

Honorata JAKUSZKO

Lessing: prawda religijna a historia

Lessing: Religious Truth and History

Można zgodzić się z tezą, że historia filozofii niemieckiej między Wolffem a Kantem nie została jeszcze napisana, toteż wszelkie nawet przyczynkarskie prace dotyczące wybranych wątków z tego okresu znajdują swoje usprawiedliwienie, przybliżają nas bowiem przynajmniej do rozumienia specyfiki oświecenia niemieckiego. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że oświecenie niemieckie charakteryzuje się zupełnie innym formatem duchowym niż oświecenie francuskie i że przyczyny tego leżą m.in. w odmiennej postawie filozofów wobec religii. Religii zostaje przyznana znacząca funkcja w kształtowaniu pełnego, wszechstronnego człowieczeństwa (*Humanität*). Wiąże się to z dość powszechnym przekonaniem, że wewnętrzna przemiana człowieka musi być pierwszym koniecznym warunkiem, wyprzedzającym wszelkie zmiany instytucji w życiu politycznym.¹ Drugą okolicznością, która mogłaby tłumaczyć zainteresowania filozofów niemieckich zagadnieniem prawdy religijnej jest intuicja, że filozofia i religia nie muszą być opozycyjne wobec siebie, a nawet mogą mieć pewne obszary pokrewieństwa. Po pierwsze, prawda religijna i filozoficzna musi wiązać się z wewnętrznym przekonaniem jednostki, a wobec tego wszystko, co krępuje tę autonomię (autorytety, skostniałe instytucje) należałoby uznać za przeszkody. Przeciwwstawienie prawdy przesądowi (*Vorurteil*) prowadzi do wniosku, że tam, gdzie panują przesady mamy do czynienia z pseudofilozofią i z pseudoreligią. Po drugie, „prawdziwa” filozofia i „prawdziwa” religia wydają się być możliwe jako rezultat cierpliwej pracy emancypacyjnej oświecenia (*Aufklärung*), która swoją realizację osiągnie w przyszłości. Będzie to stan — by użyć języka Kanta — upełnoletnienia człowieka czy gatunku ludzkiego. Po trzecie, zarówno religia, jak i filozofia oznacza raczej prawdę „rozumu praktycznego”, wiedzę mądrościową, sposób egzystencji, nie zaś puste rezonowanie czy uczoność akademicka. Wynika stąd, że spory teologów i filozofów o umysłowości scholastycznej nie prowadzą do tak rozumianej prawdy. Po czwarte, wyróżnikiem prawdziwej postawy filozoficznej i religijnej jest dążenie do

¹ Zob. o interioryzacji utopii w Niemczech, np.: K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1952, s. 191—194.

ideału uniwersalności, bezstronności, wolności od uprzedzeń (*Unparteilichheit*)², co wyróżniałoby obie te formy świadomości od sekciarskich, partykularnych interesów, właściwych np. ideologii.

Gdyby zastanowić się nad tym, gdzie filozofowie oświecenia niemieckiego upatrują historyczny początek samoświadomości filozofii, to należałoby wskazać oczywiście na Kartezjusza, natomiast dla samoświadomości religii słupem milowym był — w ich ocenie — niewątpliwie Luter. Można spodziewać się zatem, że w oświeceniu niemieckim badania historyczne stanowią istotny kierunek poszukiwań, których celem jest zrozumienie religii. Obok więc prób określenia — za pomocą analizy — wspólnego, ahistorycznego mianownika wszystkich religii pozytywnych pojawia się ustalowanie fenomenologicznego ujęcia prawdy religijnej, a także — jak już wspomnieliśmy — propozycja rozumienia religii dzięki historii. Wszystkie te trzy perspektywy dają się odnaleźć w twórczości Gottholda Ephraima Lessinga, jednego z reprezentantów późnego oświecenia niemieckiego.

Perspektywa pierwsza — mało oryginalna — związana jest z sympatiami Lessinga dla deizmu, którego reprezentanci głosili konieczność zastąpienia religii pozytywnych tzw. religią naturalną czy religią rozumu. Na jej zakres składałyby się najbardziej ogólne prawdy o Bogu i naszych moralnych obowiązkach, występujące w różnych formach religii, zacieśnione jedynie przez różne dogmatyczne, obrzędowe, instytucjonalne, które różnicują ludzi na mahometan, chrześcijan i Żydów — by wymienić tylko największe religie świata. Deiści mieli nadzieję, że realizacja koncepcji religii naturalnej przyniesie znaczące korzyści, a mianowicie przyczyni się do upowszechnienia tolerancji religijnej, eliminacji fanatyzmu i prześladowań, inspirowanych przez zwierzchników danej ortodoksji religijnej. Wyrazem solidarności z tą tendencją jest m.in. dramat *Natan Mędrzec*, w którym Lessing wyraźnie opowiada się za postawą tolerancji, sądząc — podobnie jak deiści — że różnice między wyznawcami danych religii są akcydentalne i nieistotne wobec podstawowego nakazu miłości bliźniego. Także w wielu pismach polemicznych Lessing niejednokrotnie bierze w obronę deistów, oskarżanych o wrogość wobec religii czy nawet ateizm.³ Zastanawiając się nad faktem, dlaczego właśnie deiści są przedmiotem najgwałtowniejszych ataków ze strony przedstawicieli ortodoksji protestanckiej, nie dochodzi on jednak do jasnego uświadomie-

² W języku niemieckim istnieje wiele synonimów dla określenia postawy wolnej od uprzedzeń: *unparteiisch*, *unbefangen*, *vorurteilsfrei*, *tolerant*. Takiej postawie (charakterystycznej dla miłośnika prawdy) przeciwstawia się w tekstach oświecenia niemieckiego tzw. *Parteigeist* bądź *Sektierergeist*. Zob. np. J. G. Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Hrsg. H. J. Kruse, Berlin und Weimar 1971, Bd. I, s. 235—242. Warto dodać — jak zauważa W. Schneider — że ani angielskie, ani francuskie oświecenie nie wypracowało teorii przesądu, natomiast w oświeceniu niemieckim można wyróżnić aż cztery generacje badające tę problematykę. W. Schneider: *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart 1983, s. 87.

³ G. E. Lessing: *Gesammelte Werke*, Hrsg. P. Rilla, Berlin 1956, Bd. VII, *Rettung des H. Cardanus*, s. 205—220. Lessing podejmuje się także obrony S. Reimarus, publikuje — anonimowo — jego fragmenty, opatrując je własnym komentarzem. Wydawca dzieł Lessinga, P. Rilla, umieścił następujące fragmenty Reimarus: *Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten* [Bd. VII], *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* [Bd. VII], *Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger* [Bd. VIII]. Odtąd cytaty z Lessinga będą podawać wewnątrz tekstu, wskazując tom i stronę wspomnianego wydania.

nia, że ta koncepcja — w swych niezamierzonych skutkach — może być destrukcyjna dla samej wiary. Choć z drugiej strony zauważa przecież słabości tego stanowiska, m.in. w tym, że stosowanie rozumu do objaśniania religii może być postulatem odniesionym do wieku dojrzałego i że wobec tego niepodobna oczekiwać od ludzi pozostających w stadium „dzieciństwa”, by przestali uznawać prawdy objawione [VIII, 608]. Lessing twierdzi, że w każdej epoce istniały takie nieliczne jednostki, które potrafiły dotrzeć do prawidłowego pojęcia o Bogu i nie utożsamiały religii z jej karykaturą, czyli zabobonną formą kultu, jak czyni to nieoświecona większość. Jednostki takie reprezentują przyszłe stadium realizacji wyższego człowieczeństwa w całym rodzaju ludzkim [VIII, 592]. Nawiązując do Leibnizjańskiej idei ciągłości. Lessing zakłada istnienie stopni pośrednich między jedną a drugą grupą. Każdy kolejny stopień zawierałby — jego zdaniem — to, co poprzednie, ale ponadto nowy, wzbogacający moment [VII, 199]. Ta intuicja historyczna tłumaczy, dlaczego Lessing unika typowo deistycznych deklaracji, które np. potępiałyby wychowywanie dzieci w przesądach religijnych oraz zalecały krzewienie w nich od początku rozumowego pojęcia Boga. Zdaniem Lessinga bowiem, metody wychowawcze muszą być dostosowane do etapu rozwoju wychowanka. Teza ta zostanie wzmocniona zwłaszcza w późniejszym okresie jego filozofii. Drugim — obok ahistorycznej perspektywy — niedostatkim deizmu byłoby, co sugeruje wyraźnie Lessing, uznanie rozumu za wyłącznie źródło religii. Według Lessinga jednak, religia angażuje całego człowieka, może nawet bardziej uczucie i wolę niż rozum dyskursywny. Religia jako dążenie do bezpośredniego kontaktu z Absolutem wymaga pewnego rodzaju naoczności, w której zatarciu ulega granica między indywiduum a całością, między podmiotem przeżycia religijnego a jego przedmiotem. I tu docieramy do drugiej perspektywy ujęcia religii, która wiąże Lessinga z panteizująco-mistycznym nurtem.

W pierwszej perspektywie akcentowana była różnica między religią naturalną a pozytywną, w drugiej zaś — różnica między żywą wiarą a ortodoksją religijną, innymi słowy — konflikt między „duchem” a „literą”. Osobliwością tego nurtu jest wyrażana często niechęć wobec pośredników religijnych, którzy uzurpują sobie monopol na prawdę religijną. Są to zazwyczaj reprezentanci danej ortodoksji, którzy wymagają od wiernych ślepego posłuszeństwa wobec własnej urzędowej interpretacji prawdy. Literacką formą wyrazu konfliktu między duchem a literą jest wspaniała parabola, w której Lessing wyraził swój osobisty stosunek do fenomenu wiary. Prześledźmy zatem treść, starając się nie zagubić specyficznego nastroju tekstu: Pewien król wielkiego królestwa miał w swojej stolicy pałac, charakteryzujący się szczególną architekturą, niezgodną z jakimikolwiek przyjętymi regułami. Budowla ta budziła podziw przez swoją prostotę i wielkość, chociaż znawcy architektury zarzucali jej np. zbyt dużą ilość małych okien, przez co — ich zdaniem — utrudniony jest dostęp światła. Niezrozumiałe było także to, że w pałacu znajduje się tak wiele drzwi różniących się formą i wielkością. Ci rzekomi znawcy koncentrujący się na stronie zewnętrznej nie prowadziliby jałowych sporów, gdyby zadali sobie trud poznania wnętrza pałacu. Wówczas wiedzieliby, że jest on wypełniony światłem pochodzącym z góry oraz że pozornie chaotyczna wielość różnych wejść jednoczy się w istotny duchowy zwią-

zek. Na domiar złego domniemani erudyci uwierzyli, że są w posiadaniu starych szkiców, które powinny być sporządzone przez pierwszych budowniczych pałacu. Ponieważ niezrozumiały był język tego zapisu, zatem każdy „znawca” tłumaczył owe znaki według własnego upodobania, tworząc zupełnie nowy i arbitralny zarys. Gotów był zmuszać innych do uznania własnej prawdy, uznanej za nieomylną. Tylko nieliczne umysły miały odwagę uznać owe szkice za obojętne dla prawdy, ponieważ prawda jest doświadczana bezpośrednio. Jeśli ktoś z tych „nielicznych” ośmielił się poddać bliższemu badaniu jeden z poszczególnych zarysów, zamiast ślepo mu zawierzyć, wówczas ze strony jego zwolenników był potępiany jako „podpalacz”. Niezrażeni tym przesładowani tworzyli specyficzną wspólnotę, która pracowała „wewnątrz pałacu” zamiast trwonić czas i energię na werbalne spory. Pewnego razu w środku nocy rozległ się wielki głos wartownika, że pałac jest w ogniu. Wówczas każdy z erudytów, zamiast gasić pożar, chwycił swój szkic i wybiegł na ulicę, by przekonywać swoich rozmówców, w którym prawdopodobnie miejscu płonie pałac. Pokazywano sobie wzajemnie na owych szkicach, gdzie należy gasić ogień. Ponieważ zdania były sprzeczne, nie podejmowano żadnych działań. I niewątpliwie spłonąłby pałac, gdyby rzeczywiście płonął, lecz wystraszony strażnik wziął tylko zorzę północną za pożar [VIII, 151—154].

Postarajmy się wyprowadzić najistotniejsze wnioski: Prawda religijna jest bezpośrednim spotkaniem jednostki z rzeczywistością absolutną, rodzajem egzystencji osoby wierzącej. Realizuje się ona w niewidzialnej wspólnocie „nielicznych”, czyli w duchowym kościele. Bezpośredniego kontaktu z Absolutem nie mogą zastąpić tzw. papierowe szkice: ortodoksyjne kodeksy dogmatów oraz uczone spekulacje na temat religii. Sama zewnętrzna przynależność do określonego kościoła, np. luterańskiego czy innych nie jest warunkiem koniecznym ani dostatecznym dla realizacji wartości życia religijnego. Lessing sądzi, że w każdej epoce historycznej były jednostki prezentujące stan dojrzałości religijnej. Wśród nich znajdowali się dość często tzw. kacerze, których zwierzchnicy kościoła (zwłaszcza ma na myśli kościół luterański) uważali za nieprzyjaciół religii, sceptyków i ateistów. Nieporozumienie takie brało się stąd, że pastory luterańscy własną, relatywną przeciw wykładnię chrześcijaństwa utożsamiali z prawdą absolutną. Uważając się za „posiadaczy” prawdy, deprecjonowali oni wszelkie inne drogi prowadzące do Boga. W ferworze polemicznym dość często zapominali, że religia jest sposobem życia według pewnych wiecznych wartości, nie zaś modyfikacją poglądów, dostrajaną do własnej, partykularnej korzyści. Dla zobrazowania różnicy między człowiekiem wiary a zwierzchnikiem instytucji kościelnej przywołuje Lessing obrazowe przeciwstawienie „zielarza” i „pasterza”. „Zielarz” dba o bezpośredni kontakt z rzeczywistością, nie poprzestaje więc na systematyce Linneusza, lecz szuka rośliny, która — być może — nie figuruje w naukowych tabelach. Prawda religijna bowiem — w odróżnieniu od prawdy naukowej — wymyka się uprzedmiotawiającemu przedstawieniu. Na uwagę zasługuje także drugi moment: „zielarz” jest nieuprzedzonym miłośnikiem prawdy, co oznacza, iż nie szuka on z pobudek własnej egoistycznej korzyści, omijając te obszary, które wiążą się z ryzykiem. Inaczej niż „zielarz” postępuje „pasterz”, który zna tylko rośliny na wła-

snym polu i pielęgnuje tylko te, które są korzystne dla jego stada, a być może tylko dla niego samego jako reprezentanta władzy. Nie szuka on także bezpośredniego kontaktu z Absolutem, uznaje za bardziej bezpieczne poprzestawanie na papierowych szkicach, a dokładniej — na jednym papierowym szkicu, określającym ramy danej konfesji, np. luteranizmu. „Pasterz” nie byłby w stanie przyznać, że możliwy jest ponadkonfesyjny kościół wewnętrzny, którego uczestnicy — bez względu na ich nazwę — istnieją w prawdzie, unikając przede wszystkim tzw. grzechu przeciw Duchowi, to znaczy postępowania wbrew własnemu przekonaniu [VIII, 155].

Rysując konflikt między literą a duchem, Lessing wykazuje jednak, że mimo cenzury ze strony reprezentantów skostniałych instytucji kościelnych postęp ducha dokonuje się ustawicznie, jak gdyby przeszkody bądź hamulce były czynnikiem stymulującym dojrzewanie świadomości religijnej w coraz większej liczbie jednostek. Środkiem wiodącym ku temu celowi są nawet błędy (a właściwie — przede wszystkim — błędy), poprzez które prowadzi gatunek ludzki niewidzialna mądrość, czyli Opatrzność. I tu dochodzimy do trzeciej perspektywy ujęcia religii, mianowicie do historii. Wprawdzie treść religii jest wieczna, to jednak przejawia się ona w historycznie zmiennych szatach. Każda zewnętrzna forma prawdy religijnej kostnieje po pewnym czasie i popada w podobne błędy jak skrytykowana przez nią poprzednia forma. Lessing zauważa np., że współcześni pastory luterkańscy stali się nowymi papieżami. Postępują zatem wbrew duchowi Lutra, na którego powołują się jako jego następcy. Luter bowiem — zdaniem Lessinga — twierdził, że nie należy przeszkadzać żadnemu człowiekowi w poszukiwaniu prawdy według własnego przekonania oraz że nie wolno nikomu zabraniać dzielenia się z innymi własnym doświadczeniem religijnym [VIII, 205]. Zresztą potępienie pewnych poglądów może prowadzić do skutków wręcz przeciwnych intencjom cenzora, a mianowicie do wzrostu zainteresowania owocem zakazanym. Im silniejszy opór konserwatywnych instytucji, tym bardziej wzrasta wspólnota nielicznych świątłych jednostek, poszerzająca wciąż swoje kręgi. Lessing ma nadzieję, że współczesny „lud” nie jest już skłonny ślepo wierzyć swoim przywódcom religijnym, jak miało to miejsce w przeszłości. To przebudzenie porównuje do procesu fermentacji umysłów, które samodzielnie podejmują wysiłek poszukiwania prawdy [VIII, 238].

Powodowany poczuciem misji, jaką musi w społeczeństwie pełnić bardziej „oświecona” jednostka, Lessing angażuje się w pracę emancy-pacyjną oświecenia, jest bowiem przekonany, że oświecenie stanowi konieczny warunek błogosławionego szczęścia (*Seligkeit*), tj. ostatecznego celu religii [VIII, 228]. Aktywność Lessinga wyraża się w publikowaniu nieznanych dotąd opinii publicznej rękopisów wielu świątłych ludzi zwalczanych przez reprezentantów ortodoksji oraz w propagowaniu postawy „poszukiwacza” prawdy, nie zaś „posiadacza”.⁴ Lessing sądzi bowiem, że posiadanie prawdy, a raczej mniemanie o jej posiadaniu czyni człowieka leniwym i zarozumiałym, natomiast poszukiwanie prawdy prowadzi do wzrastającej doskonałości i bogatszego człowieczeństwa. Toteż Lessing jest przekonany o ogromnej wartości ludzkiego wysiłku, niepokoju i niezadowolonia, ponieważ te momenty podtrzymują autentyczny charakter życia

⁴ Zob. przyp. 3.

wiarą. Posłuchajmy zresztą bezpośrednio wypowiedzi samego Lessinga: „(...) gdyby Bóg trzymał w swej prawicy całą prawdę, a w swej lewicy jedynie zawsze żywe dążenie do prawdy, nawet dopuszczając, bym ciągle i wiecznie się mylił, i powiedział do mnie: Wybieraj! Przypadłbym z pokorą do jego lewicy i powiedziałbym: Ojcze daj! czysta prawda jest przecież tylko dla ciebie samego” [VIII, 27]. Idea czystej prawdy oznacza właściwie ideę regulatywną procesu historycznego, który można by nazwać procesem oczyszczania (*Reinigung*) świadomości religijnej, albo — co jest synonimicznym wyrazem tego samego — procesem wzrastania i doskonalenia człowieczeństwa. Formuła „Syn Człowieczy”, odniesiona do Jezusa, wskazuje przecież — zdaniem Lessinga — najwyższy pułap doskonałości, do jakiej może i powinien wznieść się każdy człowiek.⁵

Instrumentem pomocnym w realizacji prawdy religijnej jest sceptycyzm. Kartezjuszowi wątplenie służyło do uzyskania prawdy pewnej; dla Lessinga — nawiązującego do krytycznej postawy Lutra wobec wyalienowanego stadium chrześcijaństwa — wątplenie jest drogą do żywej i autentycznej wiary. Oznacza to postawę nieufności wobec wszelkiego dogmatyzmu, a więc zarówno tego, który reprezentują ortodoksyjne czynniki kościelne, jak i tego, który można odnaleźć w reformatorskim nurcie teologii protestanckiej.⁶ Tak zwani neologowie nie zrywają wprawdzie pomostu z oświeceniem (a nawet chrześcijaństwo traktują jako synonim oświecenia), to jednak stanowią inny rodzaj zagrożenia dla wiary z tego powodu, że utożsamiają oświecenie z uczonością (*Gelehrsamkeit*). Lessing definiuje *Gelehrsamkeit* jako „wydobyte z ksiąg bogactwo cudzego doświadczenia” i przeciwstawia mu mądrość (*Weisheit*), opartą o własne wewnętrzne doświadczenie, które jedynie mogłoby być fundamentem życia religijnego [VIII, 411]. W polemice z Semlerem Lessing podkreśla, że religia chrześcijańska nie sprowadza się do krytycznego badania *Nowego Testamentu*, którego celem miałyby być wyeliminowanie wszelkich przesądów judaistycznych. Semler zresztą nie odpowiada wyraźnie, co można byłoby wyrzucić z religii chrześcijańskiej bez szkody dla jej uniwersalnego charakteru [VIII, 477]. We współczesnych sporach o prawdziwość religii chrześcijańskiej nie mają racji — zdaniem Lessinga — ani ci, którzy, chcąc uwiarygodnić prawdę religijną, powołują się na bożą inspirację *Pisma*, ani ich przeciwnicy, którzy dostrzegli wątpliwy charakter takiej argumentacji i dlatego opowiedzieli się przeciw samej religii. Lessing

⁵ Była to idea dość powszechnie spotykana w oświeceniu niemieckim. J. Ch. Edelmann: *Abgenötigtes jedoch Andern nicht wieder aufgenötigtes Glaubens-Bekennntniss*, [w:] E. Barnikol: *Das entdeckte Christentum im Vormärz*, Jena 1927, s. 172—173; S. Reimarus: *Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger*, [w:] Lessing: *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, s. 265; Lessing: *Die Religion Christi*, *ibid.*, s. 538; Herder: *op. cit.*, Bd. I, s. 123.

⁶ W pierwszej fazie oświeceniowej teologii znaczący był wpływ szkoły S. J. Baumgartena, z której wyodrębniły się dwa skrzydła: tzw. prawica, reprezentowana przez twardą ortodoksję, wrogo odnoszącą się do oświecenia (J. M. Goeze, J. Ch. Woellner) oraz tzw. lewica, reprezentowana przez J. S. Semlera i J. D. Michaelisa. Ten drugi nurt zyskał nazwę „neologii”. (Zob. J. Wallmann: *Johann Salomo Semler und der Humanismus*, [w:] *Aufklärung und Humanismus*, Hrsg. R. Toellner, Heidelberg 1980, s. 201—219.) Jak wynika z lektury pism Lessinga, Lessing prowadził częste polemiki z pastorem Goeze (m.in. w obronie Reimarus) — zob. zbiór pism zatytułowany *Anti-Goeze*, Bd. VIII — ale to nie znaczy, że zadowalało go stanowisko neologów.

argumenty pierwszej grupy przyjmuje ze sceptycyzmem, natomiast stanowisko drugie skłania go do próby ocalenia religii — jak pisze — „przynajmniej w sercu własnym” [VIII, 489]. Zarówno postawa twierdząca, jak i przecząca mieści się w formule dogmatyzmu, wszelki zaś dogmatyzm zagrożą subiektywności, podmiotowości, wolności sumienia. Można stąd wnioskować, że wątplenie służy wyzwalanii podmiotu z niewoli „literary”, czyli z dogmatyzmu, oznacza bowiem rezygnację człowieka z przyznawania sobie (przedwcześnie) statusu Boga, tj. posiadacza całej prawdy. Poszukiwanie prawdy religijnej staje się u Lessinga synonimem procesu historycznego, w którym podmiot wikała się w błędy, wyrasta ponad nie oraz krytycznie przewyżcza dotychczasowe formy rozumienia fenomenu religijności, posługując się przy tym bronią sceptycyzmu wobec stanowisk, które nie rozpoznały jeszcze własnego relatywnego charakteru i właśnie dlatego jednostronnie absolutyzują własną rację.

W poszukiwaniu własnego stanowiska wobec religii chrześcijańskiej Lessing sięga do tradycji pierwszych czterech wieków naszej ery, i upewnia się — przy lekturze Ojców Kościoła — że tym, co pierwotne, autentyczne i źródłowe nie była wcale zewnętrzna instytucja kościoła powszechnego, ani *Biblia* jako zapisane Słowo Boże, lecz żywe odczucie wiary.⁷ Nie Piotr i nie jego następcy, lecz wiara była opoką, na której budowała się religia chrześcijańska, nie znająca rozdziału na różne konfesje. Zdaniem Lessinga, chrześcijanie odróżniali się od pogan sposobem życia, będącym naśladowaniem Jezusa, który swoje działania organizował według wiary, tj. odczuwanej zgodności z wiedzą, mocą i wolą samego Boga [VIII, 197]. Tzw. Królestwo Niebieskie oznaczało stan błogosławionego szczęścia (*Seligkeit*), realizację cnoty (*Tugend*) dla niej samej, nie zaś ze względu na dodatkowe zewnętrzne nagrody. Uczestnicy tak rozumianego królestwa duchowego mogli należeć do różnych widzialnych kościołów. Lessing przypomina, że w okresie pierwotnego chrześcijaństwa istniały różnorodne gminy, każda z nich zaś formowała się w nieco innych historycznych okolicznościach i różne miała potrzeby duchowe — jak o tym przekonują listy apostołskie do Galatów, Rzymian, Koryntian. Warto zauważyć, że apostołowie udzielali odpowiedzi na aktualne problemy konkretnych adresatów i że odpowiedzi te miały charakter przyjaznych rad bądź wskazówek, znajdujących swoje oparcie w przypomnianych naukach Jezusa. W ocenie Lessinga, chrześcijaństwo zatraciło swój autentyczny charakter, gdy *regula fidei* została przekształcona w *regula disciplinae*, tj. w normę katolickiej, kościelnej wiary. Lessing uznaje Sobór Nicejski za taką cezurę i w nim właśnie dostrzega początek brzemiennego w złe skutki „błędu papistów”, którzy zaczęli utrzymywać, że poza ich kościołem nie ma zbawienia [VIII, 460]. Termin „wiara” został obciążony sensem katechizmowym i bardziej oznaczał odtąd zewnętrzne posłuszeństwo wobec zwierzchników, niż postępowanie zgodne z własnym sumieniem.

Historyczną zasługą protestantyzmu było — według Lessinga — przywrócenie autonomii sumienia, czyli pierwotnego sensu wiary. Lessing zauważa, że wszelkie postępy, które dokonują się na drodze krytyki wyob-

⁷ Studia nad patrystyką, zob. pisma polemiczne Lessinga, Bd. VIII, s. 417–464. Najczęściej przywoływane są wypowiedzi Tertuliana, Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Chryzostoma, Hilarego i Augustyna.

cowanej formy religii wzbogacają nie tylko reprezentantów ruchu, znoszącego tę formę, ale pośrednio przyczyniają się do reformy krytykowanego kościoła. Nie ulega wątpliwości, że kościół katolicki przyswoił sobie i zasymilował istotne osiągnięcia protestantyzmu [VIII, 541—542]. Żaden z tych kościołów nie może uzurpować sobie wyłącznego prawa do nazwy „chrześcijaństwo”, choć zdarza się często — jak pisze Lessing — że w sporach reprezentanci każdej ortodoksji popadają w jednostronność i nie chcą uznać racji przeciwnika. Wygląda to tak, jak gdyby każdy uczestnik sporu zrezygnował z bezstronnej postawy (*unparteiisch*) i zamiast patrzeć własnymi oczami (co oznacza w tym kontekście nieuprzedzonego miłośnika prawdy), wołał włożyć okulary luteranina czy katolika. Lessing zdaje się być bliski odkrycia dialektyki prawdy historycznej, która jest całością i istnieje we wzajemnym dopełnianiu się racji przeciwnych. Toteż niejednokrotnie drwił on ze słownych wojen teologów, pisząc np.: „jeśli paralityk doświadcza dobroczynnego wpływu iskry elektrycznej, to czy martwi się o to, czy Nollet, czy Franklin miał rację, czy też żaden z nich” [VIII, 196]. Można wywnioskować stąd, że istotą religii jest przemiana życia człowieka wierzącego.

W osądzie Lessinga protestantyzm — podobnie jak niegdyś katolicyzm — też zatracił siłę ducha i popadł w skostnienie. Stało się to wówczas, gdy wprowadził dyktat *Pisma* nad sumieniem, co można by nazwać „bibliolatrią”. Usuwając w cień rolę ustnej tradycji, cenionej przez katolików, dopuścił się błędu utożsamiania religii chrześcijańskiej z literą *Biblii*, tj. pisemnie ujętym objawieniem [VIII, 176]. Polemizując z takim stanowiskiem Lessing stwierdza, że religia chrześcijańska istniała zanim powstała pierwsza ewangelia i zanim określony został kanon pism. Tylko ewangelia wieszczona jako żywe słowo Boga (niekoniecznie utrwalona na piśmie) może być traktowana, jego zdaniem, jako źródło tzw. chrześcijaństwa. Za przesąd więc trzeba uznać tezę (obecną w ortodoksji luteranckiej), że religia jest prawdziwa, ponieważ uczyli jej ewangelicści i apostołowie. Rzecz ma się zupełnie odwrotnie: ponieważ religia była prawdziwa, zatem głosili ją apostołowie jako prawdziwą. W przekonaniu Lessinga, żadne pisemne przekazy nie mogłyby nadać religii prawdziwości bądź wiarygodności, gdyby religia nie miała wewnętrznej prawdy w sobie samej [VIII, 188—189]. Przesąd luteranizmu prowadzi do niebezpiecznej konsekwencji, co ujawniło się w historycznej krytyce *Biblii*, podjętej przez neologów. Zarzuty przeciw „literze” (np. sprzeczności wewnętrzne tekstu, nałożenie fałszywych znaczeń na słowa takie jak „Syn Boży”, „wiara”, „tajemnica”, błędy tłumaczy, którzy niezbyt dobrze radzili sobie z językiem hebrajskim) są interpretowane jako zamach na ducha religii chrześcijańskiej. W polemice z tą interpretacją Lessing powtarza wielokrotnie, że litera nie jest duchem i *Biblia* nie jest religią [VIII, 173]. Burzenie przesądu nie oznacza wobec tego burzenia czy unicestwienia prawdy religijnej, która ma swoją ostoję w wewnętrznym przekonaniu człowieka wiary. Lessing wykazuje jednostronność i śmieszność ortodoksji luteranckiej, która np. upadek chrześcijaństwa w okresie od IX do XV wieku próbowała tłumaczyć tym, że przed wynalazkiem druku *Pismo* było mało znane. Lessing pyta wobec tego z ironią, czyżby wszyscy żyjący później powszechnie studiowali *Biblię*, nie będąc w tym przedsięwzięciu krępowani przez cenzurę ze strony pastorów luteranckich, którzy utwierdzili

się we władzy, przypominając niechlubnych swoich poprzedników, czyli papistów? [VIII, 186—187]. Gdyby nie było tej cenzury, to socynianie, wnikliwie czytający *Pismo*, nie zasługiwali by na taką wrogość ze strony ortodoksji luteranńskiej. Lessing powątpiewa nie tylko w prawość postępowania pastorów luteranńskich, ale nawet i w ich „uczoność”, skoro nie znają oni tak ważnego dla rozumienia religii chrześcijańskiej okresu, jakim była patrystyka [VIII, 223].

Każda reakcja na skostniałą formę prawdy religijnej zawiera — zdaniem Lessinga — ideę powrotu do źródła. Tę ideę można odczytać w reformie Lutra, ale także i w działalności pietystów, których już nie zadowalała ortodoksja luteranńska. Lessing rozumie pietyzm jako ruch zmieniający do reformy życia według wartości chrześcijańskich. Zauważa on, że pietyści nie utożsamiają prawdy religijnej z uczonością teologiczną, lecz akcentują rolę uczucia w kontakcie jednostki z Bogiem [VII, 193]. Koncepcja ta daje równe szanse prostemu człowiekowi, jak i wykształconemu, dziecku, jak i dorosłemu, szeregowemu wyznawcy Jezusa, jak i piastującemu urząd kościelny. Wyodrębnienie się odłamu pietystów jest — jak przypuszcza Lessing — świadectwem anachroniczności sztywnego podziału na lud i zwierzchników religijnych. Oznacza także swoiste nawiązanie do okresu pierwotnego chrześcijaństwa, kiedy nie istniała potrzeba, by wiarę wymuszać przez dowody rozumowe, dowody zaś podpieierać wiarą, by wreszcie w ostatecznym rezultacie popaść w krańcowy sceptycyzm [VII, 192]. Lessing zgodziłby się z pietystami, że prawda religijna jest rodzajem przeżycia bądź odczucia (*Gefühl*) zgodności wewnętrznego przekonania jednostki z wolą Boga, co powoduje, choć na krótko wprawdzie, uciszenie niepokoju poszukiwania [VIII, 197]. Według Lessinga jednak, trwale uszczęśliwienie osiągnąć można pod warunkiem uzyskania dojrzałości duchowej i ostatecznego oczyszczenia prawdy religijnej z wszelkich zasłon, czyli przesądów.

Dopiero w końcowym okresie własnej aktywności pisarskiej osiąga Lessing to, co sam nazwał „prawdziwą ontologią chrześcijaństwa”, czyli nieuprzedzony ogląd dynamicznej i wewnętrznie zróżnicowanej całości, która ma swoje źródło oraz cel realizowany stopniowo poprzez określone środki [VIII, 549]. Mechanizm tego rozwoju określa konflikt między świadomością religijną a jej uprzedmiotowieniami. Posługując się unaoczniającą metaforą, Lessing proponuje więc, by „przyjąć niemal za pewne, że wielkie, powoli obracające się koło, które rodzaj ludzki wiedzie ku doskonałości, wprowadzają w ruch jedynie mniejsze, szybsze koła, a każde z nich ma w tym dziele swój udział” [VIII, 614]. Zatem każde ze stronnictw religijnych spełnia pozytywną funkcję, realizując niewidzialny plan Opatrzności, który w pełni ujawni się na najwyższym szczeblu oświecenia, odnoszonym wciąż do czasu przyszłego. Historia ducha nie może być zamknięta, bowiem symptomy niezadowolenia ze współczesnego stadium wskazują na kolejną formę życia religijnego, która zaneguje to, co jest odczuwane jako martwe i niezadowalające żywą świadomość.

Próba stworzenia prawdziwej ontologii chrześcijaństwa zmusza Lessinga do przemyślenia prehistorii, tj. etapu przedchrześcijańskiego: religijności judaistycznej i pogańskiej. Teraz dopiero udaje mu się skonstruować całość procesu historycznego, którą porządkuje, z jednej strony, według faz życia ludzkiego, uzyskując triadyczny schemat wieku dzieciństwa, mło-

dości i dojrzałości, z drugiej, według wyobrażenia chiliastów średniowiecznych, dzieląc historię na epokę Ojca, Syna i Ducha Świętego, co odpowiadałoby kolejno judaizmowi, chrześcijaństwu i przyszłej epoce „nowej Ewangelii”.

Omawiając etap przedchrześcijański, Lessing nie ogranicza się tylko do podkreślenia wiodącej roli narodu żydowskiego, który opierał swoją religijność na prawdzie objawionej, lecz wskazuje na wzajemne uzupełnianie się rozumu naturalnego i objawienia. Przyjmując hipotezę o pierwotności monoteizmu (zawartą w *Księdze Rodzaju*) Lessing stwierdza, że ludzki rozum „pozostawiony samemu sobie” niejednokrotnie błądził i popadał w politeistyczne wyobrażenia, których nie podzielały „nieliczne” jednostki, uświadamiające sobie błędność takiej interpretacji [VIII, 592]. Zdaniem Lessinga, prawda religijna jest nie tylko dla elity, lecz musi stać się udziałem wszystkich ludzi, niejako dobrem powszechnym. Idea taka zawiera się w planie Opatrzności, dlatego też Bóg — jak kontynuuje Lessing — wybrał najbardziej „nieokrzesany” naród żydowski, by poprzez cierpliwość i systematyczną pracę wychowawczą ukształtować go na wychowawcę wszystkich narodów w przyszłości. To bowiem, co inne narody odkrywały przypadkowo „w świetle rozumu” naród wybrany odnajdywał systematycznie dzięki prawdzie objawionej, która odsłaniała się stopniowo, stosownie do jego poszerzających się możliwości percepcyjnych [VIII, 595]. Na każdym etapie prawda religijna była dana w otoczcze błędu, przesądu religijnego, negowanego dopiero w kolejnej fazie. Kreśląc w ten sposób historię świadomości religijnej Lessing akcentuje, że pojęcia o Jednym Bogu oczyszczały się z domieszki prymitywnych i zmysłowych wyobrażeń, stawały się bardziej jasne i adekwatne wobec swojego przedmiotu [VIII, 600]. By wyjaśnić ten proces, nie potrzeba, jego zdaniem, odwoływać się do zbędnej hipotezy o cudach, wprost przeciwnie — wystarczy wskazać naturalne mechanizmy stawania się, dochodzenia do stanu dojrzałości, oświecenia i samowiedzy ducha. Prawda religijna na ostatnim etapie ma ujawnić się w całkowitej ewidencji, bez żadnych osłon deformujących ją czy zaciemniających. Jak twierdzi Lessing, Bóg w historii posługuje się zupełnie naturalnymi środkami, unikając błędu nadgorliwego pedagoga, który przyspiesza rozwój dziecka zamiast dać mu szansę samodzielnego dochodzenia — poprzez błędy — do prawdy religijnej. Niekiedy środkiem ku temu są wpływy obcej kultury, tak np. Żydzi w okresie niewoli babilońskiej weszli w styczność z Persami, którzy reprezentowali wyższe pojęcie o Bogu jako Istocie Rozumnej. Skłoniło to Izraelitów do zrewidowania własnego obrazu Boga. W konsekwencji zmieniła się motywacja postępowania: ślepe posłuszeństwo nakazom Boga, którego Żydzi przede wszystkim bali się, zostało zastąpione przekonaniem o mądrości Boga oraz ufnością, że mimo przejściowych momentów zła ostatecznie zwycięży dobro. Jest oczywiste, że ta przemiana myślenia wiązała się z odrodzeniem moralnym całego narodu wybranego. W zamierzeniu Lessinga przykład ten ma potwierdzać jego hipotezę o wzajemnej niezbędności objawienia i rozumu, ponieważ, jak pisze: „dotąd objawienie ukierunkowywało rozum, a teraz niespodziewanie rozum rozjaśnił objawienie” [VIII, 600]. Ten szczęśliwy moment w dziejach Izraela nie dał się jednak utrzymać na trwałe. Jak często dzieje się w historii świadomości religijnej, prawda religii przybrała skostniałą, sformalizowaną postać, którą upowszechnili ra-

bini żydowscy. Znów „martwa litera” przesłoniła to, co żywe i autentyczne w postawie wierzącego [VIII, 604].

Druga epoka w dziejach rozpoczyna się wraz z przyjściem Jezusa. W interpretacji Lessinga, Jezus pokazał własnym życiem, na czym polega fenomen wiary. Nauka Jezusa o Królestwie Niebieskim oznaczała zerwanie z przesądem judaistycznym, który wyrażał się w zewnętrznym zniewoleniu ludzi przez Prawo Mojżesza. Tę przemianę Lessing określa jako zastąpienie *Starego Testamentu*, stosownego dla okresu dzieciństwa rodzaju ludzkiego, przez lepszy — dla wieku młodzieńczego — *Nowy Testament*. Według Lessinga zatem chrześcijaństwo stanowi wprawdzie kontynuację judaizmu, ale jest to kontynuacja oczyszczona z błędów nieuchronnych we wcześniejszej fazie rozwoju oraz wzbogacona np. o idee nieśmiertelności duszy, która znalazła tak powszechne uznanie, jak wcześniej odkryta prawda o Jednym Bogu [VIII, 605]. Zresztą patrząc z perspektywy chrześcijaństwa inaczej odczytuje się *Stary Testament*, a mianowicie jako prefigurację i zapowiedź wyższego etapu religii w przeszłości. Dla potwierdzenia tej tezy przywołuje Lessing np. historię Hioba, heroicznego człowieka wiary, który służy Bogu nie licząc na żadne nagrody i jest chwalebny wyjątkiem wśród współczesnych sobie Izraelitów [VIII, 598].

Zdaniem Lessinga, siedemnaście wieków trwania epoki *Nowego Testamentu* to dostatecznie długi okres, by — cofając się myślowo do źródeł chrześcijaństwa — dostrzec, że religia Jezusa i religia chrześcijańska są nie do siebie podobne, ale niezapadalające wyjaśnienie tego faktu uznaje Lessing hipotezę Reimarus, według której następcy Jezusa, powodowani żądzą zaszczytów i korzyści, umyślnie zaciemnili naukę mistrza, redukując — jak często się zdarzało — wiarę do ślepego posłuszeństwa wobec zwierzchników instytucji kościelnej oraz wobec stanowionych przez nich samych dogmatów i obrzędów.⁸ Reimarus bowiem zbyt sztywno rozdziela religię naturalną, którą realizował w swoim postępowaniu Jezus, od religii pozytywnej, czyli chrześcijańskiej. Przecistawiając się Reimarusowi, Lessing formułuje własną hipotezę, która we wszystkich pozytywnych religiach odczytuje kolejne stopnie historycznego rozwoju świadomości religijnej [VIII, 590]. Choć niekiedy można mieć wrażenie, że konflikt ducha i litery cyklicznie się powtarza, to jednak Lessing twierdzi, że każda historyczna negacja tego, co martwe, wzbogaca świadomość religijną, podnosi ją o poziom wyżej niż miało to miejsce we wcześniejszej historycznej negacji. W związku z tym historię można ujmować jako teodyceję, w której każdy błąd (tzw. przesąd) spełnia pozytywną funkcję oraz — w ostatecznym rezultacie — służy zwycięstwu dobra, czyli pełnej aktualizacji człowieczeństwa w przyszłości.

Zapytajmy, dlaczego przeszłość, nie zaś teraźniejszość jest u Lessinga miejscem spełnienia przeznaczeń „rodzaju ludzkiego”. Wynika to chyba z oświeceniowego przesądu, który dzieli Lessing na równi ze swoimi współczesnymi. Przesąd ten wyrażał się w przekonaniu, że prawda religijna winna być upowszechniona, co oznacza, że wspólnota nielicznych świątłych jednostek, zataczająca coraz szersze kręgi, musi ogarnąć wszystkie

⁸ Hipoteza Reimarus, zob. jego fragment *Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger*, op. cit., s. 359.

egzemplarze gatunku ludzkiego.⁹ Będzie to stan zrealizowanego oświecenia, dojrzałości, pogodzenia istnienia z istotą człowieczeństwa. Można domyślać się, że samoświadomość osiąga nie tylko gatunek ludzki, ale i panteistycznie rozumiany Bóg. Potwierdzeniem takiego domysłu może być wypowiedź Lessinga o tym, że Bóg myśli samego siebie albo jako kwintesencję wszystkich swoich doskonałości (Syn Boży), albo jako ciągły szereg stopni, uporządkowany od mniej do bardziej doskonałych (świat) [VII, 197]. Za problematyczną uznaje Lessing tezę o rzeczywistości rzeczy poza Bogiem i dlatego wybiera panteizm. Ten wybór oznacza założenie, że Bóg przejawia się w całym procesie historycznym, ma udział we wszystkim, także w naszych błędach [VIII, 591], a wobec tego religijna samo-realizacja człowieka jest także samowiedzą i samotworzeniem się Boga.

Warto zastanowić się, jakie inspiracje złożyły się na takie stanowisko Lessinga. Nie ulega wątpliwości, że Lessing nie ma nic wspólnego z racjonalizmem szkoły wolffiańskiej, która utrzymywała swój wpływ przez pierwszą połowę XVIII wieku. Być może, do tego nurtu odnosi się stwierdzenie Lessinga, że jeden z przesądów filozofów polega na uznawaniu myśli za to, co pierwotne względem istnienia [VIII, 622]. W jego zaś przekonaniu, czymś pierwotnym jest substancja działająca, która swoją aktywność manifestuje we wciąż dokonującej się ekspansji i kontrakcji, mówiąc innym językiem — w sile odpychania (co oznacza wpływ boskości i stworzenie świata) i przyciągania (powrotu do siebie, wtórnego wobec działania samozrozumienia siebie). Teza ta antycypuje właściwie Kantowską tezę o prymacie rozumu praktycznego nad teoretycznym, a w jeszcze większym stopniu — Fichteańską koncepcję podmiotu. Takiego stanowiska domyśla się Lessing w studiowaniu Leibniza, którego uważa za spinozystę, ponieważ Leibniz nazywał monady „ciągłymi wyblysłkami Boga”, pożądaniami wiedzy o sobie ze strony Boga [VIII, 624]. Także u Hemsterhuisa odnajduje Lessing — zinterpretowaną w duchu Spinozy — ideę o wewnętrznym, nierozdzielnym i wiecznym zjednoczeniu nieskończonej, uniwersalnej siły z określonymi jednostkowymi siłami [VIII, 632]. Wyobrażenie Boga jako osoby transcendentnej wobec świata, niezmiennie rozkoszującej się sobą kojarzyło się Lessingowi — jak zanotował to Jacobi — z wyobrażeniem nudy i bezczynności [VIII, 630]. Lessing uznaje więc rację cząstkową monoteizmu, ale i politeizmu. Rozumienie transcendentalnej jedności Boga — według niego — nie wyklucza wielości, Bóg bowiem jest Jednym i Wszystkim.

Jak sądzi Lessing, tradycyjne chrześcijańskie dogmaty zawierają racjonalną treść, która odsłania się dopiero w końcowej fazie historii. Na przykład dogmat o Trójcy — w przekładzie Lessinga — oznacza, że Bóg Ojciec (*natura naturans*, czysta możliwość) tworzy odwiecznie Syna (*natura naturata*), tj. rzeczywistość, w której Bóg się przegląda czy podwaja, poznaje wszystkie własne doskonałości, zaś rezultatem tej relacji podmiotowo-przedmiotowej jest Duch, czyli zrealizowana samowiedza [VIII, 609]. Ten schemat logiczny służy Lessingowi także jako kryterium periodyzacji dziejów. Przedchrześcijańska epoka, zwana epoką Ojca, oznaczała etap możliwości, nie poznanych w sposób jasny. Człowiek nie potrafił postępować zgodnie z prawami moralnymi, co wyrażała idea pozostawiania ludzkości

⁹ Zob. pracę H. E. Bökeler: *Aufklärung als Kommunikationsprozess*, [w:] *Aufklärung als Prozess*, Hrsg. R. Vierhaus, Hamburg 1988, s. 89—113.

w niewoli grzechu pierworodnego. Zadośćuczynienie ze strony Syna proponuje Lessing rozumieć jako pojednanie Ojca z samym sobą. Bóg Ojciec dzięki Synowi rozpoznał, że wszelkie partykularne niedoskonałości oraz błędy nie burzą harmonii całości [VIII, 610], lecz jej ostatecznie służą w historycznym pochodzie ducha. Pełnia doskonałości, jaka zawiera się w Synu stanowi cel, jaki musi osiągnąć każda jednostka, chociażby musiała przejść wiele różnych wcieleń. Tak chyba należy rozumieć ideę o ponownym, odnoszonym wciąż do przyszłości, przyjściu Syna Człowieczego.

Warto zwrócić uwagę, że w ujęciu Lessinga tzw. rodzaj ludzki nie pochłania jednostek, za pośrednictwem których realizuje przecież własny, immanentny cel. Nie jest więc tak jak u Kanta, że jednostki same nie osiągają własnego przeznaczenia, bowiem kategoria postępu czy doskonalenia odnosi się tylko do gatunku. Lessing prezentuje raczej bliski estetycznemu oglądowi¹⁰ sposób widzenia historii, pokrewny duchowo ideom Herdera i późnego Schillera. Ten model uwzględniał dialektykę tego, co partykularne i tego, co uniwersalne. Tak jak wielość nie istnieje bez jedności, tak również jedność bez wielości byłaby uboższa. Jednostka nie jest — w ujęciu Lessinga — niesamodzielnym modusem całości (jak u Spinozy), lecz czymś porównywalnym z monadą Leibniza, tzn. swoistą reprezentacją całości, niejako całością w całości. Rezygnując z przyjęcia ortodoksyjnej perspektywy „tamtego świata” (*Jenseits*), który byłby miejscem spełnienia przeznaczenia jednostki, Lessing — zgodnie z panteistycznym stanowiskiem — miejsce realizacji widzi tylko w tym świecie (*Diesseits*), który zresztą jest jedynym istniejącym światem. Tezę o możliwej nieśmiertelności osobniczej próbuje wesprzeć przez odwołanie się do koncepcji palingenezy. Koncepcja wielokrotnego życia jednostki wydaje się Lessingowi sensowna, ponieważ daje szansę pełnej realizacji człowieczeństwa. Chociaż jednostka nie pamięta poprzedniego życia — co zresztą ułatwia jej koncentrację na aktualnym życiu — to jednak Lessing przypuszcza, że każde kolejne życie jest etapem w ciągłym szeregu przybliżającym do realizacji celu. Nieskończoność zatem charakteryzuje nie tylko gatunek ludzki, ale i jednostkę. Choć teoretyczna doniosłość tej koncepcji może być bardzo wątpliwa, to przecież nie można nie dostrzec jej praktyczno-moralnej strony. Zdaje się zresztą, że o ten aspekt głównie chodziło Lessingowi. Ze względu na działanie — rozumiane tu w sensie religijno-moralnym — ważna jest dla jednostki nadzieja, że to, czego nie zdąży osiągnąć ze względu na krótkość życia, będzie mogła kontynuować powracając tyle razy, ile będzie to konieczne, by zrealizować w pełnym wymiarze własne człowieczeństwo. Człowieczeństwo bowiem nie jest darem łaski, jak głosi pewien dogmat chrześcijański, ani czymś, co wynika automatycznie z zewnętrznego, obcego wobec człowieka porządku przyrody, lecz jest rezultatem wciąż ponawianego wysiłku duchowego każdej jednostki.

Na zakończenie można by zauważyć, że właśnie nieuprzedzony stosunek Lessinga do religii zaowocował tak ciekawymi — i tak odmiennymi

¹⁰ Zwłaszcza J. G. Herder: *op. cit.*, Bd. I, s. 352—415. Także F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, tł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972. Dobrą próbą porządkującą ten wątek jest praca R. Gleissner: *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart 1988.

w porównaniu z myślą francuską — osiągnięciami w zakresie antropologii, historiozofii czy nawet filozofii Boga. Sądzę, że Lessing mógł uważać zupełnie inny start późniejszym filozofom niemieckim i może niekoniecznie dlatego, że był wielkim filozofem, raczej dlatego, że był niezwykle popularny. Wystarczy przywołać chociażby wypowiedź H. Heinego¹¹, który w pracy *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* porównywał znaczenie Lessinga do roli Lutera w niemieckiej kulturze duchowej.

SUMMARY

G. E. Lessing occupies a significant place in the theological and philosophical arguments during the German Enlightenment. By joining in the criticism by Reimarus of the Bible as a work of man, directed against Lutheran orthodoxy, Lessing wants to see the source of faith in the inner encounter of the individual with the revealed truth. For he is convinced that you cannot go from the historical truth (someone else's testimony) to metaphysical and moral truths that are supposed to transform the whole life of an individual. Contrary to a non-historical stand of Reimarus' rationalism, Lessing interprets history as a process of actualization of all strengths of mankind, or as a process of education of the whole human species, which cannot be reduced to a natural process. History is also a kind of theodicy that explains the useful function of evil or mistakes that each individual must inevitably go through before he reaches the perspective of full age. Religious faith becomes an instrument that defends us against sceptical resignation although Lessing states clearly that one cannot have faith permanently (like for example the scientific truth) but it must be continually renewed.

¹¹ H. Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Leipzig 1970, s. 132. Heine oceniając zasługi Lessinga pisze: „Jak Luter uwolnił nas od ciężaru tradycji, wskazując na jedyne źródło — Biblię, tak Lessing uwolnił nas od brzemienia litery”.