

WSTĘP

1. Przedmiot i teza badań

Książka dotyczy judaizmu oraz jego więzi z chrześcijaństwem w myśli Immanuela Kanta na tle filozofii i teologii niemieckiego oświecenia. Pod rozważę wzięte zostały wszystkie trzy etapy niemieckiego oświecenia, zgodnie z ogólnie przyjętym podziałem na *Frühaufklärung* – wczesne oświecenie (c. 1680–1730), *Hochaufklärung* – dojrzałe oświecenie (c. 1730–1770) oraz *Spätaufklärung* – późne oświecenie (c. 1770–1800). Ten ostatni etap, będący też okresem wzmożonej działalności pisarskiej Kanta, stanowi główny przedmiot podjętych tu badań, które poza tym obejmują twórczość ważnych z punktu widzenia tej pracy autorów starożytnych (m.in. Marcjona), nowożytnych (Spinozę) oraz reprezentujących oświecenie angielskie (głównie Thomasa Morgana).

Przez ową „więź” judaizmu z chrześcijaństwem rozumiem tezę o nierozzerwalnym i konstruktywnym związku między judaizmem i religią Jezusa. Z punktu widzenia teologii istotą tego związku jest wypełnienie się judaizmu w chrześcijaństwie; jak pisał Ernst Wilhelm Hengstenberg w swojej polemice ze Schleiermacherem: „Nowe Przymierze nie jest i być nie chce niczym więcej, jak Starym w jego wypełnieniu i transfiguracji”¹.

¹ Por. K. Beckmann, *Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der Evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2002, s. 15. Jeżeli nie

Zgodnie z tą koncepcją Jezus jest żydowskim Mesjaszem przepowiedzianym w księgach Starego Testamentu. Po jego przyjściu Stare Przymierze zostało zastąpione przez Nowe Przymierze, a Kościół stał się Nowym Izraelem, rozpoczynając kolejny etap w planie zbawienia żydowskiego Boga. Związek między judaizmem a chrześcijaństwem jest tu pomyślany dialektycznie: judaizm od początku niesie w sobie obietnicę swojego przyszłego wypełnienia w Chrystusie; stąd zniesienie go przez chrześcijaństwo jest jednocześnie jego samorealizacją i zachowaniem. W dobie oświecenia tak rozumiana „teologia zastępstwa” została przez niektórych autorów poddana wykładni moralnej dążącej do wyrażenia związku między tymi religiami w kategoriach moralno-duchowego postępu człowieczeństwa. Nowe Przymierze stało się w tym ujęciu – jak pisze Hermann S. Reimarus – „lepszą artykulacją” moralnej treści Starego Przymierza lub – jak u Gottholda E. Lessinga, który wzorował się w tej mierze na Spinozańskiej „adaptacji teologii zastępstwa”² – kolejnym etapem „edukacji rodzaju ludzkiego”.

Kant zerwał z tym stanowiskiem. Odrzucił nie tylko związaną z nim tradycyjną teologię (której wiernym obrońcą w epoce oświecenia pozostał np. Johann G. Hamann), lecz także moralne pokrewieństwo obu religii. Ogłosił konieczność totalnego odcięcia chrześcijaństwa od jego starotestamentowych korzeni na rzecz urzeczywistnienia moralnego potencjału tkwiącego w Ewangelii, który jakoby nie mógł dojść do głosu z powodu „pogrzebania” go pod tradycyjnym „przesądem”, który upatruje w Starym Testamencie świadectwa tego, że Żydzi zostali wybrani przez chrześcijańskiego Boga ze względu na przyszłe odkupienie w Chrystusie. Przy tym Kant sformułował swoje stanowisko w najbardziej radykalny i wyczerpujący sposób, jaki zna niemieckie oświecenie. Wbrew spotykanej w literaturze tezie, że Kant

zaznaczono inaczej, przekłady z niemieckiego i angielskiego w tekście głównym są mojego autorstwa – W.K.

² Por. D. Nierenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, London 2013, s. 334.

bezrefleksyjnie przejął swoje antyjudajstyczne przekonania z prześląkniętego nimi otoczenia, a jego koncepcja religii żydowskiej sprowadza się do kolejnej odsłony „oświeconego antyjudajizmu”³, właściwego epoce, dowodzę w tej pracy, że w swojej negacji judajstycznego komponentu chrześcijaństwa Kant świadomie idzie „pod prąd”: zaostrza m a r g i n a l n e tendencje w łonie niemieckiego oświecenia i podnosi je do rangi religiozoficznego systemu. Filozof, który wykazał się oryginalnością na polu epistemologii i etyki, w ocenie judajizmu również nie „pozostał dzieckiem swoich czasów”⁴. Myśl religijna Kanta nie stanowi też „emanacji” poglądów teologów oświeceniowych na kwestię judajizmu⁵, nie wpisuje się w ówczesny „mainstream”⁶, a jego „jednostronne potraktowanie judajizmu” nie jest zwykłą iteracją „przesądów chrześcijańskiej Europy w XVIII wieku”⁷. Christoph Schulte popełnia zaś niejedną nieścisłość, twierdząc, że w augustyńskiej wizji dziejów

judaizm jest zawsze prymitywnym przedsionkiem chrześcijaństwa, które w toku historii przewyższa judaizm i sprawia, że gaśnie on w świetle wyższej moralności chrześcijaństwa. Tak to wygląda u Joachima z Fiore, Woltera, Lessinga, a później u Kanta i Hegla⁸.

³ Por. B. Stangneth, *Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen* [w:] *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung: prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preissausschreibens „Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung*, red. H. Gronke, T. Meyer, B. Neisser, Würzburg 2001, s. 48–49.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Por. A. Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden 2009, s. 24.

⁶ Por. A. von Scheliha, *Kants Deutung von Judentum und Islam – Kant in der Deutung von Judentum und Islam* [w:] *Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant*, red. H. Matern, A. Heit, E.E. Popkes, Tübingen 2016, s. 163.

⁷ J.J. DiCenso, *Kant, Religion, and Politics*, New York 2011, s. 263.

⁸ Ch. Schulte, *Von Moses bis Moses. Der jüdische Mendelssohn*, Hannover 2021, s. 59.

Na tym jednak polega dowodzona w tej pracy „wyjątkowość” Kanta, że odrzuca on powszechnie aprobowaną w jego czasach koncepcję judaizmu jako „przedsionka” chrześcijaństwa. Poza tym z wymienionych przez Schultego myślicieli, omawianych w tej pracy, tylko Lessing może być zasadnie porównywany z Joachimem z Fiore, teologia Kanta zaś nie stanowi wariantu joachimizmu, lecz marcjonizmu.

Manfred Kuehn twierdzi z kolei, że Kant, „tak jak Reimarus i Semler, którzy, jak się zdaje, nie różnią się w tym od większości ówczesnych teologów”⁹, odmawia judaizmowi moralności i „całkowicie” usuwa go z chrześcijaństwa. Kant i profesor teologii z Halle Johann S. Semler różnili się jednak w tym punkcie od współczesnych im teologów i filozofów. Co więcej, Kant był na tym polu radykalniejszy od Semlera: to on (a nie Semler) całkowicie odciął chrześcijaństwo od jego żydowskich korzeni. Do tego stawianie Reimarus w towarzystwie Kanta i Semlera w tym kontekście jest niewłaściwe, ten ostatni zareagował bowiem wyraźnym sprzeciwem na swoiste, aczkolwiek życzliwe obejście się Reimarus z judeochrześcijańską tradycją¹⁰. Przekonanie o biernej „absorpcji” przez Kanta antyjudaistycznych idei, z którymi miał on styczność, podziela też Lawrence Pasternack. Według niego „Kant ewidentnie akceptuje klasyczną chrześcijańską polemikę z judaizmem jako kultem pustego legalizmu” oraz wpisuje się w narrację, historycznie propagowaną przez Kościół katolicki, zgodnie z którą judaizm jest

⁹ M. Kuehn, *Kant's Jesus* [w:] *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, red. G.E. Michalson, New York 2014, s. 166, 169.

¹⁰ Przez „judeochrześcijaństwo” rozumiem tutaj nie grupę chrześcijan wywodzących się z Żydów, lecz ów opisany wcześniej związek judaizmu z chrześcijaństwem. Tam, gdzie mowa o tym związku, niekiedy dla wygody używam terminu „judeochrześcijaństwo”. Znaczenie jakie przypisuję temu terminowi jest wprawdzie projektujące, ale wciąż mieści się w trzeciej – najszerzej – charakterystyce judeochrześcijaństwa podanej przez Jeana Danielou, zgodnie z którą „można [...] nazwać judeochrześcijaństwem pewną formę chrześcijańskiej myśli [...], która wyraża się w ramach zapożyczonych z judaizmu” (J. Danielou, *Teologia judeochrześcijańska*, przekł. S. Basista, Kraków 2002, s. 21).

„niezwiązany z moralnością i [...] zastąpiony [*superseded*] przez Nowe Przymierze”¹¹. Pasternack konkluduje: „niestety, Kant nie potrafił uwolnić się od tych zakorzenionych postaw i choć miał żydowskich studentów i znajomych [...], nie wyperswadowali mu oni utrwalonej chrześcijańskiej koncepcji judaizmu”¹². Nic podobnego: zamiast bezwiednie powielać „utrwaloną chrześcijańską koncepcję judaizmu”, Kant obala tradycyjnie, w tym „supersesjonistycznie”, rozumiany związek biblijnego judaizmu i Ewangelii, składający się na historycznie ukonstytuowaną tożsamość chrześcijaństwa w ogóle, a katolicyzmu w szczególności. Uda mu się dokładnie to, czego odmawia mu Pasternack – „przezwyćieża” tradycyjny chrześcijański pogląd na judaizm jako początkowy etap historii świętej, lecz bynajmniej nie po to, aby ukazać judaizm w jego autonomii¹³, lecz w celu usunięcia jego „heteronomicznego” oddziaływania na chrześcijaństwo.

Niniejsza praca wskazuje więc na szczególne miejsce Kanta w historii niemieckiego antyjudajizmu i antysemityzmu. Ma to ścisły związek z argumentacją (którą przedstawię pokrótce w zakończeniu pracy) na rzecz sproblematyzowania obiegowego twierdzenia o odpowiedzialności teologii zastępstwa za Holokaust. To nie teologia zastępstwa (zwana też supersesjonizmem), lecz jej świadome zaprzeczenie, najpierw przez Kanta, a potem Friedricha Schleiermachera i Adolfa von Harnacka, przygotowało ideologię teologiczną bezpośrednio poprzedzającą i towarzyszącą Zagładzie. (Przy czym pierwszeństwo Kanta ogranicza się do historii współczesnej, bo Marcjon już w II w. naszej ery negował jedność judaizmu i chrześcijaństwa w imię chrześcijaństwa).

Kantowska teza o braku jakiegokolwiek „istotnego związku” i „pojęciowej jedności” między judaizmem a chrześcijaństwem

¹¹ L. Pasternack, *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, London 2014, s. 197.

¹² Tamże, s. 198.

¹³ Coś takiego zdaje się sugerować von Sheliha (por. tenże, *Kants Deutung von Judentum und Islam...*, s. 163).

jest najradykałniejsza w oświeceniu jako takim, wyjąwszy jedynie poglądy angielskiego „chrześcijańskiego deisty”, Thomasa Morgana; ich ledwie dotychczas zauważone podobieństwo do myśli Kanta omawiam w trzecim rozdziale, co zasadniczo wyczerpuje znaczenie oświecenia angielskiego dla problematyki omawianej w tej pracy. Przesiąknięta szacunkiem dla Starego Testamentu kultura angielska szybko udaremniła Morganowską próbę radykalnego wyeliminowania judaizmu z chrześcijaństwa; tzw. angielscy deści (podobnie jak Reimarus w Niemczech) bardziej niż „uwalnianiem” chrześcijaństwa od judaizmu, zajęci byli moralną „apropriacją [...] źródeł i zasad judeochrześcijańskiej tradycji”¹⁴. Podobnie katolicka Francja nie zerwała z judeochrześcijaństwem, a nawet jeżeli nadwyrężała je (Meslier, d’Holbach, Helvétius, de La Mettrie), to przecież nie w imię chrześcijaństwa¹⁵. Wolter, mimo okazjonalnych kąśliwych uwag na temat Starego Testamentu, daleki był od sugerowania, że dla odsłonięcia „moralnej istoty” religii Jezusa konieczna jest dekanonizacja Starego Testamentu i porzucenie „żydowskiego” Boga¹⁶. Jeszcze dalszy od tego był, skądinąd niezwykle ceniony przez Kanta, Jan Jakub Rousseau¹⁷, a tym bardziej kalwini (czyli też Rousseau do czasu przyjęcia przezeń katolicyzmu w 1728 roku),

¹⁴ D. Lucci, *Deism, Freethinking and Toleration in Enlightenment England*, „History of European Ideas” 2017, 43(4), s. 358.

¹⁵ To samo należy powiedzieć o *littérature clandestine*, której wzorcowym przykładem jest *Traktat o trzech oszustach* (najszerzej rozpowszechniony wówczas w wersji francuskiej: *Le Traité des trois imposteurs*), którymi mieliby być w równym stopniu założyciele trzech religii monoteistycznych: Mojżesz, Jezus i Mahomet (por. K. Szocik, *Traktat o trzech oszustach: Mojżesz, Jezusie i Mahomecie jako przykład radykalnej krytyki religii pozytywnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, 1[85], s. 127–135).

¹⁶ W *Traktacie o tolerancji* Wolter obstaje przy boskości Starego Testamentu i broni judaizmu jako pielęgnowanej przez Boga kolebki „powszechnej tolerancji” (tenże, *Traktat o tolerancji, napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, przekł. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1956, s. 100; por. też tamże, s. 87–117).

¹⁷ Por. R.D. Margolin, *Judaism and the Old Testament in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, rozprawa doktorska, University of Connecticut, 1975, mps.

k którzy do Starego Przymierza przywiązywali wielką wagę. Dotyczy to na przykład Pierre’a Bayle’a, którego krytyka króla Dawida nie była bynajmniej motywowana chęcią kasacji starotestamentowego objawienia¹⁸, oraz Jacques’a Basnage’a, kolejnego słynnego hugenota, który nawoływał do „pogłębienia naszej wiedzy o narodzie, którego miejsce zajęliśmy, a który kiedyś zajmie znów nasze albo przynajmniej zostanie ponownie zjednoczony z chrześcijanami w jednym ciele”¹⁹. Również dla działających w Polsce socynian i innych heterodoksyjnych (często antytrynitarnych) grup teza o Jezusie jako żydowskim Mesjaszu i ścisłym związku między starotestamentowym prorocstwem i jego wypełnieniem w Nowym Testamencie pozostawała podstawowym i niezachwianym artykułem chrześcijaństwa²⁰. Co innego niemiecki luteranizm: ten okazał się znacznie żyźniejszym gruntem dla neomarcjońskiej teologii.

Przedmiot moich badań stanowią również związki Kanta z maskilami – współczesnymi mu przedstawicielami żydowskiego oświecenia, czyli haskali: Mojżeszem Mendelssohnem, Isaakiem Euchelem, Marcusem Herzem, Davidem Friedländerem, Lazarusem Bendavidem, Salomonem Majmonem i Saulem Ascherem. Przeprowadzona tu analiza ma na celu pogłębienie rozumienia Kantowskiej koncepcji judaizmu i chrześcijaństwa dzięki przedstawieniu bezpośredniej interakcji Kanta z myślicielami żydowskimi oraz wyjaśnienie kontrastu między zasadniczo życzliwym stosunkiem Kanta do żydowskich intelektualistów a jego negatywną postawą wobec żydowskiej religii i rzesz jej wyznawców. Zniuansowaniu poddaję tezę wypracowaną niedawno przez Christopha Schultego

¹⁸ Por. A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism* [w:] Pierre Bayle (1647–1706), *Le Philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception: Selected Papers of the Tercentenary Conference Held at Rotterdam, 7–8 December 2006*, red. W. van Bunge, H. Bots, Leiden 2008, s. 121–135.

¹⁹ Por. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Mass. 2003, s. 83. Tłumaczenie *Histoire des Juifs* Basnage’a na język hebrajski zostało zlecone przez berlińskich przedstawicieli haskali Majmonowi, ten jednak nigdy go nie ukończył (tamże, s. 88).

²⁰ Por. D. Lucci, *John Locke’s Christianity*, New York 2021, s. 60, 74.

z Uniwersytetu Poczdamskiego i przejętą przez jego uczniów, zgodnie z którą drugie pokolenie myślicieli haskali (wszyscy wymienieni powyżej z wyjątkiem Mendelssohna) znajdowało się pod przemożnym intelektualnym wpływem Kanta. Młodzi maskile rzeczywiście intensywnie studiowali filozofię Kanta. Ich entuzjazm dla niej był jednak opatrzony licznymi zastrzeżeniami, a czytelnik ich tekstów nierzadko napotyka na zasadnicze różnice między ich poglądami a stanowiskiem królewieckiego filozofa (głównie w kwestii judaizmu, ale też na przykład jego stosunku do eudajmonizmu w etyce).

Tak prezentują się główne zagadnienia i tezy tej pracy. Ich omówienie i obrona rzuca nowe światło na Kantowską filozofię religii. Przede wszystkim podważona zostaje interpretacja, którą nazywam abstrakcyjną, uznająca Kanta za głosiciela niezależnej od historycznych wier „religii rozumu”, którą zasadniczo może promować każda z nich. Pokazując konfesyjne uwikłanie autora *Krytyk*, twierdząc, że Kant utożsamia chrześcijaństwo z *Vernunftreligion*, jednocześnie upatrując w (chrześcijańskim) Kościele *de facto* jedyne środki jej realizacji. Wyłania się tutaj dualna tożsamość chrześcijaństwa u Kanta, które jest dla niego zarówno (historycznym) Kościołem, jak i czysto rozumową (moralną) religią będącą dialektycznym rezultatem samorealizacji Kościoła w historii. W ten sposób Kant przenosi tradycyjną judeochrześcijańską dialektykę w obręb samego chrześcijaństwa. Motywuje to twierdzeniem o nieusuwalnej niemoralności religii żydowskiej (jej różne aspekty prezentuję w rozdziale drugim), która czyni z niej w jego oczach absolutne i niczym niezapośredniczone przeciwieństwo moralnej ewangelii Jezusa. Oznacza to, że żydowska „pępowina” chrześcijaństwa musi zostać odcięta, aby rozumna moralność tej religii mogła w końcu rozbłysnąć pełnym blaskiem. W Kantowskim chrześcijaństwie nie chodzi bowiem ostatecznie o zbawczą mękę i zmartwychwstanie Chrystusa ani tym bardziej o wypełnienie się w nim starotestamentowego proroctwa, lecz o o b j a w i a n i e (Kant zachowuje to pojęcie, by uniknąć przejścia na stanowisko naturalistyczne) moralnej nauki, która miałaby stanowić totalne zaprzeczenie judaizmu. W tym

więc zakresie Kant może i powinien być postrzegany (wbrew tezie Christophera Insole'a) jako wprowadzicie wywrotowy, ale jednak „interpretator doktryny chrześcijańskiej”²¹.

2. Stan badań

To, że Kant widział w chrześcijaństwie antytezę religii żydowskiej²², oraz to, że zerwał z tradycyjnym samorozumieniem chrześcijaństwa jako wypełnionego judaizmem, zostało już odnotowane w literaturze przedmiotu. Zdaniem Michaela Graetza to właśnie owo usunięcie judaizmu z historycznego „procesu zbawienia” (*Heilsprozess*), a w konsekwencji pozbawienie go statusu istotnej składowej postępu ludzkości odróżnia Kanta od Spinozy i Lessinga²³. Autorzy tak odlegli od siebie w czasie i poglądach jak Bruno Bauch²⁴ i David Nierenberg²⁵ dostrzegli, że celem Kantowskiej filozofii religii jest dejudaizacja chrześcijaństwa. Z kolei Amy Newman zauważa w swoim przeglądowym artykule na temat judaizmu w myśli niemieckiego protestantyzmu od Lutra do Hegla, że antyjudajizm Kanta w tym sensie wnosi „nową jakość” do głównego nurtu teologii oświeceniowej, że lekceważy odróżnienie hebraizmu starotestamentowego od judaizmu rabinicznego²⁶. Jednak kwestia ta

²¹ Ch.J. Insole, *Kant and the Divine. From Contemplation to the Moral Law*, New York 2020, s. 1.

²² Por. B. Rosenstock, *Philosophy and the Jewish Question. Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond*, New York 2010, s. 195; M. Mack, *German Idealism and the Jew. The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, Chicago–London 2003, s. 31–41; por. też F. Salvetti, *Judaïsme et christianisme chez Kant: du respect de la loi à son accomplissement dans l'amour*, Paris 2016, s. 114–119, 137–139.

²³ Por. M. Graetz, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und jüdisches Selbstbewusstsein im. 19. Jahrhundert* [w:] *Judentum im Zeitalter der Aufklärung*, red. G. Schulz, Wolfenbüttel 1977, s. 278–279.

²⁴ Por. B. Bauch, *Kant und Luther*, Berlin 1904, s. 185.

²⁵ Por. D. Nierenberg, *Anti-Judaism...*, s. 359.

²⁶ Por. A. Newman, *The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel*, „Journal of the American Academy of Religion” 1993, 61(3), s. 459.

nie doczekała się jeszcze dogłębnego opracowania, które zarówno uwzględniłoby kontekst myśli królewieckiego filozofa, jak i uwypukliło jego niemal niespotykane wówczas rozumienie związku między judaizmem i chrześcijaństwem. Do dziś powtarzana jest teza²⁷, postawiona w 1938 roku przez Josefa Bohateca, która głosi, że Kant zapożyczył swój antyjudajizm od Semlera²⁸. Semler w istocie stanowi jeden z najistotniejszych punktów odniesienia dla konstytucjonalizacji Kantowskiej filozofii religii. To on krytykował „judaizującą” *Fragmenten* Reimarus, rehabilitował herezjarchę Marcjona, broniąc jego wersji Ewangelii według św. Łukasza, a przede wszystkim napisał w 1771 roku przełomową pracę o kanonie, w której podważył moralność (a wraz z nią chrześcijański charakter) wielu ksiąg Starego Testamentu. Jednak na drodze do dejudaizacji chrześcijaństwa Kant idzie dalej niż Semler. W przeciwieństwie do niego, dochodzi na niej do samego końca. Przy tym zakwestionowanie przez teologa z Halle koncepcji istotnych dla tradycji judeochrześcijańskiej nie odzwierciedlało szerszego oświeceniowego konsensu. Ówczesni myśliciele od Samuela Pufendorfa i Christiana Thomasia po Johanna Herdera i Fryderyka Schillera opowiadali się bowiem za silnym związkiem judaizmu z chrześcijaństwem (czasem, powtórzmy, rozumianym bardziej moralnie – jak u Lessinga, a czasem ściśle teologicznie – jak u Hamanna).

Zagadnienie stosunku Kanta do Żydów i judaizmu jest w tym kontekście kluczowe. Ukazało się na ten temat wiele artykułów i pomniejszych rozpraw, z których będę czerpać i które poddam krytyce w toku wywodu²⁹. Jednak z punktu widzenia wąsko rozumianego celu prowadzonych tutaj badań ich przydatność pozostaje

²⁷ Por. M. Kuehn, *Kant's Jesus...*, s. 166, 169; R. Munk, *Mendelssohn and Kant on Judaism*, „Jewish Studies Quarterly” 2006, 13(3), s. 218; B. Stangneth, *Antisemitische und Antijudaistische Motive...*, s. 35.

²⁸ Por. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938, s. 27, 460–467.

²⁹ Bibliografia prac wydanych do 2001 roku została zestawiona przez Bettinę Stangneth (por. też, *Antisemitische und Antijudaistische Motive...*, s. 119–123).

ograniczona. Na wyszczególnienie zasługuje najobszerniejsza i stosunkowo świeża praca Bettiny Stangneth, *Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Kant?*, która zawiera szczegółowy przegląd interesującej nas tematyki. Nie bierze ona jednak pod uwagę teologiczno-historycznego wymiaru Kantowskiego projektu i przez to wkleja się w próby dowodzenia, iż rzekomo niewyróżniający się niczym szczególnym antyjudajizm Kanta jest całkowicie przygodny względem egalitarnej „istoty” jego myśli, wyłożonej na kartach *Religii w obrębie samego rozumu* i *Sporu fakultetów*³⁰. Jest to podejście hermeneutyczne, właściwe dla abstrakcyjnej interpretacji Kantowskiej filozofii religii, którą zajmuję się drugim rozdziałem pracy. Trudności wynikające z tej interpretacji były już sygnalizowane przez niektórych badaczy, ale częściej przez historyków i teologów niż filozofów. Historyk Rudolf Langthaler w swojej pracy o Kancie jako krytyku Lessinga zaznacza, że Kantowskie ujęcie chrześcijaństwa jako j e d n e j istniejącej religii moralnej oraz odmówienie judaizmowi miana duchowego prekursora chrześcijaństwa stanowi polemikę z autorem *Natana mędrca*³¹. Z kolei teolog James Haring sugeruje, że Kant przenosi scholastyczną koncepcję prawa żydowskiego jako „przygotowania ewangelii” (*praeparatio evangelica*) na chrześcijańskie prawo kościelne jako przygotowanie „prawdziwego” chrześcijaństwa, czyli „czystej religii rozumu”³². W tej pracy rozwijam te odczytania i zestawiam je ze standardową abstrakcyjną interpretacją propagowaną przez historyków filozofii, m.in. przez Allena Wooda³³ i Stephena Palmquista³⁴. Autorom tym trzeba jednak oddać sprawiedliwość, bo w swoich badaniach traktują

³⁰ Por. tamże, s. 49.

³¹ Por. R. Langthaler, *Kant – ein Kritiker Lessings? Übereinstimmungen und Differenzen im Kontext von Religion und Aufklärung*, Berlin 2021.

³² J. Haring, *Judaism and the Contingency of Religious Law in Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason*, „Journal of Religious Ethics” 2020, 48(1), s. 85–88.

³³ Por. A. Wood, *Kant and Religion*, New York 2021.

³⁴ Por. S. Palmquist, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, Oxford 2016.

oni z należytą powagą historyczny wymiar namysłu Kanta nad problematyką religijną. Jak bowiem zauważa Paul Kalweit w znakomitej pracy *Kants Stellung zur Kirche*, to właśnie ów pozytywny nacisk filozofa z Królewca na wagę ujętego z religijnej perspektywy postępu historycznego odróżnia go od „wulgarnego racjonalizmu” à la Matthew Tindal, który w ahistoryczny sposób ustawia religię naturalną na początku dziejów³⁵. Ta praca afirmuje interpretacje podkreślające znaczenie rozwoju historycznego u Kanta i idzie dalej w wyznaczonym przez nie kierunku.

Nad naświetleniem związków Kanta z przedstawicielami żydowskiego oświecenia pracowali ostatnio judaїści i historycy z Uniwersytetu Poczdamskiego. Christoph Schulte nadał ton tym badaniom, publikując w 2002 roku *Die jüdische Aufklärung*, gdzie w poświęconym Kantowi oddzielnym rozdziale argumentował, że młodzi maskile odwrócili się od Mendelssohna i podążyli za Kantem³⁶. Rok później ukazała się biografia Kanta autorstwa Steffena Dietzscha, zawierająca rozdział o stosunku filozofa do Żydów. Historyczne ustalenia Dietzscha wzbogacają podjętą tutaj analizę, jednak teza tego autora, wedle której Kant i Mendelssohn są zasadniczo zgodnymi krzewicielami rozumu w okresie wieku świateł³⁷, chociaż popularna i podtrzymana ostatnio przez Paula Guyera³⁸ i Margaret C. Jacob³⁹, zaciera fundamentalną różnicę między tymi myślicielami w kwestii filozofii religii w ogóle oraz konsekwencji oświecenia dla judaizmu w szczególności. Zwiążle

³⁵ P. Kalweit, *Kants Stellung zur Kirche*, Königsberg 1904, s. 63.

³⁶ Por. Ch. Schulte, „Kant und die jüdische Aufklärung” [w:] tegoż, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.

³⁷ Por. S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 137. Por. też B. Stangneth, *Antisemitische und Antijudaistische Motive...*, s. 50, 72; S. Lestition, *Kant and the End of the Enlightenment in Prussia*, „The Journal of Modern History” 1993, 65(1), s. 75; R. Munk, *Mendelssohn and Kant on Judaism...*, s. 215–216.

³⁸ Por. P. Guyer, *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*, New York 2020, s. 22.

³⁹ Por. M.C. Jacob, *The Secular Enlightenment*, Princeton 2019, s. 191–192.

rzecz ujmując: dla Kanta istotę chrześcijaństwa stanowi objawiona moralność, natomiast dla Mendelssohn istotą judaizmu jest objawione prawo; dla Kanta oświecenie znosi judaizm, dla Mendelssohna zaś zabezpiecza jego istnienie.

W środowisku poczdamskim powstały ostatnio monografie o Mendelssohnie⁴⁰, Euchelu⁴¹, Friedländerze⁴² i Mojżeszu Hirschelu (kolejnym, szczególnie radykalnym maskilu drugiej generacji)⁴³. Pod opieką Schultego, William Hiscott napisał obszerny doktorat o Saulu Ascherze⁴⁴. Przejął on tezę swojego promotora o kantowskim charakterze drugiego pokolenia *haskali*, którą niniejsza praca niuansuje. Grunt pod tę rewizję został już w pewnym stopniu przygotowany. Martin L. Davis ujawnił „kryptowolfianizm” myśli Herza⁴⁵, a Ian Hunter w artykule *The Early Jewish Reception of Kantian Philosophy* podważył naiwnie harmonijny obraz związku Kanta z Mendelssohnem oraz wskazał na jawną krytykę Kantowskiej filozofii religii obecną w pismach Aschera⁴⁶. Schulte i Hiscott są oczywiście tej krytyki świadomi, uznają jednak, że Ascher w gruncie rzeczy pozostaje kantystą i dlatego zgodnie twierdzą, że chciał on wydobyć z judaizmu jego moralne jądro, tak jak Kant chciał to uczynić w przypadku chrześcijaństwa. Uważają, że jego sprzeciw budziło jedynie to, że Kant zaprzeczał, iżby w przypadku judaizmu było to w ogóle możliwe. Myśl Aschera jest jednak bardziej skomplikowana. Pozbywa się on wprawdzie Prawa jako głównej determinanty

⁴⁰ Por. Ch. Schulte, *Von Moses bis Moses...*

⁴¹ Por. A. Kennecke, *Isaac Euchel – Architekt der Haskala*, Göttingen 2007.

⁴² Por. U. Lohmann, *David Friedländer. Reformpolitik im Zeichen von Aufklärung und Emanzipation*, Hannover 2013.

⁴³ Por. D.H. Jones, *Moses Hirschel and Enlightenment Breslau. A City and Its Jews in the Late Eighteenth Century*, London 2021.

⁴⁴ Por. W. Hiscott, *Saul Ascher. Berliner Aufklärer: Eine philosophiegeschichtliche Darstellung*, Hannover 2017.

⁴⁵ Por. M.L. Davis, *Identity or History? Marcus Herz and the End of the Enlightenment*, Detroit 1995.

⁴⁶ Por. I. Hunter, *The Early Jewish Reception of Kantian Philosophy*, „Modern Intellectual History” 2022, 19(1), s. 13–26.

judaizmu, pozostawia jednak pewne konfesyjne elementy jako przynależne do jego istoty, co pokazuje dystans między nim a Kantem, który wszelkie „pozytywne” (tj. nieprzejrzyste dla „samego rozumu”, lecz obowiązujące na mocy historycznego objawienia) elementy religii uważał za przygodne względem jej istotnej – moralnej – treści.

3. Struktura pracy

Oprócz wstępu książka składa się z trzech części i zakończenia. Pierwsza część dotyczy relacji myśliciela z Królewca z żydowskimi oświeceniowcami. Zawiera analizę postawy Kanta wobec Mendelssohna i jego myśli, omawia jego relacje z Herzem, analizuje w stosownym kontekście twórczość Bendawida i Friedländera, bada okoliczności wstawienia się Kanta za Isaakiem Euchelem, gdy ten starał się uzyskać stanowisko dydaktyczne na Uniwersytecie w Królewcu. Poszerza także listę różnic między Kantem a Majmonem, wychodząc poza oczywistą sferę teorii poznania. W części drugiej omówione zostały Kantowskie koncepcje judaizmu, chrześcijaństwa i związku tych religii. Ta część zawiera też analizę myśli Saula Aschera ze względu na znaczenie jego reakcji na *Religię w obrębie samego rozumu* dla zrozumienia ostatecznego wydźwięku tej pracy. Tam w końcu znajdzie czytelnik polemikę z często spotykaną interpretacją filozofii religii Kanta (nazywam ją „abstrakcyjną”), wedle której jest ona zasadniczo neutralna względem konkretnych, historycznych religii i daje się urzeczywistnić w obrębie każdej z nich.

Trzecia część poświęcona jest kontekstualizacji poglądów Kanta. Otwiera ją rozdział przedstawiający szeroki kontekst Kantowskiego rozumienia związku judaizmu z chrześcijaństwem: zostały tam omówione koncepcje Marcjona, Spinozy i Thomasa Morgana, oraz zaprezentowane stanowiska stosownych oświeceniowców niemieckich. Nie znaczy to jednak, że odniesienie poglądów Kanta do innych zjawisk z epoki jest nieobecne w trakcie analizy jego myśli religijnej w drugiej części. Włączam bowiem do tej analizy Mendelssohna i Lessinga, którzy mieli szczególny wpływ

na kształtowanie się poglądów Kanta i stanowią wyjątkowo użyteczne narzędzie dla naświetlenia Kantowskiej koncepcji judaizmu i chrześcijaństwa w ich wzajemnej relacji. W zakończeniu pokazują dalsze losy Kantowskiej negacji idei związanych z teologią zastępstwa i jej antysemicką recepcję.

4. Uwagi o interpretacji

Podjęte tu badania eksplorują obszary historii, filozofii i teologii. Początkowo intencja i perspektywa towarzysząca tym badaniom była filozoficzna, jednak z czasem stało się jasne, że zrozumienie badanego tekstu wymaga uwzględnienia zarówno aspektu historycznego, jak i teologicznego. Egzegeza Kantowskich prac o religii jest moim głównym celem i kiedy filozofia przestała być wystarczająca do jego osiągnięcia, zacząłem posiłkować się teologią i historią. Nie chodzi mi więc o wydestylowanie czysto filozoficznej treści z *Religionsschrift* i *Sporu fakultetów* ani o udzielenie odpowiedzi na pytanie o ich wkład do „współczesnej debaty” dotyczącej filozofii religii. Parafrazując Allena Wooda, można powiedzieć, że interesuje mnie „religia Kanta”, a nie „religia kantowska”⁴⁷ – a więc to, co rzeczywiście tkwi w tekście, nie zaś możliwość wykorzystania tekstu i autorytetu jego autora w celu animacji współczesnej dyskusji lub sprostania „wyzwaniom dnia dzisiejszego”. Nie chodzi mi też o dostarczenie „życzliwej interpretacji” myśli Kanta – w sensie tego terminu krytykowanym przez Yitzhaka Melameda. Taka „życzliwa interpretacja” (*charitable interpretation*) polega na przypisywaniu „wielkim filozofom” przeszłości postaw i poglądów, które potwierdzają współczesną wrażliwość i obecnie rozpowszechnione przekonania (skądinąd uważane za pożądane i słuszne), co prowadzi – jak argumentuje Melamed – do ideologizacji procesu interpretacji⁴⁸.

⁴⁷ A. Wood, *Kantian Ethics*, New York 2008, s. 1–2.

⁴⁸ Y.Y. Melamed, *Charitable Interpretations and the Political Domestications of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination* [w:] *Philosophy*

Proponowane przeze mnie odczytanie jest również „niesystemowe” w sensie Allana Nelsona o tyle, o ile nie zakłada, iż *explicite* wyrażany pogląd autora (u nas Kanta) na charakter i cel jego pism jest bezwarunkowo wiążący dla egzegezy⁴⁹. W zawartej na początku *Sporu fakultetów* nocie odnoszącej się do oceniania jego działalności pisarskiej, Kant prezentuje swoje przedsięwzięcie zapoczątkowane pięć lat wcześniej w *Religii w obrębie samego rozumu* jako czysto filozoficzne i wyraża niezrozumienie wobec królewskich urzędników, którzy uznali tę pracę za sekciarską teologiczną interwencję, nie zaś za subtelny filozoficzny wywód. Jednak nawet Ernst Troeltsch, skądinąd życzliwy oświeceniowym ideałom przedstawiciel tzw. liberalnej teologii, przyznaje, że pruska cenzura miała wystarczające powody, aby zakwalifikować *Religię* jako wywrotową wypowiedź teologiczną⁵⁰.

Uważna lektura tekstu *Religii*, jak również innych pism i notatek Kanta dotyczących pokrewnych zagadnień, jest najbardziej niezawodnym sposobem podania w wątpliwość poglądu, jakoby Kant abstrahował w nich od historycznych wier i zajmował się jedynie „czystą religią rozumu”, którą co do zasady może realizować każda z nich. Na kartach niniejszej pracy ów konfesyjny charakter pism Kanta wypływa na powierzchnię i zostaje poddany analizie. Uznaje więc ona prymat teologicznego znaczenia pism o religii filozofa z Królewca. Nie było to założenie przyjęte na początku mojej pracy. Wypłynęło ono z lektury i prób lepszego zrozumienia myśli Kanta, które obejmowały badanie kontekstu historycznego, w jakim dochodziła do głosu, formowała się i w końcu oddziaływała. Za argument na rzecz takiego podejścia musi posłużyć niniejsza praca wzięta jako całość.

Na koniec chciałbym uczynić jeszcze dwa zastrzeżenia, które łączy postać Leo Straussa. Proponowana tutaj interpretacja nie

and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy, red. M. Laerke, J.E.N. Smith, E. Schliesser, New York 2013, s. 258–278.

⁴⁹ Por. A. Nelson, *Philosophical Systems and Their History* [w:] *Philosophy and Its History*..., s. 236–257.

⁵⁰ Por. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Berlin 1904, s. 43.

czerpie z zainicjowanej przez Paula Ricoeura i rozwijanej przez Straussa tzw. hermeneutyki podejrzeń, która kwestionuje (w przypadku Straussa na przykładzie Spinozy) szczerść prawowiernie brzmiących wypowiedzi autorów skądinąd uważanych za wywrotowych, a tworzących w okolicznościach niepełnej wolności słowa. Ani w przypadku Spinozy, co potwierdzają współczesne badania nad religią w myśli autora *Etyki*, rzadko życzliwie nastawione wobec Straussowskiej metodologii⁵¹, ani tym bardziej w przypadku Kanta, hermeneutyka podejrzeń nie zdołała się dostatecznie uwiarygodnić. Bez obawy więc przyjmuję stanowisko współczesnych badaczy, którzy twierdzą, że Kant pisze w swoich książkach o religii to, co naprawdę myśli, a jego przywiązanie do reformy religii może być wpisane w proces „sekularyzacji” lub stanowić „zniesienie chrześcijaństwa”⁵² jedynie z punktu widzenia, który samemu Kantowi był całkowicie obcy (np. Allen Wood przyjmuje taką optykę w *Kant and Religion*). W tej więc mierze moje podejście do Kanta wpisuje się w „afirmatywny” nurt recepcji jego filozofii religii – zakłada bowiem konstruktywne i szczere zainteresowanie kwestiami religijnymi po stronie autora *Religii w obrębie samego rozumu*⁵³. Nasze

⁵¹ Por. np. C. Carlisle, *Spinoza's Religion. A New Reading of the Ethics*, Princeton 2021, s. 12–14. Godnej odnotowania próby „ożywienia” hermeneutyki podejrzeń w odniesieniu do Spinozy podjął się natomiast Edwin Curley (por. E. Curley, *Ożywianie Leo Straussa*, przekł. A. Tomaszewska [w:] *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015, s. 218–265).

⁵² M. Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2002, s. 24.

⁵³ Por. Ch.L. Firestone, S.R. Palmquist, *Preface* [w:] *Kant and the New Philosophy of Religion*, red. Ch.L. Firestone, S.R. Palmquist, Indianapolis 2006, s. xix–xxiv. Po drugiej stronie stoją interpretacje „tradycyjne”, negujące historyczno-religijny wymiar racjonalności u Kanta. Wybijającym się zwolennikiem tego stanowiska jest Yirmiyahu Yovel, który pisze: „The first point to note about Kant's philosophy of religion is its negative character. It is a *critique* of religion and not a positive religious doctrine. Almost every positive idea that Kant has to express under the title of rational religion has already been expressed in his ethics, while what is new in the *Religion within the Limits of Reason Alone* [...]

drogi – moja i „afirmatywnych” interpretatorów – rozchodzą się później, gdy rzecz zaczyna dotyczyć specyfiki religijnego zaangażowania Kanta i zasadności „abstrakcyjnej” interpretacji jego poglądów, pod którą oni z reguły się podpisują.

Odrzucić należy również pokrewną Strausowskiej sugestię, zgodnie z którą Kantowska krytyka judaizmu w *Religii* jest jedynie „zasłoną dymną” dla krytyki luterńskiej ortodoksji⁵⁴. Po pierwsze, załączki wyrażonych w *Religii* poglądów na judaizm daje się dostrzec już w nieopublikowanych za życia Kanta wykładach i notatkach, licząc od początku lat sześćdziesiątych XVIII wieku. Po drugie, *Religia* zawiera wyraźne upomnienia i zarzuty wysuwane pod adresem duchownych luterńskich, w świetle czego teza, że Kant krytykuje luteranów „nie wprost”, punktując ich wady, ale mówiąc o Żydach, dodatkowo traci na, i tak wątplę, siłę.

Ze sceptycyzmem wobec hermeneutyki podejrzeń wiąże się nieprzystawalność do przedmiotu tej pracy ukutej m.in. przez Straussa, a rozwinętej i spopularyzowanej w pracach Margaret Jacob, Martina Mulsowa i Jonathana Israela kategorii „radikalnego oświecenia”. Jeśli bowiem „radikalne oświecenie” opowiada się za sekularyzacją (w tym „całkowitym odrzuceniem zastanej teologii”) – a dla Straussa nawet „ateizmem” – i demokracją (w tym egalitaryzmem społecznym)⁵⁵, to moja praca bezpośrednio nie dotyka żadnego

is mainly an uncompromising attack upon the existing religions and an attempt to eliminate them from the historical scene” (tenże, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, s. 201–202). Chris Firestone i Nathan Jacobs słusznie studzą zapał Yovela: „To accept such an overtly pessimistic view of Kant’s philosophy of religion [...] one must simultaneously take an artificially low view of Kant’s religious sincerity – something Kant took to be an important part of his personal integrity” (ciż, *In Defense of Kant’s Religion*, Bloomington 2008, s. 4).

⁵⁴ H.M. Graupe, *Kant und das Judentum*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 1961, 13(4), s. 317. Współcześnie Susan M. Shell zdaje się podpisywać pod tym poglądem (por. też, *Kant and the Jewish Question*, „Hebraic Political Studies” 2007, 2[1], s. 111).

⁵⁵ Por. J. Israel, „Radikalne oświecenie” – peryferie, centrum czy główne oblicze Oświecenia za *Oceanem* (1650–1850)?, przekł. A. Tomaszewska [w:] *Filozofia oświecenia...*, s. 17, 29–30.

z tych tematów. Demokracji choćby z powodu podejmowanej w niej tematyki, a sekularyzacji, ponieważ nie sądzę, aby był to w pełni adekwatny termin na określenie nawet tego, co w odnośnej materii proponował Spinoza (uważany przez Israela za radykalnego oświeceniowca *par excellence*) lub Reimarus (uważany za takiego przez Mulsowa), nie wspominając o Kancie, który zamiast propagować „sekularyzację”, ożywia herezje z II wieku po Chrystusie. „W jej zsekularyzowanej, moralnej, wersji” – można by jednak dodać i nie byłoby to błęd. Jednak wciąż utrzymuję – choćby tylko heurystycznie – że termin „sekularyzacja” odwraca uwagę od pozytywnego znaczenia religii dla autorów, których poglądy poddaję tutaj badaniu, a dla Kanta w szczególności. W oświeceniowych Niemczech walki nie toczyły się bowiem między szermierzami religii a zwolennikami jej zaniku (Johann Heinrich Schulz stanowi pewien wyjątek od tej reguły), lecz między religijną ortodoksją a religijną heterodoksją. A największym i najznaczniejszym z owych „herezyków” był Kant. Jeśli więc „radykalizm” danego oświeceniowca mierzy się stopniem odrzucenia przez niego „zastanej teologii” (jak twierdzi Mulsow), to Kant był najbardziej „radykalnym” (nie licząc postaci tak marginalnych, jak K.F. Bahrddt i J.H. Schulz) przedstawicielem niemieckiego oświecenia⁵⁶.

5. Kant a teologia

Zagadnienie wiedzy Kanta z zakresu myśli religijnej oraz wpływu, który teologiczne idee mogły na niego wywrzeć, będzie podejmowane podczas omawiania konkretnych kwestii w dalszych partiach tej rozprawy. Tutaj jest miejsce jedynie na kilka ogólnych uwag.

⁵⁶ Poglębianą analizę kwestii nieadekwatności podziału na „radykalne” i „umiarkowane” oświecenie (w szczególności w odniesieniu do Kanta) można znaleźć w książce Anny Tomaszewskiej (por. też, *Kant's Rational Religion and the Radical Enlightenment. From Spinoza to Contemporary Debates*, New York 2022, s. 7–25).

Teza wczesnego biografa Kanta, Ludwika Borowskiego, zgodnie z którą Kant nie interesował się teologią⁵⁷, nie daje się utrzymać. Niezależnie nawet od niebagatelnego teologicznego wydźwięku jego tekstów o religii, podważają ją inne biografie królewieckiego filozofa⁵⁸, a i sam Borowski twierdzi przy innej okazji, że w Kancie na stare lata obudziła się pasja studiowania historii Kościoła⁵⁹. Niepełną wiarygodność Borowskiego w tej kwestii podkreśla nawet Manfred Kuehn, najważniejszy współczesny biograf filozofa, który skądinąd niechętnie odnosi się do prób doszukiwania się u Kanta teologicznych inspiracji⁶⁰. Kuehnowi przede wszystkim chodzi o odwieczny spór o wpływ petyzmu na Kanta, który to petyzm Kant wyniósł z domu i szkoły. Niedawno jednak Anna Szyrwińska pokazała, że wpływy pietystyczne mają swoje prawowite miejsce w badaniach nad źródłami Kantowskiej filozofii⁶¹. Niestety Szyrwińska zajęła się niemal wyłącznie związkiem etyki Kanta z myślą Philippa J. Spenera, prekursora petyzmu w Prusach, w tej

⁵⁷ Por. L. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants* [w:] *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, red. F. Gross, Darmstadt 1993, s. 70.

⁵⁸ Na przykład Reinhold Jachmann pisze: „Mit allen diesen Wissenschaften verband er [Kant] eine genaue Kenntnis der Religionsurkunden der Christen, Juden und anderer Völker und viele theologische Gelehrsamkeit” (tenże, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* [w:] *Immanuel Kant. Sein Leben...*, s. 122).

⁵⁹ Kalweit wytyka tu Borowskiemu niekonsekwencję (por. P. Kalweit, *Kants Stellung zur Kirche...*, s. 23). Kant miał powiedzieć Borowskiemu, że przeczytał „od deski do deski” siedemnasty z trzydziestu pięciu tomów *Christliche Kirchengeschichte* Johanna Matthiasa Schröckha (L. Borowski, *Immanuel Kant...*, s. 70). Nie ma powodu, by sądzić, że treść tego tomu, obejmująca okres od śmierci Augustyna w 431 roku do śmierci papieża Grzegorza I w 604 r., była dla Kanta jakoś szczególnie ważna, a zatem można przyjąć, że był on też zaznajomiony przynajmniej z niektórymi innymi częściami dzieła Schröckha.

⁶⁰ Por. M. Kuehn, *Kant. A Biography*, New York 2001, s. 452. Na początku pracy Kuehna znajdziemy też pomocny przegląd i krytyczne omówienie pierwszych biografii Kanta (por. tamże, s. 1–23).

⁶¹ Zwięzłe omówienie historii badań nad wpływem petyzmu na Kanta można znaleźć w: A. Szyrwińska, *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*, Wiesbaden 2017, s. 6–19.

pracy natomiast pietyzm zostaje ujęty w kontekście teologicznych poglądów Kanta, zapelniając przez to – przynajmniej w pewnym stopniu – lukę pozostawioną przez Szyrwińską. Wracając do tezy Borowskiego o teologicznej obojętności Kanta, należy dopowiedzieć, że dodatkowo osłabia ją to, iż sam Kant dokonał ocenzurowania biografii autorstwa Borowskiego. Usunął z niej ustępy świadczące o swojej religijnej aktywności (np. fragment o młodzieńczych próbach wygłaszania kazań)⁶².

Nieuczęszczanie dorosłego Kanta na nabożeństwa również nie musi świadczyć o indyferencji religijnej autora *Krytyki czystego rozumu* – wręcz przeciwnie, jest zgodne z jego t e o l o g i c z n y m przekonaniem, że pozamoralne środki łaski utrudniają dostrzeżenie etycznej natury chrześcijańskiej (Jezusowej) wiary. Dystans, który Kant zachowywał wobec chrześcijańskiego ceremoniału, był motywowany religijnie i wpisywał się w jego pragnienie odnowy chrześcijaństwa. Ta odnowa oznaczała w gruncie rzeczy dejudaizację religii Jezusa, albowiem to za sprawą judaizmu chrześcijanie mieliby wciąż poczuwać się do obowiązku zachowania pewnych rytualno-historycznych („pozytywnych”) elementów swojej wiary, uważając, że należą one do jej istoty.

Wyczerpującą listę lektur teologicznych Kanta, uwzględniającą skatalogowaną przez Arthura Wardę⁶³ podręczną bibliotekę filozofa, sporządził i opublikował Hans Rust w *Kant und das Erbe des Protestantismus*. Wyjawszy księgi biblijne, zawiera ona prawie 120 pozycji i dzieli się na te prace, które Kant „być może” znał, znał „prawdopodobnie” i „na pewno”. Rust poprzedza jednak swoją listę zastrzeżeniem, że nie sposób określić, co dokładnie Kant czytał, bo nie był on typem bibliofila, a często wypożyczone książki sumiennie zwracał po ich przeczytaniu⁶⁴. Niemniej Rust konkluduje na podstawie swoich badań nad „oczytaniem”

⁶² Por. tamże, s. 51.

⁶³ Por. A. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922.

⁶⁴ Por. H. Rust, *Kant und das Erbe des Protestantismus: Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum*, Gotha 1928, s. 58.

Kanta w dziedzinie teologii i historii religii, że nieprawdą jest (jak utrzymywał np. Borowski⁶⁵), iż

Kant posiadał jedynie powierzchowną i przestarzałą wiedzę [z zakresu teologii – W.K.]. Poznawał on główne nurty ówczesnej naukowej teologii z dobrych źródeł, posiadał dokładne informacje o historii chrześcijańskiego kościoła i dogmatyki oraz znał z autopsji wielkie systemy [*Lehrtypen*] protestantyzmu: luteranizm i kalwinizm [przez kilka lat był guwernerem w domu reformowanego pastora⁶⁶ – W.K.]⁶⁷.

To zaś, że Kant „wytrwale studiował Pismo Święte”⁶⁸ jest oczywiste dla każdego, kto skupił uwagę na licznych odniesieniach do Biblii w jego pismach⁶⁹. Poglębianą analizę tej kwestii przeprowadził na początku XX wieku Constantin von Kügelgen w książce *Die Bibel bei Kant*, dowodząc, że w ciągu całego życia Kant „nie wypuszczał Biblii z rąk”⁷⁰. Należy podkreślić, że dzięki edukacji odebranej w *Collegium Fridericianum* Kant był w stanie czytać Pismo Święte w językach oryginalnych: hebrajskim i greckim. To w Biblii właśnie znalazł wszystko, co uważał za istotne dla określenia natury zarówno chrześcijaństwa, jak i judaizmu.

* * *

Wielu osobom chciałbym podziękować przy okazji publikacji tej książki. Najpierw pracownikom Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, których spotkałem na swojej drodze jako student. Miałem szczęście trafić na wspaniałych ludzi i specjalistów, dzięki którym moje zainteresowanie filozofią mogło się rozwijać. Podziękowania

⁶⁵ Por. tamże, s. 27.

⁶⁶ Por. tamże, s. 37.

⁶⁷ Tamże, s. 38.

⁶⁸ Tamże, s. 9. Niestety, egzemplarz *Lutherbibel*, którym posługiwał się Kant i w którym robił notatki, zaginął (tamże, s. 9–10).

⁶⁹ Por. P. Kalweit, *Kants Stellung zur Kirche...*, s. 18.

⁷⁰ C. von Kügelgen, *Die Bibel Bei Kant: Ein Kompendium Kantischer Bibelkunde*, Leipzig 1904, s. 7.

w szczególności kieruję do Przemysława Bursztyki, bo to dzięki niemu moje poczucie, że studiując filozofię, znajduję się na właściwym miejscu, po raz pierwszy znalazło „zewnątrzne” potwierdzenie.

Profesor Marcin Poręba towarzyszył mi podczas całej mojej filozoficznej edukacji, za co jestem mu ogromnie wdzięczny. Również znajomość z profesorem Robertem Piłatem była i pozostaje dla mnie bezcenna. Trudno mi sobie wyobrazić swoją filozoficzną drogę niewspartą głębią i życzliwością tych dwóch nauczycieli. Im obu dziękuję za pomoc w pisaniu tej pracy. Z wdzięcznością wspominam też chwile spędzone z śp. prof. Jakubem Klocem-Konkołowiczem. Wiele nauczył mnie swoim przykładem.

Korzystne dla moich badania były konsultacje, które mogłem przeprowadzić w Niemczech z profesorami Christophem Schultem i Steffenem Dietzschem w ramach grantu „Preludium”, otrzymanego z Narodowego Centrum Nauki. Jestem wdzięczny prof. Ianowi Hunterowi za materiały, które pozwoliły mi uzupełnić erudycyjne luki tej książki oraz za sugestie dotyczące interpretacji stosunku państwa do religii u Kanta. Dziękuję dr Larze Scaglii za pomoc z francuską literaturą przedmiotu, a Dagnie Cichoń i dziadkowi Franciszkowi za wstępną redakcję. Pani Wirginii Siemek dziękuję za udostępnienie zbiorów bibliotecznych Jej męża, profesora Marka J. Siemka.

Odrębne podziękowania należą się dr hab. Annie Tomaszewskiej, która z ogromną pieczołowitością i znajomością rzeczy ulepszała, poprzez krytykę, kolejne wersje tej pracy.

I kochanym rodzicom, którym dedykuję tę książkę, dziadkom, całej rodzinie – dziękuję za wszystko.

* * *

Niektóre partie niniejszej pracy zostały już w różnej formie opublikowane. W czasopiśmie „Diametros” ukazały się dwa artykuły: *Kant on the Jews and their Religion* (2020, 65) i *Kant and Spinoza on the Old Covenant* (2022, 73), z których pierwszy porusza kwestie przewijające się przez dwie pierwsze części pracy, a drugi jest angielską

wersją podrozdziału 3.2. poświęconemu Spinozie. Marcjoński wątek w myśli Kanta przedstawiłem podczas warsztatów na Uniwersytecie Jagiellońskim w październiku 2020 roku. Zaowocowały one publikacją tomu *Between Secularization and Reform: Religion in the Enlightenment* pod redakcją Anny Tomaszewskiej (Leiden 2022). Zawarty w nim rozdział mojego autorstwa, *The Gospel of the New Principle: Marcionian Leitmotif in Kant's Religious Thought in the Context of Thomas Morgan and the German Enlightenment*, dotyka w załączkowej formie problematyki z części drugiej i trzeciej. Mniej rozbudowana wersja zakończenia ukazała się w czasopiśmie „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture” (2022, 6[1]) w formie artykułu *Kant, Anti-Supersessionism, and the Holocaust*.