

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 *Frühauflklärung* – wczesne oświecenie (c. 1680–1730), *Hochauflklärung* – 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

judajizm jest zawsze prymitywnym przedśionkiem chrześcijaństwa, które w toku historii przewyższa judajizm 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) ca ł k o w i c i e 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 – najszerszej – 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. Udaje 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 Holocaust. 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. Prześiąknięta szacunkiem dla Starego Testamentu kultura angielska szybko udaremniła Morganowską próbę radykalnego wyeliminowania judaizmu z chrześcijaństwa; tzw. angielscy deiści (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 nadwyręzała 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: Mojżeszu, Jezusie i Mahometcie 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.

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 Mendelssohmem, 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* jedynego środka 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 niezapśredniczone przeciwieństwo moralnej ewangelii Jezusa. Oznacza to, że żydowska „pępowina” chrześcijaństwa musi zostać odcięta, aby rozumna moralność tej religii mogła w końcu rozbłyśnąć 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 miałyby stanowić totalne zaprzeczenie judaizmu. W tym

więc zakresie Kant może i powinien być postrzegany (wbrew tezie Christophera Insole'a) jako wprawdzie 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 judaizmu, 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 Lutera do Hegla, że antyjudaizm 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 uwzględniałoby kontekst myśli królewieckiego filozofa, jak i uwypuklało 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 antyjudaizm od Semlera²⁸. Semler w istocie stanowi jeden z najistotniejszych punktów odniesienia dla konstekstualizacji 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 Thomasiusa 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).