

*Tadeusz Zatorski*

## Lessing i teologowie czyli wszystko już było

*Nawet teolog krytyczny pozostaje teologiem*  
Karol Marks

*„Liberałowie”, „ortodoksi” i „krytyczni racjonałiści”*

„Najlepsze w religii jest to, że stwarza heretyków”, pisał przed laty Ernst Bloch<sup>1</sup>, pogląd ten nie cieszy się wszakże w żadnym z Kościołów chrześcijańskich ani szczególną sympatią, ani nawet zrozumieniem. Jednak zjawisko herezji, towarzyszące im właściwie od zarania, jest chyba nierozzerwalnie związane z tą jedyną w swoim rodzaju religią, wykształcającą świadomie pewien model naukowej w założeniu refleksji na temat samej siebie, a zatem i racjonalnego, zwłaszcza w swej metodzie, dyskursu, który z zasady musi prowadzić do zróżnicowania opinii i poglądów. Współczesnej teologii nie jest już przy tym całkiem obce podejrzenie, że jest w istocie, przynajmniej od pewnego momentu, narzędziem autodestrukcji opisywanej przez siebie religii, a nawet, że narzędziem takiego nad nią – jak określił to niegdyś Franz Overbeck – „Sądu Ostatecznego”, nieuchronnie stać się musiała.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> „Atheismus im Christentum”, *Werkausgabe* Bd. 14 (Suhrkamp), Frankfurt am Main 1985, s. 15. Por. też Lessing, „Berengarius Turonensis”, *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Paul Rilla, Berlin 1957, t. 7, s. 315: „Ktoś, kogo nazywa się heretykiem, ma i dobrą stronę. To człowiek, który przynajmniej chciał patrzeć swoimi własnymi oczyma. Ba, w niektórych wiekach imię heretyka było najlepszą rekomendacją, jaką można było uczonemu wystawić dla potomności...”

<sup>2</sup> Zob. Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*,

Posoborowe ćwierćwiecze było w Kościele katolickim widownią coraz gorętszych sporów teologicznych, których przedmiotem – to różni je zapewne od wcześniejszych, daleko bardziej zresztą gwałtownych a często wręcz krwawych – nie są już wyłącznie szczegółowe rozwiązania doktrynalne, ale coraz częściej cały, jeśli wolno posłużyć się tym modnym, ale przecież stosowanym chętnie także przez współczesnych teologów pojęciem, „paradygmat” chrześcijaństwa, zwłaszcza zaś najbardziej zapewne konstytutywny jego element, filar wspierający wszelkie pozostałe konstrukcje dogmatyczne: *historyczna* prawdziwość głównych wydarzeń składających się na „dzieje zbawienia”.

Sporom tym towarzyszy zazwyczaj – zwłaszcza w Polsce, gdzie relacjonowano je, jeśli w ogóle, dość niechętnie i fragmentarycznie – całkowite niezrozumienie tak intencji ich protagonistów, jak i samej istoty zasadniczej kontrowersji. Ich komentatorzy, wywodzący się z kręgów bardziej ortodoksyjnych, skłonni są widzieć w nich przede wszystkim poważne naruszenie dyscypliny kościelnej, połączone co gorsza z sianiem zamętu wśród szerokich rzesz wiernych, zresztą z chwilą ogłoszenia przez Kongregację Doktryny Wiary formalnego potępienia pism danego teologa sprawa jest dla nich automatycznie zakończona i można co najwyżej nie podlegającą zasadniczo dyskusji decyzję „urzędu nauczycielskiego” poprzeć i uzasadnić dodatkowo własnymi uwagami. Nadgorliwość, połączona przy tym nierzadko z nieznaną rzeczy podsuwa niestety niektórym z nich argumenty nie zawsze urzekające swoją elegancją, jak chociażby nagminne przypisywanie teologom pozostającym w konflikcie ze swoją władzą duchowną zaburzeń umysłowych, co, zwłaszcza na wschód od Łaby, musi nieuchronnie wywoływać skojarzenia bardzo nieprzyjemne.

Z kolei dla liberalnych mediów i reformistycznych środowisk katolickich na Zachodzie kolejne „sprawy” zrewoltowanych teologów wpisują się w łatwy schemat konfliktu pomiędzy autorytarną władzą a prześladowanymi bezdusznie bojownikami o wolność my-

---

Göttingen 1873; por. też Eduard von Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christentums*, Berlin 1874.

ślenia, nieugięte broniącymi swych poglądów. Podczas gdy dla „ortodoksów” jakiś pogląd teologiczny jest z zasady niedorzeczny tylko dlatego, że został potępiony przez Watykan, dla katolickich (albo i niekatolickich) „liberałów” bywa on, z tego samego powodu, przejawem intelektualnej głębi. Nie aprobując – słusznie zresztą – administracyjnych sankcji i szykan, stosowanych wobec niepokornych profesorów, nie próbują oni nawet przez chwilę wczuć się w sytuację ludzi odpowiedzialnych za ideową tożsamość pewnej formacji i tradycji, ludzi stających ostatnimi czasy wobec alternatyw niekiedy zaiste „diabelskich”.

Uczestniczy w tym sporze (choć uczestnictwo to specyficzne) jeszcze jedna strona. Jej udział przemilcza się jednak najczęściej, bo argumenty przez nią wysuwane są dla pozostałych dyskutantów w najwyższym stopniu niewygodne a przy tym całkowicie bezużyteczne. Ta trzecia strona to – posłużmy się umownie takim określeniem, rozumiejąc tu przez nie raczej pewien typ myślenia, nie zaś przynależność do jednego tylko kierunku filozoficznego, opisywanego tym mianem – „krytyczni racjoniści”, interesujący się nie tyle teologicznymi szczegółami sporu, ile logiczną jakością argumentacji<sup>1</sup>, jej wewnętrzną spójnością, a przede wszystkim konsekwencją. Głównym przedmiotem ich, bardzo krytycznych zresztą, analiz są przy tym właśnie poglądy teologów „liberalnych” (tak protestanckich, jak ostatnio także katolickich). Dzieje się tak dlatego, że jakkolwiek polemikę ze stanowiskiem ich adwersarzy „krytyczni racjoniści” uważają po prostu za intelektualnie całkowicie bezpłodną, choć, paradoksalnie, to im właśnie w sporze z „liberałami” zdają się przyznawać więcej racji.

Dla teologów „liberalnych” argumentacja „krytycznych racjonalistów” okazuje się wcale twardym orzechem do zgryzienia. Jest rzeczą wielce znamioną, że np. Hans Küng ochotnie i ze swadą odpierający krytykę ze strony swych „ortodoksyjnych” polemistów, wobec zarzutów Hansa Alberta, który poświęcił jego teologii całą

---

<sup>1</sup> Zob. Lessing, List do Karla Lessinga z 20.03.1777 r., *Gesammelte Werke*, t. 9, s. 729: „W gruncie rzeczy prawdą jest, że w moich – jak je nazywasz – teologicznych przekomarzankach [...] bardziej mi chodzi o zdrowy ludzki rozsądek niż o teologię”.

książkę<sup>1</sup>, będącą chyba najpoważniejszą i najbardziej wnikliwą – a przy tym miazdzącą – jej analizą, okazał się w gruncie rzeczy całkowicie bezradny i w zasadzie nie podjął rzuconej rękawicy, ograniczając się jedynie do wyjaśnień bardzo zdawkowych i mało przekonujących.<sup>2</sup>

Historia, wbrew powszechnemu mniemaniu, czasem się powtarza. I to niekoniecznie jako farsa, zwłaszcza, jeśli za pierwszym razem nie przybrała wcale postaci tragedii. Trudno oprzeć się wrażeniu, że teologiczna dysputa, toczona w takim właśnie ortodoksyjno-liberalno-racjonalistycznym trójkącie, to swoisty „remake” sporów rozgrywających się przed dwustu (!) z górą laty w Kościele protestanckim. Miał chyba sporo racji Theodor W. Adorno, gdy pisał, że wielka europejska dyskusja wokół religii doprowadzona została do końca jeszcze w XVIII wieku i podejmującą dziś na nowo bierze się na siebie ryzyko nieuchronnych powtórzeń.<sup>3</sup> Współczesny katolicyzm, odkąd jego teologowie wymknęli się spod kontroli swej duchownej władzy, skazany byłby więc niejako na powtórzenie pewnego cyklu rozwojowego, jaki przeżył swego czasu protestantyzm. I to prawdopodobnie ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie sposób zresztą analizować z sensem procesów zachodzących obecnie w teologii katolickiej – choć niestety tak się na ogół czyni – w całkowitym oderwaniu od tego, co zdarzyło się w chrześcijaństwie protestanckim. Warto więc może przyjrzeć się i dziś tamtym wydarzeniom oraz ich protagonistom.

### *Christian Wolff*

Oświecenie niemieckie bardzo różni się od francuskiego – zwracają na to uwagę wszyscy chyba historycy tamtej epoki z Cassirerem i Hazardem na czele. Miało ono oczywiście także swój nurt bardzo płytki, popularny, pozostający pod silnym wpływem środowiska

---

<sup>1</sup> *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979.

<sup>2</sup> Zob. np. H. Küng, *Życie wieczne?*, Kraków 1993, przyp. 4 na s. 150.

<sup>3</sup> „Vernunft und Offenbarung”, w: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1977, Bd. 10.2, s. 608.

francuskich filozofów, gromadzących się chętnie wokół dworu Fryderyka Wielkiego. Głównym tego nurtu animatorem był Friedrich Nicolai, słynny pogromca zabobonu, bezlitośnie obśmiany przez Goethego w *Fauście* i *Xeniach*, pisarz i wydawca *Powszechnej Biblioteki Niemieckiej*, jednego z ważniejszych czasopism tamtych czasów (znamienne skądinąd wielce, że Lessing, choć osobiście zaprzyjaźniony z Nicolai, współpracy z *Biblioteką* nigdy nie podjął). Dla zwolenników tego nieco wolteriańskiego i na swój sposób wcale nie mniej dogmatycznego niż zwalczana przezeń ortodoksja protestancka kierunku sens Oświecenia był równie prosty i oczywisty jak „różnica pomiędzy jasnością i mrokiem, światłem i ciemnością”<sup>1</sup>, a pytanie o granice świeżo odkrytej potęgi rozumu równie nierozsądne jak pytanie o to, „gdzie świat zabity jest deskami” (Wieland). Od francuskich „libertynow” odróżnia ich jednak inne całkowicie podejście do religii. Podczas gdy ci pierwsi zachowują wobec niej pełen ironii, pogardy i poczucia wyższości dystans, żyją, jak pisze Paul Hazard, „obok religii, a nie wewnątrz niej”<sup>2</sup>, większość filozofów i publicystów Oświecenia niemieckiego jej granic nie przekracza, a przynajmniej usilnie stara się pozostać w ich obrębie. Filozofia ma służyć nie zniszczeniu chrześcijaństwa, ale oczyszczeniu go z przypadkowych naleciałości, odsłonięciu jego prawdziwej, najgłębszej istoty i wykazaniu, iż nie pozostaje ono w żadnej sprzeczności z zasadami rozumu. Nie powinna więc dziwić głęboka osobista religijność Friedricha Nicolai i wielu innych współpracowników *Powszechnej Biblioteki Niemieckiej*, która, jak pisał nie bez racji jeden z nich, kryła w sobie, „wiele prawdziwej religii i nie wypaczonej bojaźni przed Słowem Bożym”<sup>3</sup>, co wcale nie zjedna jej zresztą ortodoksów, którym uda się nawet doprowadzić do chwilowego zamknięcia pisma. Naturalną poniekąd konsekwencją tej postawy będzie także nowa myśl teologiczna, przeciwstawiająca tradycyjnemu

---

<sup>1</sup> Christoph Martin Wieland, *Sechs Antworten auf sechs Fragen. Werke in vier Bänden*, Berlin und Weimar 1984, t. 4, s. 147 n.

<sup>2</sup> *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa 1974, s. 119; por. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 178.

<sup>3</sup> Zob. Hermann Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig b.d., t. II, s. 123.

dogmatowi nieznanie wcześniej metody egzegezy, ale, często wręcz na przekór własnym wnioskowi i odkryciom, nie zamierzająca zasadniczo ani rozsądzać istniejących Kościołów, ani – ówcześni teologowie są nie tylko dobrymi chrześcijanami, ale i dobrymi obywatelami pruskimi – burzyć panującego w nich porządku.

Ta nowa teologia utrzymuje bliskie (i niezbyt bezpieczne) związki z filozofią, pozostającą w Niemczech przez długi czas pod silnym wpływem Christiana Wolffa, myśliciela, któremu przytrafi się to samo, co wcześniej przydarzyło się angielskiemu filozofowi Samuelowi Clarkowi, o którym Anthony Collins pisał później z przekąsem, że nikt nie wątpił w istnienie Boga, dopóki Clarke nie postanowił dowieść go na drodze rozumowej<sup>1</sup>. Wolff już w młodości, jak opisuje to w swych wspomnieniach, „posłyszawszy [...] o wzajemnych niechęciach pomiędzy luteranami i katolikami”, marzył o tym, by „prawdę w teologii przedstawić tak jasno, aby nie było już żadnych sprzeczności”, zapragnął też „wyuczyć się matematyki i dzięki jej metodzie sprowadzić teologię do bezspornej pewności”<sup>2</sup> – tenże zamiar będzie przyświecał wszystkim jego późniejszym przedsięwzięciom. Jednak to już właśnie w samym tak pomyślanym projekcie kryje się, choć wbrew najszczerzym intencjom filozofa, załączek wszelkich późniejszych kontrowersji i sporów, a przede wszystkim wewnętrznego rozdarcia teologii protestanckiej. Albowiem, zgodnie z jego wyobrażeniami, zadaniem filozofii winno być wprowadzenie znalezienia „właściwej broni” do zwalczania „ateizmu i profanacji”, nie wolno jej też nauczać niczego, co pozostawałoby w sprzeczności z podstawowymi zasadami przyjętej doktryny religijnej, jednak winna mieć zarazem prawo „nieuprzedzonego badania sądów, na których wspiera się fundament religii, a w sprawie których sami uczeni teologowie nie osiągnęli jedności”<sup>3</sup>. Wolff nie kwestionuje jeszcze Objawienia, wyznacza też pomiędzy nim a rozumem wyraźną granicę, podkreślając, że treści przekazywane przez Objawienie byłyby samemu rozumowi niedostępne, co nie oznacza, że są

---

<sup>1</sup> Zob. Cassirer, op. cit., s. 238.

<sup>2</sup> *Autobiografia*, przeł. Jadwiga Wilk, Wrocław 1997, s. 9 n.

<sup>3</sup> *Ausführliche Nachrichten von meinen Schriften*, § 4, cyt. za Hettner, t. I, s. 134.

w jakikolwiek sposób z nim sprzeczne. Wręcz przeciwnie, te dwa obszary nie pozostają ze sobą w konflikcie, lecz się wzajemnie dopełniają.

Takie stanowisko nie było oczywiście w istocie niczym nowym. W końcu już św. Tomasz nie widział niczego złego w posługiwaniu się argumentami racjonalnymi dla wspierania prawd wiary. Metoda Wolffa nie była zresztą bardzo odległa od stylu myślenia Akwinaty, o czym świadczyłby fakt, że filozofię niemieckiego myśliciela wykładano chętnie w kolegiach jezuickich Rzymu, Wiednia i Ingolstadt. Tym razem jednak ustalenie wzajemnych relacji pomiędzy rozumem a Objawieniem odbywa się w innym całkiem „klimacie opinii”. Podczas gdy jeszcze średniowiecznych awerroistów łacińskich sporo wysiłku kosztowało (a wymagało i niemałej odwagi) usprawiedliwienie filozofii przed wiarą, teraz role się poniekąd odwracają: to wiara musi szukać usprawiedliwienia przed rozumem – mało kto odważa się jeszcze powiedzieć to wprost, nie wszyscy też zdają sobie z tego sprawę, jednak taka właśnie relacja między tymi dwiema wielkościami staje się coraz bardziej ewidentna. Wprawdzie ani Wolff, ani współcześni mu teologowie nie żywią najmniejszych wątpliwości, że Objawienie może z takiej konfrontacji wyjść jedynie wzmocnione, że wcale nie jest sprzeczne z *ratio*, jednak ta pewność w niczym nie zmienia faktu, że wynik debaty jest teoretycznie przynajmniej otwarty i nie sposób wcale wykluczyć możliwej potencjalnie konstatacji, że niektóre elementy prawdy objawionej od sprzeczności takiej wolne nie są. Nie oznaczałoby to wówczas oczywiście, iż Objawienie jako takie jest z rozumem niezgodne, ale że zawiera pewne „zanieczyszczenia”, będące wynikiem kompromisu z umysłowością epoki i środowiska historycznego, które były świadkami jego narodzin. Samo – z konieczności coraz bardziej abstrakcyjne – pojęcie Objawienia pozostaje zatem nienaruszone, równocześnie jednak przetarta zostaje, początkowo dość wąska, ścieżka ku filologicznej i historycznej analizie jego konkretnej treści, analizie stawiającej sobie za cel wyłącznie odsianie wspomnianych „zanieczyszczeń”, prowadzącej jednak w konsekwencji do stopniowego treści owej redukowania. Gdzie znajduje się nieprzekraczalna granica takiej redukcji, i, co gorsza, czy granica taka w ogóle daje

się wyznaczyć – nad tym, jak się zdaje, nikt się wówczas nie zastanawiał.

Filozofia Wolffa zawierała jeszcze jeden wątek, który, jak się okazało, mógł mieć skutki trudne do przewidzenia. Wolff wiązał mianowicie dobro i zło nie tyle z nadanym człowiekowi przez Boga prawem, ale wywodził je wprost z natury: „I tak prawo natury ustanowione zostało przez naturę samą i zachowywałoby ważność nawet wówczas, gdyby człowiek nie miał nad sobą żadnej wyższej istoty, która mogłaby go nim związać, zachowywałoby ważność nawet wtedy, gdyby nie było Boga”<sup>1</sup>. Nikt dotąd nie odłączył tak zdecydowanie moralności od religii. Miało to następstwa niebagatelne: rodzący się sprzeciw wobec dogmatu wyrastał bowiem w niemalym, stopniu z nowej wrażliwości etycznej, nie dającej się pogodzić z wieloma postulatami moralnymi wyprowadzanymi z tradycyjnie interpretowanego Objawienia (najtrudniejszym chyba do przyjęcia jego punktem była doktryna grzechu pierworodnego). Kryterium racjonalności musiały zatem spełniać nie tylko historyczne wątki Biblii, ale i jej warstwa etyczna, wymagająca tym samym daleko idącej reinterpretacji.

Najistotniejsze elementy filozofii Wolffa nie były oczywiście całkiem oryginalne. Swymi korzeniami tkwiła ona głęboko w myśli Leibniza, a zdaniem niektórych była jedynie dość nieudolną próbą jej systematyzacji. Rzecz w tym jednak, że myśl Wolffa osiągnęła popularność, jakiej nigdy nie dostąpiła filozofia Leibniza. Nie bez znaczenia był tu zapewne i fakt, że Wolff, jako jeden z pierwszych zresztą w Niemczech filozofów, pisał przede wszystkim po niemiecku. Jednak główną przyczyną tej jego niebywale popularności stały się, jak często się to zdarza, szykany, którym go poddano. Ortodoksyjni teologowie z Halle przyjęli bowiem jego idee z najwyższą niechęcią i nieufnością. Ale Wolff osiągnął już zbyt mocną pozycję, by intrzygi, jakie próbowano snuć przeciwko niemu na uniwersytecie, mogły mu poważnie zaszkodzić. Przełom nastąpił w listopadzie 1723 roku. Wówczas to ortodoksom udało się przekonać niezbyt biegłego w fi-

---

<sup>1</sup> *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, Frankfurt und Leipzig 1736, Cap. I, § 21, s. 17.

lozofii pruskiego „króla żołnierzy”, Fryderyka Wilhelma, jakoby z pism Wolffa wynikało niedwuznacznie, iż „jeśliby w Poczdamie zbiegło kilku rosyjskich grenadierów, to stałoby się tak za sprawą zrządzenia fatum i na mocy nieuchronnej konieczności, której oprzeć by się nie mogli, król tedy popełniłby wielką niesprawiedliwość, gdyby chciał ich ukarać”<sup>1</sup>. Reakcja monarchy była natychmiastowa, a jej surowość zaszokowała najbardziej nieprzejednanych nawet wrogów filozofa: na mocy rozkazu królewskiego musiał on pod groźbą kary śmierci opuścić granice Prus w ciągu 24 godzin (nie złagodziła tej decyzji nawet okoliczność, że jego żona była w zaawansowanej ciąży). Na łatwe do przewidzenia rezultaty tego posunięcia nie trzeba było czekać zbyt długo. Już wkrótce, mimo wciąż ponawianych przez duchowieństwo i władze zakazów, szykan i ograniczeń (rozpowszechnianie jego książek było np. w Prusach zakazane pod karą dożywotnich ciężkich robót), filozofia Wolffa wykładana była przez jego licznych uczniów na wszystkich niemalże uniwersytetach niemieckich, on sam zaś zyskał w Niemczech i Europie sławę niezłomnego bojownika o wolność myśli, stając się zarazem jednym z najwybitniejszych autorytetów intelektualnych. W grudniu 1740 roku, na mocy rozkazu Fryderyka, II mógł już tryumfalnie powrócić do Halle.

Obawy ortodoksów nie były w istocie bezpodstawne. Wprawdzie filozofię Wolffa powszechnie uważano za narzędzie apologetyki, choć oczywiście miała być to apologetyka uprawiana „innymi środkami”, jednak ta apologetyka nie przekonywała wszystkich. Lessing bardzo szybko dostrzegł wzajemną nieprzystawalność obu tych dziedzin i w swym niedokończonym dialogu *Herkules i Omfale* bezlitośnie wykpił wszelkie próby przybrania teologii w szaty filozofii. Oto dwaj miłośnicy sztuki analizują malowidło przedstawiające Herkulesa zmuszonego przez lidyjską królową Omfale do wykonywania prac niewieścich:

- „A. Spójrz, ten atleta przy kądzieli, odziany w ciasną niewieścią purpurę, to –  
B. Herkules.

---

<sup>1</sup> Hettner, t. I, s. 140.

A. Ależ skąd – to świeżo upieczony filozof. Zaś ta piękna i władcza, okropnie śmiesznie wystrojona nimfa to –

B. Omfale.

A. W żadnym razie! – To nasza droga teologia. Filozof przyodział ją w swoje dowody, a w dłoń włożył jej w liczne węzły spletaną konkluzję. Za to sam wcisnął się w jej purpurowe szaty, które na jego muskularnym ciele wszędzie drą się i pękają. Siedzi teraz na swoim miejscu i spleta dalej swą nić.

B. Dlaczego jednak ona wygraża mu ową węzlistą konkluzją?

A. Ma pleść subtelniej.<sup>1</sup>

### Neologowie

Mianem „neologów, („nowatorów”) określa się zazwyczaj środowisko teologów protestanckich, których działalność przypada mniej więcej na lata 1740-1790. Nie stanowili oni grupy zwartej, jednolitej programowo, czy choćby tylko solidarnej (Bahrdt i Semler na przykład byli sobie wręcz wrodcy), stąd też zapewne poważne rozbieżności zarówno w jednoznacznym ustaleniu jej składu, jak i w ocenach dorobku. Podczas gdy dla Karla Anera, autora najobszerniejszego chyba zarysu dziejów teologii tamtego okresu (*Theologie der Lessingzeit*) neologowie to nieustraszeni pionierzy, odkrywający nowe obszary poszukiwań teologicznych, w oczach Karla Bartha (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*) są oni jedynie epigonami, atakującymi w gruncie rzeczy okopy, w „których, po tym wszystkim, co zaszło wcześniej, od dawna już nie było żywej duszy”, i których nikt właściwie nie

<sup>1</sup> *Gesammelte Werke*, t. 7, 540. Ukryte w filozofii jako narzędziu teologii załączki destrukcji niezwykle przenikliwie dostrzeże później Heinrich Heine: „Od momentu, w którym religia doprasza się pomocy filozofii jej upadek jest nieodwołalny. Próbuje się bronić i przez swoje gadulstwo osuwa się coraz bardziej ku ostatecznej zagładzie. Religii, jak każdemu absolutyzmowi, nie wolno się usprawiedliwiać. [...] Gdy tylko religia zaczyna drukować rezonujące katechizmy, zaś absolutyzm polityczny wydawać oficjalną gazetę, ich koniec jest bliski” (zob. H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, Kraków 1997, s. 89). Heine zdaje się bardzo często dopełniać niejako i rozwijać myśl Lessinga; według słów Hanny Arendt to on właśnie był „być może jedynym wśród niemieckich mistrzów prozy, który rzeczywiście kontynuował dziedzictwo Lessinga”, *Die verborgene Tradition*, Frankfurt am Main 1976, s. 48.

usiłował nawet bronić<sup>1</sup>. Barth przypomina w tym kontekście postać Johanna Franza Buddeusa (1660–1727), który nie wychodząc w zasadzie poza granice tradycyjnej ortodoksji, ani nie negując roli Objawienia skłonny był przyznać ludzkiemu rozumowi zdolność i prawo rozróżniania pomiędzy Objawieniem prawdziwym i fałszywym, a zatem i funkcje kontrolne wobec wiary. Neologowie wyważali w tej sytuacji drzwi dawno jakoby już otwarte. Faktem jest jednak zarazem, że ich publikacje wywoływały ostre protesty ze strony ówczesnych ortodoksów, wśród których postacią najwybitniejszą, a przynajmniej najbardziej znaną, był Johann Melchior Goeze, naczelnny pastor Hamburga. To o nim właśnie Lessing pisał, że choć zbyt miękko miał serce by domagać się spalenia kacerzy i heterodoksów, to przecież z chęcią doprowadziłby do tego, by, jak praktykowano to ongiś w Anglii Henryka VIII, „Semler, Basedow i Teller zjawili się pod jego amboną z wiązkami chrustu na plecach i pokornie odwołali swe twierdzenia”<sup>2</sup>. Przeciwno samemu Semlerowi zresztą, najwybitniejszemu chyba spośród neologów, wniesiono w 1775 roku przed Corpus Evangelicorum w Ratyzbonie oskarżenie o herezję.

Choć ortodoksi skłonni byli nierzadko postrzegać ich jako nieprawnych i zatwardziałych bezbożników, neologowie byli na ogół ludźmi o głębokiej osobistej pobożności, często zresztą kształtowanej pod wpływem środowisk pietystycznych, z którymi wielu z nich – przynajmniej w młodości – utrzymywało dość żywe kontakty. Zdarzały się co prawda wyjątki od tej zasady. Takim wyjątkiem był niewątpliwie Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792), jedna z barwniejszych zapewne postaci swojej epoki. U progu swej kariery teologicznej jako wykładowca Uniwersytetu w Lipsku i kaznodzieja Bahrdt uchodził za wzór ortodoksji. Bujny temperament i ekscesy obyczajowe, jakich stał się bohaterem, sprawiły, że utracił posadę i musiał opuścić Lipsk. To było, jak sam przyznaje w swych wspomnieniach, głównym powodem jego zwrotu ku racjonalizmowi. Kilkanaście lat wędrował z uniwersytetu na uniwersytet. Otrzyma-

---

<sup>1</sup> *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1985, s. 144.

<sup>2</sup> „Über Johann Melchior Goeze”, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 201.

wszy posadę wykładowcy na Uniwersytecie w Halle, szybko popadł w konflikt zarówno z miejscowymi teologami jak i z władzami. W 1788 r wydał anonimowo komedię ośmieszającą religię, uniwersytet i króla. Gdy na jaw wyszło jego autorstwo oraz próby organizowania tajnych związków, został skazany na rok twierdzy. Zmarł wkrótce po uwolnieniu, ponoć na chorobę rzadko bywającą skutkiem praktyk ascetycznych. Bahrdt był autorem własnego tłumaczenia Nowego Testamentu, wydanego pt. *Najnowsze objawienia Boże w listach i opowieściach* (1772-75). Teologowie i duchowni przyjęli je z powszechnym oburzeniem, Goethe zaś niemilosiernie je wykpił, do czego powód dawał zwłaszcza dziwaczny i niezamierzenie komiczny język owego przekładu („Poprawcie się! Albowiem Bóg zamierza właśnie założyć nowe stowarzyszenie religijne [Religionssocietät]”). Bahrdt, uznawany dziś skądinąd za prekursora badań mitograficznych, głosił poglądy, które już wówczas musiały ściągnąć nań zarzut naukowego szalibierstwa (Jezus był jego zdaniem założycielem tajnego stowarzyszenia zbliżonego swym kształtem do łóż masońskich, a jego ukrzyżowanie miało być jedynie sprawnie wyreżyserowanym spektaklem). Mimo bardzo niespokojnego życia pozostawił po sobie ogółem 126 (!) tomów, pozbawionych ponoć większej wartości naukowej, oraz niezwykle barwne wspomnienia i opisy podróży.

Bahrdt jest jednak przypadkiem szczególnym. Neologowie to zazwyczaj stateczni profesorowie i kaznodzieje, którym obca jest wszelka myśl o jakiegokolwiek działalności wywrotowej, czy to wobec państwa, czy swojego Kościoła. W ich poszukiwaniach mniej jest może nawet, choć i ona odgrywać tu będzie z czasem coraz poważniejszą rolę – woli pogodzenia dogmatu z rodzącą się nową kulturą umysłową, znacznie więcej nie dającego się już zagłuszyć dyskomfortu moralnego, związanego z nieprzystawalnością tradycyjnej wykładni Pisma do nowej wrażliwości etycznej człowieka Oświecenia. „Jeśli ujawnia się tu [...] jakiś element nowożytny, to są nim łyżwiarz wrzuczonego nad sobą samym i swoją wielką, wielką moralnością nowożytnego mieszczanina, nieco energiczniej podającego moralność tę za naczelną zasadę chrześcijańskiej wiary i chrześcijańskiego życia”, pisał z przesadną nieco złośliwością, ale i chyba nie bez racji

Karl Barth.<sup>1</sup> Objawienie wciąż pozostaje dla neologów „lunetą rozumu”, jak wyraził się jeden z nich, August Friedrich Wilhelm Sack, bez której wydany byłby on na pastwę nieustających niepokojów, niespodziewanie okazuje się jednak, że przez ową lunetę widać mnóstwo rzeczy, których nie sposób pogodzić z racjonalnym pojmowaniem obowiązku etycznego. Ponieważ Objawienie jako takie nieprawdziwe być nie może, wniosek jest oczywisty: to, czego nie potrafi zaakceptować rozum i wywodząca się zeń nowa etyka, nie należy w gruncie rzeczy do Objawienia, ale jest jego zanieczyszczeniem, nieuchronnym kompromisem zawierającym z umysłowością starożytnego ludu Izraela, kompromisem który oto przestaje już obowiązywać, gdyż z wolna zaczyna być coraz większą przeszkodą w głoszeniu zawartej w Objawieniu prawdy a prawdą tą jest przede wszystkim zawarty w Ewangelii kodeks moralny. „Zwolennicy religii moralnej”, pisał Johann Salomo Semler, „od dawna już uważali stare historyczne sposoby opisu za zasłonę i malowidło, pod którymi przywiązani do zasad moralnych chrześcijanie znajdowali same tylko prawdy powszechne, stosując je coraz częściej ku swemu obecnemu pożytkowi.”<sup>2</sup> Jako „zasłonę i malowidło” spycha się zatem coraz częściej na bok wiarę w cuda (Bóg nie może wszak lekceważyć własnych racjonalnych praw), doktrynę grzechu pierworodnego (człowiek jest z natury dobry, czego nie chciał dostrzec „przepełniony czarną zółcią” Augustyn), wiarę w diabły i wieczność kar piekielnych (Bogu nie wypada być tak okrutnym i mściwym). Dogmaty te usiłuje się dyskretnie zapomnieć, rzadziej przeczy im się wprost. Od niewygodnej, bo zbyt często problematycznej intelektualnie i moralnie obrazowej warstwy narracji nowotestamentowej, ucieka się w stronę wyabstrahowanej etyki – zjawisko, które chrześcijaństwu (nie tylko zresztą protestanckiemu) towarzyszyć będzie już nieprzerwanie aż do naszych czasów. Religii, jak przenikliwie opisał później ten proces Heinrich Heine, „chciano zgotować [...] nową młodość, a postępowano przy tym tak mniej więcej, jak Medea

---

<sup>1</sup> Ibid., s. 146.

<sup>2</sup> Cyt. za „Rationalismus”, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage Tübingen 1986, t. 5, s. 795.

odmładzająca króla Ajsona. Najpierw zatem otworzono jej żyły i powoli wytoczono z niej całą krew zabobonu, a mówiąc mniej obrazowo: podjęto próbę usunięcia z chrześcijaństwa wszelkiej treści historycznej i pozostawienia w nim jedynie jego warstwy moralistycznej. W ten sposób chrześcijaństwo stało się czystym deizmem. Chrystus przestał być współregentem Boga, został niejako zmediatyzowany i cześć oddawano mu odtąd już tylko jako osobie prywatnej. Jego moralną sylwetkę wychwalano ponad wszelką miarę. Nie znajdowano wprost słów, by wyrazić, jak dobrym i wspaniałym był człowiekiem. Co się zaś tyczy cudów przezeń dokonywanych, to wyjaśniano je prawami fizyki, bądź usiłowano mówić o nich możliwie jak najmniej. Cuda, powiadali niektórzy, były wszak koniecznością w czasach zabobonu i roztropny człowiek, pragnący głosić jakąkolwiek prawdę, posługiwał się nimi niejako w charakterze anonsu.”<sup>1</sup>

Dokonując tego rodzaju zabiegów neologowie stawiali się w niełatwej sytuacji, znacznie trudniejszej niż ta, w jakiej znajdowali się zdeklarowani zwolennicy religii naturalnej, traktujący chrześcijaństwo wyłącznie jako jedną z wielu jej równoprawnych manifestacji. Wskazując na poważne sprzeczności w samym tekście biblijnym, wypracowując coraz wnikliwsze metody jego analizy i podważając jego tradycyjną interpretację, czynili to w intencji na wskroś apologetycznej, pragnąc uchronić Kościół przed coraz głośniejszymi wątpliwościami a przy okazji uwolnić od nich zapewne także i siebie. Ta apologetyczna krytyka była w tych okolicznościach krytyką ściśle, choć zapewne nieświadomie, limitowaną i musiała nieuchronnie uwikłać „nowatorów” w nie dające się łatwo usunąć sprzeczności. Ich najlepszą chyba ilustracją jest teologia Johanna Salomona Semlera. Wprawdzie przez niektórych zaliczany on bywa do grona neologów z pewnymi zastrzeżeniami, jednak pytania, jakie stawiał, i odpowiedzi, jakich na nie udzielał, wolno uznać za reprezentatywne w jakiś sposób dla wszystkich ówczesnych teologów, mających dość odwagi, by wyjść poza granice dogmatu, a zarazem dość poczucia lojalności, by chcieć pozostać mimo to w granicach swojego Kościoła.

---

<sup>1</sup> Heine, op. cit., s. 90.

## Semler

Johann Salomo Semler (1725-1791) był profesorem teologii w Halle, uczniem i wychowankiem Siegmunda Jakoba Baumgartena, wielkiego znawcy angielskiego deizmu (posiadał ponoć największy zbiór pism angielskich wolnomyślicieli i deistów). Opisanie teologicznych poglądów Semlera nie jest zadaniem łatwym.<sup>1</sup> Pozostawił on po sobie zespół koncepcji, których nie sposób wręcz złożyć w spójną całość. Ścierały się w nim bowiem dwie zasadniczo obce sobie natury: racjonalistycznie rozumującego filozofa i apologety, lojalnego wobec pewnej tradycji religijnej oraz wykształconej przez tę tradycję instytucji. Albowiem jego apologetycznych intencji w niczym nie umniejsza fakt, że współcześni mu ortodoksi odsadzali go, jak widzieliśmy, jeśli nie od czci, to na pewno od wiary.

Dla Semlera nie ulegało wątpliwości, że Biblia była tekstem „natchnionym” i zawierała w sobie autentyczne Słowo Boże. Na jej tekst należało spojrzeć jednak inaczej niż dotychczas. Semler był jednym z pierwszych rzeczników wyzwolenia badań biblistycznych spod kurateli dogmatyki: „Dlaczego”, stawił wcale nie tak oczywiste jeszcze wówczas pytanie, „mam z dogmatyki wywodzić reguły hermeneutyczne?”<sup>2</sup>. Odczytywanie Pisma przez pryzmat dogmatu było dlań równoznaczne z „wczytywaniem” w badany tekst sensu i treści, które mogły być jedynie produktem późniejszych, wcale niekoniecznie prawidłowych jego interpretacji, będących, podobnie jak sam Kanon, efektem „umowy biskupów”. Biblię należało zatem czytać tak samo jak pisma innych autorów starożytnych (nie przypadkiem *opus magnum* Semlera nosi tytuł *O swobodnym badaniu*

---

<sup>1</sup> Prezentacja teologicznych poglądów Semlera oparta jest głównie na dwóch opracowaniach powstałych w odpowiedzi na konkurs rozpisany przez Fundację Karla Schwarza: Gottwalta Karo, *Johann Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie*, Berlin 1905; Leopolda Zscharnacka, *Lessing und Semler*, Giessen 1905 oraz na autobiografii samego Semlera, *Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt*, Halle 1781/82. Większość cytatów z dzieł Semlera przytaczam za pierwszą z wymienionych prac.

<sup>2</sup> „Abhandlung über die rechtmäßige Freiheit der akademischen theologischen Lehrart”, Karo, s. 51.

*Kanonu*) a podstawową regułą hermeneutyczną miała być zasada „*sensum e scripto libro efferendum, non inferendum esse*”<sup>1</sup> (Goethe wyśmieję później, zapewne całkiem niezależnie od Semlera, wszelkie praktyki interpretacyjne oparte na zasadzie „*inferendum*” w swym słynnym aforyzmie „*Wykładni dokonując niczym się nie trwóźcie, / Wyłożyć treści nie umiecie – treść nową włóźcie*”<sup>2</sup>). Taka technika analizy Pisma musiała, rzecz prosta, doprowadzić do ujawnienia rozlicznych sprzeczności, nie dających się pogodzić z zasadą werbalnej jego inspiracji. Nasuwające się tu wątpliwości były zdaniem Semlera nie tylko zasadne, należało je pojmować wręcz jako „znak wyższego oświecenia i łaski”, a filologiczna i historyczna krytyka tekstu stawała się bez mała religijnym obowiązkiem teologa.

Na kłopotliwe pytania, wobec których stawał coraz częściej nowożytny biblista, Semler znalazł odpowiedź stosunkowo prostą i wygodną. Przedmiotem boskiej inspiracji, Objawieniem *sensu stricto* wcale nie było Pismo w całości, a jedynie niektóre jego partie. Tekstem natchnionym było jedynie to, co służyło moralnemu zbudowaniu i pouczeniu człowieka, wszystko inne, cała warstwa obrazowa, fabularna czy historyczna, to jedynie „element lokalny” („das Lokale”), „żydowska domieszka” („das Judenzende”) do autentycznego Słowa Bożego, na którą Jezus i apostołowie musieli się zgodzić, by ich w ogóle wysłuchano i zrozumiano, pewna forma „akomodacji”, dostosowania treści nauczania do umysłowości ówczesnych słuchaczy. „Cuda i znaki są tedy podług historii rzeczywiste, a więc opisane *proprie*, umysł współczesnych oczekiwał bowiem takowych cudów i znaków. Skłonność ta należy wszakże jeszcze do świata żydowskiego i pogańskiego, nie ma w sobie nawet zaczątków duchowego doświadczenia i wiedzy, bardziej więc przynależy do powszechnej psychologii niż do istoty właściwej religii chrześcijańskiej. Ludzie, którym przytrafiają się owe cuda, sami nie są jeszcze chrześcijanami w duchu. Dlatego przytrafiają się one tym, którzy pozostają jeszcze niechrześcijanami.”<sup>3</sup> Innymi słowy, opisy cudów są być może

<sup>1</sup> Karo, s. 52.

<sup>2</sup> Cyt. za. K. Böttcher i in., *Geflügelte Worte*, Leipzig 1981, s. 414.

<sup>3</sup> „Ob der Geist des Widerchristus unser Zeitalter auszeichnet”, Karo s. 58.

nawet autentyczne – Semler nigdy nie posunie się do otwartego ich zanegowania – jednak, jak doda na wszelki wypadek, kwestia ich prawdziwości nie ma dla chrześcijanina większego znaczenia. Problemy natury historycznej, odgrywające tak wielką rolę w dogmatyce, to, by posłużyć się tu porównaniem Lessinga, którego myśl – do pewnego momentu – wydaje się biec równoległe do rozważań Semlera, twierdzących, których prawdziwy chrześcijanin niczym żołnierz pewny swej sprawy i ostatecznego zwycięstwa wcale nie musi zajmować, by zagospodarować zdobyty kraj (= wiarę i płynące z niej zalecenia etyczne). Podobnie rozwiązuje Semler kwestię wiary w demony. „Poganie i nieokrzesani Żydzi wiedzieli o nich [przypadkach opętania – przyp. TZ] wiele, nie dowiedziawszy się tego wcale ze Słowa Bożego, nie należy tedy zaliczać tych wyobrażeń do Słowa Bożego ani do objawionej treści tegoż.”<sup>1</sup> A jeśli nawet, „zgodnie ze szczególnym zamiarem Bożym”, przypadki takie istotnie się zdarzały, nie ma wcale potrzeby wierzyć, że mogły mieć miejsce także później, nie mówiąc już o czasach współczesnych. Albowiem „podstawą nowej religii chrześcijańskiej nie są wcale żydowskie wyobrażenia o aniołach, demonach, łonie Abrahama itd., ale nowe, wolne prawdy moralne, które Chrystus, obcując z Żydami, przybrał jednakowoż w takie właśnie obrazy, by nie utrudniać im ich przyjęcia”<sup>2</sup>. Nauczanie Jezusa miało niejako dwie warstwy, jedną przeznaczoną dla współczesnych, drugą ponadczasową, która świetnie może się obyć bez wyobrażeń, wobec których współczesny myśliciel odczuwa co najmniej zakłopotanie.

Semler zaleca więc znaczną ostrożność w lekturze Biblii i nie zachęca wcale do jej czytania *in extenso*, wręcz przeciwnie, postuluje sporządzenie na użytek chrześcijan jedynie krótkiego jej streszczenia, wolnego już od wszelkich naleciałości „lokalnych”. Tę ostrożność posuwa nawet do stwierdzenia, że Pismo potrzebne jest właściwie jedynie nieukształtowanym jeszcze w pełni chrześcijanom,

---

<sup>1</sup> „Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die vielen Wunderkuren”, Karo s. 57.

<sup>2</sup> „Letztes Glaubensbekenntnis”, Karo s. 36.

ci bardziej w swej wierze zaawansowani nie potrzebują go w ogóle. Wiara bowiem, „jest starsza niż owe księgi”<sup>1</sup>.

Zasadnicza koncepcja Semlera to bodajże pierwsza w dziejach teologii tak wyraźnie wypowiedziana formuła „demitologizacji”. Od demitologizacji Bultmannowskiej różni się głównie rozległością i głębockością dokonywanych cięć: Semler nie podaje jeszcze w wątpliwość historycznej prawdziwości Zmartwychwstania, energicznie przeciwstawia się też sformułowanemu po raz pierwszy przez Reimarus<sup>2</sup>, pogładowi – który później tak istotne zyska w teologii protestanckiej (Overbeck, Weiss, Schweitzer) znaczenie – o „apokaliptycznym horyzoncie” myślenia Jezusa i Apostołów – ich niewzruszonym przekonaniu o bliskim już kresie dziejów i rychłym nastaniu Królestwa Bożego na ziemi, ani nawet, jak widzieliśmy, nie kwestionuje wprost autentyczności opisywanych przez Ewangelie zdarzeń nadnaturalnych, a jedynie je bagatelizuje, przenosząc punkt ciężkości na zagadnienia etyczne. „Testimonium spiritus sancti” dotyczy jedynie moralnej warstwy Nowego Testamentu.

Nawet tak skromnie zakrojony program demitologizacji był dla ówczesnych teologów ortodoksyjnych źródłem powszechnego zgorzsenia, a prawdziwym szokiem musiałby być dla wiernych Kościoła. Semler zdawał sobie sprawę z potencjalnych konsekwencji swych tez, albo przynajmniej intuicyjnie je przeczuwał. Swe teologiczne koncepcje opatrzył zatem licznymi zastrzeżeniami, mającymi niejako osłabić ich wymowę i siłę. Służyć mają temu przede wszystkim rozgraniczenia i podziały, których celem wydaje się stworzenie pewnego ochronnego „kokona” wokół treści o istotnym dla chrześcijańskiej tożsamości znaczeniu, treści, mogących poważnie ucierpieć w wyniku zbyt daleko idących poszukiwań teologicznych. Dlatego właśnie Semler bardzo wyraźnie – wbrew stanowisku tradycjonalistów – stara się oddzielić teologię od religii, deprecjonując zresztą znaczenie tej pierwszej. W teologii „nie ma niczego boskiego”<sup>3</sup>, to

---

<sup>1</sup> „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten”, Karo s. 41.

<sup>2</sup> Zob. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J.C.B. Tübingen, b.d., s. 65.

<sup>3</sup> *Lebensbeschreibung*, t. II, s. 367.

jedynie pewna wiedza, a parają się nią ludzie, „którzy chcieliby przynależć do pewnej wyodrębnionej w państwie klasy, i którzy winni wspierać pewien zewnętrzny cel ostateczny”<sup>1</sup>. Mieszanie religii z teologią to coś w gruncie rzeczy głęboko szkodliwego, wynalazek papieżstwa, obcy pierwotnemu protestantyzmowi.

Rozgraniczenie takie miało swoje istotne konsekwencje. Uwolniona od tego krępującego związku teologia mogła rozwijać się swobodniej, nie oglądając się tak lęklonie na następstwa jakie jej poszukiwania mogły przynieść tożsamości religijnej, która – przynajmniej teoretycznie – pozostawała całkowicie inną i innym wpływom podlegającą jakością. Trudno oprzeć się wrażeniu, że zgodnie z tą koncepcją relacja między tymi dwoma obszarami była nieco podobna do relacji, jaką w katolicyzmie przyjmowano (i nadal się przyjmuje) między filozofią religii a teologią: podczas gdy teologowie muszą podporządkować się bardzo surowej dyscyplinie dogmatycznej, filozofowie religii (często będący zarazem lojalnymi wobec urzędu nauczycielskiego teologami) mogą pozwolić sobie na znacznie więcej swobody, posuwając się często do wniosków, które przeniesione na grunt teologii mogłoby bardzo poważnie zachwiać jej spójnością.

Semler nie poprzestał na tym. Zdając sobie chyba sprawę z niemożliwości praktycznego rozdzielenia w umyśle jednego człowieka racjonalnego myślenia od świadomości religijnej i uchronienia chrześcijanina od wątpliwości teologa, a pragnąc zaoszczędzić tych wątpliwości nie-teologom (teologom zaś zapewne przykrości ze strony władz państwowych i kościelnych), wprowadza dodatkowy podział już w ramach religii jako takiej, rozróżniając w niej „religię prywatną” i „religię publiczną”. Semler nigdy nie sprecyzował tego pierwszego pojęcia – nie precyzował też na ogół innych tworzonych przez siebie terminów, pozostawiając je raczej w abstrakcyjnym nieco półmroku. Wydaje się wszakże, że to właśnie „religia prywatna” jest jego zdaniem rdzeniem chrześcijaństwa, a Chrystus jest nie tyle założycielem określonego historycznie wyznania i kultu publicznego, ustanawiającym wiążące po wiek wieków artykuły wiary, ile raczej twórcą swego rodzaju osobistej religijności, koncentrującej się przede

---

<sup>1</sup> Ibid, t. I, s. 107 nn.

wszystkim na przesłaniu moralnym, nie zaś na szczegółach historycznych. Albowiem niezmiennie jest w niej jedynie to moralne przesłanie, wszystko inne podlega nieustannym zmianom, a chrześcijaninowi przysługuje w sferze tej jego osobistej religii i religijności pełna i nieskrępowana wolność dociekań i przekonań.

Ta wolność nie sięga jednak zbyt daleko. Obok „religii prywatnej” istnieje bowiem „religia publiczna”, materializująca się w przyjętym przez Kościół wyznaniu wiary, w jego dogmatach i zewnętrznym kulcie. Chrześcijanin winien bezwzględnie i bez szemrania podporządkować się jej nakazom. Tu Semler okazuje się czystej wody pruskim filistrem i poddanym, za oczywiste uznającym istnienie zwierzchności, określającej precyzyjnie i ostatecznie, co obywatelowi wolno, a czego nie. Także w sferze religii – pamiętajmy, że w Kościołach luterańskich władca był także głową społeczności wiernych. Semler podkreśla przy tym zarazem, że „religia publiczna” może mieć wymiar wyłącznie „lokalny”, jakkolwiek Kościół pretendujący do roli powszechnego jest z definicji niemożliwością. Jednak to czysto przestrzenne ograniczenie publicznego wyznania i kultu w niczym nie umniejsza jego wiążącego dla chrześcijanina i obywatela charakteru. Wolność przysługująca chrześcijaninowi w dziedzinie jego „religii prywatnej” nie przysługuje już wykładowcy teologii, który w razie konfliktu sumienia, winien albo podporządkować swe przekonania wymogom „religii publicznej”, albo złożyć swój urząd. W tych warunkach nie powinno dziwić, że Semler poparł swym autorytetem tzw. edykt Wöllnera, ograniczający drastycznie swobody religijne w Prusach. Lessing miał niewątpliwie sporo racji, gdy w liście do brata pisał, że „nowomodni” teologowie, „jeśli dozwoli im się wypłynąć wyżej, będą nas kiedyś tyranizować gorzej, niż kiedykolwiek uczynili to ortodoksi”<sup>1</sup>.

W sprawach, wolności religijnej, cenzury i tolerancji Semler jest rozdarty i niekonsekwentny tak samo jak we wszystkich chyba swych przekonaniach: raz domaga się swobody druku również dla pism wrogich religii, to znów żąda ich zakazu ze względu na dobro „ludu”. Teolog winien podporządkować się poglądom swego „lokal-

---

<sup>1</sup> List do Karla Lessinga z 08.04. 1773, *Gesammelte Werke*, t. 9, s. 577.

nego” Kościoła, pozostawiając swoje wnioski, o ile są z nimi niezgodne, na użytek wyłącznie swej „religii prywatnej”, zarazem jednak całą historię Kościoła chrześcijańskiego z rzadkim podówczas realizmem (i nie idealizując wcale pierwszych jego wieków) postrzega jako „ciągły konflikt pomiędzy moralną religią prywatną a religią publiczną”. Wyrazicielami tej pierwszej bywali zresztą nierzadko heretycy i Semler – choć jedynie jako historyk Kościoła – nie ukrywa bynajmniej, że jego sympatia jest po ich właśnie stronie, nie zaś po stronie Kościoła hierarchicznego – eksponenta i obrońcy „religii publicznej”, który, jego zdaniem, prześladował swych niepokornych myślicieli kierując się nader często pobudkami mało szlachetnymi jak pycha, chciwość, a przede wszystkim żądza władzy.

Mimo tych oczywistych niekonsekwencji i wewnętrznych sprzeczności pisma Semlera były dla licznych jego współczesnych oznaką nowego ducha w teologii, a przede wszystkim symbolem wyzwolenia się myśli religijnej z pęt narzuconych jej przez sztywną ortodoksję, nie rozumiejącą ani nawet nie próbującą zrozumieć nowej religijności, pragnącej połączyć wierność tradycyjnej wierze z racjonalną mentalnością Oświecenia. David Friedrich Strauß, autor słynnego *Żywota Jezusa* oraz (wydanej zresztą jeszcze przed wojną także w Polsce) *Starej i nowej wiary*, wieszczącej dokonujący się zmierzch chrześcijaństwa, wspomina o fascynacji swego ojca pismami halleńskiego teologa: „Gdy tylko wymieniał imię Semlera, w jego głosie słyhać była radość wyzwolenia się spod panowania ortodoksji”<sup>1</sup>.

Jest jednak rzeczą wielce znamienne, że najbardziej przenikliwi myśliciele tamtej epoki dalecy byli od ulegania tej fascynacji. Goethe, weimarski Wielki Poganin, który w swym notatniku zapisał kiedyś, iż „wolnym ludziom nie przystoi być chrześcijanami ani stoikami”<sup>2</sup>, przypatrywał się „racjonalistycznej” teologii bez cienia sympatii. W *Cierpieniach młodego Wertera* wielbicielek Semlera jest żona nowego pastora, „głupia, a podaje się za uczoną, miesza się do

<sup>1</sup> Cyt. za: Waldemar Oehlke, *Lessing und seine Zeit*, München 1919, s. 360.

<sup>2</sup> Słowa te, zdaniem Gustava Karpelesa, Goethe zapisał w swym notatniku w czasie pobytu w Polsce w sierpniu 1790 r.; zob. Gustav Karpeles, *Goethe in Polen*, Berlin 1890, s. 16.

badania kanonów, bardzo wiele pracuje nad nowomodną, moralną, krytyczną reformą chrześcijaństwa [...], ma całkiem poszarpane zdrowie i żadnej przeto radości na tej bożej ziemi”<sup>1</sup>. Owa „kreatura” wydaje, ku oburzeniu całej wsi, polecenie ścięcia prastarych orzechów, rosnących wokół plebani a zasadzonych jeszcze przed dziesiątkami lat przez ówczesnych włodarzy parafii, co całemu epizodowi nadaje wymiar omalże symboliczny. Powód usunięcia drzew jest przy tym zgola banalny. „Drzewa odbierają jej światło dzienne. Gdy orzechy dojrzewają, chłopcy rzucają w nie kamieniami, a to jej działa na nerwy i mąci jej głębokie rozmyślania, gdy porównuje Kennikota, Semlera i Michaelisa.”<sup>2</sup>

„Pacjent z Bedlam” i „gęś profesorska”

Stanowisko Lessinga wobec teologii racjonalistycznej zdumiewało jego współczesnych. „Jego postawa”, pisze Karl Barth, „musiała przynajmniej za jego życia właśnie wśród wolnomyślicieli wywoły-

<sup>1</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1975, s. 89 n.

<sup>2</sup> Ibid. Znacznie więcej zrozumienia niż „rezonującej” teologii oświeceniowej (i teologii w ogóle) Goethe okazywał, rzecz znamienna, przesiąkniętej naturalną poezją i „świeżą, zdrową zmysłowością” wierze ludu. „To w niej właśnie”, pisał w wydanych już pośmiertnie „Epokach ducha”, „rozkwita królestwo poezji i tylko ten jest poeta, kto wiarę ludu posiada albo umie ją sobie przyswoić”. Ta pierwotna, naturalna religijność ulega jednak z czasem nieuchronnemu skażeniu i zepsuciu: „Ponieważ [...] człowiek w swym zamiarze uszlachetnienia siebie samego nie zna żadnych granic [...], podąża na powrót ku tajemnicy, szukając wyższego pochodzenia, tego, co objawia się jego oczom. I tak, jak poezja stwarza driady i hamadriady, ponad którymi znajdują się wyżsi bogowie, tak teologia powołuje do życia demony, które tak długo podporządkowuje sobie nawzajem, aż w końcu wyobrażone zostają jako zaleźne wszystkie bez wyjątku od jednego Boga. Tę epokę możemy nazwać świętą, a przynależy ona w najwyższym sensie do dziedziny rozumu, nie może jednak przetrwać długo w stanie czystym, a ponieważ dla swoich celów upiększa ona i przyozdabia wiarę ludu, nie będąc poezją, i ponieważ wypowiada w słowach nadprzyrodzone, przypisując mu wartość obiektywną, musi wreszcie wydać się rozumowi podejrzana.” Ostatecznym rezultatem tego procesu, będącego w istocie pewną formą nieuchronnej autodestrukcji, jest zmieszanie wiary ludu, wiary kapłanów i wiary pierwotnej, kiedy to „ludzkie pragnienie” zastępuje poezje baśniami i podnosi je do rangi artykułów wiary”. Z chaosu, jaki wówczas powstaje, „nawet Duch Boży nie zdołałby stworzyć powtórnie godnego siebie świata” („Geistesepochen”, *Goethes Werke* (Hamburger Ausgabe) t. XII, s. 298 nn).

wać wrażenie postawy typowej raczej dla myślicieli konserwatywnych.<sup>1</sup> Lessing skłonny był z niepojętych dla jego przyjaciół powodów brać w obronę raczej teologię ortodoksyjną, i to nawet w jej katolickim wydaniu, niż teologów szturmujących okopy dogmatu. Broniąc się przed zarzutem sprzyjania myśli konserwatywnej, tak tłumaczył swoje postępowanie w jednym z listów do brata: „Cóż mnie obchodzą ortodoksi? Gardzę nimi tak samo jak Ty; tyle tylko, że jeszcze bardziej pogardzam naszymi nowomodnymi duchownymi, którzy za mało są teologami a długo jeszcze nie będą filozofami”<sup>2</sup>. Tym, co Lessinga irytowało chyba najbardziej była połowiczność i niekonsekwencja myślenia „neologów”, ich pozorowana odwaga i liberalizm, będące jedynie przykrywką dla tej samej co w przypadku ortodoksów apologetyki, uprawianej jedynie innymi, nieco bardziej wyrafinowanymi środkami. Ta odwaga – autor *Natana mędrca* widział to, czego nie dostrzegali ówcześni „liberalizujący” myśliciele niemieccy skupieni wokół *Biblioteki Powszechnej* – zawodziła „neologów” w momencie najważniejszym – gdy przychodziło wyciągnąć ostateczne wnioski z poczynionych wcześniej konstatacji. W rezultacie szkody wyrządzone przez teologów „nowomodnych” okazują się większe niż te, które powodowała uczciwa i nie ukrywająca się za filozoficzną sofistyką ortodoksja: „Z ortodoksją, dzięki Bogu, jako się uporano; między nią a filozofią wzniesiono ścianę, za którą obie mogły posuwać się naprzód, nie przeszkadzając sobie nawzajem. Ale cóż robi się teraz? Burzy się tę ścianę i pod pretekstem uczynienia z nas rozumnych chrześcijan czyni się nas wielce nierozumnymi filozofami.” Ortodoksja bowiem „otwarcie walczy ze zdrowym ludzkim rozsądkiem, ta zaś (tj. nowa teologia – TZ) chciałaby go raczej skorumpować”<sup>3</sup>. Taka otwarta walka oczyszcza przy tym myśl i pozwala znaleźć jakieś wyjście z labiryntu pytań i wątpliwości, albowiem „im grubszy błąd, tym krótsza droga do prawdy”<sup>4</sup>, podczas gdy z gruntu nieuczciwe mieszanie teologii z filozofią prowadzi

---

1 Barth, op. cit., s. 218.

2 Do Karla Lessinga 08. 04. 1773, *Gesammelte Werke*, t. 9, s. 577.

3 Do Karla Lessinga 02. 02. 1774, *Gesammelte Werke*, t. 9, s. 597.

4 „Berengarius Turonensis”, *Gesammelte Werke*, t. 7, s. 324.

jedynie do chaosu pojęciowego, pozwalającego ukryć napędzające tok rozumowania współczesnego teologa, ale hamujące zarazem prawdziwe poznanie błędne koło, w którym filozofia „usiłuje wymusić wiarę dowodami”, teologia zaś „ma wspierać dowody wiarą”.

Nic chyba nie obrazuje równie dobitnie różnic, dzielących Lessinga i Semlera (oraz łączących ich, pozornych jednak w istocie podobieństw), jak ich spór wokół opublikowanych przez Lessinga słynnych *Fragmentów Anonima*. W 1774 roku Lessing, podówczas administrator biblioteki księżęcej w Wolfenbüttel, rozpoczął wydawanie pism zmarłego sześć lat wcześniej profesora języków orientalnych z Hamburga, Hermanna Samuela Reimarus. Chcąc uniknąć trudności z cenzurą i władzami, fragmenty liczące ok. 4000 stron manuskryptu włączył do publikowanego przez siebie cyklu *O historii i literaturze – klejnoty księżęcej biblioteki w Wolfenbüttel* jako anonimowe pisma odnalezione rzekomo wśród zasobów bibliotecznych. Do roku 1778 ukazało się łącznie siedem *Fragmentów*, między innymi *O tolerowaniu deistów*, *Przejsie Izraelitów przez Morze Czerwone*, *O opisach Zmartwychwstania* i wreszcie najsłynniejszy może z nich *O celu Jezusa i jego uczniów* – Albert Schweitzer określi ów tekst jako „nie tylko jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach krytycznego umysłu, ale zarazem jedno z mistrzowskich dzieł literatury światowej”<sup>1</sup>.

Reimarus nie bez powodu nie odważył się opublikować swych pism za życia. Wnioski, do jakich doszedł, były, jak na tamte i nie tylko na tamte czasy – całość jego dzieła wydano dopiero w roku 1972 (!) – bulwersujące. Analizując starannie tekst biblijny, zwłaszcza jego wewnętrzne sprzeczności i niejasności, zakwestionował historyczną prawdziwość większości opisywanych w nim zdarzeń. Jezus nie był Synem Bożym, nie czynił cudów, nie ustanowił sakramentów, nie zmartwychwstał wreszcie trzeciego dnia po swej śmierci, ani nie wstąpił do nieba. Był człowiekiem i tylko człowiekiem, choć o charyzmatycznych niewątpliwie cechach, głoszącym rychłe nadejście Królestwa Bożego, pojmowanego zgodnie ze starą żydowską tradycją jako ostateczne wywyższenie Izraela. Reimarus był zapewne

---

<sup>1</sup> Schweitzer, op. cit., s. 58.

pierwszym, który dostrzegł tak wyraźnie właśnie ów „apokaliptyczny horyzont” myślenia Jezusa i jego uczniów, wyciągając stąd bardzo daleko idące wnioski, obalające w istocie całą tradycyjną dogmatykę: skoro Jezusowa przepowiednia nadejścia Królestwa jeszcze za życia jego pokolenia nie ziściła się, całe dotychczasowe pojmowanie chrześcijaństwa i Kościoła należy poddać głębokiej rewizji; zresztą głosząc rychły kres dziejów, Jezus nie mógł być założycielem żadnej eklezjalnej wspólnoty – chrześcijaństwo zakorzeniające się w historii, której koniec wszak samo głosiło, to wewnętrzna i nierozwiązywalna sprzeczność. To „odkrycie” – wówczas rychło zapomniane, a dokonane później na nowo przez Overbecka i Weissa – wstrząśnie w XX w. podstawami teologii protestanckiej – wszystkoomalże, co nastąpi w niej później, jest w gruncie rzeczy rozpaczliwą próbą uporania się z nim i przemyślenia na nowo własnej chrześcijańskiej tożsamości.

Semler reaguje na publikację pism „Anonima” niezwykle gwałtownie. Próbuje punkt po punkcie odeprzeć twierdzenia Reimarus, a jego zasadniczą linią obrony jest znana nam już koncepcja „akomodacji” i „podwójnego nauczania”: Słów Jezusa nie należy dziś brać dosłownie, bo skierowane były do jego współczesnych i musiały uwzględniać pewne żywe wśród nich pojęcia i wyobrażenia, obce z kolei umysłowości XVIII-wiecznej. Dostało się przy tej okazji i Lessingowi. Do swej *Odpowiedzi na Fragmenty Anonima* Semler dołączył aneks zawierający przypowiestkę opisującą jak to przed Lordem Majorem Londynu staje człowiek oskarżony o podpalenie domu sąsiada; nieszczęśnik tłumaczy się, że dostrzegłszy na strychu zapaloną latarnię, pozostawioną tam przez nieuważnych służących, zamiast ją zgasić, cisnął ją na stos zgromadzonej tam słomy – gdyby bowiem pożar wybuchł w nocy, niechybnie objąłby również schody, odcinając mieszkańcom drogę ucieczki, lepiej zatem było wywołać go za dnia, kiedy łatwiej też było go ugasić, dając zarazem nauczkę roztargnionym służącym, którzy zapewne nigdy już nie popełnią podobnego błędu. Aluzja była czytelna. Publikując *Fragmenty*, Lessing zamierzał właśnie wywołać w teologii i bibliistyce swoisty „pożar” – zmusić teologów do odważnego i otwartego przemyślenia i przedyskutowania „w biały dzień” chwiejących się coraz bardziej pod wpływem analizy historycznej podstaw tradycyjnego dogmatu. Semler nie ukrywał wcale, co sądzi o tego rodzaju intelek-

tualnej prowokacji: „Dziwne to zaiste”, powiada w jego przypowieści Lord Major o przyprowadzonym przed jego oblicze podpalaczu. „Nie jest to w istocie żaden złoczyńca, ale człowiek nie całkiem zdrow na umyśle.”<sup>1</sup> I nakazuje umieścić go w Bedlam, słynnym londyńskim szpitalu dla umysłowo chorych. Współcześni nam ortodoksyjni obrońcy dogmatu, niedwuznacznie zarzucający swym adwersarzom chorobę psychiczną, mogą w istocie powołać się na długą tradycję tego argumentu.

Lessing bardzo boleśnie odczuł tę zniewagę. W liście do Elizy Reimarus, córki Anonima, pisał: „Otrzymałem jego (Semlera – TZ) bazgraninę właśnie w chwili, gdy zabierałem się do 5. aktu Natana i za przyczyną tej impertynenckiej profesorskiej gęsi doznałem uczucia takiej goryczy, że straciłem przez to cały dobry nastrój, tak potrzebny mi przy pisaniu i bliski byłem niebezpieczeństwa, że w ogóle zapomnę o Natanie”<sup>2</sup>.

Tak agresywna reakcja Semlera na pisma „Anonima” wydaje się dziś na pierwszy rzut oka nie całkiem zrozumiała. Punkt wyjścia obydwu był bowiem identyczny: bardzo zdecydowany i doskonale uzasadniony sprzeciw wobec anachronicznej techniki egzegetycznej polegającej na „wczytywaniu” katechizmu i dogmatów w pierwotny tekst biblijny. Pismo miało być analizowane bez żadnych uprzedzeń narzędziami wypracowanymi przez filologię i nauki historyczne. Różnica – jedyna być może różnica – polegała na tym, że Reimarus nie szukał ucieczki przed oczywistymi konkluzjami, wynikającymi nieuchronnie z jego dociekań, Semler zaś usiłował w sposób intelektualnie niezbyt uczciwy, a przez to i mało skuteczny, te ostateczne wnioski zagłuszyć, kryjąc je pod pracowicie wznoszonym gmachem *ad hoc* tworzonych pojęć, interpretacji i rozróżnień, mających nie tyle ułatwić dochodzenie do prawdy, ile spleść drogi ku niej wiodące. Lessing miał więc całkowitą rację gdy pisał: „Jeśli nie mamy sądzić

<sup>1</sup> „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten”, Karo, s. 94.

<sup>2</sup> Do Elizy Reimarus 14.05.1779, *Gesammelte Werke*, t. 9, s. 833. Niewybredny atak Semlera wywołał notabene bardzo nieprzychylnie dlań reakcje. Oto jak rzecz skomentowały *Gothaische Gelehrte Anzeigen* z 07.08.1779 (cyt. za Oehlke, op. cit., t. II, s. 361): „Jak pan Semler mógł opublikować ów dialog, w którym Lessing, człowiek będący dumą Niemiec, nazwany został obłąkańcem, jest rzeczą niepojętą”.

o panu Semlerze, że w istocie jest z moim autorem (tzn. Reimarusem – przyp. TZ) jednakowego zdania, to musi on nam bez ogródek wyraźnie i jednoznacznie powiedzieć, 1) na czym polega *powszechna* (czyli publiczna – przyp. TZ) religia chrześcijańska; 2) co jest w religii chrześcijańskiej *elementem lokalnym*, który można w każdym innym miejscu bez szkody dla tej powszechnej całości wymazać; 3) na czym właściwie polega życie *moralne* i najlepsze wydoskonalenie chrześcijanina, którego ten element lokalny nie zakłóca.”<sup>1</sup> To właśnie te nigdy w gruncie rzeczy nie wyjaśnione do końca pojęcia i „rozróżnienia” stanowiły najbardziej zagadkowy składnik koncepcji Semlera podejrzenie Lessinga, że służyły one jedynie zaciemnieniu i zamaskowaniu zasadniczej tożsamości głównych wątków myślenia jego i Reimarusza nie było więc całkiem bezzasadne.

Sprzeciw, jaki w Semlerze wywołały *Fragmenty* Anonima daje się jednak wytłumaczyć właśnie swoistym duchowym powinowactwem obu autorów. W Reimarusie Semler mógł dojrzeć niejako samego siebie, tyle tylko, że wyzwolonego z lęków przed owocami własnych dociekań. Agresja, jaką zwraca przeciwko Anonimowi, ma w sobie w tych okolicznościach coś z przerażenia, które ogarnia Dorianą Graya na widok jego własnego portretu, straszliwie zmienionego przez lata, bo odzwierciedlającego wiernie wszystkie konsekwencje jego uczynków.

Również drogi Lessinga i Semlera wydają się w części przynajmniej całkowicie ze sobą zbieżne. Także Lessing nie pragnie z pozoru niczego innego jak tylko oddzielenia plew od ziarna, istoty chrześcijaństwa, „naszej religii”, jak o nim pisze, od przypadkowych zanieczyszczeń. Ten zabieg, przyznaje w swym komentarzu do fragmentów, mogłoby wprawiać w zakłopotanie teologa, nie powinien wszakże trwożyć chrześcijanina, który winien wykazywać więcej ufności w moc fundamentów swej wiary. (Pobrzmiewa tu, jak można by sądzić, Semlerowskie rozróżnienie pomiędzy teologią i religią.) Jednak wrażenie takiej zbieżności byłoby wrażeniem całkowicie mylącym: „Albowiem”, pisał Lessing o sobie i Semlerze, „jeśli nawet zdają się kroczyć z nim jedną i tą samą drogą, to

---

<sup>1</sup> „Gegen Johann Salomo Semler”, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 477.

przecież wcale nie zmierzamy obaj do tego samego celu<sup>1</sup>. Dokąd zmierzał zatem Lessing? Co było, mówiąc innymi słowy, alternatywą dla pokretnych ścieżek racjonalistycznego teologa?

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Lessing nie mógł wypowiedzieć się wówczas tak jednoznacznie i otwarcie, jak by tego pragnął. Na straży religijnej prawomyślności stała jeszcze wówczas dość surowa cenzura, której zasięgu nie powinno się wprawdzie przeceniać, nie należy jednak również zapominać całkowicie o jej istnieniu. Wieloznaczność jego wypowiedzi nie jest jednak tylko efektem działania tej zewnętrznej i wewnętrznej cenzury. Lessing nie chciał ani przez moment być człowiekiem „głoszącym” jedną ostateczną i w jego rozumieniu niepodważalną już prawdę, prawdę, którą chętnie pisze się wielkimi literami. Istotę jego myślenia najtrafniej chyba określił Tomasz Mann jako „sprzeciw i wątpliwości”: „Wątpienie”, pisał w swej *Mowie o Lessingu*, „to jego żywioł i religia, sfera życia, w której oddycha. Wątpliwość jako wiara, sceptycyzm jako namiętność, oto prawdziwy paradoks Lessinga, paradoks serca, nie rozumu.”<sup>2</sup> Tym, co w istocie najpełniej chyba znamionuje filozofię Lessinga jest uznanie za wartość najwyższą samego poszukiwania prawdy, nie zaś jego rezultatu, który nigdy nie okazuje się rezultatem ostatecznym, a jedynie pewną cząstką, rodzącą następne pytania i wątpliwości: „Nie prawda, którą człowiek posiadał, albo posiadać mniema, lecz szczyry trud, którego nie szczędzi, by do niej dotrzeć, stanowi o jego wartości. Albowiem to nie posiadanie, lecz dochodzenie prawdy przysparza mu sił, w tym zaś jedynie ma swe źródło jego wciąż rosnąca doskonałość. Posiadanie uspokaja, czyni gnuśnym i wyniosłym.”<sup>3</sup> Narzędziem tego ciągłego poszukiwania jest nigdy nie kończące się wątpienie – także, a może przede wszystkim, we własne twierdzenia – i to właśnie ono sprawia, że sprzeciwiając się jednemu systemowi dogmatów nie zastępuje się go nowym, albowiem to, co przychodzi na

<sup>1</sup> Tzw. „Brief an verschiedene Gottesgelehrte”, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 501.

<sup>2</sup> „Rede über Lessing”, w: *Gotthold Ephraim Lessing*, hrsg. von Gerhard und Sibylle Bauer, *Wege der Forschung*, Bd. CXXI, Darmstadt 1968, s. 137.

<sup>3</sup> *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 27.

jego miejsce również może i powinno zostać zakwestionowane – autora *Natana mędrca* śmiało uznać można za jednego z prekursorów współczesnego racjonalizmu krytycznego.

Pamiętać przy tym trzeba, że Lessing, gdy idzie o jego poglądy teologiczne, wyprzedzał znacznie swoją epokę. Wrzawa i spór, jakie wybuchły już po jego śmierci w związku z posądzeniem go o hołdowanie filozofii Spinozy (i które – pośrednio – kosztowały życie jednego z jego najbliższych przyjaciół a zarazem jednej z najszlachetniejszych postaci tamtej epoki, Mojżesza Mendelssohna<sup>1</sup>), świadczą o tym, jak słabo ówczesna opinia publiczna i ówczesna umysłowość przygotowane były na przyjęcie myśli idącej dalej niż nieśmiała, w gruncie rzeczy „naskórkowa” jedynie reinterpretacja dogmatu, rezygnująca z wyciągnięcia ostatecznych wniosków.

Lessing wniosków takich wyciągać się nie obawiał. Kosztowało go to zapewne mniej niż musiałyby kosztować Semlera, albowiem nie był, według własnych swych słów, teologiem, ale „miłośnikiem teologii”, jego myślenie o religii pozbawione było tak istotnego dla teologa elementu apologii jednej tylko tradycji religijnej. Lessing podejrzewa to, o czym Semler bał się, być może, nawet pomyśleć, podejrzewa, iż chrześcijaństwo jako pewna formacja religijna i intelektualna dobiega swego kresu i że jest to proces w gruncie rzeczy nieuchronny i naturalny. Inaczej niż dla teologa, Ewangelia nie jest dla niego ostatecznym zwieńczeniem ludzkich poszukiwań prawdy o świecie i sobie samym, przeciwnie, w dziejach „wychowania rodzaju ludzkiego” jest jedynie „elementarzem”, z którego ludzkość powoli wyrasta i który już wkrótce zastąpiony zostanie „nową, wieczną Ewangelią”<sup>2</sup>. Lessing odwołuje się tu – rzecz ciekawa – do

---

<sup>1</sup> 31.12. 1785 r. Mendelssohn zakończył pracę nad odpowiedzią na broszurę Jacobięgo, w której ten oskarżał Lessinga, iż był on zwolennikiem Spinozy. Jeszcze tego samego dnia, mimo późnej pory i fatalnej pogody, zaniósł manuskrypt do drukarni. Zgodnie ze świadectwem jego lekarza, Markusa Herza, nabawił się przy tej sposobności poważnego przeziębienia i w cztery dni później zmarł.

<sup>2</sup> „Erziehung des Menschengeschlechts”, § 86, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 612. Por. Georg Christoph Lichtenberg, L 182 (Leitzmann): „Jeśli nasza teologia będzie dalej przekształcać się z wolna w teonomię, tak jak astrologia przekształcała się w astronomię, to należałoby odpowiedzieć sobie na pytanie, czy nie byłoby lepiej Nowy

średniowiecznych millenarystów, głoszących trójpodział historii człowieka i zapowiadających po upływie epoki Ojca i Syna nadejście ery Ducha Świętego<sup>1</sup>. Silne wrażenie wywarła na nim także wypowiednia G.H. Cardana, iż około roku 1800 zajdą w chrześcijaństwie wielkie przeobrażenia. Daleki jest zarazem – i to nie tylko przez wzgląd na cenzurę – od nagłaśniania swoich podejrzeń: „Wolnomularz”, pisał w *Ernst i Falk*, „spokojnie oczekuje wschodu słońca i pozwala świecom palić się, jak długo chcą i mogą – gasić światła i, gdy już są zgaszone, dbać o to, by powtórnie zapalić ogarki albo ustawić światła całkiem nowe – to nie rzecz wolnomularza”<sup>2</sup>. W jego postawie wobec chrześcijaństwa jest zresztą pewien element bardzo swoistej intelektualnej przekory, towarzyszący zresztą całemu jego myśleniu: „Im bardziej stanowczo ktoś pragnął dowieść mi racji chrześcijaństwa, tym większe ogarniały mnie wątpliwości. Im śmielej i z im większym poczuciem tryumfu ktoś inny pragnął wdeptać je w ziemię, tym większą odczuwałem skłonność, by zachować je przynajmniej w swoim sercu.”<sup>3</sup> Ta przekora nie oznacza jednak wcale, że Lessing niezdolny jest do formułowania stwierdzeń bardzo wyrazistych. W jednym z listów do brata – tu mógł być i był całkowicie szczery – pisał: „Zgodni jesteśmy co do tego, że nasz stary system religijny jest fałszywy.” Chrześcijaństwo przypomina dom, który grozi już rychłym zawaleniem się. „Jeśli mój sąsiad chce go rozebrać, to szczerze pragnę mu w tym pomóc. Ale on nie zamierza go rozbierać, ale, kosztem całkowitego zrujnowania mojego domu, podpierać go i podbudowywać.”<sup>4</sup> Zarazem jednak to właśnie ten tradycyjny system dał ludzkości szansę wykazania całej przenikliwości i wielkości rozumu. W porównaniu z dziełem dawnych myślicieli chrześcijańskich karkołomna sofistyka neologów to „łatanina partaczy i półfilozofów”. „Nie pragnę zachowywać brudnej wody,

---

Testament nazywać Średnim.”

<sup>1</sup> Ibid, §§ 87, 90.

<sup>2</sup> „Ernst und Falk”, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 580.

<sup>3</sup> „Bibliolatrie”, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 489. Por. Johannes Schneider, „Lessing Stellung zur Theologie”, w: *Gotthold Ephraim Lessing*, hrsg. von Gerhard und Sibylle Bauer, *Wege der Forschung* Bd. CCXI, Darmstadt 1968, s. 295.

<sup>4</sup> Do Karla Lessinga 02.02.1774, *Gesammelte Werke*, t. 9, s. 597.

która do niczego już się nie nadaje, nie chcę tylko by ją wylano, zanim będzie wiadomo, skąd wziąć świeżą, nie chcę, by ją wylano bez zastanowienia, ryzykując, że później trzeba będzie dziecko kąpać w gnojówce. A czymże innym jest nasza nowomodna teologia wobec ortodoksji, jak nie gnojówką wobec brudnej wody?”<sup>1</sup> Mimo tej (dość skądinąd niejednoznacznej) sympatii, jaką okazuje on chwilami tradycji chrześcijańskiej, nie sposób przecież odmówić racji dobrze uzasadnionemu twierdzeniu K. Bartha, iż w myśli Lessinga wyobrażenie Boga jest czymś na kształt „piątego koła u wozu”, zaś „człowiek wystarcza sam sobie, a w każdym razie nie potrzebuje Boga”<sup>2</sup>. Wprawdzie „wychowanie rodzaju ludzkiego” to proces kierowany przez jakąś wyższą istotę, ale istota owa bliższa jest raczej panteistycznym koncepcjom Spinozy niż obrazom wykreowanym na kartach Starego i Nowego Testamentu.

Motywy kierujące Lessingiem w tej jego walce na dwa fronty wydają się, mimo pewnej niejednoznaczności sformułowań, dość jasne i czytelne. Lessing broni nie tyle określonej opcji religijnej czy światopoglądowej, ile raczej pewnej zasady „moralności myślenia”. Zgodnie z tą zasadą konsekwencja i wierność własnej tożsamości mają wartość wyższą niż nerwowe i dokonywane z pogwałceniem elementarnych reguł nie tylko logiki, ale i intelektualnej rzetelności dopasowywanie dogmatu do wymogów nowej kultury umysłowej, postrzegającej go coraz wyraźniej jako ciało sobie obce i nie dające się zasymilować. Lessingowi bliżsi wydają się nie ukrywający swego tradycjonalizmu ortodoksi, których można oskarżać czasem o krwiożerczy wręcz zelotyzm, ale którym nie sposób zarzucić intelektualnej nieuczciwości, niż, jak rezonujących teologów celnie określi w pół wieku później Heine, „tolerancyjne amfibie wiary i nauki, [...] religijni dyletanci, którzy durzą się w Kościele, nie okazując jednak posłuszeństwa jego dogmatom, i flirtują jedynie ze świętymi symbolami, wcale jednak poważnie nie pragną zawierać z nimi małżeństwa”<sup>3</sup>.

---

1 Ibid.

2 Barth, op. cit., s. 236.

3 „Kommunismus, Philosophie und Klerisei”, aneks do: „*Lutetia*”, *Sämtliche Schrif-*

Wiek XVIII to początek, ale i punkt kulminacyjny wielkiej europejskiej dyskusji religijno-filozoficznej, czas ostatecznego wykształcenia się działających do dziś mechanizmów kierujących procesem rozpadu tradycyjnej religijności. „Religia”, pisał w swym esej *Lessing i Oświecenie* Max Horkheimer, „staje się nienowoczesna. Formułowanie na jej temat twierdzeń pozytywnych wywiera na idących z duchem czasu intelektualistach złe wrażenie, w przeciwieństwie do wieków, kiedy to podawanie jej w wątpliwość wymagało wielkiej odwagi. Oświecenie przekształciło się w pozytywizm. Lessing, gdyby żył dzisiaj, rozpoznałby tę dialektykę i próbował zachować z religii to, o czym niekiedy z konformizmu zapomina się nawet w Kościołach.”<sup>1</sup> Czyniłby tak zapewne nie tylko dlatego, że „im grubszy błąd, tym krótsza droga do prawdy”, ale i z szacunku dla wielowiekowej tradycji, której tania wyprzedaż w chwili, gdy zaczęła już ona bezpowrotnie tracić swą wiarygodność, może budzić zrozumienie dla iście „politycznego” pragmatyzmu, ale zarazem pozostawiać wrażenie lekkiego niesmaku. Niesmaku, jaki – mimo swej ogólnie odpychającej postaci – rzadko wywołuje fundamentalizm, często natomiast – hipokryzja.

*Tadeusz Zatorski*

---

*ten.* hrsg von Klaus Briegleb, München 1975, t. 5, s. 507. Także Schopenhauer uważał, że „kto chce być teologiem, ten niech będzie konsekwentny i nie opuszcza fundamentów autorytetu”, albowiem „nie można służyć dwóm panom, a zatem albo jest się sługą Rozumu, albo sługą Pisma” (*Parerga und Paralipomena*, II, § 181).

<sup>1</sup> „Lessing und die Aufklärung”, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985, t. 7, s. 258.