Кант, 1994а, с. 423 примеч.).

Предполагаемое возражение Канта на суждение «мудрого судьи» в притче о кольцах

Еще один аспект в притче Лессинга о кольцах должен был смущать Канта, а именно тот, который прямо противоречит критериям морального монотеизма. Прежде всего следует упомянуть несурраз-

³⁵ Таков 'просвещенный образ мысли', который Кант явным образом предписывал и приветствовал: «Государя, который не находит недостойным для себя сказать, что его долг — ничего не предписывать людям в религиозных делах, но предоставлять им здесь полную свободу, который, таким образом, отказывается даже от гордого имени *веротерпимого*, следует считать просвещенным. Он заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки воздали ему должное как государю, прежде всего избавившему род человеческий от несовершенноте, по крайней мере, от опеки со стороны правительства, предоставив каждому свободу пользоваться своим собственным разумом во всех делах, касающихся совести» (AA 08, S. 40; Кант, 1994г, с. 143).

Sache nach) wohl auch gegen Lessings *Nathan* gerichtet — und enthält zugleich eine indirekte Antwort auf jene Frage des Sultans nach der Wahrheit der Religionen. Der Zustand, dass es vielerlei Glaubensarten gibt, sei zwar als Zeichen politischer Relevanz und Klugheit wünschenswert,³³

[a]n sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff der Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Religionssekten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist (SF, AA 07, S. 52).

Dies ist wohl auch gegen Lessings Ringparabel gesagt; nicht zuletzt deshalb betonte Kant (indirekt auch gegen Lessing?), man könne „von diesem oder jenem (jüdischem, mohammedanischem, christlichem, katholischem, lutherischem) Glauben“ wohl sprechen, jedoch nicht „von dieser oder jener Religion“ (RGV, AA 06, S. 108) — so wenig wie von dieser oder jener Moral: Die Rede von der Verschiedenheit der Religionen sei „ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen *Moralen* spräche“ (ZeF, AA 08, S. 367 Anm.).

Und ein vermutlicher Einwand Kants gegen den Spruch des „weisen Richters“ in der Ringparabel

Irritieren musste Kant an Lessings Ringparabel auch noch anderes, das den Maßstäben eines moralischen Monotheismus gradewegs widerspricht: Zu

³³ Es ist eine ‚aufgeklärte Denkungsart‘, die Kant ausdrücklich forderte bzw. begrüßte: „Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung entschlug und jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“ (WA, AA 08, S. 40).

ность в самой притче: после доставки колец мастером-искусником «не мог и сам заказчик хоть в чем-то... отличить» их от образца, следовательно, три копии кольца, врученные отцом братьям, даже в его глазах не отличались друг от друга по их подлинности. «Лишь — в извинение тому, что этих // Я трех колец не в силах различить. // Они отцом и были для того // Заказаны, чтоб их не различали» (Лессинг, 1980, с. 265). Таким образом, теперь в результате обмана³⁶ отличить подлинное кольцо от тех, которые только считаются таковыми, не смогли бы ни те, «кто с верою носил его» (Лессинг, 1980, с. 264), ни даже сам отец! То, что похожие до неразличимости дубликаты кольца, символизирующие Откровение Бога, теперь, как это ни парадоксально, должны стать неразличимы для самого 'Откровителя', неизбежно повлечет следствия для их истинности — и, конечно, также для совершенства этой инстанции Откровения. Кроме того, отец был (по заключению судьи) инициатором этого обмана, в котором затем уже сам был неспособен разобраться, ибо «Заветное, должно быть, потерялось, // И потому-то ваш отец велел // Три изготовить новых» (Лессинг, 1980, с. 267), которые стали играть роль эрзац-откровений вместо утраченного одного настоящего Откровения. Уже одно то, что отец втайне, дабы скрыть и возместить пропажу, «велел три изготовить новых», является грубым, несовместимым с «морально обусловленным монотеизмом» введением в заблуждение, потому что после этого ни одно из откровений не может более считаться «аутентичным»; не это ли проявление явного 'забвения принципов' в отношении к братьям, которые «все трое // Ему покорны были в равной мере» (Лессинг, 1983, с. 264)³⁷ Отец, делящий кольца, по-видимому, оставляет сыновей в неведении по поводу как создания копий, так и

³⁶ Уже здесь встает вопрос, нельзя ли проигнорировать замечание судьи о непоследовательности, согласно которой, по Лессингу, все три кольца явно следует рассматривать как неподлинны — и тем не менее каждый — успешно обманутый — «верит...», что оно заветное» (Лессинг, 1980, с. 267), и «все, как один, отвзвоятся любить друг друга бескорыстно и свободно!» (Лессинг, 1980, с. 267). Таким образом, «таинственная сила» кольца (Лессинг, 1980, с. 263) увязана с этой верой и тем самым представляет собой привязку откровения к соответствующему — морально мотивированному — субъективному воплощению веры, без которого невозможно узнать о подлинности кольца. Этот парадоксальный аспект обсуждается также в работе Х. Тимма (Timm, 1983, S. 120).

³⁷ Между тем в отношении притчи о кольцах возникает вопрос: разве следует еще в чем-то сомневаться, если все три кольца — по желанию отца! — совершенно невозможно различить? Вероятно, именно такие несоответствия питали возращения Канта против «Натана» Лессинга.

нennen ist zunächst die in der Ringparabel zutage tretende Unstimmigkeit, dass bei Lessing nach der Lieferung der Ringe durch den beauftragten Künstler „selbst der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden“ (*Nathan*, V. 1952) kann, dass also die drei vom Vater der drei Brüder in Auftrag gegebenen Duplikate des Ringes hinsichtlich ihrer Echtheit auch von ihm selbst nicht mehr auseinanderzuhalten sind. „Soll // Mich bloß entschuldigen, wenn ich die Ringe // Mir nicht getrau zu unterscheiden, die // Der Vater in der Absicht [!] machen ließ, // Damit [!] sie nicht zu unterscheiden wären“ (*Nathan*, V. 1966-1969). Der echte Ring wäre also — getäuschterweise³⁴ — von den für echt gehaltenen Ringen — „wer in dieser Zuversicht ihn trug“ (*Nathan*, V. 1917) — gar nicht mehr zu unterscheiden — und zwar auch vom Vater selbst nicht! Dass die einander zum Verwechseln ähnlichen Duplikate des Ringes, die die Offenbarung Gottes symbolisieren, also paradoxerweise zuletzt vom ‚Offenbarer‘ selbst gar nicht mehr zu unterscheiden sein sollen, hat freilich Folgen für deren Wahrheitsgehalt — und natürlich auch für die Vollkommenheit dieser ‚Offenbarungs-Instanz‘. Hinzu kommt dies: Der Vater selbst wäre (der Auskunft des Richters zufolge) der Initiator dieser — zuletzt von ihm selbst nicht mehr durchschaubaren! — Täuschung, denn: „Den Verlust zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater die drei für einen machen“ (*Nathan*, V. 2025-2027), die dem Bild zufolge quasi als Ersatzoffenbarungen der verloren gegangenen einen und eigentlichen Offenbarung fungierten. Schon dies, dass der Vater — stillschweigend — um „den Verlust zu bergen, zu ersetzen [...] die drei [Ringe] für einen machen“ ließ, ist deshalb eine grobe — mit dem „moralisch-bestimmten Monotheismus“ unvereinbare — Irreführung, weil damit doch keine der Offenbarungen mehr als „authentische“ gelten kann — Ausdruck einer besonderen „Prinzipienvergessenheit“, die auch in dem Bezug auf die alle „gleich gehorsamen“ (*Nathan*, V. 1932)

³⁴ Schon hier liegt natürlich die Frage nahe, ob die Maßnahme des richterlichen Rates über die Inkonsequenz hinweggehen lassen kann, dass nach Lessing offenbar alle drei Ringe als unecht anzusehen sind — und dennoch ein jeder — erfolgreich getäuscht — „sicher seinen Ring den echten“ (*Nathan*, V. 2034) glauben und „jeder seiner unbestochten, von Vorurteilen freien Liebe“ nacheifern solle! Die „geheime Kraft“ des Ringes ist also an jene Zuversicht gebunden und stellt insofern eine Bindung der Offenbarung an den jeweiligen — moralisch motivierten — subjektiven Glaubensvollzug dar, ohne den die Echtheit des Ringes unerkennbar bleibt. Von einem „paradoxen“ Ansinnen Lessings ist auch bei Timm (1983, S. 120) die Rede.

того, что из-за их сходства он и сам не в состоянии определить настоящее кольцо. Иными словами, означает ли это, что для Бога становится совершенно непознаваемым (неразличимым) его собственное Откровение? Отец, как бы забывший свое собственное Откровение (которое теперь следует понимать как обращение к самому себе?), затевает путаницу, в которой сам же и запутывается. И это тем не менее должно считаться его (?) «Откровением»³⁸, в то время как де-факто оно становится только педагогическим руководством в 'соперничестве за добро'?

Кроме того, с точки зрения Канта, «мудрому судье» в притче трудно вынести тот приговор, которого так ждет султан, тем более что по ряду оснований он представляется несовместимым с принципами «морально обусловленного монотеизма» (который одновременно служит эталоном религий Откровения). Потому что версия, выдвинутая судьей: «Обманутый обманщик всяк из вас! // Все три кольца поддельны. А кольцо // Заветное, должно быть, потерялось, // И потому-то ваш отец велел // Три изготовить новых. <...> Возможно, что родитель // Не пожелал терпеть в своем роду // Засилие кольца...» (Лессинг, 1980, с. 267) — это лишь предположение или выдумка якобы «мудрого» и «скромного», а на самом деле, возможно, настроенного критически в отношении религии судьи. Версия о потере кольца, по сути, говорит в пользу того, что религии носят вымышленный характер, в силу чего их притязания на познание не только релятивизируются, но и подвергаются сомнению в самом их основании. Апория вполне очевидна: три кольца, заказанные отцом, были лишь фиктивной заменой единственного заветного кольца, которое (предположительно) было утеряно, поэтому все трое — «обманутые обманщики», которые, видимо, должны следовать трем разным притязаниям на Откровение (в смысле вымышленного *как бы*), в то время как единственного подлинного Откровения в действительности никто не знает (либо такого подлинного Откровения вообще нет). Получается, сыновья, носящие «с верою» свои кольца, на самом деле жили все вместе в «вымышленном» мире! Кант, вероятно, счел бы тот (не столь уж мудрый) совет судьи прямо-таки парадоксальным еще и потому, что стремление к тому, чтобы даже «через тысячу годин себя таинственная сила камня» (Лес-

³⁸ Очевидно, это грубый 'антропоморфизм', который обнаруживается в этой связи и близок религиозно-критическим соображениям.

Brüder sichtbar wird?³⁵ Der die Ringe austeilende Vater lässt offenbar die Söhne sowohl über die hergestellten Imitationen als auch darüber in Unkenntnis, dass er selbst den echten Ring wegen ihrer Ähnlichkeit nicht mehr zu unterscheiden vermag. Übertragen heißt dies: Für Gott selbst sollte also — seine! — Offenbarung ganz unerkennbar (ununterscheidbar) geworden sein? Dieser seine eigene — als Selbstmitteilung zu verstehende? — Offenbarung gleichsam vergessen habende Vater lässt sich offenbar auf eine Verwechselbarkeit ein, die auch für ihn selbst gilt — und dies soll dennoch — seine? — ‚Offenbarung‘ sein,³⁶ während sie *de facto* doch bloß zur pädagogischen Anleitung im ‚Wettstreit um das Gute‘ wird?

Auch die vom Sultan ersehnte Auskunft des „weisen Richters“ in der Ringparabel ist nach Kant schwer nachvollziehbar, zumal sie aus mehreren Gründen mit den Prinzipien jenes „moralisch-bestimmten Monotheismus“ (der zugleich als Richtmaß der Offenbarungsreligionen fungiert) als unvereinbar erscheint. Denn die vom Richter aufgetischte Version: „Oh, so seid ihr alle drei // Betrogene Betrüger! Eure Ringe // Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring // Vermutlich ging verloren. Den Verlust // Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater // Die drei für einen machen. [...] // Möglich, dass der Vater nun // Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger // In seinem Hause dulden wollen!“ (*Nathan*, V. 2023-2037) — ist ja lediglich eine Vermutung bzw. eine Erfindung des angeblich „weisen“ und „bescheidenen“ — in Wahrheit jedoch religionskritischen? — Richters. Diese Version des verloren gegangenen Ringes begünstigte in Wahrheit doch lediglich den unreal-fiktiven Charakter der Religionen, der den kognitiven Anspruch derselben also nicht nur relativiert, sondern diesen vielmehr grundsätzlich in Frage stellt. Die Aporie ist klar ersichtlich: Die drei vom Vater in Auftrag gegebenen Ringe wären demnach lediglich ein fingierter Ersatz für den (vermutlich) verlorenen einen echten Ring — deshalb sind alle drei „betrogene Betrüger“, die freilich den drei verschiedenen Offenbarungsansprüchen (im Sinne eines ‚fiktionalen als ob‘) folgen sollen, während die eine wahre Offenbarung in Wahrheit doch niemand kennt (bzw. es diese echte Offen-

³⁵ Indes ist im Blick auf die Ringparabel zu fragen: Woran soll denn noch gezweifelt werden, wenn die drei Ringe doch ohnehin — vom Vater gewollt! — gar nicht unterschieden werden können? Es waren wohl auch einschlägige Inkonsistenzen, die Kants Bedenken gegen Lessings *Nathan* nährten.

³⁶ Es ist offenbar ein grober ‚Anthropomorphismus‘, der in diesen Zusammenhängen zutage tritt und wohl auch religionskritische Erwägungen nahelegt.

синг, 1980, с. 267) не перестала проявлять, должно осуществляться с осознанием того, что ведь не могут все кольца быть подлинными — но тем не менее им всем примечательным образом приписывается особая сила. Можно предположить, что Кант сказал бы по этому поводу следующее: символическое изображение трех авраамических религий Откровения в этой притче в образе трех колец оказывается (сразу в нескольких отношениях) ненадежным, противоречиво-парадоксальным. Исходя из критериев, или принципов, «морально обусловленного монотеизма», Кант определенно не принял бы того, что три брата, воплощающие три монотеистические религии Откровения, «покорны были в равной мере», или что отец их «всех любил без исключения» (Там же), тем более что это не в последнюю очередь несовместимо также с кантовской характеристикой «естественной религии» и ее отграничением от «язычества».

В этой связи также и другое суждение Натана: «Доказать, // Чей перстень настоящий, было тщетно... <...> Почти столь тщетно, как установить, // Где истинная вера» (Лессинг, 1980, с. 265) — должно было вызвать у Канта несогласие с Лессингом уже только по причине явно выраженного в нем нивелирования вопроса о принципах. Поэтому Кант, вероятно, полностью поддержал бы удивление султана Саладина (высказанное, правда, по другому поводу): «Это все, // Что мне должно служить ответом [на вопрос об истинности религии]?» (Там же, с. 265). В поддержку настойчивого суждения султана о том, что «религии... сдаются, даже очень различимы», Кант мог бы даже привлечь такой важный для статуса естественной религии тезис, что религия является «делом чистого разума». Этот тезис обращен не в последнюю очередь против того, что Лессинг порой ищет основу для религии в чувстве³⁹,

³⁹ Обращение к «чувству» Кант бы не принял, а заменил его вопросом о принципах, потому что «проверку внутренней истины» (Lessing, 1897г, S. 131) нельзя пройти, обратившись к «чувству»; при этом Кант, несомненно, поддержал бы полемику Лессинга против искаженной 'учености' как неправильного критерия. В том же смысле 'моральной убежденности в вере' Кант, вероятно, истолковал бы замечание Лессинга о том, что «ученое понятие» христианской религии «выведено не из Библии» (Ibid., S. 132). Вдохновенное воззвание Канта к «разум[у], без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая, которая, как и вся нравственность вообще, должна быть основана на принципах» (AA 06, S. 175; Кант, 1994д, с. 189), направлено, предположим, также против Лессинговой 'морали сострадания' и против (преобладающего в других сочинениях Лессинга) укоренения религии в «чувстве». По этому поводу у Канта есть также прямое заявление: «Если, наконец, источ-

barung auch gar nicht gibt). Die in „Zuversicht“ ihre Ringe tragenden Söhne lebten in Wahrheit also allesamt in einer ‚fiktiven‘ Welt! Als geradezu paradox hätte Kant jenen — gar nicht so weisen — richterlichen Rat vermutlich auch insofern angesehen, als solches Bestreben, „die Kraft des Steins in seinem Ring‘ an Tag // Zu legen!“ (Nathan, V. 2044-2045), wohl in dem Bewusstsein erfolgen müsste, dass doch nicht alle Ringe echt sein können — und dennoch auch ihnen bemerkenswerterweise ein solches besonderes Vermögen zugedacht wird. Kants diesbezügliches Urteil wäre vermutlich: Die in der Ringparabel vorgenommene Symbolisierung der drei abrahamitischen Offenbarungsreligionen durch die drei Ringe erweist sich in mehrfacher Hinsicht als brüchig, als widersprüchlich-paradox. Dass die die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen verkörpernden drei Brüder „alle [...] gleich gehorsam waren,“ bzw. der Vater „alle drei [...] gleich geliebt“ (Nathan, V. 2038-2039) habe, hätte Kant mit Blick auf die Maßstäbe bzw. Prinzipien des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ gewiss abgelehnt, zumal dies nicht zuletzt auch mit Kants Charakterisierung der „natürlichen Religion“ und deren Abgrenzung vom „Heidentum“ unverträglich sei.

Nicht zuletzt musste deshalb auch Nathans Auffassung, dass der „rechte Ring [...] nicht // Erweislich; — [...] Fast so unerweislich, als // Uns itzt — der rechte Glaube“ (Nathan, V. 1963-1965) — sei, schon wegen der darin ebenfalls zutage tretenden Nivellierung der Prinzipienfrage Kants Widerstand gegen Lessing provozieren; insofern hätte er — in einer ganz anderen Hinsicht — für den von Sultan Saladin erhobenen Einspruch „Wie? das soll // die Antwort sein auf meine Frage [nach der Wahrheit der Religion]?“ (Nathan, V. 1965-1966) wohl durchaus ein gewisses Verständnis gezeigt. Für seine Zustimmung zur insistierenden Einschätzung des Sultans, dass die „Religionen [...] doch wohl zu unterscheiden“ sein müssen, hätte Kant sogar jene für den Status der natürlichen Religion bedeutsame These geltend machen können, dass doch Religion eine „reine Vernunftsache“ ist; sie wendet sich nicht zuletzt auch gegen Lessings gelegentliche Fundierung der Religion im Gefühl,³⁷ welche, kantischen Maßstäben ge-

³⁷ Die Berufung auf ein solches „Gefühl“ hätte Kant also nicht akzeptiert, sondern durch die Prinzipien-Frage ersetzt, denn die „Probe der inneren Wahrheit“ (Lessing, 1778b, S. 131) kann nicht in Berufung auf das „Gefühl“ entschieden werden; indes hätte Kant zweifellos auch Lessings Polemik gegen eine schiefe ‚Gelehrsamkeit‘ als falschen Maßstab unterstützt. Im Sinne

которое, по меркам Канта, неверно оценивает или релятивизирует моральные принципы. Кант с позиции «всеобщности и единства основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128) не поддержал бы провозглашенную Натаном «недоказуемость» истинной веры (и предание «приходится принять... на веру с благоговеньем детским?»), невзирая на то что ни один из исторических «видов веры» не удовлетворяет этим «всеобщности и единству основных максим веры», включая даже христианство, которое как историческая религия лишь постепенно освобождается от своих шлаков, но еще не отвечает требованиям «чистой религиозной веры» («согласно ее идее») в качестве «совершенной религии» (AA 06, S. 162; Кант, 1994д, с. 174) как цели «истинного просвещения» (AA 06, S. 179; Кант, 1994д, с. 194).

Для Канта само собой разумеется, что вопрос о подлинности колец нужно, конечно, решить — и прежде всего их первоначальному владельцу; его нужно решить целиком в соответствии с теоретико-познавательными стандартами и критериями согласно «*theismus moralis*» (AA 28.2.2, S. 1002; Кант, 2016, с. 23), при условии, что «правильная вера» обязательно должна основываться исключительно на морали, потому что «мораль неизбежно ведет к религии» (AA 06, S. 6; Кант, 1994д, с. 8), а не наоборот. Тем не менее требование судьи выяснить подлинность колец по «тайнственн[ой] сил[е] привлекать // Благоволенье господи и смертных» (Лессинг, 1983, с. 267) остается практическим воззванием к верующим и их моральной стойкости — невзирая на всегда возможную неудачу в этом. Однако это не-

ник провозглашающего себя законом учения не более чем эстетический, т.е. основанный на связанном с каким-нибудь учением чувстве... то философскому факультету должно быть дозволено беспристрастно проверять происхождение и содержание такого мнимого основания наставления и давать ему оценку, не страшась святости самого предмета, который будто бы чувствуют, и решительно свести это мнимое чувство к понятиям» (AA 07, S. 33; Кант, 1999, с. 82). Поскольку «чувства — это еще не познания и, следовательно, не объясняют никакой тайны» (AA 06, S. 138; Кант, 1994д, с. 150), «чувством... каждый обладает только для себя и не может требовать его от других, а стало быть, не может и превозносить его как пробный камень истинности откровения, ибо чувство совершенно ничему не учит, но заключает в себе лишь тот способ, каким субъект испытывает воздействие в отношении своего удовольствия или неудовольствия, на чем никакое познание основываться не может» (AA 06, S. 114; Кант, 1994д, с. 121). Достаточная основа может быть образована только «всеобщей, каждому простому человеку присущей религии из разума» (AA 07, S. 63; Кант, 1999, с. 158), в то время как «чувство» совершенно невозможно отличить от «проникнутого предчувствиями» упрямства, которое недопустимо ни для какого пробного камня.

mäßig, die moralischen Prinzipien verkennt bzw. diese relativiert. Die behauptete „Unerweislichkeit“ des rechten Glaubens ist nach Kant in gebotener Rücksicht auf die „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SF, AA 07, S. 52) eben nicht aufrechtzuhalten — „Und Geschichte muss doch wohl allein auf Treu und Glauben angenommen werden?“ — und ungeachtet dessen, dass keine der historischen „Glaubensarten“ dieser geforderten „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ genügt — auch nicht das erst nach und nach von seinen Schlacken zu befreiende Christentum als historische Religion, die als solche noch nicht den Ansprüchen des „reinen Religionsglaubens“ („der Idee nach“) als der „vollständigen Religion“ (RGV, AA 06, S. 162) als dem Ziel der „wahren Aufklärung“ (RGV, AA 06, S. 179) genügt.

Dass die Frage der Echtheit der Ringe sehr wohl — und natürlich erst recht vom ursprünglichen Besitzer derselben — zu entscheiden ist, ist nach Kant also ganz selbstverständlich; dies ist durchaus nach theoretisch-kognitiven Maßstäben und Kriterien gemäß dem „Theismus moralis“ (*V-Phil-Th/Pöhlitz*, AA 28.2.2, S. 1002) zu entscheiden, sofern der „rechte Glaube“ doch notwendig allein auf Moral gegründet sein muss — denn „Moral führt unausbleiblich zur

der ‚moralischen Glaubensgewissheit‘ hätte Kant womöglich auch Lessings Bemerkung verstanden, dass der „Lehrbegriff“ der christlichen Religion nicht „aus der Bibel gezogen“ (*ibid.*, S. 132) werde. Kants energischer Rekurs auf die „Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche wie alle Moralität überhaupt auf Grundsätzen gegründet werden muss, statt finden kann“ (RGV, AA 06, S. 175), richtet sich vermutlich gleichermaßen gegen Lessings ‚Mitleids-Moral‘ und gegen die (in anderen Schriften Lessings vorherrschende) Verankerung der Religion im „Gefühl“. Dagegen wandte sich auch direkt Kants entschiedenes Anliegen: „Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d.i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, [...] so muss es der philosophischen Fakultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgibt, und entschlossen, dieses vermeinte Gefühl auf Begriffe zu bringen“ (SF, AA 07, S. 33). Denn „Gefühle sind nicht Erkenntnisse und bezeichnen also auch kein Geheimnis“ (RGV, AA 06, S. 138); „Gefühl [...] hat jeder nur für sich, und kann es andern nicht zumuten, also auch nicht als einen Probestein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar kein Erkenntnis gegründet werden kann“ (RGV, AA 06, S. 114). Zureichende Basis ist allein die „allgemeine, jedem gemeinen Menschen beiwohnende Vernunftreligion“ (SF, AA 07, S. 63), während „Gefühl“ somit von einem — jeden „Probestein“ entbehrenden — ‚ahnungsvollen‘ Eigensinn gar nicht zu unterscheiden wäre.

обходимое моральное испытание ничего не решает относительно теоретического притязания и уровня религий и, по мнению Канта, даже не доходит до вопроса о критериях⁴⁰, которые должны соответствовать ведущей идее «морально обусловленного монотеизма» и которые, вдобавок, позволяют, по Канту, в обязательном порядке провести отграничение от язычества. То, что «важнее всего в религии поведение» (AA 07, S. 41; Кант, 1999, с. 102) — это, конечно, вопрос личного отношения индивидов, которые могут аморальным поведением подорвать притязание своей религии; но это относится уже к другой области. Обязательность 'морального поведения', на которое способны в равной степени все (верующие и неверующие) люди — тем более что честных людей «много... живет в подлунном мире» (Лессинг, 1980, с. 235), — все же ничего не меняет, по Канту, в необходимой (ориентированной на принципиальные критерии) оценке религий как систем веры. Именно для этой оценки требуется «соответствие тому, что разум считает приличествующим Богу» (AA 07, S. 46; Кант, 1999, с. 114)⁴¹. Эта оценка остается необходимой, несмотря на очевидное теоретическое преимущество такого соответствия, поэтому этот вопрос уже «испокон веков» стал раци-

⁴⁰ Г. Рормозер, разбирая постановку проблем у Лессинга, характеризует эту апорию следующим образом: «Проблема истинности религий находится вне власти теоретического разума и предложена практическому разуму для решения. Но это означает, что субъективность выступает как оживленный и меняющийся центр живой религии. Новозаветный тезис о плодах, по которым ее можно распознать, переоткрывается Лессингом в его острой актуальности в разгар просвещенного века. В то же время Лессинг в противоположность Новому Завету относит этот вопрос к сфере решений разума в его отношении к религии. Нравственная практика становится критерием для ответа на вопрос об истинной религии» (Rohrmoser, 1970, S. 49). Именно это отмечает упомянутую апорию «Натана», которую следует учитывать в свете выводов Рормозера: «В центре внимания "Натана" находится вопрос об истинности религии» (Ibid., S. 32). При этом, однако, нельзя сказать: «Кант радикальным образом продолжает работу Лессинга» (Ibid., S. 53). 'Радикальность' Канта состоит, пожалуй, не в последнюю очередь в том, что он подвергает эту позицию Лессинга фундаментальному переосмыслению.

⁴¹ Именно таково было бы, вероятно, возражение Канта на мудрый совет того — скромного? — судьи; он бы отметил, что упомянутая неотличимость, недоказуемость заветного кольца несовместима также с той позицией, которую Лессинг выразил примерно в то же время в другом месте: христианская доктрина «Бога более уместна и более благосклонна к человеческому роду, чем доктрины всех остальных религий, потому что он *чувствует*, что эта христианская доктрина умиротворяет его» (Lessing, 1897g, S. 132). Кант также подчеркивал право профанов; однако он, вероятно, увидел бы противоречие в аргументации Лессинга между ориентированным на принципы «убеждением» и «чувством».

Religion" (RGV, AA 06, S. 6) und nicht umgekehrt. Die Forderung des Richters, die Echtheit der Ringe nach der „Wunderkraft beliebt“ und „[v]or Gott und Menschen angenehm“ zu machen (Nathan, V. 2016-2017), bleibt hingegen praktischer Appell an die Gläubigen und deren moralische Bewährung —, ungeachtet des stets möglichen Versagens darin. Diese notwendige moralische Bewährung entscheidet jedoch nichts über den theoretischen Anspruch und das Niveau der Religionen und reicht nach Kant eben auch nicht an die Frage nach den Kriterien heran,³⁸ die der Leitidee eines „moralisch-bestimmten Monotheismus“ genügen müssen, und die nach Kant auch die Abgrenzung vom Heidentum verbindlich möglich machen. Dass in der Religion alles auf das „Tun ankommt“ (SF, AA 07, S. 41), ist freilich Sache der jeweiligen Haltung der Individuen, die durch ein moralwidriges Verhalten den Anspruch ihrer Religion möglicherweise verraten; doch dies liegt auf einer anderen Ebene. Die Notwendigkeit des ‚moralischen Tuns‘ — wozu auch alle (gläubigen und ungläubigen) Menschen gleichermaßen in der Lage sind, zumal doch „alle Länder gute Menschen tragen“ (Nathan, V. 1274) — ändert nach Kant jedoch nichts an der notwendigen — kriteriell-prinzipien-orientierten — Einschätzung der Religionen als Glaubenssystemen. Eben darauf zielt die geforderte „Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt“ (SF, AA 07, S. 46);³⁹ es

³⁸ Diese Aporie spiegelt sich auch in Rohrmosers Charakterisierung der Lessing'schen Problemstellung wider: „Das Wahrheitsproblem der Religionen ist dem Verfügungsbereich der theoretischen Vernunft entzogen und der praktischen Vernunft zur Entscheidung vorgelegt. Das heißt aber, dass die Subjektivität als bewegende und lebendige Mitte gelebter Religion hervortritt. Der neutestamentliche Satz von den Früchten, an denen man sie erkennt, wird mit einer bedrängenden Aktualität von Lessing auf der Höhe des aufgeklärten Jahrhunderts wiederentdeckt. Gleichzeitig wird er auch von Lessing in einer dem Neuen Testament widersprechenden Weise auf die Entscheidungsfrage der Vernunft in ihrem Verhältnis zur Religion bezogen. Die sittliche Praxis wird zum Kriterium der Beantwortung der Frage nach der wahren Religion“ (Rohrmoser, 1970, S. 49). Genau dies markiert freilich auch die angezeigte Aporie des Nathan, die somit mit Blick auf Rohrmosers Befund zu beachten ist: „Im Mittelpunkt des Nathan steht die Frage nach der Wahrheit der Religion“ (ebd., S. 32). Insofern lässt sich jedoch nicht sagen: „Kant setzt das Werk Lessings radikal fort“ (ebd., S. 53). Die ‚Radikalität‘ Kants liegt wohl nicht zuletzt in einer grundlegenden Problematisierung dieser Lessing'schen Position.

³⁹ Dies hätte Kant vermutlich auch dem weisen Rat jenes — bescheidenen? — Richters entgegengehalten; er hätte wohl darauf hingewiesen, dass die behauptete Ununterscheidbarkeit, Unerweislichkeit des echten Ringes ebenso mit der andernorts, ungefähr zeitgleich, von Lessing (1778b, S. 132) geltend gemachten Einsicht ganz unvereinbar ist, dass der christliche Lehrbegriff „Gott anständiger, und dem menschlichen Ge-

онально разрешимым — но у Лессинга в «Натане» (как должен был заметить Кант) все эти важные вопросы и проблемы опущены. Поэтому Кант счел неудачной попытку судьи вселить надежду одним только «эсхатологическим» доказательством истинной религии. Более того, если, по словам судьи, лишь «через тысячу годин» «судия меня достойней» (Лессинг, 1980, с. 267) должен вынести религиям эсхатологический приговор, то это ведь также в корне противоречит тому, что, по мнению того же судьи, ни одно из трех колец не является подлинным? Но критерии морального монотеизма позволяют решить вопрос о подлинности кольца без выхода за пределы периода жизни — по крайней мере, *ex negativo*, на уровне конфликта, не впадая при этом в «сладость грезы» (Лессинг, 1980, с. 182) 'абсолютного' теоретического притязания на истину (как 'единоличную собственность'). В любом случае «доказуема», согласно Канту, только «чистая религиозная вера» — и это именно христианство, очищенное от «исторических шлаков», единственно удовлетворяющее тому самому разумно-выверенному понятию «всеобщности и единства основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128), которое требуется от религии⁴². Это свидетельствует о том, что в любом случае притча Лессинга о кольцах содержит внутренние несоответствия, которые явно усилили связанные с ней сомнения Канта.

Возможные предубеждения Канта в отношении мотива «состоязания религий» у Лессинга

Не менее глубокую озабоченность Канта — с учетом критериев, сформулированных им для признания естественной религии, или «морально обусловленного монотеизма», — должен был вызвать вопрос о том, не следует ли по принципиальным соображениям отвергнуть ведущую идею 'состоязания религий' (которую предложил судья в «Натане» Лессинга), если ориентироваться на моральные принципы и оценивать по ним религию: «И каждый пусть старается волшебю // Кольца заветного сам приумножить // И кротостью, и пра-

⁴² Кант как раз полагал, что «разногласия из-за церковной веры» (AA 06, S. 108; Кант, 1994д, с. 114) постоянно возобновляются из-за эмпирической и «свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторических) является истинной» (AA 06, S. 132 Anm.; Кант, 1994д, с. 143 примеч.) и в принципе не могут быть искоренены.

bleibt notwendig beim durchaus ausweisbaren theoretischen Vorzug derselben, der deshalb auch schon vor den „tausend, tausend Jahren“ rational entscheidbar ist — diese entscheidenden Fragen und Problem-аспекте sah Kant jedoch wohl auch in Lessings *Nathan* ausgeblendet. Auch die richterliche Vertröstung auf den allein „eschatologischen“ Erweis der wahren Religion schien Kant deshalb als kurzschlüssig. Überdies: wenn, dem Richter zufolge, erst nach „tausend, tausend Jahren“ ein „weiser Mann“ (*Nathan*, V. 2053) das eschatologische Urteil über die Religionen sprechen soll, dann steht dies doch auch grundsätzlich in eklatantem Widerspruch dazu, dass ebendiesem Richter zufolge keiner der drei Ringe echt ist? Die Kriterien des moralischen Monotheismus machen die Frage nach der Echtheit des Ringes jedoch schon zu Lebzeiten — wenigstens *ex negativo*, im Sinne des Widerstreits — entscheidbar, ohne dabei dem „süßen Wahn“ (*Nathan*, V. 163) eines ‚absoluten‘ theoretischen Wahrheitsanspruchs (als ‚Alleinbesitz‘) zu verfallen. „Erweislich“ ist nach Kant jedenfalls allein der „reine Religionsglaube“ — und dies sei eben das von den „historischen Schlacken“ befreite Christentum, das allein jener vom vernunft-gemäßen Begriff der Religion geforderten „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SE, AA 07, S. 52) genügt.⁴⁰ So zeigt sich: In Lessings Ringparabel treten jedenfalls interne Unstimmigkeiten zutage, die Kants diesbezügliche Zweifel offensichtlich eher begünstigt haben.

Mögliche kantische Vorbehalte gegen Lessings Motiv eines ‚Wettstreits der Religionen‘

Ein ebenso grundsätzliches Bedenken Kants musste sich — unter der Voraussetzung der von ihm für die Anerkennung einer natürlichen Religion bzw. des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ geltend gemachten Maßstäbe — wohl auch daran entzünden, ob denn eine an moralischen Prinzipien festgemachte Orientierung bzw. Beurteilung das Leitbild

schlecht erspriesslicher ist als die Lehrbegriffe aller andern Religionen, weil er *fühlt*, dass ihn dieser christliche Lehrbegriff beruhiget.“ — Das Recht des ‚Laien‘ betonte auch Kant; er hätte hier vermutlich jedoch einen Widerspruch in Lessings Argumentation zwischen prinzipien-orientierter „Einsicht“ und „Gefühl“ gesehen.

⁴⁰ Kant war eben der Auffassung, dass „Zänkereien um den Kirchenglauben“ (RGV, AA 06, S. 108) stets neu aufleben, weil die empirische ‚Ungewissheit‘, „die ein jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei“ (RGV, AA 06, S. 132 Anm.), prinzipiell nicht zu beheben ist.

ведною жизнью, // И благодетельной ко всем любовью // В сознании служенья божеству» (Лессинг, 1980, с. 267). Эти моральные качества: кротость, праведная жизнь и благодетельная ко всем любовь, а также требование 'делать добро ради добра', очевидно, вытекают из тех источников, которые — как, например, кантовский мотив «достойного любви» христианства и его «кротости» (AA 08, S. 339; Кант, 1994б, с. 218) — все-таки совершенно несовместимы с духом конкуренции и идолами неявного 'рейтинга' религий, а также тайными импульсами любви к себе и честолюбием, тем более что это было бы несовместимо и с правильно понятым требованием: «Так пусть же // Все, как один, отважится любить // Друг друга бескорыстно и свободно!» (Лессинг, 1980, с. 267). Не должно ли в этой связи смысловое ядро истинно религиозного (в отличие от ревнивых по отношению друг к другу исторических «видов веры») и морально 'революционизированного' умонастроения оставаться чуждым, то есть совершенно несоизмеримым любой идее 'конкуренции' и 'борьбы', и уж тем более 'состязания'?

Вдобавок нужно учесть следующее: помимо того что, по Канту, в моральной религии «важнее всего... поведение», и в этом смысле 'сущность' религии заключается 'в морали', не следует забывать, что, согласно Канту, «внутреннее умонастроение», которое имеет решающее значение для морального качества, не поддается никакой внешней оценке — факт, крайне важный также с точки зрения мотива 'конкуренции религий'. И в отношении очевидно добрых дел, восхваляемых в «Натане» Лессинга, Кант напомнил бы тому о своем центральном различии между 'легальностью и моральностью' и о «внутреннем умонастроении», потому что критерий для того, чтобы «привлечь благоволение господ», по Канту, заключается только в совести и требует проникновения «в самые глубины умонастроения» (AA 06, S. 99; Кант, 1994д, с. 104, перевод уточнен), в то время как людям, напротив, нравится суждение на основании очевидно добрых дел, но при этом не происходит «ни малейшего увеличения основы моральности в человеческом роде» (AA 07, S. 92; Кант, 1999, с. 218). Соответствующие вопросы Кант поставил бы также в отношении явно желательного прогресса на пути от конфронтации к состязанию религий как исторических «видов веры», который, однако, в итоге — незаметно — превращается в 'состязание за добро', — вопросы в том числе и к ведущей идее о том, что подлинность кольца может быть распознана только по поступ-

еines — in Lessings *Nathan* vom Richter vorgeschlagenen — ‚Wettstreits der Religionen‘ hingegen nicht schon aus prinzipiellen Gründen ablehnen muss: „Es strebe von euch jeder um die Wette, // Die Kraft des Steins in seinem Ring‘ an Tag // Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut, // Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, // Mit innigster Ergebenheit in Gott // Zu Hülff“ (*Nathan*, V. 2043-2048). Diese moralischen Eigenschaften — Sanftmut, herzliche Verträglichkeit, Wohltun und innigste Ergebenheit — sowie das geforderte ‚Tun des Guten um des Guten willen‘ speisen sich offenbar allesamt aus Quellen, die — so wie das kantische Motiv der „Liebenswürdigkeit des Christentums“ und seines „sanften Geist[es]“ (*EaD*, AA 08, S. 339) — mit einem Wettstrebens-Geist und den Idolen eines latenten Religions- ‚Ranking‘ sowie heimlichen Impulsen der Selbstliebe und Ehrsucht jedoch ganz unvereinbar sind, zumal dies doch auch mit der recht verstandene Forderung unverträglich wäre: „Es eifre jeder seiner unbestochnen // Von Vorurteilen freien Liebe nach!“ (*Nathan*, V. 2042-2043) Muss also der Sinndimension des wahrhaft Religiösen (im Unterschied zu den aufeinander eifersüchtigen historischen „Glaubensarten“?), aber auch der moralisch ‚revolutionierten‘ Gesinnung, nicht jedwede Vorstellung eines ‚Wettstrebens‘ und ‚Rangelns‘, gar eines ‚Wettstreits‘, fremd, d.h. ganz unangemessen bleiben?

Hinzu kommt dies: Abgesehen davon, dass zwar auch nach Kant in der moralisch verankerten Religion alles auf das „Tun ankommt“ und in diesem Sinne auch das ‚Wesentliche‘ der Religion ‚im Moralischen‘ liegt, so bleibt nicht zuletzt auch daran zu erinnern, dass die nach Kant für die moralische Qualität entscheidende „innere Gesinnung“ sich jeder äußeren Beurteilung entzieht — ein wohl auch im Blick auf das Motiv des ‚Wettstrebens der Religionen‘ entscheidender Sachverhalt. Auch mit Blick auf die in Lessings *Nathan* gerühmten augenfällig guten Taten hätte Kant wohl an seine zentrale Unterscheidung von ‚Legalität und Moralität‘ und an die „innere Gesinnung“ erinnert, weil der Maßstab dafür, „vor Gott angenehm“ zu machen, nach Kant doch allein im Gewissen, im „Innersten der Gesinnungen“ (*RGV*, AA 06, S. 99), liegt, während bei den Menschen hingegen das Urteil nach den augenfällig guten Taten gefällt wird, ohne dass dabei jedoch „die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden“ muss (*SF*, AA 07, S. 92). Auch jenen gewiss erstrebenswerten Fortschritt vom Streit zum Wettstreit der Religionen als historischen „Glaub-

кам его носителя. Кант не принял бы это в качестве итога — равно как и (мнимый) выход из этой апории, который представлен в малоизученном, очень последовательном разъяснении Лессинга в (примечательно близком по времени создания к «Натану») сочинении «О доказательстве духа и силы»: «...я не отрицал старую благочестивую сагу... не сомневался в ней — а просто позволил ей занять ее место? — Не все ли мне равно, ложь или правда в этой саге: плоды ее превосходны» (Lessing, 1897b, S. 8)⁴³. В такой беспечности вопрос об истине явно отодвигается на периферию.

Поставим вопрос прямо: чем же должно отличаться 'состязание религий' (превратившееся, измельчав, в 'состязание за добро' и пытающееся пренебречь неизбежным спором о «всеобщности и единстве основных максим веры» — или не допустить его) от этой беспечности, в которой критерием служит 'превосходность плодов' и которая, по сути, ведь скорее отражает критикуемое Кантом безразличие в отношении религии? Вдобавок остается вопрос: о чем, собственно, должны или могут еще спорить те, кто объединился в 'состязании (споре) за добро', если этот спор в самой своей основе отрицает то самое «по убеждению, на прочном основании» (Лессинг, 1980, с. 261), к которому стремился султан Саладин, и скорее ищет убежища в этой «превосходности плодов», то есть просто игнорирует вопрос об истине, равнодушно расставаясь с ним? По Канту, «состязание религий» (перетекающее в 'состязание за добро'), которое рекомендовал судья в «Натане» Лессинга, не может служить приемлемым выходом из той ситуации, что никогда невозможно избежать спора об исторических «видах веры»; тем более что решение (основание решения) следует искать по-другому — но это как раз возможно и это единственное, что соответствует притязаниям истинной религии. Таким образом, состязание за истинность религий невозможно (молчаливо!) заменить практическим 'состязанием за добро', не уравняв при этом проблемы разных уровней, потому что это превращение 'состязания религий' в 'состязание за добро' некоторым образом 'нейтрализует в жизненно-практическом плане' важные различия.

⁴³ По сути, такая «беспечность» лишь варьирует утверждение, сделанное в предисловии к «Натану»: «...люди, отвергающие всякую религию Откровения (!), есть в каждом народе, и появились они не вчера, и всё же они хорошие люди; если добавить, что мое намерение состояло в том, чтобы ясно представить таких людей в менее пугающей манере, чем их обычно видит христианская чернь, тогда немного найдется того, что можно было бы возразить на это» (Lessing, 1902a, S. 444).

bensarten," der sich letztendlich doch — stillschweigend — zu einem ‚Wettstreit um das Gute‘ verflüchtigt, hätte Kant deshalb mit einschlägigen Rückfragen konfrontiert — auch die leitende Auffassung, dass die Echtheit des Ringes allein sichtbar gemacht werden könne durch die Praxis seines Trägers. Auch dies hätte Kant nicht als letztes Wort akzeptiert — ebenso wenig den — vermeintlichen — Ausweg aus dieser Aporie, der in der zu aktualisierenden, sehr konsequenten (bezeichnenderweise zeitnah zum *Nathan* formulierten) Erklärung Lessings in der Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ zum Ausdruck kommt, nämlich: Dass „ich die alte fromme Sage [...] nicht etwa leugnete, nicht etwa bezweifelte — sondern bloß an ihren Ort gestellt sein ließe? — Was kümmert es mich, ob die Sage falsch oder wahr ist: die Früchte sind trefflich“ (Lessing, 1777b, S. 8).⁴¹ In solcher Unbekümmertheit wird die Wahrheitsfrage eben doch augenfällig beiseitegeschoben.

Direkt gefragt: Was soll den zum ‚Wettstreit um das Gute‘ verflachten ‚Wettstreit der Religionen‘, der jenen unumgänglichen Streit über die „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ vernachlässigt bzw. zu vermeiden sucht, von dieser bloß an der ‚Trefflichkeit der Früchte‘ Maß nehmenden Unbekümmertheit denn noch unterscheiden, die im Grunde doch eher jene von Kant kritisierte Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion widerspiegelt? Zu fragen bleibt überdies: Worüber sollen die im ‚Wettstreit um das Gute‘ Vereinten eigentlich noch streiten (können), wenn dieser sich jenen von Sultan Saladin erstrebten „Einsicht[en], Gründen, Wahl des Bessern“ im Grunde doch geradewegs verweigert und vielmehr bei jener ‚Trefflichkeit der Früchte‘ Zuflucht sucht, d.h. die Wahrheitsfrage eben doch einfachhin preisgibt, d.h. ‚geltungsneutral‘ verabschiedet? Dafür, dass über historische „Glaubenslehren“ der Streit nie vermieden werden kann, bietet demnach nach Kant auch der im Sinne der richterlichen Empfehlung in Lessings *Nathan* empfohlene — zum ‚Wettstreit um das Gute‘ verflüchtigte — ‚Wettstreit der Religionen‘ keinen gangbaren Ausweg, zumal die

⁴¹ Im Grunde variiert solche ‚Unbekümmertheit‘ doch lediglich die noch in der Vorrede zum *Nathan* geäußerte Erklärung, „dass es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion hinweggesetzt [!] hätten, und doch gute Leute gewesen wären; wenn man hinzufügen wird, dass ganz sichtbar meine Absicht dahin gegangen sei, dergleichen Leute in einem weniger abscheulichen Lichte vorzustellen, als in welchem der christliche Pöbel sie gemeinlich erblickt: so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben“ (Lessing, 1779b, S. 444).

Если отвлечься от всей предвзятости, которой непременно характеризуется всякое «состязание», то праведник и истинно верующий, можно сказать, 'всецело с Богом', в то время как дух соревнования, вероятно, пестует, говоря словами Канта, скорее кольценосных религиозных деятелей, образующих «устойчиво сохраняющуюся систему» (AA 06, S. 114; Кант, 1994д, с. 122), или же то представление о неявной религиозной конкуренции, которое, хотя и в изящной манере, продолжает упомянутую у Лессинга установку «каждый, зная, себя всех больше любит» (Лессинг, 1980, с. 267). Именно эти христианские 'дельцы' (такие, пожалуй, как патриарх в «Натане» Лессинга) заинтересованы в первую очередь в распространении «имени», а не в добродетели: «Их счастье, что он [Христос] праведником был! // Их счастье, что Христову добродетель // Они на веру приняли! А впрочем, // На что им добродетель? Не ее, // А лишь Христово имя на земле // Распространить стремятся христиане...» (Лессинг, 1980, с. 216). Для Канта это тем самым означает обращение «религии Христа» в «христианскую религию», когда распространение «имени» занимает место добродетели, совершаемой «на веру с благоговеньем». То, что мы «верим на слово охотней... родичам», «чем прочим всем» (Лессинг, 1980, с. 266), находится отнюдь не на одном уровне с добродетелью, совершаемой «на веру с благоговеньем».

Что касается концепции такой 'конкуренции', то в указании Канта уже содержится важная критическая — поскольку направлена на революцию в умонастроении — корректировка: «...у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравниться с ним» (A 569 / B 597; Кант, 2006, с. 739). Если этот состязательный мотив заключается не только в том, чтобы следовать ориентированной на конкуренцию логике (замаскированной под 'состязание за добро') честолюбивого «Мы лучше», но также измеряется критерием «внутренней истины», который Лессинг также предлагал (Lessing, 1897a, S. 429; 1897г, S. 128, 131), тогда вопрос об определяющих принципах не может быть обойден и, следовательно, неизбежно ведет к другим стандартам этой «внутренней истины», определенно не исчерпываемым теми критериями «чувства», которые Лессинг предлагал ранее. Требуемая 'конкуренция' между религиями в любом случае прежде всего не должна упускать из виду необходимую «постоян-

Entscheidbarkeit (der Entscheidungsgrund) doch auf andere Weise gesucht werden muss — dies aber auch möglich ist und allein den Ansprüchen der wahren Religion genügt. Der Wettstreit um den Wahrheitsgehalt der Religionen kann also, ohne Nivellierung der unterschiedlichen Problemebenen, auch nicht — stillschweigend! — durch den praktischen ‚Wettstreit um das Gute‘ ersetzt werden, weil diese Verwandlung des Wettstreits der Religionen in den ‚Wettstreit um das Gute‘ die maßgeblichen Differenzen gewissermaßen ‚lebenspraktisch neutralisiert‘.

Jenseits allen Schielens, das jeden ‚Wettstreit‘ unvermeidlich kennzeichnet, ist der Rechtschaffene und wahrhaft Religiöse gewissermaßen ‚absolut zu Gott‘ — während jener Wettbewerbs-Geist vermutlich, mit Kant gesprochen, eher die ring-tragenden religiösen Funktionäre eines „sich beständig erhaltende(n) System(s)“ (RGV, AA 06, S. 114) bzw. auch jene Vorstellung einer heimlichen Religions-Konkurrenz begünstigt, das die von Lessing erwähnte Haltung des „Jeder liebt sich selber nur am meisten“ (Nathan, V. 2022) lediglich in subtiler Weise fortsetzt. Es sind auch diese christlichen ‚Geschäftsleute‘ (wie wohl auch der Patriarch in Lessings *Nathan*), denen es vornehmlich um die Verbreitung des „Namens“ und nicht um Tugend zu tun ist: „Wohl ihnen, dass sie seine [Christi] Tugend // Auf Treu und Glaube nehmen können! — Doch // Was Tugend? — Seine Tugend nicht; sein Name // Soll überall verbreitet werden [...]“ (Nathan, V. 873-878). Mit Kant besagt es deshalb auch eine Verkehrung der „Religion Christi“ in die „christliche Religion“, wenn die Verbreitung des „Namens“ an die Stelle der „auf Treu und Glaube“ angenommenen Tugend gesetzt wird. Dass „Treu und Glauben“ „der Seinen“ „am wenigsten in Zweifel“ (Nathan, V. 1979-1980) gezogen wird, steht eben nicht auf einer Ebene mit der auf „Treu und Glauben“ genommenen Tugend.

Bezüglich der Konzeption eines solchen ‚Wettstrebens‘ enthält schon Kants Hinweis ein wichtiges kritisches — weil auf die Revolution in der Gesinnung abzielendes — Korrektiv: „(W)ir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können“ (KrV, B 597). Wenn jenes Wettstreit-Motiv nicht lediglich der konkurrenz-orientierten Logik des (durch den ‚Wettstreit um das Gute‘ getarnten) ehrsüchtigen „Wir sind die Besseren“ folgen soll, sondern sich an dem (auch von Lessing (1777a, S. 429; 1778b, S. 128, 131) vorgeschla-

ную борьбу между богослужебной и моральной религиозной верами» (AA 06, S. 124; Кант, 1994д, с. 134), которой Кант уделял особое внимание.

Еще один вопрос, пожалуй, неизбежен в связи с позицией Канта: эта картина состязания, в которой решающую роль играют функциональные и квазиутилитаристские критерии полезности и пригодности (то есть только «внешней целесообразности»), как таковые как раз не ориентированные на идею истины как безусловного критерия, — не содействует ли эта картина именно плоскому 'просвещенческому' купированию религии и не отдаст ли ее, таким образом, на откуп тем самым проворным 'богословам-дельцам'? И это вполне приемлемое, то есть культурно-облагороженное 'состязание за добро' — не подменяют ли им, по сути, тот необходимый, требующий взаимопонимания, спор о «всеобщности и единстве основных максим веры»⁴⁴? Данный спор играет у Канта роль практического 'состязания религий' и в состоянии предложить путем только высказывания аргументов обязывающие (не сводимые к историческому содержанию!) критерии оценки традиционных религиозных преданий. Это, по-видимому, именно то, что Кант считал неизбежной «прилежной работой» (AA 06, S. 135 Anm.; ср.: Кант, 1994д, с. 147 примеч.)⁴⁵, и поэтому ее не следует сводить к 'состязанию за добро', рекомендованному мудрым судьей в притче Лессинга о кольцах, — ведь это означало бы «разрубить узел» (AA 06, S. 119; Кант, 1994д, с. 127). В связи с этим философии «в пределах только разума» отведена, по Канту, незаменимая роль — по крайней мере *ex negativo* прояснить, только ли представление о Боге в видах веры и определяющее его 'религиозное отношение' «не противоречит» «разума понятию Бога» как ориентиру (AA 08, S. 142; Кант, 1994е, с. 223), не 'урезая' при этом его 'позитивность' в духе редукционизма. В то же время неотъемлемая задача философской рефлексии, которая с необходимостью является направляющей (или хотя бы сопровождающей) в 'соперничестве за добро', состоит в том, чтобы, исходя из кантовского «мирового понятия философии» (A 839 / B 867

⁴⁴ Ввести «чистую религиозную веру, в отношении которой [более] не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142) — это в любом случае остается заявленной целью Канта, которую нельзя заменить «состязанием за добро» (якобы теоретически разгруженным); тем не менее и тут остаются открытые вопросы.

⁴⁵ В русском переводе — «усердно содействовать». — Примеч. пер.

ген) Критерий der „inneren Wahrheit“ bemisst, so ist jene Frage nach den maßgeblichen Prinzipien nicht zu umgehen und führt so unvermeidlich auf andere Maßstäbe dieser „inneren Wahrheit“, die sich auch in den vom früheren Lessing hierfür angegebenen Kriterien des „Gefühls“ gewiss nicht erschöpfen. Der geforderte ‚Wettstreit‘ zwischen den Religionen darf jedenfalls vor allem auch den notwendigen, von Kant betonten „beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben“ (RGV, AA 06, S. 124) nicht aus den Augen verlieren.

Auch die Frage lässt sich wohl gerade mit Blick auf Kant nicht vermeiden: Wird durch jenes Wett-Bild mit den darin maßgebenden funktional-quasi-utilitaristischen Kriterien der Nützlichkeit und Dienlichkeit (d.h. bloß „äußerer Zweckmäßigkeit“) — ,die sich als solche eben gerade nicht an der Idee der Wahrheit als unbedingtem Maßstab orientieren —, nicht geradewegs einer flachen ‚aufklärerischen‘ Verkürzung der Religion Vorschub geleistet und diese so den Kalkülen jener tüchtigen ‚theologischen Geschäftsleuten‘ ausgeliefert? Und verdrängt nicht auch ein zwar durchaus verträglicher, d.h. kultiviert-geläuterter ‚Wettstreit um das Gute‘ im Grunde jenen — verständigungs-orientierten — notwendigen Streit um die „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“?⁴² Letzterer tritt bei Kant an die Stelle eines praktischen ‚Wettstreits der Religionen‘ und vermag so in einem allein argumentativ auszutragenden Streit auch verbindliche (nicht aufs Historische reduzierbare!) Beurteilungskriterien der tradierten religiösen Überlieferungen anzubieten. Dies wurde von Kant offenbar als unumgängliche „fleißige Arbeit“ (RGV, AA 06, S. 135 Anm.) angesehen und darf demzufolge keinesfalls auf einen — von dem weisen Richter in Lessings Ringparabel empfohlenen — ‚Wettstreit um das Gute‘ reduziert werden. Denn dies hieße, „den Knoten zu zerhauen“ (RGV, AA 06, S. 119). Diesbezüglich kommt nach Kant freilich der Philosophie „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eine unentbehrliche Rolle zu — wenigstens *ex negativo* zur Klärung, ob die Gottesvorstellung der „Glaubensarten“ und das darin maßgebende ‚religiöse Verhältnis‘ dem „Vernunftbegriff von Gott“ als Richtschnur nur „nicht widerspreche“ (WDO, AA 08,

⁴² Dass es über den „reinen Religionsglauben [...] keine streitenden Meinungen [mehr] geben kann“ (RGV, AA 06, S. 131) bleibt nach Kant jedenfalls das erklärte Ziel, das durch den — vermeintlich ‚theoretisch entlastenden‘ — ‚Wettstreit um das Gute‘ nicht ersetzt werden kann; gleichwohl bleiben auch offene Fragen.

Ann.; Кант, 2006, с. 1051 примеч.)⁴⁶ — и следующего из него «предназначения человека» (A 840 / B 868; Кант, 2006, с. 1051) — прояснить незыблемые устои «морально обусловленного монотеизма», а также связанные с ним непреходящие антропологические (пограничные) вопросы, без которых пришлось бы оставаться с безразличным или конкурентно ориентированным сосуществованием видов веры и отказать от их критического самопросвещения. Поэтому кантовская разновидность этой взаимосвязи мотивов должна быть, пожалуй, такова: от 'столкновения к состязанию', от 'состязания' к 'конкуренции' религий — и с учетом кантовской рецепции лейбнизианского мотива «славы Божьей» (Лейбниц, 1989, с. 155), вероятно, в заключение еще раз преодолеть этот 'мотив конкуренции'.

Все это означает, что Кант вряд ли поддержал бы намерение Лессинга решить (или лучше — 'снять?') возведенный на уровень конкуренции вопрос об истине на этом пути 'соперничества за добро'. И для Канта подобная идея состязания монотеистических «видов веры» в притче о кольцах не может заменить необходимую ориентацию на единственное («подлинное») кольцо. Представление о 'практическом' состязании остается, по Канту, совершенно внешне чуждым и не соответствующим устремлению к идее истины. Стало быть, это требует подбавкой сдержанности в отношении идеи 'конкуренции религий', которая является центральной в притче Лессинга о кольцах, невзирая на то, сколь несомненно при этом преодолевается благочестивое «рвение» исторических «видов веры» — «...За веру биться в "бога своего", // Провозглашать его лишь истым богом, // Навязывать его другим народам?» (Лессинг, 1980, с. 236). В неприятии этого рвения Кант, конечно, был полностью согласен с Лессингом; тем не менее подходящий критерий для решения вопроса об истине этого предлагает только «морально обусловленный монотеизм», который, конечно, несовместим также и с симпатией к взглядам Спинозы⁴⁷, выказанной поздним Лессингом.

⁴⁶ Приняв во внимание это кантовское «мировое понятие философии» (и раскрытые в нем «существенные» и «высшие» цели человека, см.: A 840 / B 868; Кант, 2006, с. 1051), можно было бы также, по-видимому, получить основу для проблемно ориентированной дискуссии между различными религиями (как «видами веры»), целями которой были бы толерантность, готовность к взаимопониманию и мир в плюралистическом мировом сообществе, выходящий за рамки простого сосуществования.

⁴⁷ Эту симпатию к Спинозе и к «Богу Спинозы», в свою очередь, трудно совместить с соответствующими мотивами в «Натане» Лессинга — в особенности со звучащим там «мотивом теодицеи» (см.: Лессинг, 1980, с. 311).

S. 142), ohne damit deren ‚Positivität‘ einfachhin reduktionistisch zu ‚kürzen.‘ Es bleibt dabei die unumgängliche Aufgabe der den ‚Wettstreit um das Gute‘ notwendig leitenden (oder doch wenigstens begleitenden) philosophischen Reflexion, im Ausgang vom kantischen „Weltbegriff der Philosophie“ (KrV, A 839 / B 867 Anm.)⁴³ (und der darin zu entfaltenden „Bestimmung des Menschen“ — KrV, A 840 / B 868) die unverrückbaren Grundpfeiler des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ und auch die daran geknüpften unverzichtbaren anthropologischen (Grenz-)Fragen zu klären, ohne die es bei einem gleichgültig koexistierenden bzw. konkurrenz-orientierten Nebeneinander der „Glaubensarten“ bleiben müsste und so auf ihre kritische Selbstaufklärung geradewegs verzichten würde. Deshalb muss für eine kantische Variation dieses Motivzusammenhanges wohl gelten: Vom ‚Streit zum Wettstreit‘, vom ‚Wettstreit‘ zum ‚Wettstreben‘ der Religionen — und, mit Blick auf seine Rezeption des Leibniz’schen Motivs der „Ehre Gottes“ (z. B. Leibniz, 1879, S. 126), zuletzt wohl auch über dieses ‚Wettstrebens-Motiv‘ noch einmal hinaus.

All dies zeigt: Die von Lessing auf die Wettbewerbs-Ebene verlagerte Wahrheitsfrage auf diesem Weg des ‚Wettstreits um das Gute‘ entscheiden (besser: ‚entsorgen?‘) zu wollen, hätte wohl kaum Kants Zustimmung gefunden. Auch diese Wettstreit-Idee der monotheistischen „Glaubensarten“ vermag nach Kant in der Ringparabel die notwendige Orientierung an dem einen („echten“) Ring nicht zu ersetzen. Die Vorstellung eines ‚praktischen‘ Wettstreits bleibt nach Kant der Orientierung der Idee der Wahrheit völlig äußerlich-fremd bzw. unangemessen. Dies verlangt demnach eine notwendige Zurückhaltung gegenüber dieser in Lessings Ringparabel zentralen Idee eines ‚Wettstrebens der Religionen‘, so unzweifelhaft darin auch die „fromme Raserei“ der historischen „Glaubensarten“ — „Den bessern Gott zu haben, diesen bessern / der ganzen Welt als besten aufzudringen“ (Nathan, V. 1298-1299) — überwunden sein mag. In Lessings diesbezüglicher Ablehnung war Kant freilich ganz auf seiner Seite; gleichwohl bietet allein der „moralisch-bestimmte Mono-

⁴³ Im Blick auf diesen kantischen „Weltbegriff der Philosophie“ (und die darin entfalteten „wesentlichen“ und „höchsten“ Zwecke des Menschen — KrV, A 840 / B 868) wäre so vermutlich auch ein Fundament für eine problem-orientierte Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Religionen (als „Glaubensarten“) zu gewinnen, die das Ziel einer verständigungs-bereiten Toleranz und eines über ein bloß ko-existierendes Nebeneinander hinausgehenden Friedens innerhalb einer pluralistischen Weltgesellschaft verfolgt.

Заключительное замечание

Главным предметом рассмотрения в этой статье были пункты кантовской критики в адрес «драматической поэмы» Лессинга «Натан Мудрый». Наряду с ними нельзя было обойти вниманием и другие центральные проблемы, которые стали объектом дискуссии между Лессингом и Кантом, и возникающие в ней противоречия, особенно потому, что они по-прежнему — подспудно — определяют текущую ситуацию и представляют интерес отнюдь не только для истории философии и литературоведения. Они в любом случае необходимы и для продуктивного «спора факультетов» об «истинности религий» с целью их самопросвещения и, таким образом, могут значительно обогатить межрелигиозный диалог — не в последнюю очередь в контексте религиоведения и теологии и насущных для этих дисциплин дискуссий в области темы «Религия и Просвещение», тем более что эта область все еще явно представляет собой «незаконченный проект»⁴⁸ и потому интересна не только с исторической точки зрения. Пусть эти философско-богословские темы и «предметы спора» станут объектом повышенного внимания в годы наступающего «десятилетия Лессинга — Канта» — то есть десятилетия в преддверии 300-летию Канта (1724—1804) и Лессинга (1729—1781)! Это исследование было задумано как небольшое побуждение к углубленному изучению мысли обоих столь важных представителей немецкого Просвещения.

Список литературы

Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 353—477.

Кант И. Конец всего сущего // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 205—217.

Кант И. О недавно возникшем барском тоне в философии // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994в. Т. 1. С. 480—527.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994г. Т. 1. С. 125—147.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 6. С. 5—222.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994е. Т. 1. С. 194—237.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277—732.

⁴⁸ Ведь и в этом отношении ответ Канта до сих пор остается актуальным: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответом будет: нет, но мы живем в век Просвещения» (AA 08, S. 40; Кант, 1994г, с. 141).

theismus“ hierfür einen zureichenden Maßstab, der freilich auch mit der vom späten Lessing bekundeten Spinoza-Sympathie⁴⁴ nicht vereinbar ist.

Schlussbemerkung

In diesem Aufsatz standen vor allem einige Kritikpunkte Kants an Lessings „dramatischem Gedicht“ *Nathan der Weise* im Vordergrund. Jedoch sollten darüber hinaus auch andere zwischen Lessing und Kant verhandelte zentrale Probleme und die darin zutage tretenden Kontroversen gebührende Aufmerksamkeit finden, zumal auch diese nach wie vor — latent — die gegenwärtige Situation bestimmen und keineswegs bloß von philosophie-historischem und literaturwissenschaftlichem Interesse sind. Sie sind jedenfalls auch für einen produktiven ‚Streit der Fakultäten‘ über die „Wahrheit der Religionen“ im Dienste ihrer ‚Selbstaufklärung‘ unverzichtbar und könnten so den interreligiösen Dialog wesentlich bereichern — nicht zuletzt auch in einem religionstheologischen Kontext und den hierfür notwendigen Diskussionen zum Themenfeld ‚Religion und Aufklärung‘, zumal dieses offenbar nach wie vor ein ‚unvollendetes Projekt‘ darstellt⁴⁵ und deshalb nicht nur von bloß historischem Interesse ist. Mögen diese philosophisch-theologischen Themen und ‚Streitsachen‘ in den Jahren des bevorstehenden ‚Lessing-Kant-Dezenniums‘ — d. i. rundum den 300. Geburtstag Kants (1724 — 1804) und Lessings (1729 — 1781) — also vermehrte Aufmerksamkeit finden! Als eine kleine Anregung zu einer intensivierten Auseinandersetzung mit dem Denken dieser so bedeutenden Wortführer der deutschen Aufklärung versteht sich dieser Beitrag.

Literatur

Allison, H.E., 2011. Reason, Revelation, and History in Lessing and Kant. In: F. Rush und J. Stolzenberg, Hg. 2011. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 2009, Band 7*. Berlin und New York: De Gruyter, S. 35-57.

Arnoldt, E., 1908. *Gesammelte Schriften. Band 4: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. Teil 1*. Herausgegeben von O. Schöndörffer. Berlin: Bruno Cassirer.

⁴⁴ Diese Sympathie für Spinoza und für „Spinozas Gott“ ist wiederum schwer mit einschlägigen Motiven in Lessings *Nathan* — nicht zuletzt mit dem darin anklingenden „Theodizee-Motiv“ (*Nathan*, V. 3046-3065) — im Einklang zu bringen.

⁴⁵ Denn auch diesbezüglich gilt wohl nach wie vor Kants Antwort: „Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung“ (WA, AA 08, S. 40).

Кант И. Спор факультетов. Калининград : Изд-во КГУ, 1999.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлища) / пер., примеч. и послесл. Л.Э. Крыштоп ; под ред. А.Н. Круглова. М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2016.

Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2. С. 17–428.

Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч. : в 4 т. / пер. с фр. М. : Мысль, 1989. Т. 4 / ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов.

Лессинг Г.-Э. Натан мудрый / пер. В. Крылова // Избр. / вступ. ст. и коммент. А. Гулыги. М. : Худ. лит., 1980. С. 173–349.

Лессинг Г.-Э. Воспитание человеческого рода / пер. М.И. Левиной // Лики культуры : альманах. М. : Юрист, 1995. Т. 1. С. 479–499.

Юм Д. Диалоги о естественной религии // Соч. : в 2 т. / пер. с англ. С.И. Церетели и др. ; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М. : Мысль, 1996. Т. 2. С. 379–482.

Allison H.E. Reason, Revelation, and History in Lessing and Kant // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 2009. Bd. 7 / hrsg. von F. Rush und J. Stolzenberg. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2011. S. 35–57.

Arnoldt E. Gesammelte Schriften / hrsg. von O. Schöndörffer. Berlin : Bruno Cassirer, 1908. Bd. 4 : Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. T. 1.

Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg : Hoffmann und Campe, 1938.

Cunico G. Lessing: die Religionen im Gespräch und die Religion der Zukunft // Cunico G. Wege dorthin – Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit. Regensburg : S. Roderer, 2015. S. 42–59.

Fick M. Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 3. Aufl. Stuttgart : J.B. Metzler, 2010.

Fischer K.G.E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. Stuttgart : Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1881. T. 2 : Nathan der Weise. 3., neu bearb. Aufl.

Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Heidelberg : C. Winter, 1910. Bd. 5 : Immanuel Kant und seine Lehre. T. 2 : Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 5. Aufl.

Glaserapp H. von. Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen a/M : Holzner, 1954.

Henrich D. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung // Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag / hrsg. von F. Kaulbach, J. Ritter. Berlin : De Gruyter, 1966. S. 40–59.

Immanuel Kant in Rede und Gespräch / hrsg. von R. Malter. Hamburg : F. Meiner, 1990.

Bohatec J., 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Cunico, G., 2015. Lessing: die Religionen im Gespräch und die Religion der Zukunft. In: G. Cunico, 2015. *Wege dorthin – Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit*. Regensburg: S. Roderer, S. 42-59.

Fick, M., 2010. *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler.

Fischer, K., 1881. *G.E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. Teil 2: Nathan der Weise. 3., neu bearbeitete Auflage*. Stuttgart: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung.

Fischer, K., 1910. *Geschichte der neuern Philosophie. 5. Band: Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Teil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 5. Auflage*. Heidelberg: C. Winter.

Glaserapp, H. v., 1954. *Kant und die Religionen des Ostens*. Kitzingen am Main: Holzner.

Henrich, D., 1966. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: F. Kaulbach und J. Ritter, Hg. 1966. *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, S. 40-59.

Hume, D., 2007. *Dialogues concerning Natural Religion, and Other Writings*. Edited by N. Coleman. Cambridge: Cambridge University Press.

Irrlitz, G., 2002. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart und Weimar: J.B. Metzler.

Kant, I., 1924. *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants: nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*. Herausgegeben von A. Kowalewski. München und Leipzig: Rösl.

Langthaler, R. (im Erscheinen). *Kant – ein Kritiker Lessings? Unübersehbare Übereinstimmungen, vielfältige Differenzen*. Berlin: De Gruyter.

Leibniz, G.W., 1879. *Die Theodicee*. Übersetzung durch J. H. von Kirchmann. Leipzig: Dürr.

Lessing, G.E., 1750. Gedanken über die Herrnhuter. In: K. Lachmann, Hg. 1898. *Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 14*. Leipzig: G.J. Göschen, S. 154-163.

Lessing, G.E., 1751. Göttingen. Joachim Oporin: Die Religion und Hoffnung im Tode... Aus: Critischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit. Auf das Jahr 1951. In: K. Lachmann, Hg. 1889. *Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 4*. Stuttgart: G.J. Göschen, S. 276-278.

Lessing, G.E., 1777a. Gegensätze des Herausgebers. In: K. Lachmann, Hg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 12*. Leipzig: G.J. Göschen, S. 428-450.

Irrlitz G. Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart ; Weimar : J.B. Metzler, 2002.

Jaspers K. Die großen Philosophen. Nachlass 2. Fragmente, Anmerkungen, Inventar / hrsg. von H. Saner. München : Piper, 1981.

Kant I. Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants: nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken / hrsg. von A. Kowalewski. München ; Leipzig : Rösl, 1924.

Langthaler R. Kant – ein Kritiker Lessings? Unübersehbare Übereinstimmungen, vielfältige Differenzen. Berlin : De Gruyter, 2020 (в печати).

Lessing G.E. Göttingen. Joachim Oporin: Die Religion und Hoffnung im Tode... Aus: Critischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit. Auf das Jahr 1951 // Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchges. und verm. Aufl. besorgt durch F. Müncker : [in 23 Bdn]. Bd. 4 / hrsg. von K. Lachmann. Stuttgart : G.J. Göschen, 1889. S. 276–278.

Lessing G.E. Gegensätze des Herausgebers // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 12 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897a. S. 428–450.

Lessing G.E. Über den Beweis des Geistes und der Kraft // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897b. S. 1–8.

Lessing G.E. Anti-Goeze // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897b. S. 141–216.

Lessing G.E. Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897c. S. 107–140.

Lessing G.E. Gedanken über die Herrnhuter // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 14 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1898. S. 154–163.

Lessing G.E. Vorrede und Abhandlungen zu „Nathan dem Weisen“ // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 16 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1902a. S. 444–445.

Lessing G.E. Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 16 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1902b. S. 522–525.

Lessing G.E. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 20.10.1778 [Nr. 615] // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 18 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1907a. S. 289–290.

Lessing G.E. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 18.04.1779 [Nr. 642] // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 18 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1907b. S. 314–315.

Lessing G.E. Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Stuttgart : Reclam, 1983.

Mendelssohn M. Brief an Karl Gotthelf Lessing. Februar 1781 // Mendelssohn M. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe / hrsg. von A. Altmann, M. Brocke u.a. Stuttgart ; Bad Canstatt : frommann-holzboog, 1977. Bd. 13 : Briefwechsel III. 1781–1785. S. 6–7.

Nisbet H.B. Lessing. Eine Biographie / aus dem Englischen übers. von K.S. Guthke. München : C.H. Beck, 2008.

Lessing, G.E., 1777b. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: K. Lachmann, Hrsg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 1-8.

Lessing, G.E., 1778a. Anti-Goeze. In: K. Lachmann, Hrsg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 141-216.

Lessing, G.E., 1778b. Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt. In: K. Lachmann, Hrsg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 107-140.

Lessing, G.E., 1778c. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 20.10.1778 [Nr. 615]. In: K. Lachmann, Hrsg. 1907. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 18. Leipzig: G.J. Göschen, S. 289-290.

Lessing, G.E., 1779a. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 18.04.1779 [Nr. 642]. In: K. Lachmann, Hrsg. 1907. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 18. Leipzig: G.J. Göschen, S. 314-315.

Lessing, G.E., 1779b. Vorrede und Abhandlungen zu *Nathan dem Weisen*. In: K. Lachmann, Hrsg. 1902. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 16. Leipzig: G.J. Göschen, S. 444-445.

Lessing, G.E., 1780. Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: K. Lachmann, Hrsg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 415-436.

Lessing, G.E., 1795. Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können. In: K. Lachmann, Hrsg. 1902. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 16. Stuttgart und Leipzig: G.J. Göschen, S. 522-525.

Lessing, G.E., 1983. *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. Stuttgart: Reclam.

Jaspers, K., 1981. *Die großen Philosophen. Nachlass 2. Fragmente, Anmerkungen, Inventar*. Hrsg. von H. Saner. München: Piper.

Malter, R., Hrsg. 1990. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburg: F. Meiner.

Mendelssohn, M., 1781. Brief an Karl Gotthelf Lessing. Februar 1781. In: M. Mendelssohn, 1977. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Hrsg. von A. Altmann, M. Brocke u.a., Band 13: *Briefwechsel III. 1781–1785*. Stuttgart und Bad Canstatt: frommann-holzboog, S. 6-7.

Nisbet, H.B., *Lessing. Eine Biographie*. Aus dem Englischen übersetzt von K.S. Guthke. München: C.H. Beck, 2008.

Rohrmoser, G., 1970. *Emanzipation und Freiheit*. München: Goldmann.

Rohrmoser G. Emanzipation und Freiheit. München : Goldmann, 1970.

Timm H. Der dreieinige Ring. Lessings parabolischer Gottesbeweis mit der Ringparabel des „Nathan“ // Euphoriön. Zeitschrift für Literaturgeschichte. 1983. Bd. 77. S. 113–126.

Vollhardt F. Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im Werk G.E. Lessings. // The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment / ed. by H. Feger. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2013. S. 85–93.

Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2., erweiterte Aufl. Mit einem Beitrag „Kants Opus postumum“ von W. Ritzel. [2 Bände in einem Band] / hrsg. von R. Malter, unter Mitarbeit von K. Kopper. Hamburg : Meiner, 1977.

Warda A. Immanuel Kants Bücher. Berlin : M. Breslauer, 1922.

Об авторе

Рудольф Лангталер, доктор философии, профессор, Венский университет, Вена, Австрия.

E-mail: Rudolf.langthaler@univie.ac.at

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8317-4086>

Для цитирования:

Лангталер Р. «Морально обусловленный монотеизм» Канта – критика Лессинговой притчи о кольцах, ориентированная на «истинное Просвещение»? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 46–79. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-3.

Timm, H., 1983. Der dreieinige Ring. Lessings parabolischer Gottesbeweis mit der Ringparabel des Nathan. *Euphoriön. Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 77, S. 113-126.

Vollhardt, F., 2013. Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im Werk G.E. Lessings. In: H. Feger, Hg. 2013. *The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 85-93.

Vorländer, K., 1977. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2., erweiterte Auflage. Mit einem Beitrag „Kants Opus postumum“ von W. Ritzel. [2 Bände in einem Band]*. Unter Mitarbeit von K. Kopper, herausgegeben von R. Malter. Hamburg: Meiner.

Warda, A., 1922. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: M. Breslauer.

The author

Prof. Dr Rudolf Langthaler, University of Vienna, Vienna, Austria.

E-mail: Rudolf.langthaler@univie.ac.at

To cite this article:

Langthaler, R., 2020. Kants „moralisch-bestimmter Monotheismus“ – eine an der „wahren Aufklärung“ orientierte Kritik an Lessings Ringparabel? *Kantian Journal*, 39(2), pp. 46-79. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-3>.