

LA CRISTOLOGIA NELLA "RELIGIONE NEI LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE" DI KANT

Author(s): Giovanni B. Sala

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Aprile-Settembre 2004, Vol. 96, No. 2/3 (Aprile-Settembre 2004), pp. 235-304

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43063644>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

GIOVANNI B. SALA SJ

LA CRISTOLOGIA NELLA *RELIGIONE* NEI LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE DI KANT

Una dogmatica filosofica del Cristianesimo: 1. Al principio ci fu un equivoco - 2. La *Religione nei limiti della semplice ragione* non è una filosofia della religione fondata trascendentalmente - 3. La riduzione della religione a morale - 4. Il contenuto del libro: una dogmatica cristiana volta in senso filosofico - 5. Le fonti teologiche dell'opera - 6. L'accesso alla Cristologia: la dottrina del peccato originale - 7. Il presupposto ontologico della Cristologia: la Trinità - 8. Preesistenza e incarnazione del Figlio di Dio: a. Gesù è l'ideale - immanente all'uomo - della perfezione morale - b. Una Cristologia per mezzo della dottrina delle idee - c. Incarnazione e dottrina delle due nature - d. La fede in Gesù Cristo diviene la fiducia dell'uomo in se stesso come essere morale - 9. Il ruolo dell'elemento storico nella Cristologia di Kant - *La dottrina della persona e opera di Gesù Cristo:* 10. I misteri della vita di Gesù - I. La storicità della vita di Gesù secondo il Nuovo Testamento - II. Gesù Cristo non nominato - III. La nascita di Gesù da una vergine - IV. La tentazione e l'impeccabilità di Gesù - V. La predicazione di Gesù - VI. I miracoli di Gesù - VII. Il fondatore della Chiesa - VIII. Passione e morte di Gesù - IX. La soddisfazione vicaria di Cristo - X. La resurrezione e ascensione di Gesù - XI. Il ritorno di Cristo - Considerazione conclusiva - Appendice: Nota bibliografica sulla Cristologia di Kant.

UNA DOGMATICA FILOSOFICA DEL CRISTIANESIMO

1. *Al principio ci fu un equivoco*

L'equivoco si verificò fin dai primissimi inizi, ossia nel passaggio dal messaggio di Gesù di Nazaret al messaggio dei suoi apostoli, che "invece di esaltare come fatto essenziale *la dottrina religiosa pratica* del santo

* Traduzione dal tedesco del dott. Stefano Oliverio - Università di Napoli.

Maestro, esaltarono la *venerazione di questo stesso Maestro*". Così, il 28 aprile 1775, Kant scriveva allo svizzero Johann Caspar Lavater in una lettera in cui presentava già con contorni sorprendentemente chiari le linee fondamentali della *Religione nei limiti della semplice ragione* del 1793. Un secolo e mezzo dopo Rudolf Bultmann ritenne di aver fatto una scoperta simile: "La comunità originaria ha ripreso e continuato l'annuncio di Gesù. E nella misura in cui lo ha fatto, Gesù è diventato per essa maestro e profeta. Ma per essa Gesù è anche di più: è al contempo il Messia, e quindi essa lo annuncia. Egli che prima era il portatore del messaggio, è ora incluso nel messaggio stesso, ne è il contenuto essenziale. *Da annunciatore è diventato l'annunciato*"¹. In conseguenza di ciò in Gesù non si sono adempiute le attese apocalittiche del tardo ebraismo, bensì è sorta una nuova religione, il Cristianesimo, al cui centro "con lo svilupparsi della leggenda sul suolo ellenistico la figura di Gesù è stata adattata a quella del *theios aner*"².

Le conseguenze che Kant e Bultmann hanno tratto da questa scoperta sono però diverse: Kant si pose come obiettivo di annullare questa sostituzione fatale, e cioè di tornare dalla religione di Cristo (dove Cristo è l'oggetto della religione "culturale") alla "dottrina religiosa pratica", ossia alla "religione della buona condotta di vita"³; Bultmann invece cercò di ricavare dal Nuovo Testamento un Cristianesimo senza il mito gnostico del Figlio di Dio incarnato, morto e risorto. Ambedue sono alla ricerca del significato di Gesù per l'uomo. Per Kant Gesù è il modello storico della pura moralità naturale, mentre per Bultmann Gesù ha un significato storico-salvifico, in quanto che nel destino tragico dell'uomo di Nazaret, come

¹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1965⁵, § 5, p. 35.

² *Ibidem*.

³ *La religione nei limiti della sola ragione* (d'ora in poi: *Religione*) B 61 s. = VI 51, p. 143 s. Cfr. anche B 184 = VI 124, p. 293. L'indicazione dei passi dello scritto sulla religione seguono senza nominare il titolo del libro. Gli scritti di Kant vengono citati secondo l'impaginazione originale e insieme secondo l'edizione dell'Accademia, ad eccezione della *Critica della ragion pura*, che viene citata solo secondo l'impaginazione originale A ovvero B. Le sigle KrV, KpV, KU, SF, stanno per le tre critiche e per il *Conflitto delle facoltà*. R seguito da un numero designa una delle cosiddette *Riflessioni*, che sono stampate nell'edizione dell'Accademia, voll. XIV ss. Un numero romano seguito da un numero arabo indica il volume dell'edizione delle opere di Kant a cura dell'Accademia e la pagina. Per utilità del lettore indico anche le pagine nell'edizione italiana delle opere di Kant qui citate: *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1991 (Gentile e Lombardo Radice); *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1993 (Capra); *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1989 (Gargiulo); *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994 (Mathieu); *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 1990 (Carabellese); *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Rusconi, Milano 1996 (Cicero); *Il conflitto delle facoltà*, Mursia, Milano 1989 (Poma). Pur tenendo presente queste traduzioni, non mi attengo sempre alla loro dizione (Nota del traduttore).

in un simbolo storico, si è manifestata ed è diventata operante la volontà salvifica definitiva di Dio⁴.

Il tempo era maturo per l'impresa di Kant. Era il tempo dell'Illuminismo, che aveva dichiarato la ragione umana unica misura valida per tutte le cose, "specialmente per le cose religiose"⁵; ed era il tempo del deismo con la sua ricerca di una religione naturale universalmente valida, il cui contenuto fosse prevalentemente etico e che doveva servire come istanza critica di tutte le religioni positive. La *Religione* di Kant è considerata "la prima filosofia della religione moderna"⁶, con la quale Kant ha fornito un'"opera pionieristica il cui influsso è stato enorme"⁷. In effetti essa si colloca all'inizio della trattazione metodica della religione da parte della filosofia – dopo che la filosofia nella modernità si era emancipata dalla fede cristiana e da un vincolo di fede con la Chiesa –, e da essa sono venuti sempre nuovi impulsi alla riflessione filosofica sulla religione.

Qui si deve anzitutto chiarire in che senso lo scritto sulla religione di Kant possa essere considerato una filosofia della religione, e proprio in riferimento al tema della Cristologia affrontato in questo saggio. Infatti non è scontato che si possa trovare in uno scritto di filosofia della religione una trattazione sistematica su Gesù Cristo e la Sua opera di redenzione, come è il caso dello scritto in questione.

⁴ La visione di Gesù criticata da Bultmann, che già nella comunità originaria era divenuto contenuto dell'annuncio, è stata fatta propria dal Concilio Vaticano II. Nella costituzione *Dei Verbum*, 17, si legge: "Cristo ha stabilito il regno di Dio sulla terra, ha manifestato con opere e parole il Padre suo e se stesso". Meritano di essere lette le argomentazioni di J. Ratzinger su "Il dilemma della teologia moderna: Gesù o Cristo?" e "L'immagine di Cristo della professione di fede" nella sua *Einführung in das Christentum* (München 1968¹¹, pp. 156-164). La dottrina di Gesù in quanto predicatore era Lui stesso, la Sua persona come Figlio di Dio e la redenzione come opera Sua. Di conseguenza non si può scindere colui che predica (Gesù) dal contenuto della Sua predicazione, o, in altre parole, il Gesù raggiungibile attraverso l'indagine storica è identico con il Suo ministero accessibile solo alla fede.

⁵ *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, A 492 = VIII 41. Nella "Rappresentazione storica della fondazione graduale del dominio del principio buono sulla terra" dello scritto sulla religione, Kant esprime la sua convinzione che nell'intera storia della Chiesa l'epoca attuale "sia la migliore", perché nella cristianità è stato posto in maniera evidente, anche se solo da pochi, il germe della vera fede religiosa (B 197 = VI 131, p. 309).

⁶ V.A. MCCARTHY, *Quest for a philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, Macon, Georgia 1986, p. 59.

⁷ *Ibi*, p. 105.

2. La Religione nei limiti della semplice religione *non è una filosofia della religione fondata trascendentalmente*

Secondo J.B. Metz si può definire la filosofia della religione “come la chiarificazione riflessa e metodica della possibilità e dell’essenza formale della religione nell’essere umano in generale, e quindi come l’analitica della coscienza che l’uomo può raggiungere e praticare a partire da se stesso e dall’auto-comprensione del suo essere toccato dall’assoluto”⁸. Se si accetta questo concetto di filosofia della religione, si può dubitare che l’opera di Kant del 1793 sia catalogabile come filosofia della religione. Infatti quest’opera non elabora nessuna analitica dell’essere umano per chiarire quali possibilità vi siano in esso di un accesso a Dio, e da qui quali strutture può assumere la relazione religiosa dell’uomo con Dio. L’opera è piuttosto un esame critico di una religione storica e positiva: il Cristianesimo. Di conseguenza il metodo che vi si applica è analitico e a posteriori: con la ragion pura si indaga il fatto della religione cristiana per ricavare dal sistema dei suoi articoli di fede, grazie a un’interpretazione critico-filosofica e spesso simbolica, un insieme di verità fondamentali di una pura religione razionale⁹. Verità dunque comprensibili alla nostra ragione naturale, anche se forse, *de facto*, ne siamo venuti a conoscenza dapprincipio grazie alla rivelazione divina¹⁰. Kant si accosta quindi alla religione cristiana sotto la medesima prospettiva cui Lessing, nel suo *L’educazione del genere umano*, aveva dato una formulazione incisiva, e cioè quale progetto educativo di Dio, in base al quale i cosiddetti misteri del Cristianesimo sono stati rivelati per diventare verità di ragione (§ 76).

Se si vuole classificare lo scritto kantiano come filosofia della religione, si deve però riconoscere che, dal punto di vista della filosofia della religione in quanto disciplina autonoma, così come nel corso del tempo si è sviluppata, a esso manca qualcosa di essenziale, cioè l’analisi dell’esperienza religiosa, quale che sia il modo di intendere una siffatta esperienza¹¹.

⁸ J.B. METZ, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1963², VIII, p. 1190.

⁹ Cfr. H. NOACK, *Introduzione* all’edizione della *Religione* nella *Philosophische Bibliothek*, Hamburg 1961⁷, LIII.

¹⁰ Cfr. KU B 462 nota = V 471, p. 355; nella *Religione* B 233 = VI 155, p. 357 viene espresso in modo particolarmente chiaro il senso e lo scopo di una rivelazione storico-soprannaturale. Kant sviluppa lì ciò che nella prefazione alla seconda edizione aveva esposto con l’immagine dei due cerchi concentrici: B XXI-XXIII = VI 12 s. Cfr. anche R 5635; nei lavori preparatori alla filosofia della religione: XXIII 115 sul metodo analitico; J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in “Religion innerhalb der Grenze der bloßen Vernunft”*, Hamburg 1938, pp. 51-54; rist. Hildesheim 1966.

¹¹ MCCARTHY, *Quest for a philosophical Jesus*, p. 99 s.; K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Hamburg (Siebenstern) 1975, I, pp. 235 s.

Ciò che in Kant più si avvicina ad un incontro con Dio è l'esperienza della legge morale, ma questa non viene trattata come un'esperienza diretta di Dio. Un'esperienza religiosa non sarebbe per Kant pratica (nel senso di pratico-morale) e indurrebbe troppo facilmente a una condotta passiva, di cui Kant sempre diffida (p. es. nel caso della dottrina ecclesiale sulla grazia).

Il fatto che Kant non abbia prestato alcuna attenzione all'esperienza di Dio sta in relazione con la sua estrema riserva rispetto a qualsiasi sentimento che non sia "l'unico vero sentimento morale"¹². "Pretendere di percepire in sé influssi celesti" è per lui "una sorta di follia"¹³, che, come spiega in un altro luogo, "darebbe adito ad ogni sorta di fanatismo"¹⁴. Anzi, "pretendere di sentire l'influsso immediato della divinità in quanto tale è, poiché l'idea della divinità si trova solo nella ragione, in sé contraddittorio"¹⁵.

Con quanto detto non si vuole contestare che nell'indagine kantiana del Cristianesimo basata sulla costituzione morale dell'uomo non si trovino elementi che consentono di considerare il suo scritto come filosofia della religione in un'accezione limitata dell'espressione. La questione è solo se quest'opera, che segue le tre critiche, contenga una filosofia della religione fondata per via filosofico-trascendentale. Si è affermato che una siffatta fondazione trascendentale della religione, e in questo senso la vera filosofia della religione di Kant, si trova nei suoi scritti critici precedenti¹⁶. Ora, si può ben ritenere con Max Wundt che "la filosofia critica culmina nella teologia"¹⁷. In effetti la critica negativa alle prove dell'esistenza di Dio nella *Critica della ragion pura* costituisce, agli occhi di Kant, un "baluardo" della religione¹⁸, in quanto i medesimi motivi che rendono impossibile alla ragione di realizzare l'idea di Dio per via speculativa, sono però al tempo stesso sufficienti a provare che ogni affermazione contraria non regge¹⁹. Con ciò si apriva per Kant un altro accesso a Dio, attraverso una metafisica fondata praticamente, nella quale Dio, in virtù della nostra costituzione morale, si rende accessibile non alla nostra conoscenza teoretica, ma alla nostra "fede razionale"²⁰.

La via pratico-morale a Dio che Kant, dopo un primo tentativo nella "Dottrina trascendentale del metodo" della *Critica della ragion pura*, ha

¹² B 165 = VI 114, p. 271.

¹³ B 267 = VI 174, p. 399.

¹⁴ B 165 = VI 114, p. 271.

¹⁵ SF A 90 = VI 58, p. 268.

¹⁶ Cfr. per es. M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, pp. 434 ss.

¹⁷ *Ibidem*. Cfr. anche p. 389.

¹⁸ A 849, p. 518.

¹⁹ A 640 s., pp. 404 s.

²⁰ A 829, p. 508.

sviluppato nella seconda critica come “postulato della ragion pratica” risulta allo stesso tempo una via dell’uomo alla religione. Infatti la teoria etica – anzitutto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e poi nell’analitica della *Critica della ragion pratica*, con il suo formalismo il quale nega che l’oggetto e lo scopo dell’azione libera possano essere una fonte della sua qualificazione morale – condusse Kant ancora più insistentemente a postulare una corrispondenza ultima tra moralità e felicità, affinché l’esistenza dell’uomo sotto l’imperativo incondizionato della legge morale non finisca in un “nulla”²¹ definitivo ed irrimediabile²². La dottrina del sommo bene come oggetto onnicomprensivo della legge morale rappresenta quindi in Kant “qualcosa come un trascendimento della pura moralità”²³. Se Dio è il garante della realtà del sommo bene, allora la religione è la nostra relazione a Dio così inteso: “In questo modo la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e come scopo finale della ragion pura pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandi divini”²⁴.

Ma questa fondazione della religione attraverso la ragion pratica non è una fondazione trascendentale. Infatti la teoria etica nelle prime due sezioni della *Fondazione della metafisica dei costumi* e nell’analitica della *Critica della ragion pura* non è altro che l’elaborazione sistematica di elementi fondamentali²⁵, già presenti nelle pubblicazioni e nel lascito autografo di Kant della prima metà degli anni ’60; in un tempo quindi in cui il criticismo della prima critica non era neanche lontanamente in vista²⁶. Che Kant poi, nella dialettica della *Critica della ragion pratica*, abbia elaborato i presupposti metafisici dell’imperativo morale incondizionato, in primo

²¹ KU B 428 = VI 452, p. 333.

²² Si pone però la domanda se questa esigenza di un pareggio finale si possa conciliare con il formalismo e l’autonomia proprie dell’etica di Kant. Su questo cfr. G. SALA, *Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants*, «Gregorianum», 71 (1990), pp. 67-95, 315-352, soprattutto la conclusione; e ID., *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin 1990: la quarta parte si occupa della prova morale e indaga il ripetuto, e in ultima analisi fallito tentativo di Kant di conciliare formalismo e autonomia col postulato di Dio. Una ripresa e prosecuzione della medesima problematica in G. SALA, *Wohlverhalten und Wohlergehen*, «Theologie und Philosophie», 68 (1993), pp. 182-207, 368-398.

²³ W. TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*, voce in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1961³, V 1015.

²⁴ KpV A 233 = V 129, p. 128.

²⁵ Precisamente: l’essere incondizionatamente vincolati da una legge puramente formale, l’autonomia, il sentimento morale come “l’avvertita costrizione del nostro volere ad accordarsi col volere universale” (*I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, A 42 = II, 335).

²⁶ Cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim am Glan 1961.

luogo Dio, non ha in sé niente a che fare col criticismo nella versione dell'idealismo trascendentale. Se Kant ritiene che la dottrina di fede da lui proposta sia una "vera dottrina religiosa fondata sul criticismo della ragion pratica"²⁷, un siffatto criticismo non è quello della filosofia trascendentale.

Che *La religione nei limiti della semplice ragione* non sia una quarta "critica" viene espressamente detto da Kant stesso alla fine della prefazione alla seconda edizione: "Per comprendere questo scritto nel suo contenuto essenziale occorre soltanto la morale comune, senza che vi sia bisogno di impelagarsi nella *Critica della ragion pratica* né tantomeno nella *Critica della ragion pura*". La filosofia della religione di Kant è piuttosto un prodotto tipico del Razionalismo e dell'Illuminismo. Con essa Kant intende esaminare la religione (cristiana) dal punto di vista della ragion pratico-morale, per arrivare fino al suo vero contenuto. In breve: essa è estremamente critica, ma non criticista, in quanto che la critica non viene condotta sulla scorta dei principi propri dell'idealismo trascendentale.

3. *La riduzione della religione a morale*

La religione cui Kant è giunto lungo la via della ragione pratica è una religione puramente "morale": la vera religione è "la religione della buona condotta di vita" come Kant dice alla fine della prima parte del suo scritto sulla religione²⁸. Nella religione "universale" dell'umanità, si dice all'inizio della quarta parte dove viene formulata la nota definizione di religione, "oltre i doveri etico-civili (cioè i doveri degli uomini verso gli altri uomini)", non vi sono "servizi cortigiani", cioè "doveri speciali verso Dio"²⁹. In questo senso è del tutto corretto affermare che la religione di Kant, e più precisamente la sua interpretazione della religione cristiana, si risolve nella morale. "Religione è quella fede che colloca l'essenziale di *ogni venerazione* di Dio nella *moralità* dell'uomo"³⁰. Ogni altro elemento della religione cristiana, storico e soprannaturale, viene abbassato alla misura dell'uomo e posto al servizio del suo perfezionamento morale.

Di qui si deduce il principio ermeneutico fondamentale per l'interpretazione della Bibbia e della dottrina della Chiesa, che viene esposto nel *Conflitto delle facoltà*³¹. I passi della Scrittura e le dottrine della Chiesa

²⁷ SF A 94 = VII 59, p. 269.

²⁸ B 61 s. = VI 51, p. 143 s. e altrove, soprattutto B 260 s. = VI 170, pp. 389 s.

²⁹ B 230 nota = VI 153, p. 353.

³⁰ SF A 72 s. = VII 49, p. 261.

³¹ A 49-70 = VII 38-48, pp. 253-258.

devono essere interpretati “a vantaggio” della ragion pratica³². L’interpretazione può anche “apparire forzata, e spesso lo è realmente”; tuttavia essa è da preferire a un’interpretazione letterale che “non contenga assolutamente nessun elemento utile per la moralità” o addirittura vada contro di essa³³. In certi casi si deve “introdurre” questo senso morale nella Bibbia e negli articoli di fede³⁴. Infatti, così Kant giustifica questa sua ermeneutica, “ciò che vi è di teoretico in una fede ecclesiale non può avere per noi nessun interesse morale se non influisce sull’adempimento di tutti i doveri umani intesi come comandi divini (e in ciò consiste l’essenza di ogni religione)”³⁵.

È evidente come il principio ermeneutico di Kant sia il pendant del suo modo di accedere a Dio e alla religione. Non è la trascendenza della verità che conduce l’uomo a conoscere che c’è un Dio, bensì un postulato, ossia un’esigenza che l’uomo avanza in base alla legge della sua ragion pratica: “Io voglio che vi sia un Dio... io insisto in ciò e non mi lascio togliere questa fede; essendo questo il solo caso in cui il mio interesse, che io non posso trascurare, determina inevitabilmente il mio giudizio”³⁶.

Certo resta ancora una differenza fra religione e morale, in quanto che la religione include il riconoscimento di Dio come creatore morale e giudice del mondo. Ma, come spesso accade in Kant, anche su questo punto l’affermazione va precisata se si vogliono prendere in considerazione tutti i luoghi nei quali Kant parla del nesso tra morale e Dio, sicché l’affermazione stessa è minacciata a morte da mille distinzioni. Là dove Kant dà la sua definizione di religione, egli dice che “è sufficiente l’*idea* di Dio... senza pretendere di poter assicurare a questa idea una *realtà oggettiva* per mezzo della conoscenza teoretica”³⁷, oppure che è sufficiente “il minimum di conoscenza (cioè: ‘è possibile che esista un Dio’)”³⁸. In ogni caso, scrive Kant più tardi nel *Conflitto delle facoltà*, la religione non si distingue dalla morale quanto alla materia, ma solo dal punto di vista formale, in quanto dà all’“idea di Dio prodotta dalla stessa morale” un influsso sulla volontà dell’uomo perché adempia tutti i suoi doveri³⁹. Il postulato di Dio non è legato alla verità di una conoscenza, ma alla funzione che esso esercita per l’uomo.

³² A 49 s. = VII 38, pp. 253 s.

³³ B 158 = VI 110, p. 261.

³⁴ SF A 50 = VII 39, p. 253; A 114 = VII 68, p. 276.

³⁵ B 158 = VI 110, p. 261.

³⁶ KpV A 258 s. = V 143, pp. 141 s.

³⁷ B 230 nota = VI 154, p. 353.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A 45 = VII 36, p. 251.

Insieme all'esistenza di Dio anche il concetto di Dio viene incluso nella moralizzazione kantiana della religione. Secondo Kant il nostro concetto di Dio è originariamente ed essenzialmente un concetto morale: noi otteniamo l'autentico concetto di Dio non a partire dalla *physis* in virtù della ragione speculativa, ma a partire dalla determinazione morale dell'uomo⁴⁰. Di conseguenza le proprietà di Dio, che costituiscono questo concetto, sono proprietà morali⁴¹.

Al Dio postulato e concepito moralmente si aggiunge, come parte costitutiva della religione, la speranza "che lo sforzo dell'uomo di conformare sempre più la sua volontà alla legge morale non si dimostri assurdamamente vano nell'ora della morte"⁴². Con le parole di Kant: "Solo quando [alla morale] si aggiunge la religione, nasce anche la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura in cui avremo procurato di non esserne indegni"⁴³.

Per l'indagine sulla religione cristiana come Kant la compie ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, una siffatta prospettiva morale ha conseguenze radicali. Infatti la domanda che Kant pone a tutti i misteri della Rivelazione, suona così: che rilevanza ha questa dottrina della Scrittura ovvero questo dogma della Chiesa per il nostro comportamento libero e responsabile? Senso e contenuto reale di tutte le dottrine cristiane vengono misurati in base alla loro rilevanza pratica, anzi vengono a essa equiparati. In vista di una siffatta ermeneutica Kant ricorre spesso a interpretazioni simboliche, mentre ciò che di una realtà rimane eventualmente non funzionale, cioè puramente immanente a Dio, viene annoverato tra gli "adiaphora"⁴⁴, i quali, come gli elementi storici della Rivelazione, possono "essere trattati come si vuole"⁴⁵.

Il "pro nobis" rappresenta la prospettiva costante della teologia cristiana di Kant volta in senso filosofico-morale. Non a caso essa viene formulata nella "Annotazione generale" della terza parte, prima che Kant si accinga ad affrontare il mistero fondamentale della Rivelazione cristiana, ossia la Santissima Trinità: "Questa idea di un Sovrano morale del mondo è un problema per la nostra ragion pratica. Per noi ciò che conta non è tanto sapere che cosa Dio sia *in se stesso* (nella sua natura), quanto piuttosto che

⁴⁰ KpV A 249-252 = V 138-140, pp. 136-138.

⁴¹ Cfr. KrV A 814 s., p. 500; KU B 476-478 = V 481, pp. 465-467; *Sui fallimenti di tutti i tentativi filosofici nella teodicea*, A 198 s. = VIII 257 ecc.

⁴² H. WAGNER, *Moralität und Religion bei Kant*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 25 (1975), p. 519.

⁴³ KpV A 234 = V 130, p. 129.

⁴⁴ SF A 54 e 67 = VII 40 e 47, pp. 254 e 259.

⁴⁵ B 161 = VI 111, p. 265.

cosa sia *per noi* in quanto esseri morali”⁴⁶. Questa prospettiva agisce come un affilato rasoio di Ockham nel corso dell’intera indagine sulla verità cristiana⁴⁷. In un contesto storico-culturale certamente diverso opera ancora in Kant l’eredità di Lutero. Anche per Lutero il “pro nobis” rappresenta l’orizzonte della teologia. Egli vuole lasciare agli aristotelici il “Dio in sé”; per se stesso egli vuole solo il Dio della fede, ossia Dio come si è rivelato in Gesù Cristo; e Cristo si deve conoscere “solo a partire dal suo ‘ministero’ e dalle sue ‘opere di bene’”. Melantone ha espresso il medesimo punto di vista nell’introduzione alla prima edizione dei *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* del 1521 con la nota espressione: “Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non eius naturas, modos incarnationis contueri”⁴⁸.

È ovvio pensare anche al programma di demitizzazione di Bultmann. Bultmann concepisce il rapporto dello storico con gli eventi del passato come un incontro esistenziale. Da questa premessa in sé valida egli passa però immediatamente alla *significatività* (Bedeutsamkeit) degli stessi eventi, ossia alla loro rilevanza per noi, per la nostra libera decisione nel presente e per la nostra responsabilità verso il futuro. Con ciò egli tralascia il *significato* (Bedeutung) della storia, ossia il senso immanente agli eventi del passato e quindi costitutivo di essi. A questa concezione della storia è stato a buon diritto contestato che l’esistenza umana, e con essa la storia, sono anzitutto portatrici di un significato loro proprio, di un contenuto di senso che è in se stesso conchiuso e indipendente dallo storico nel presente. *Appunto in virtù di questo significato proprio gli eventi del passato sono significativi per noi*; essi rappresentano per noi oggi una sfida, che non dipende dalla nostra presa di posizione. In Bultmann vi è una fatale mescolanza di due momenti del nostro incontro esistenziale con la storia: del momento semantico, obiettivo, dell’interpretazione e di quello esistenziale

⁴⁶ B 211 = VI 139, p. 327.

⁴⁷ Che in Kant la realtà di Dio si risolva nella sua rilevanza morale per noi, rappresenta il pendant della sua visione soggettivistica della realtà in generale. Infatti la realtà accessibile alla nostra ragione speculativa è la realtà fenomenica, come Kant stabilisce già nell’*Estetica trascendentale* della sua *KrV*: “Noi abbiamo voluto dire che ogni nostra intuizione non è se non la rappresentazione di un fenomeno; che le cose che noi intuiamo non sono in se stesse quello per cui noi le intuiamo, né i loro rapporti sono cosiffatti come ci appaiono” (A 42, p. 68). Su questa linea si trova il risultato dell’impresa critica nei *Prolegomeni*, § 57, dove Kant, sotto il titolo “Determinazione dei limiti della ragion pura”, qualifica la conoscenza di Dio ottenuta attraverso la via fisico-teologica come la conoscenza di uno “sconosciuto”, “che dunque così io non conosco in ciò che esso è in sé, bensì conosco in ciò che esso è per me, cioè rispetto al mondo di cui io sono parte” (A 175 = IV 357, p. 126).

⁴⁸ Cfr. A.V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Darmstadt 1964, sezione: “Il cristianesimo di Lutero”, pp. 820-847. Le citazioni sono a p. 836.

della decisione, o detto altrimenti, dell'indicativo della storia e del suo imperativo. Conseguenza di ciò è in Bultmann il disinteresse (ma non la negazione) nei confronti del Gesù storico a favore del Gesù del kerigma.

Nel contesto della filosofia dell'esistenza, quindi, Bultmann compie una riduzione antropologica del Cristianesimo che è sulla linea della riduzione morale compiuta da Kant nel contesto dell'Illuminismo e del Deismo. L'interesse di ambedue è rivolto, per rifarci ancora ai padri del Protestantismo, non tanto al "beneficium" che Cristo stesso è in quanto Figlio di Dio fattosi uomo, ma piuttosto ai "beneficia Christi"⁴⁹. Pur riconoscendo ciò che è proprio e peculiare nella dottrina kantiana della religione, si può affermare una continuità della teologia protestante quanto al suo punto di vista antropologico dagli inizi della Riforma fino al presente. E non è fuori luogo vedere in questa linea anche Feuerbach, secondo il quale la verità della teologia sta nell'antropologia. Certo, il contesto di questa prospettiva antropologica è di volta in volta molto diverso: nei padri della Riforma i quali erano credenti, nel "teismo morale" di Kant⁵⁰, nella filosofia materialistico-atea di Feuerbach e nell'esegesi kerigmatico-esistenzialista di Bultmann.

Una volta posta la religione sotto il primato della morale, non fa meraviglia che Kant nella sua *Religione* conduca avanti questa moralizzazione rispetto a tutte le dottrine cristiane e fin nei dettagli. Per Kant Cristo non è il figlio unigenito di Dio, della stessa sostanza, ma "Chrestus": il moralmente utile⁵¹. Nella seconda parte dello studio esporrò la "Cristologia pro nobis" di Kant prendendo in considerazione i singoli misteri di Cristo.

4. Il contenuto del libro: una dogmatica cristiana volta in senso filosofico

La *Religione nei limiti della semplice ragione* è una teologia, o meglio una teologia cristiana se si prende in considerazione la "materia circa quam" del libro. Ma questa teologia cristiana, o più precisamente questa dogmatica cristiana, viene sviluppata dal punto di vista della semplice ragione⁵². La

⁴⁹ Cfr. A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di Cristologia fenomenologica*, Roma 1972, pp. 228-238.

⁵⁰ *Religionslehre* Pöhlitz, XXVIII 1002. Cfr. anche KrV A 632 s., pp. 400 s.

⁵¹ McCarthy ha esaminato questa funzionalizzazione morale del Figlio di Dio fattosi uomo, basata sulla versione erronea del "titolo messianico" di Cristo in Svetonio e Tacito: cfr. V. MCCARTHY, *Christus as Chrestus in Rousseau and Kant*, «Kant-Studien», 73 (1982), pp. 191-207.

⁵² La "semplice" ragione cui ricorre per approfondire la dottrina cristiana è, come Kant spiegava a Stäudlin immediatamente dopo la pubblicazione dell'opera il 4 maggio 1793, la

conseguenza è che, dell'autentica verità cristiana rivelata rimane solo quanto è comprensibile e perciò accettabile alla semplice ragione. Il risultato allora non è più una teologia cristiana, bensì la dottrina della religione naturale universale che Kant ha di mira, e per di più ridotta a moralità.

È stato notato a ragione che, nonostante occasionali riferimenti alle religioni delle grandi civiltà (in questo contesto l'ebraismo funge solo quasi da punto di riferimento negativo in vista della religione puramente morale) e alle pratiche religiose dei popoli primitivi, che a Kant erano note da descrizioni di viaggi e resoconti antropologici, per Kant solo il Cristianesimo contiene gli elementi di una pura religione, sicché solo esso è considerato come religione storica e positiva dalla quale può essere ricavata la religione "autentica", quella naturale. Il Cristianesimo, con le correnti a esso parallele nell'etica tardoantica, soprattutto quella stoica, rappresenta per Kant il comparire e l'imporsi della vera storia della religione. "Il Cristianesimo è per Kant – scrisse Troeltsch in occasione del primo centenario della morte di Kant – storicamente molto isolato"⁵³. La ragione di ciò non starebbe tanto nelle conoscenze lacunose delle altre religioni, quanto piuttosto nella "opinione e convinzione personale di Kant per il quale la posizione privilegiata del Cristianesimo era qualcosa di ovvio"⁵⁴.

Che nella *Religione nei limiti della semplice ragione* venga preso in esame solo il Cristianesimo è collegato anche a un altro motivo, ossia allo scopo che Kant si era prefisso. Delekat designa questo scopo come "un servizio scientifico o, se si vuole, pastorale per gli intellettuali"⁵⁵. Infatti le convinzioni filosofiche dell'Illuminismo, con la sua parola d'ordine di una ragione cui tutto dev'essere sottomesso, avevano condotto gli intellettuali a un conflitto con la religione ufficiale del paese. Essi volevano sapere che cosa propriamente fosse veramente la religione, e specialmente il Cristianesimo, nei suoi contenuti dottrinali. Il problema esistenziale sollevato

ragione pratico-morale. Ciò che della rivelazione divina si lascia integrare in un sistema del comportamento morale dell'uomo, viene considerato contenuto della religione.

⁵³ E. TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, «Kant-Studien», 19 (1904), p. 109.

⁵⁴ *Ibi*, p. 98 s. Nell'introduzione all'edizione dello scritto kantiano sulla religione H. Noack scrive: "Il tentativo di conferma delle verità della fede puramente razionale viene fatto solo sulla scorta delle testimonianze dogmatiche del NT, perché Kant è persuaso fin dall'inizio che solo esse possono reggere a un'analisi critica nel senso di una teologia etica", LVI. L'autore rimanda a B 62 = VI 51 s., p. 145: "Invece nella religione morale (e fra tutte le religioni conosciute, l'unica di questo tipo è la religione cristiana)...".

⁵⁵ F. DELEKAT, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg 1963, p. 343.

dall'Illuminismo non riguardava la religione – soprattutto in Germania, dove l'atteggiamento della tradizione razionalistica nei confronti della teologia era molto più benevolo che, per esempio, in Francia o in Inghilterra – bensì la religione rivelata e per di più istituzionalizzata, così come essa si era stabilita nella Chiesa quale religione propria di una determinata regione (*Landesreligion*).

Secondo lo scritto *Il conflitto delle facoltà* le esigenze e i diritti degli intellettuali vengono rappresentati dalla facoltà di filosofia, la quale non solo critica la confusione di religione e religione rivelata, ma contesta anche il carattere vincolante delle verità che “la religione rivelata contiene oltre ciò che è propriamente la religione”⁵⁶, ossia, detto chiaro e tondo, i misteri del Cristianesimo, di fronte ai quali la ragione deve arrestarsi. Per questo motivo Kant vuole sottoporre a un esame questi misteri, così come sono fissati nella dottrina della Chiesa, al fine “di rendere incline la parte razionale dell'umanità (che coll'avanzare della cultura sta diventando molto grande, per quanto la si voglia reprimere) ad accettarli”⁵⁷. Nello stesso passo Kant sintetizza il suo intento con le parole: “Nel presente scritto viene presentato il tutto di una religione in generale, nella misura in cui questa può essere elaborata solo a partire dalla ragione guidata da idee morali”⁵⁸.

Nella misura in cui Kant con la sua speculazione riuscì a tradurre la religione cristiana in morale, ossia in ciò che egli amava chiamare “la religione della buona condotta di vita”, egli si avvicinò per altro verso al pietismo (questo sottovalutava la riflessione teologica in favore della pratica religiosa, privando così la “parte razionale dell'umanità” di un aiuto), il cui intento essenziale era la rinascita spirituale, la fede “viva” che si mostra nei frutti morali.

Ho parlato sopra della religione rivelata, il Cristianesimo, che Kant ha preso come materiale e filo conduttore per elaborare la religione naturale “non solo in generale... ma anche in dettaglio”, e ho inoltre menzionato lo scopo dell'indagine di Kant, la cui conseguenza era un interesse particolare per i contenuti dottrinali della religione cristiana. Da ciò si comprende perché la “filosofia della religione” di Kant entri in tutti i temi dei trattati classici di dogmatica, anche se con differente ampiezza: de revelatione, de fide, de Trinitate, de peccato originali, de Verbo incarnato et redemptione, de ecclesia, de gratia, de novissimis. Abbiamo quindi una teologia cristiana in piena regola, solo che essa diviene, in conseguenza dell'interpreta-

⁵⁶ A 47 = VI 37, p. 262.

⁵⁷ *Abbozzi di prefazione alla filosofia della religione*, XX, p. 440.

⁵⁸ *Ibi*, p. 439.

zione “filosofica” della Scrittura e della dottrina della Chiesa, una teologia filosofico-cristiana⁵⁹. Un’espressione del genere può sembrare contraddittoria, rende però la tensione che attraversa l’intera opera.

5. Le fonti teologiche dell’opera

Che nel libro di Kant abbiamo una dogmatica cristiana quanto alla sua origine, ma volta poi in senso filosofico, è confermato dalle fonti teologiche che Kant ha utilizzato per la redazione del suo lavoro. Gli studi kantiani più antichi partivano dal presupposto che Kant possedesse una conoscenza estremamente ristretta del Cristianesimo e precisamente del Cristianesimo peculiare al pietismo di Königsberg. Come fonti delle riflessioni kantiane su religione e Cristianesimo si citavano le seguenti due: le lezioni di dogmatica che si ritiene Kant abbia ascoltato dal vecchio direttore del Fridericianum, Franz Albert Schultz, e un più antico catechismo di origine pietista che Kant lesse attentamente prima di redigere il suo scritto sulla religione. Sulla base di questa convinzione anche Troeltsch, nella già citata monografia, attestava all’autore della *Religione nei limiti della semplice ragione* una “completa estraneità a ogni teologia”⁶⁰.

L’ampia ricerca di Josef Bohatec, apparsa nel 1938 col titolo *Die Religionsphilosophie Kants in der ‘Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen ha provocato una svolta in questo campo, avendo dimostrato che le fonti della filosofia della religione di Kant sono significativamente più ampie e numerose. L’attuazione dello scopo dello scritto di cui ho parlato sopra, presuppone che Kant abbia avuto una qualche familiarità con la teologia ecclesiastica in quanto scienza. È stato merito di Bohatec aver individuato, documentandole fin nei particolari, le opere teologiche coeve che Kant ha letto e utilizzato per il suo libro sulla religione. La conclusione di Bohatec è che “proprio questo scritto si appoggia in misura consistente alla dogmatica tradizionale”⁶¹.

Che Kant abbia utilizzato una dogmatica che va oltre un’esposizione popolare del catechismo appare già dal fatto che egli “nel suo scritto discu-

⁵⁹ Friedrich Mildenberg ha recentemente chiamato l’impresa kantiana “una critica razionale della dogmatica” (cfr. F. MILDENBERG, *Der Glaube als Voraussetzung für wahres Denken Gottes. Zu Kant und dem Problem von Theologie und Ökonomie*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 32, 1990, p. 151).

⁶⁰ TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, p. 37.

⁶¹ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 18.

te di problemi squisitamente dogmatici i quali non vengono affatto toccati da un catechismo o per lo meno non possono dipendere dal catechismo nella loro impostazione specifica e nella loro minuziosità. Si pensi solo a come in tutta la dottrina del peccato i singoli peccati vengano ricondotti alla cattiva inclinazione, alla classificazione dei peccati, al problema della sede e dell'origine dei peccati, al problema della giustizia, all'esposizione particolareggiata della teoria della soddisfazione, alla dottrina dei misteri, alle note distintive della Chiesa, senza contare i singoli dettagli dogmatici secondari"⁶².

Conviene ricordare i nomi di alcuni dei teologi che Kant ha sicuramente conosciuto: Johann David Michaelis e Gottlob Christian Storr, ambedue menzionati nella prefazione alla seconda edizione dello scritto sulla religione; e ancora Stäudlin, Semler, Heilmann. Ma furono soprattutto gli scritti di Johann Friedrich Stapfer, un parroco riformato di Diesbach in Svizzera (1708-1775) a fornire il fondamento decisivo della dogmatica filosofica di Kant. Kant ha sicuramente letto e si è lasciato influenzare dall'opera principale di Stapfer in dodici volumi *Grundlegung zur wahren christlichen Religion*, e anche dalla sua *Sittenlehre*. A quest'opera (che però non cita mai!) egli deve "la conoscenza degli argomenti dogmatici nella misura in cui sono entrati nell'orizzonte della sua interpretazione morale...; la sua formulazione e in parte anche la sua soluzione dei problemi tradisce la dipendenza da Stapfer, quando questo non si lasci ricondurre ad altri autorevoli teologi sistematici che più avanti conosceremo. Se ne fornirà qui di seguito la prova nei dettagli"⁶³. Per quanto riguarda la figura di Gesù Cristo, si ricordi quanto Bohatec scrive in proposito, e cioè che "Kant ha impresso alla sua figura di Cristo tratti essenziali che concordano fin nell'espressione verbale con la descrizione di Schröck"⁶⁴. Kant ha quindi, per la sua indagine filosofica, fatto riferimento non solo "al Cristianesimo che egli aveva conosciuto come religione popolare", bensì anche "al Cristianesimo dei teologi"⁶⁵.

Lo scopo e il contesto scientifico della teologia filosofica di Kant ci autorizzano a esaminarla qui di seguito anche sotto un'angolazione strettamente dogmatica. Ciò sembra tanto più legittimo nel caso della Cristologia di Kant, alla base della quale stanno i dogmi dei primi concili ecumenici e le dottrine della Chiesa antica su Gesù Cristo, e quindi il patri-

⁶² *Ibi*, p. 23.

⁶³ *Ibi*, p. 29.

⁶⁴ *Ibi*, p. 467. Il teologo evangelico Johann Matthias Schröckl era un contemporaneo di Kant.

⁶⁵ *Ibi*, p. 27.

monio comune a tutte le confessioni cristiane, soprattutto nella Chiesa di duecento anni fa.

6. *L'accesso alla Cristologia: la dottrina del peccato originale*

Finora abbiamo visto che cosa si propone Kant con la sua *Religione nei limiti della semplice ragione*: egli vuole portare alla luce il Cristianesimo nel suo autentico contenuto dottrinario e quindi nel suo significato per l'esistenza umana – presupponendo, il che per lui è certo fin dall'inizio, che questo contenuto coincida con la moralità dell'uomo. A lui interessa quindi esaminare nei particolari questa equivalenza con un'appropriata interpretazione della Bibbia e della dottrina della Chiesa. Ciò che vale per la religione cristiana nel suo complesso, vale conseguentemente anche per una sua parte, ossia per la Cristologia: dalla religione come “pura religione razionale”⁶⁶ Kant deriva la sua dottrina su persona e opera di Gesù Cristo.

Ciò accade nella seconda sezione dello scritto sulla religione, quindi nel luogo al quale, nella dogmatica cristiana, appartiene il trattato *De Verbo incarnato et redemptione*. Infatti la dottrina della Chiesa su Cristo è essenzialmente la dottrina del redentore, cioè del “Figlio unigenito di Dio... [che] per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo”, come dichiara il Credo niceno-costantinopolitano. Ma ciò presuppone che l'uomo si trovi in uno stato di inimicizia che fin dall'inizio ha separato l'intera umanità da Dio – esattamente questa è la dottrina della Chiesa sul “peccatum originarium”. Nella prima sezione dello scritto sulla religione Kant affronta la dottrina dogmatica del peccato originale e prepara così il campo per la successiva dottrina su Gesù Cristo.

La dottrina di Kant sul peccato originale sta sotto il titolo *La coabitazione del principio cattivo accanto al principio buono: ovvero il male radicale nella natura umana*. Come si sa questa massiccia affermazione di un male radicale nella natura umana ha sorpreso e impressionato negativamente i contemporanei di Kant: essi vedevano in questa presa a prestito dello “scandalo e della follia della dottrina cristiano-dogmatica”⁶⁷ un rifiuto dell'ottimismo dell'Illuminismo con la sua vantata fede nel progresso morale dell'umanità, e quindi un assenso alla dottrina più antilluminista del Cristianesimo. Ma pur riconoscendo il carattere “inattuale” di questa prima sezione della dottrina kantiana della religione, si deve anche dire che Kant, in effetti, accetta un peccato originale solo nei termini della ragione. Di più,

⁶⁶ B 158 = VI 110, p. 261.

⁶⁷ BARTH, *Die protestantische Theologie*, p. 245.

proprio in questo prendere seriamente il male dell'uomo, si avverte ancor di più in Kant la mancanza di qualsiasi riferimento a Dio – e quindi la mancanza di una qualificazione teologica del male morale come peccato.

Punto di partenza del male radicale è il riconoscimento di una “*disposizione* originaria al bene nella natura umana”⁶⁸ presente indelebilmente nell'uomo. Ora, il male radicale consiste in una “*propensione* al male”⁶⁹ – dove va notato il cambiamento da disposizione a propensione –, che l'uomo originariamente si è procurato. Ciò è accaduto in un’“azione intelligibile”⁷⁰, cioè “anteriamente a ogni atto” nel tempo⁷¹; in virtù di essa è stato rovesciato “l'ordine morale dei moventi del libero arbitrio”⁷²: “il movente dell'amor di sé” è diventato “condizione per l'osservanza della legge morale”⁷³. Da questa “perversità del cuore”⁷⁴ deriva la corruzione dell'intera nostra vita responsabile.

In questa versione della dottrina del peccato originale va notato il ripetuto tentativo kantiano non solo di interpretare il male radicale, “presente già all'inizio della nostra vita morale”⁷⁵, come una decisione libera, ma anche di garantire la libertà di tutte e singole le azioni nel tempo nonostante la detta propensione al male: “Quando si ricerca l'origine razionale di una cattiva azione, questa va considerata come se l'uomo l'abbia commessa a partire dallo stato di innocenza immediatamente precedente”⁷⁶. Lo stesso intento domina anche la “Annotazione generale” conclusiva nella quale Kant, sotto il titolo di *La restaurazione nella sua forza della disposizione originaria al bene*, anticipa la dottrina del superamento del male radicale, e quindi la dottrina cristiana della redenzione e della grazia.

Il principio della dottrina kantiana sulla redenzione recita: “Ciò che l'uomo in senso morale è o deve diventare, buono o cattivo, questo deve farsi o essersi fatto *da lui stesso*”⁷⁷. In altre parole: “Malgrado quella caduta, infatti, risuona nella nostra anima con vigore intatto il comando: ‘Noi

⁶⁸ B 15 = VI 26, p. 85.

⁶⁹ B 20 = VI 28, p. 91.

⁷⁰ B 26 = VI 31, p. 99.

⁷¹ B 25 = VI 31, p. 97.

⁷² B 23 = VI 30, p. 95.

⁷³ B 34 = VI 36, p. 109.

⁷⁴ B 36 = VI 37, p. 11.

⁷⁵ M. SCHULZE, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1927, p. 59. Se Kant chiama “innato” il male radicale (B 45 = VI 42, p. 123), ciò non significa altro se non che non è stato “acquisito nel tempo” (B 14 s. = VI 25, p. 85), o, detto altrimenti, che questa colpa “è costatabile non appena nell'uomo si manifesti l'uso della libertà, anche se, tuttavia, essa deve scaturire necessariamente dalla libertà, e quindi è suscettibile di imputazione” (B 36 s. = VI 38, p. 113).

⁷⁶ B 42 = VI 41, p. 119.

⁷⁷ B 48 = VI 44, p. 127.

dobbiamo diventare uomini migliori'; di conseguenza, è necessario che vi sia in noi anche la possibilità di diventarlo"⁷⁸. La "restaurazione" richiesta è quindi, fin dall'inizio, concepita come "automiglioramento"⁷⁹. La posizione che Kant fa sua nel luogo citato riguarda direttamente la dottrina della grazia – il tema della prima "Annotazione generale". Rispetto a essa Kant sostiene una dottrina decisamente pelagiana: la grazia – posto che vi sia qualcosa del genere⁸⁰ – viene da lui concepita come cooperazione e complemento di ciò che l'uomo ha in suo potere e deve per primo fare⁸¹. Ma la stessa posizione determina anche la successiva Cristologia, essendo la grazia, per la dogmatica, grazia di Cristo.

La seconda sezione della *Religione* assumerà la prospettiva puramente morale-immanente del male radicale e cercherà di chiarire in che senso possa essere riconosciuto alla persona storica di Gesù un ruolo cooperante e integrante nell'automiglioramento dell'uomo. Una Cristologia riduttiva è, con ciò, preprogrammata.

7. Il presupposto ontologico della Cristologia: la Trinità

Mentre il peccato originale all'inizio dell'umanità rappresenta, nella storia della salvezza, il presupposto per l'evento Gesù Cristo, la cosiddetta Trinità immanente ne costituisce il presupposto ontologico. Infatti la missione (missio) visibile del Figlio di Dio da parte del Padre per redimere il mondo, e quella invisibile dello Spirito Santo da parte del Padre e del Figlio per santificare gli uomini, cioè la cosiddetta Trinità economica, presuppongono che l'unico Dio sussista in tre distinte persone, e quindi la Trinità immanente.

Il mistero sommo della fede cristiana è, in Kant, completamente subordinato al principio testé discusso di un "uso pratico" per l'uomo⁸². Nel *Conflitto delle facoltà*, all'inizio della sezione in cui Kant formula i "principi filosofici" per l'interpretazione della Scrittura, egli scrive: "La dottrina della Trinità, presa alla lettera, non ha assolutamente alcuna rilevanza per la pratica, anche se si crede di comprenderla, ma ancor meno se ci si

⁷⁸ B 50 = VI 45, p. 129.

⁷⁹ B 61 = VI 51, p. 145.

⁸⁰ Cfr. per esempio B 210 s. = VI 138, p. 327: "Se a Dio si debba attribuire in generale qualche cooperazione e quale in particolare", oppure B 261 = VI 171, p. 391: "Se ci sia ancora... qualcosa che soltanto Dio può fare per trasformarci in uomini graditi a Lui, non viene qui contestato". La grazia come "complemento" è per Kant essa stessa problematica; in ogni caso essa è irrilevante per il nostro comportamento libero e responsabile.

⁸¹ B 62 = VI 52, p. 145.

⁸² Cfr. B 208 = VI 137, p. 323.

rende conto che essa supera tutti i nostri concetti. Che nella divinità noi dobbiamo venerare tre persone o dieci, questo il discepolo lo accetterà sulla parola con uguale facilità, poiché egli non ha assolutamente alcun concetto di un Dio in più persone (ipostasi), ma ancor più perché da questa differenza egli non può trarre affatto regole differenti per la sua condotta di vita. Se invece si introduce nelle proposizioni di fede un senso morale (come io ho cercato di fare in *La religione nei limiti della semplice ragione*), il discepolo non accoglierebbe in sé una fede priva di conseguenze, bensì una fede comprensibile che sta in rapporto con la nostra vocazione morale”⁸³.

Kant ha sviluppato nello scritto sulla religione una siffatta dottrina della Trinità rapportata alla nostra “formazione morale”⁸⁴. Il luogo principale è la “Annotazione generale” della terza parte – uno dei “parerga” nei quali Kant tratta dottrine che sono sì fondamentali per il Cristianesimo, dalle quali però egli, essendo esse “idee trascendenti”⁸⁵, può servirsi ben poco⁸⁶. L’Annotazione tratta dei “misteri”. Non è qui il luogo di addentrarci nel complicato e ingarbugliato confronto di Kant con il concetto di mistero e con il mistero della Trinità. Ciò è tanto meno possibile in quanto che Kant intesse nella sua interpretazione riflessioni anche su altri misteri che egli pone in connessione con l’essenza intima di Dio così come questa è concepita nel Cristianesimo. Qui di seguito indicherò solo le linee fondamentali di questa interpretazione – o meglio, di queste interpretazioni – del dogma trinitario in riferimento alla dottrina kantiana su Cristo.

Kant, come già sappiamo dalla sua prima e seconda critica, si accosta all’idea di Dio, e con essa al mistero della Sua vita interiore, a partire dall’idea del sommo bene come oggetto del nostro dovere⁸⁷. Ci si deve quindi attendere che come Kant nella *Critica della ragion pratica* ha enunciato la tesi che il nostro concetto di Dio è un concetto morale, così anche qui elabori una dottrina della Trinità fondamentalmente e puramente morale. Il che accade, tuttavia, in maniera diversa nelle quattro diverse interpretazioni del dogma che sono presentate nella “Annotazione generale”. Il procedimento per raggiungere l’obiettivo di “una fede comprensibile rapportata alla nostra vocazione morale”⁸⁸ è un’ermeneutica simbolico-allegorizzante.

⁸³ SF A 50 = VII 38 s., p. 253.

⁸⁴ Cfr. B 55 = VI 48, p. 137.

⁸⁵ B 63 nota = VI 52, p. 147.

⁸⁶ Un’ulteriore breve trattazione della Trinità si trova verso la fine della quarta “Annotazione generale” (B 312 s. = VI 200 s., pp. 455 s.).

⁸⁷ KpV A 210 = V 139, p. 116.

⁸⁸ SF A 50 = VII 39, p. 253.

La prima interpretazione dell'essenza del "sovrano morale del mondo" (capoversi 5-10) vede nella dottrina della Chiesa sulla Trinità l'espressione del "comportamento morale di Dio nei confronti del genere umano". Questo comportamento corrisponde al "triplice potere supremo" che nello Stato è distribuito fra tre diversi soggetti, mentre in Dio esso va pensato come riunito in un unico e medesimo essere, ma insieme come provvisto di un contrassegno etico. Dio è il legislatore santo, il reggitore benevolo e il giudice giusto degli uomini. Si tratta, rileva Kant, di una triplice personalità morale (non fisica) di un solo e medesimo essere. Kant riconosce quindi, per usare qui la terminologia teologica, solo una trinità economica, ossia un agire distinto di Dio *ad extra*, ma non una Trinità immanente. Quest'ultima sarebbe nient'altro che la professione dell'assolutamente incomprendibile, e quindi pura fede della Chiesa "per mezzo della quale non si conseguirebbe nulla per il miglioramento morale". Ora, se il dogma della Chiesa è solo uno strumento di rappresentazione, cioè la "rappresentazione di un'idea pratica", allora esso è "comprensibile sotto il rispetto pratico" benché "dal punto di vista teoretico (per la determinazione della natura dell'oggetto in sé) oltrepassi tutti i nostri concetti".

Dopo questa interpretazione del mistero fondamentale del Cristianesimo, nella quale tutta l'enfasi viene posta sulla conoscibilità e rilevanza pratica, Kant sviluppa un'interpretazione differente, nella quale viene posta in primo piano l'incomprensibilità teoretica del dogma (capoversi 11-14). In connessione col triplice comportamento morale di Dio (legislatore, reggitore, giudice) le tre persone divine diventano i tre tipi di azione salvifica di Dio nei confronti dell'uomo: la vocazione dell'uomo a divenire cittadino di una comunità etica (la Chiesa), la soddisfazione vicaria di Cristo, affinché l'uomo corrotto possa corrispondere alla sua vocazione, e infine l'elezione (predestinazione) affinché l'uomo possa appropriarsi della soddisfazione vicaria.

Ai misteri discussi nella seconda interpretazione Kant contrappone, in una terza interpretazione del dogma trinitario (capoversi 15-16), tre verità morali che riguardano l'uomo: 1) l'uomo è chiamato dalla legge morale alla buona condotta di vita; 2) fondandosi sul rispetto per la legge l'uomo può sperare di essere in grado di soddisfarla; 3) egli deve esaminarsi quanto alla sua osservanza della legge. Su questo scrive Schulze: "Il mistero è messo completamente da parte ed è rimasta solo la morale"⁸⁹. Ora, se il dogma trinitario si riduce alla costituzione morale dell'uomo, allora è corretto affermare che questo presunto mistero "può essere reso comprensibile a ogni uomo mediante la ragione come idea praticamente necessaria

⁸⁹ SCHULZE, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 192.

della religione". La dottrina della Chiesa di un Dio in tre persone può essere allora considerata "il simbolo di un'epoca religiosa del tutto nuova", l'epoca della religione puramente morale che ha avuto inizio, nella storia dell'umanità, col Cristianesimo.

Dalla discussione sulla costituzione dell'uomo deriva in Kant l'affermazione che l'uomo può conseguire la sua perfezione morale solo nell'amore a – con la quale affermazione il passo dell'inno all'amore in Paolo, *I Corinzi*, 13, cui qui si fa riferimento, diviene sotto la penna di Kant l'"amore della legge"! In connessione con questa idea tipicamente kantiana, il paragrafo conclusivo (17) accenna a una quarta interpretazione del dogma. Infatti la tendenza, sempre presente in Kant, a deificare la legge morale, lo conduce all'idea giovannea di Dio: "Dio è amore" (*I Gv*, 4, 8.16). Ora quest'amore che è Dio, ovvero la legge, mostra una struttura tripartita alla quale si confanno i nomi delle tre persone divine. Una triade di persone in Dio viene nuovamente esclusa perché avrebbe come conseguenza una "diversità di esseri". Secondo Kant si può invece parlare solo di una "triplice qualità" della natura divina.

8. *Preesistenza e incarnazione del Figlio di Dio*

Nella seconda parte della *Religione nei limiti della semplice ragione* Kant elabora la sua concezione della persona e dell'opera di Gesù Cristo. Essa reca il titolo, oggi inusuale per noi, *La lotta tra il principio buono e il principio cattivo per il dominio sull'uomo*. L'opera redentrice di Cristo, e con essa anche la Sua persona, vengono presentate nell'immagine di una lotta non tra due persone come ci aspetteremmo, ma fra due *principi* che si combattono per il dominio sull'uomo. Nella inusualità del modo di esprimersi già si cela la tendenza fondamentale della Cristologia di Kant, ossia la tendenza a porre "l'*idea* dell'umanità al posto del Gesù storico"⁹⁰. Nella concezione kantiana del Cristianesimo l'elemento storico della Rivelazione serve quindi a rappresentare una realtà etica. Una tendenza simile appariva già nel titolo della prima parte.

Il capitolo è articolato in due sezioni: stando al titolo, la prima tratta del diritto al dominio sull'uomo rivendicato dal principio buono, mentre l'altra tratta del diritto al dominio sull'uomo rivendicato dal principio cattivo. In realtà in ambedue viene esposto il medesimo tema, ossia Cristologia e soteriologia, partendo nel primo caso prevalentemente dalla dottrina dogmatica della Chiesa, nell'altro dal NT.

⁹⁰ DELEKAT, *Immanuel Kant*, p. 352.

a. *Gesù è l'ideale – immanente all'uomo – della perfezione morale*

Come punto di partenza per la sua trattazione su Gesù Cristo, Kant prende l'uomo come scopo della creazione: scopo ultimo, in vista del quale Dio ha creato il mondo, è l'uomo in quanto essere morale, perché solo un essere siffatto è capace di un valore incondizionato, ossia del valore di una volontà buona, come si dice all'inizio della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Questa tesi, che gioca un ruolo essenziale nel sistema kantiano, è esposta in modo particolareggiato nel paragrafo 84 della *Critica del Giudizio* che termina con le parole: “Solamente nell'uomo, ma nell'uomo in quanto soggetto della moralità, si può trovare questa legislazione incondizionata relativamente ai fini, che rende lui solo capace di essere uno scopo ultimo, al quale l'intera natura è teleologicamente subordinata”.

Collegandosi a questa dottrina Kant descrive l'uomo ricorrendo al prologo del Vangelo giovanneo e alla lettera agli *Ebrei* (1,3). Il risultato è una identificazione del Logos di Dio preesistente e diventato uomo “nella pienezza dei tempi” (*Gal* 4,4) con l'uomo in quanto essere morale! “L'umanità... in tutta la sua perfezione” è “l'unico uomo gradito a Dio”⁹¹; è in Dio “dall'eternità”; è “il figlio unigenito di Dio, e attraverso di essa tutto è stato fatto di ciò che è stato fatto”.

In questo primo e decisivo passo della Cristologia kantiana colpisce l'utilizzazione intercambiabile del termine astratto “umanità” e del termine concreto “uomo”. Il motivo dovrebbe risiedere nel fatto che Kant da una parte fa, in linea di principio, di ciò che è biblicamente concreto, Gesù Cristo, un “ideale della perfezione morale” che abbraccia “ogni essere razionale mondano”, essendo esso presente in tutti gli uomini come realtà normativa; dall'altra parte vorrebbe attenersi quanto più possibile a Gesù di Nazaret come concretizzazione storica del medesimo ideale (l'“idea personificata del principio buono”). Ne risulta, nonostante il chiaro primato dell'idea, un'oscillazione in tutto il corso del libro fra l'ideale della perfezione morale e Gesù come modello e misura di questa stessa perfezione.

Ciò che Kant ha detto all'inizio della sezione indicata con a), riceve nella parte seguente contrassegnata con b) la sua formulazione definitiva e inequivocabile: “Dal punto di vista pratico, questa idea ha la sua realtà interamente in se stessa. La sua sede è infatti nella nostra ragione morale legislatrice”. Pertanto la dottrina di una Parola che procede dall'essenza di Dio e ha assunto l'umanità⁹² non è altro che il modo biblico di presentare ciò che l'uomo scopre in se stesso: la legge morale ovvero la “ragione morale

⁹¹ Cfr. *Mt* 3,17; 17,5.

⁹² B 73 s. = VI 60 s., pp. 157 s.

legislatrice”. *Il discorso biblico-ecclesiale sul Figlio di Dio diventato uomo è in realtà il discorso sull'uomo in quanto essere morale*. Riassumendo possiamo dire che nella prima sezione della seconda parte il figlio di Dio viene inteso come pura idea razionale, e che la realtà oggettiva di questa idea sta nella sua validità pratico-morale.

In un passo del *Conflitto delle facoltà* Kant descrive con ammirazione quasi religiosa la dignità dell'uomo quale essere morale: “Vi è qualcosa in noi che non possiamo mai cessare di ammirare una volta preso in considerazione, e questo è nello stesso tempo ciò che nell'idea solleva l'umanità a una dignità che non si supporrebbe nell'uomo oggetto dell'esperienza”. Per questo “ideale vero (e non inventato)” noi facciamo i più grandi sacrifici, “sicché sono da scusare coloro che, sviati dalla sua incomprendibilità, considerano questa realtà *sovrasensibile* in noi... come una realtà *soprannaturale*, cioè qualcosa che non è in nostro potere e non ci appartiene come qualcosa di nostro”⁹³. Con la sua interpretazione del Cristianesimo “nei limiti della semplice ragione” Kant vuole portare alla luce questo scambio di ciò che è sovrasensibile in noi con una realtà soprannaturale fuori di noi e trarne le necessarie conseguenze per la prassi religiosa.

A conferma che Kant abbia realmente inteso una siffatta interpretazione radicalmente diversa del dogma della divinità di Cristo, rimando al passo del *Conflitto delle facoltà* dove Kant ha formulato i suoi “principi filosofici per l'interpretazione della Scrittura”. Là egli parla, come abbiamo visto, della necessità di “immettere” un senso morale nella dottrina della Trinità, e poi prosegue: “Le cose stanno allo stesso modo quanto alla dottrina dell'incarnazione di una persona della divinità. Infatti, se questo Uomo-Dio viene rappresentato non come l'idea dell'umanità nella sua completa perfezione morale, presente in Dio dall'eternità e a Lui gradita, bensì come la divinità che ‘abita corporalmente’ in un uomo reale e agisce in lui come seconda natura, da questo mistero non si può ottenere niente di pratico per noi, perché noi non possiamo pretendere di eguagliare un Dio, e quindi egli non può diventare un esempio per noi”⁹⁴. Quando il conflitto con la censura fu composto con l'abrogazione dell'editto di Wöllner, Kant ha ammesso senza ambagi, contro quanto aveva affermato in precedenza⁹⁵, che nello scritto sulla religione egli aveva operato una riduzione della dimensione soprannaturale del Cristianesimo, in prima linea della natura divina del suo fondatore.

⁹³ SF A 91-93 = VII 58 s., pp. 268 s.

⁹⁴ A 50-52 = VII 39, pp. 253 s.; cfr. anche B 80 s. = VI 64, pp. 165 s.

⁹⁵ Per esempio nella prefazione alla prima edizione: B XVI s. = VI 9, p. 59.

b. *Una Cristologia per mezzo della dottrina delle idee*

Una peculiarità di questa parte fondamentale della dottrina cristologica nella *Religione nei limiti della semplice ragione* è particolarmente significativa dal punto di vista storico-culturale: Kant ha compiuto la sua ridefinizione del dogma della preesistenza del Figlio di Dio e della Sua Incarnazione utilizzando la dottrina delle idee⁹⁶. Nella *Critica della ragion pura*, all'inizio del capitolo sulla teologia, Kant parla dell'ideale dell'umanità nella sua perfezione: "Ciò che per noi è un ideale, era per Platone un'idea dell'intelletto divino... il più perfetto di ogni sorta di esseri possibili e il fondamento originario di tutte le copie nel fenomeno"⁹⁷. Questa dottrina delle idee di Platone riceve nello stesso passo della *Critica della ragion pura* un'esplicita svolta morale: gli ideali nella ragione umana hanno una forza non già creatrice, bensì pratica, perché essi "sono alla base della possibilità della perfezione di certe azioni"⁹⁸. Di più: già molti anni prima del suo scritto sulla religione Kant aveva affermato nella *Critica della ragion pura* – in questo contesto con riferimento al "sapiente dello stoico" – che "noi non abbiamo altro criterio per giudicare delle nostre azioni se non la condotta di questo uomo divino in noi"⁹⁹. Ancora più esplicitamente Kant si è pronunciato nella parte della metafisica Pölitz che risale a pochi anni prima della *Critica della ragion pura*. Sul tema "Dell'idea e dell'ideale" Kant dice, stando a questo scritto di uno degli studenti: "Un modello originario è, propriamente, un oggetto dell'intuizione, in quanto è il fondamento dell'imitazione. Così Cristo è il modello originario della moralità"¹⁰⁰.

Ma andando oltre la dottrina delle idee, Kant vede l'ideale non solo come il fondamento originario delle copie (*causa exemplaris*) – e ciò accade là dove egli ha presente, secondo il modello biblico, la *trascendenza* dell'ideale – ma anche come scopo della creazione (*causa finalis*). Ciò accade là dove Kant ha già identificato l'ideale dell'umanità con la ragione pratico-morale nell'uomo facendo perciò di essa una *realtà immanente*. Siamo così ritornati alla dottrina con la quale inizia la Cristologia di Kant, come abbiamo visto all'inizio della sezione 8.1: l'uomo in quanto essere morale è il fine della creazione. Questo passaggio, che avviene ripetutamente e

⁹⁶ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, pp. 360-364. Per la dottrina platonica delle idee in Kant cfr. la *Dissertazione inaugurale*, § 9; KrV, la sezione "Delle idee in generale" (A 312-320, pp. 246-250); la prima sezione del capitolo sulla teologia "Dell'ideale in generale" (A 567-571, pp. 365-367).

⁹⁷ A 568, p. 366.

⁹⁸ A 569, p. 366.

⁹⁹ *Ibi*, p. 367.

¹⁰⁰ A 79 = XXVIII 577.

quasi inavvertitamente nelle argomentazioni kantiane su Gesù, chiarisce la singolare esegesi di Gv 1,3: il “per mezzo del quale” (ossia per mezzo del Verbo eterno in Dio), che significa la causalità strumentale del Logos nella creazione, diviene immediatamente in Kant “in vista di lui, cioè dell’essere razionale nel mondo”¹⁰¹. L’uomo in quanto essere morale è causa finale della creazione¹⁰².

c. Incarnazione e dottrina delle due nature

L’equiparazione del Logos divino del NT con la ragione pratico-morale in noi prosegue in una corrispondente reinterpretazione morale della dottrina dogmatica dell’Incarnazione di Cristo e delle Sue due nature. Ciò avviene anzitutto nel secondo capoverso della sezione a). Che secondo il dogma ecclesiale “quel modello originario” – per Kant “l’ideale della perfezione morale” – “sia disceso dal cielo fino a noi, e abbia assunto la natura umana” significa che l’uomo sta sotto l’esigenza della legge morale che risiede in lui. Il mistero dell’Incarnazione, e con esso la dottrina delle due nature, viene individuato da Kant nel fatto che “l’uomo cattivo per natura” si sia elevato “all’ideale della santità”. Siffatta unione dell’uomo con l’ideale della santità costituisce per quest’ultimo uno stato di abbassamento, conformemente a quanto Paolo dice nell’inno cristologico della lettera ai *Filippesi*: “Egli abbassò se stesso”.

Se la realtà della dottrina dell’Incarnazione è convertita nell’ideale¹⁰³, viene relativizzato il significato dell’evento unico accaduto al tempo di Augusto (*Lc* 2,1) in una città della Galilea di nome Nazaret (*Lc* 1,26): “Il principio buono è disceso dal cielo *nell’umanità non solo in un’epoca particolare* bensì, in modo invisibile, fin dall’origine del genere umano, e qui ha stabilito giuridicamente la sua prima dimora (come è costretto ad ammettere chiunque consideri la santità del principio buono e, a un tempo, l’incomprensibilità dell’unione tra questa santità e la natura sensibile dell’uomo nella disposizione morale)”¹⁰⁴.

Ma vi è ancora un altro passo che deve provocare sommo stupore in chiunque sappia, anche solo in certa misura, che cosa egli professa con l’articolo del Credo: “Il Figlio unigenito di Dio... si è incarnato... e si è fatto

¹⁰¹ B 73 s. = VI 60, p. 159.

¹⁰² Cfr. una dottrina simile nella *Religionslehre Pölitz* degli anni 1783/1784 (XXVIII 1101).

¹⁰³ In questo senso Delekat vede nella Cristologia di Kant una ripresa dell’antico docetismo: DELEKAT, *Immanuel Kant*, p. 353.

¹⁰⁴ B 113 = VI 82, p. 207.

uomo". Contro il dogma dell'Incarnazione della seconda Persona della SS. Trinità Kant argomenta come segue: "Se questo Uomo-Dio non è presentato come l'idea dell'umanità esistente in Dio fin dall'eternità in tutta la sua perfezione morale a Lui gradita..., ma come la Divinità che 'abita corporalmente' in un uomo reale e che opera in lui come seconda natura", allora si pone inevitabilmente la domanda "perché, se tale unione è possibile una volta, la divinità non abbia fatto partecipare a essa tutti gli uomini, i quali allora inevitabilmente sarebbero diventati tutti graditi a essa"¹⁰⁵. Il mistero cristiano dell'*Incarnazione* di una Persona divina è divenuto di soppiatto il mito gnostico della *deificazione di una persona umana*¹⁰⁶!

Sotto la pressione della logica di una tale interpretazione immanente-morale del dogma del Figlio di Dio non ci si sorprende quando Kant designa il testé nominato "Figlio di Dio" dell'inno cristologico di Paolo come "quell'uomo dall'intenzione divina"¹⁰⁷. La divinità quanto all'essere, secondo il dogma della Chiesa, diventa un modo di sentire divino dell'uomo a motivo della legge morale in lui. A ragione scrive W. Metz in riferimento alla dottrina dell'Incarnazione in Kant: "Noi teniamo per certo: quando Kant si interroga su Gesù, si interroga solo sulla sua moralità"¹⁰⁸. Per il riconoscimento della divinità di Gesù manca in Kant, come abbiamo visto, il presupposto ontologico, ossia il dogma di Dio in tre Persone distinte. Il Verbo che, secondo Giovanni, era presso Dio ed era Dio, è, nell'interpretazione kantiana della religione, un ideale morale che ha la sua dimora in tutti gli uomini e che, come vedremo in seguito, ha ricevuto in Gesù di Nazaret una realizzazione unica.

d. La fede in Gesù Cristo diviene la fiducia dell'uomo in se stesso come essere morale

È opportuno qui far riferimento a una conseguenza della fondazione appena discussa della Cristologia in Kant, perché Kant la tratta già nell'ultimo capoverso della sezione a). Come intende Kant la dottrina ecclesiale della fede in Gesù Cristo che costituisce il fondamento della vita cristiana? Una volta com-

¹⁰⁵ SF A 50-52 = VII 39, pp. 253 s.

¹⁰⁶ Cfr. K. WEIB, *Kant und das Christentum*, Köln 1904, 30 s.

¹⁰⁷ B 74 = VI 61, p. 159. A quanto pare Kant trova questa espressione particolarmente appropriata per collegare il suo "ideale della perfezione morale", ossia il suo "modello originario dell'intenzione morale" (B 74 = VI 61, p. 159), col dogma della divinità di Cristo; infatti essa ricorre ancora due volte nei seguenti passi: "Fosse un tale uomo di intenzione veramente divina disceso dal cielo..." (B 78 = VI 63, p. 163); "Il medesimo maestro dall'intenzione divina, ma interamente e autenticamente umano..." (B 82 = VI 65, p. 167).

¹⁰⁸ W. METZ, *Christologie bei Kant*, «Theologische Zeitschrift», 27 (1971), p. 339.

piuta la trasformazione della seconda Persona divina nell'ideale morale, la fede in Gesù Cristo "per mezzo della quale – secondo Paolo – l'uomo è giustificato" (Rom 3,28; 5,1) diviene la "fede *pratica* in questo Figlio di Dio (rappresentato come [!] colui che ha assunto la natura umana)". Fede pratica, spiega ancora Kant, significa, sulla base dell'intenzione morale di cui uno è consapevole, "porre in se stesso la fondata fiducia... di restare immutabilmente attaccato al modello originario dell'umanità". È evidente che Kant intende trovare un pendant alla fede teologale, più precisamente alla *fides fiducialis* della tradizione luterana. In seguito alla sua interpretazione immanente del Figlio di Dio, Kant trasforma la dottrina cristiana della giustificazione per mezzo della fede in una fiducia dell'uomo nella propria legislazione, in una confidenza nella propria "intenzione morale", di cui l'uomo è consapevole¹⁰⁹.

La dottrina qui discussa di fede-speranza è strettamente collegata alla dottrina di Kant sulla grazia, dottrina che ritorna sempre di nuovo e nella quale egli prende costantemente una posizione pelagiana: noi possiamo sperare sì in una "cooperazione superiore" che "integra"¹¹⁰ quanto sta in nostro potere; ma l'uomo deve di sua propria iniziativa "rendersene prima degno"¹¹¹. In breve: per ricevere la grazia è necessario che noi prima "*ce ne qualifichiamo* mediante i nostri sforzi per adempiere tutti i doveri umani; adempimento questo che dev'essere il risultato del nostro impegno personale, non il risultato di un influsso a sua volta esterno e rispetto al quale noi saremmo passivi"¹¹². In un altro passo si fa riferimento al fatto che la fiducia nella grazia di Cristo come in "un intervento dall'alto" ha per conseguenza che tali fedeli "non hanno mai fiducia in se stessi"¹¹³. Anche nella

¹⁰⁹ Il medesimo *ductus* è evidente anche in altri passi. Così nella "seconda difficoltà" di B 86-94 = VI 67-71, pp. 173-183, dove Kant patrocina una "speranza ragionevole" (B 88 = VI 68, p. 175). Nella terza interpretazione del dogma trinitario Kant parla di una "fiducia" verso lo "spirito buono" in noi, e questo spirito buono è uguale al rispetto presente in noi verso la legge morale (B 219 = VI 184, p. 339). In B 77 s. = VI 63, pp. 161 s. Kant oppone alla "fede storica" nei miracoli di Gesù la "fede nella validità pratica di quell'idea che si trova nella nostra ragione". Solo quest'ultima "ha valore morale". Particolarmente istruttivo è il seguente passo nella terza parte dell'opera dove Kant scrive: "La fede viva nel modello originario dell'umanità gradita a Dio (la fede nel Figlio di Dio) *si riferisce in se stessa a un'idea morale razionale*, in quanto quest'idea non funge soltanto da norma direttiva, bensì anche da movente" (B 174 = VI 119, p. 281). La versione kantiana della *fides fiducialis* è decisiva per chiarire la questione se e in che senso la domanda della speranza della KrV A 805, p. 495 rappresenti la domanda-guida nella filosofia della religione di Kant. Sul tema cfr. G. SALA, *Kant und die Theologie der Hoffnung*, «Theologie und Philosophie», 56 (1981), pp. 92-110.

¹¹⁰ B 62 = VI 52, p. 145.

¹¹¹ B 49 = VI 44, p. 129.

¹¹² B 173 = VI 118, pp. 279 s.

¹¹³ B 285 nota = VI 184, p. 421.

sua riflessione sulla religione Kant non esce mai dal cerchio della legge morale come legge autonoma. Facendo uso di una terminologia religiosa viene eliminato Dio come fondamento e meta della speranza religiosa; ciò che rimane è l'uomo come essere morale autonomo: egli può sperare perché sperimenta in sé la capacità di autosoddisfazione.

9. *Il ruolo dell'elemento storico nella Cristologia di Kant*

Il fatto che Kant introduca la sua Cristologia con la sezione programmatica su Gesù Cristo come “idea personificata del principio buono”, consiglia di esaminare qui l'elemento storico nella sua filosofia della religione e specialmente nella sua Cristologia. Kant stesso ha espresso la sua posizione nei *Lavori preparatori al conflitto delle facoltà* con una formulazione particolarmente efficace: “Ogni religione dev'essere sviluppata a priori a partire dalla ragione, e l'elemento storico serve solo come illustrazione e non come dimostrazione”¹¹⁴. Di conseguenza Kant raccomanda, quando abbiamo a che fare con la Sacra Scrittura, “di rilevare solo l'elemento morale di cui è capace il passo della Scrittura e di lasciar correre quello storico”¹¹⁵. Se la vera religione è ricondotta alla morale, ossia a ciò che necessariamente è insito in tutti gli uomini in quanto esseri morali (nella forma di una esigenza incondizionata e autonoma), e della cui realizzazione e progresso ognuno “può essere consapevole solo per se stesso”, allora la vera religione, ossia la “fede morale pura” è astorica. Solo dalla fede ecclesiale ci si può attendere una “esposizione storica”¹¹⁶.

Partire dalla legge che la ragione pratica emana da se stessa, offre un accesso alla religione che è a priori e necessario. Da qui viene sviluppato

¹¹⁴ XXIII 437.

¹¹⁵ XXIII 431. Cito qui alcune affermazioni che documentano sotto diversi aspetti il ruolo secondario e solo provvisorio della storia per la religione. Nella religione ciò che conta è il nostro “miglioramento”, e non lo “sterile incremento delle nostre nozioni storiche”. La conoscenza storica alla fine dell'interpretazione del racconto biblico sulla caduta originale viene annoverato tra gli “adiaphora”, “cioè tra le cose su cui ognuno, con riguardo alla propria edificazione, è libero di pensare come vuole” (B 47 nota = VI 44, p. 127. Cfr. anche SF A 54 = VII 40, p. 254; A 67 = VII 47, p. 259). “L'aspetto storico, non offrendo nessun contributo a ciò [allo “scopo ultimo di rendere migliori gli uomini”] è in sé perfettamente indifferente” (B 161 = VI 111, p. 265). Nella *Annotazione generale* della seconda parte sui miracoli Kant si oppone a che si faccia della “conoscenza, fede e professione” delle notizie storiche contenute nel NT un elemento costitutivo della religione. In breve e senza giri di parole Kant scrive: “Che una fede storica... appartenga alla beatitudine è superstizione” (SF A 107 = VII 65, p. 274).

¹¹⁶ B 183 = VI 124, p. 293.

nel corso della *Religione* ciò che può dirsi autenticamente religione: una realtà deontologica universale e necessaria nell'uomo, la quale un giorno lascerà dietro di sé quanto è provvisorio, ossia storico e statuario – quale che sia stata la sua utilità per introdurre la vera religione della ragione. In effetti Kant, nel suo scritto sulla religione, espone tutto ciò che di storico appartiene alla storia cristiana della salvezza in maniera tale che in parte viene rimosso in virtù della interpretazione morale, in parte viene ricondotto alla dottrina della legge morale.

Di quale profonda portata sia la decisione presa da Kant, risulta chiaro se si considera che il Cristianesimo si autocomprende come una *storia* della salvezza, sicché l'elemento storico gli appartiene essenzialmente. In effetti ciò che costituisce l'essenza del Cristianesimo non è qualcosa di universale e necessario, bensì sono realtà prettamente *singolari*, a iniziare da Gesù Cristo fino ai singoli dogmi e dottrine della Chiesa, mentre gli eventi che sono riportati nella Sacra Scrittura sono *contingenti* perché né l'Incarnazione di Dio né l'opera della redenzione in virtù della croce, né la fondazione della Chiesa, né l'istituzione di sette sacramenti ecc. erano assolutamente necessari, anche nell'ipotesi del decreto libero e misericordioso di Dio di salvare l'umanità peccatrice¹¹⁷.

Nella sua concezione del Cristianesimo Kant dipende largamente, anche se non esclusivamente, da Lessing, in particolare dal suo scritto di filosofia della religione *L'educazione del genere umano*. Il principio con il quale Lessing si accosta alla rivelazione biblica, e che ho citato all'inizio della sezione 2, è che le verità della Bibbia sono state rivelate per divenire gradualmente verità di ragione (§ 76). L'elemento storico è allora solo il conio provvisorio di verità che, una volta comprese nel loro senso autentico, risultano essere verità di ragione e quindi verità necessarie; esattamente in esse consiste la religione universale e necessaria dell'intera umanità. In questo senso Kant concepisce anche l'avvento della vera religione (l'avvento del regno di Dio) come “il graduale passaggio dalla fede ecclesiale al solo dominio assoluto della fede religiosa pura”¹¹⁸. Come Lessing nell'*Educazione* attraverso la rivelazione biblica aveva distinto dapprima lo stadio del bambino (l'AT) poi lo stadio del fanciullo (il NT) e infine lo stadio dell'uomo adulto, dove l'ultimo, “il tempo di un nuovo ed eterno Vangelo” (§ 86), consisterà in una perfetta moralità, così Kant parla del divenire della “fede religiosa pura che si fonda totalmente sulla ragione”¹¹⁹.

¹¹⁷ Per questo motivo si comprende perché la ricerca di *rationes necessariae* abbia sempre di nuovo condotto fuori strada la speculazione teologica.

¹¹⁸ B 167 = VI 115, p. 273.

¹¹⁹ B 167 = VI 115, p. 273.

come di un passaggio dallo stato di “embrione” a quello di bambino e infine a quello di uomo adulto. In questo stato finale della religione “ciascuno obbedisce alla legge che egli prescrive a se stesso”¹²⁰. Nella fede storica Kant vede quindi un “veicolo”¹²¹ o un “veicolo-guida” del quale “alla fine, nella fede religiosa pura, si potrà fare a meno”¹²².

Kant osserva più volte, e di per sé a ragione, che una manifestazione positiva della volontà divina mediante una rivelazione storica è in sé “accidentale” e (ma questo non segue necessariamente dall’affermazione precedente) riguarda solo coloro ai quali è rivolta¹²³. Da ciò Kant conclude a una relativizzazione del Cristianesimo a motivo del suo carattere storico e condizionato; infatti una “fede rivelata particolare... non può, in quanto storica, essere pretesa da tutti”¹²⁴. La vera religione, puramente morale, come anche la Chiesa in quanto realizzazione comunitaria di siffatta religione, sono, invece, secondo Kant, universali e necessarie¹²⁵. Ora ciò che caratterizza il Cristianesimo è proprio la sua pretesa di assolutezza, ossia che la salvezza di tutti gli uomini e in tutti i tempi è possibile solo rifacendosi all’evento Gesù Cristo¹²⁶, particolare e contingente, e in forza di esso, come Pietro confessò di Gesù dinanzi al Sinedrio: “E in nessun altro si può trovare la salvezza. Infatti non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo per mezzo del quale noi possiamo essere salvati” (*Atti* 4,12).

Com’è noto Troeltsch, nel quale lo storicismo moderno ha preso coscienza di sé nella maniera più pressante, si è a lungo confrontato con questa problematica ed è giunto alla conclusione che storico e assoluto sono fra loro inconciliabili. Il credente vede la soluzione di questa aporia nel mistero dell’Incarnazione di Cristo: proprio in conseguenza dell’ingresso reale dell’Assoluto, ossia del Figlio di Dio, nel tempo, e della sua venuta in una terra particolare, storico e assoluto nel Cristianesimo non sono inconciliabili, e perciò la rivelazione cristiana non si limita a preparare la strada alla ragione, bensì conserva un suo significato permanente. Ma

¹²⁰ B 179 s. = VI 121 s., p. 289.

¹²¹ B 173 = VI 118, p. 281.

¹²² B 167 s. = VI 115, p. 273.

¹²³ B 148 = VI 104, p. 249.

¹²⁴ B 155 = VI 108, p. 257.

¹²⁵ Cfr. B 142 s. = VI 101, p. 241 s.; B 167 = VI 115, p. 273; SF A XVIII = VII 8 s., p. 233.

¹²⁶ Come ciò esattamente sia da intendere, ossia come si dia la mediazione della salvezza per mezzo di Cristo, e come la Chiesa cooperi a questa mediazione, non è possibile esporlo qui. La riflessione teologica mostra come la religione cristiana e con essa la Chiesa di Cristo, a onta della sua dimensione storica, rechi il segno della universalità e della necessità.

l'Incarnazione di Dio è proprio ciò che manca nella versione kantiana del Cristianesimo!

Tuttavia, richiamandosi al grande lavoro di Troeltsch, Bohatec nota come anche in Kant, nonostante i principi a priori della sua critica, “idea e storia, fede razionale e fede ecclesiale non vanno concepiti come assolutamente opposti”¹²⁷. Occorre quindi mostrare come, a onta della decisione di principio in favore della necessità e dell'universalità della religione morale pura, Kant tenti di accordare una certa funzione al Gesù storico e al Cristianesimo nella sua costituzione ecclesiale. Naturalmente ci si dovrà attendere che ciò non gli riesca senza tensioni interne ed enunciazioni contrastanti.

Tale è il caso già nella sezione contrassegnata con b) all'inizio della seconda parte¹²⁸. Punto di avvio è l'asserzione che l'idea del principio buono (il kantiano Verbo presso Dio) ha la sua realtà “nella nostra ragione morale legislatrice”. La conseguenza diretta che Kant trae per la Cristologia è che “per fare dell'idea di un uomo moralmente gradito a Dio il modello della nostra condotta non c'è affatto bisogno di esempi empirici; tale idea si trova già, come tale, nella nostra ragione”¹²⁹. La persona storica di Gesù non è indispensabile per l'autentica religione.

Tuttavia Kant cerca sempre di nuovo di trovare un posto per il Gesù della fede cristiana, non già per il Figlio di Dio fattosi uomo, ma per la realizzazione storica dell'ideale della personalità etica. Nella sua interpretazione del Cristianesimo Kant intende, in linea di principio, tener fermo alla persona di Gesù come realizzazione storica unica dell'ideale della moralità che ogni uomo reca in sé. “Dev'essere possibile un'esperienza nella quale sia offerto l'esempio di un tale uomo”¹³⁰, ossia di un uomo la cui vita concorda con quell'ideale¹³¹. Ciò che segue però immediatamente dopo tra parentesi limita l'asserzione fatta: “... (nella misura in cui è lecito attendersi ed esigere da un'esperienza esterna) prove dell'intenzione morale interna”.

Nel successivo terzo capoverso si dice ancora: “Ora, anche se in una determinata epoca fosse – per così dire – disceso dal cielo sulla terra un tale uomo di ispirazione veramente divina, per offrire in sé, con la sua dottrina, la sua condotta di vita e le sue sofferenze l'esempio di uomo gradito a Dio...”.

¹²⁷ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 10.

¹²⁸ B 76 ss. = VI 62 ss., pp. 161 ss.

¹²⁹ B 77 = VI 62, p. 163.

¹³⁰ B 78 = VI 63, p. 163.

¹³¹ Se Gesù però sia stato una realizzazione *adeguata* al modello originario, su questo Kant si esprime in modo diverso nei diversi passi, a seconda che egli ponga al centro del suo interesse Gesù o il modello originario (cfr. B 191 s. = VI 128, p. 301; B 193 = VI 128 s., p. 305; B 78 s. = VI 63, p. 163).

Ma poi segue una nuova limitazione: “per quanto si possa esigere dall’esperienza esterna un esempio di questo tipo (dato che il modello originario di un uomo simile va pur sempre ricercato unicamente nella nostra ragione)”. Noi rechiamo in noi il modello originario dell’uomo gradito a Dio; anzi noi stessi poniamo questo modello alla base di “questa apparizione”¹³², ossia alla base del Gesù storico. “Il Dio in noi” viene contrapposto al Dio della storia¹³³. La domanda si pone inevitabilmente: a che pro allora la copia storica?

Un tentativo per risolvere questa tensione fra idea e storia Kant lo intraprende nella terza parte, dove discute il concetto teologico della fede santificante (*gratia sanctificans*). Qual è l’oggetto della fede santificante? Kant risponde: “Nel fenomeno dell’Uomo-Dio il vero e proprio oggetto della fede santificante non è ciò che di lui cade sotto i sensi o può essere conosciuto con l’esperienza; questo oggetto è piuttosto lo stesso modello originario presente nella nostra ragione e che noi poniamo appunto alla base dell’Uomo-Dio (e ciò avviene perché costui, per quanto è possibile cogliere dal suo esempio empirico, viene trovato conforme a tale modello). Perciò la fede santificante coincide con il principio di una condotta di vita gradita a Dio”¹³⁴. Noi poniamo alla base dell’uomo gradito a Dio nell’esperienza il modello originario che si trova nella nostra ragione sicché la fede viva si indirizza non già alla persona storica, ma al modello originario, ossia alla nostra idea razionale. Fede storica e fede viva non hanno lo stesso oggetto!

L’elemento storico, che sta al centro del Cristianesimo, è in ogni caso solo secondario per Kant, dopo che egli ha sostituito al *particolare* e *contingente* il necessario e universale; anzi esso deve diventare alla fine superfluo, una volta che “la fede ecclesiastica sia passata al solo dominio della fede religiosa pura”¹³⁵, come si dice alla fine della prima divisione della terza parte dell’opera sulla “Fondazione di un regno di Dio sulla terra”. L’assoluto della moralità, detto cristianamente: l’oggetto assoluto della fede, non si lascia rinvenire nell’esperienza e nella storia.

¹³² B 78 s. = VI 63, p. 165.

¹³³ SF A 70 = VII 48, p. 260.

¹³⁴ B 175 = VI 119, p. 283.

¹³⁵ B 167 = VI 115, p. 273. Ma Kant non arriva a fare nessuna affermazione chiara su se e quando il Regno di Dio sarà piena realtà, cosicché il “veicolo” del Cristianesimo debba “cessare”. Cfr. B 204 = VI 135, p. 317 con la nota corrispondente della quale l’ultima parte, aggiunta in B, è di particolare rilevanza. Sul tema si veda anche BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, pp. 455 s., 481, 483. Non è fuori luogo osservare che la tensione fra l’immagine ideale in noi e il Gesù storico fuori di noi ripete, nell’ambito della filosofia kantiana della religione, la tensione fra l’a priori e l’empirico che attraversa tutta la dottrina della conoscenza nella KrV.

LA DOTTRINA DELLA PERSONA E OPERA DI GESÙ CRISTO

10. *I misteri della vita di Gesù*

L'indagine della presente sezione verte sul come nella *Religione nei limiti della semplice ragione* venga esposta la vita di Gesù nei suoi singoli misteri. Anzitutto però intendo affrontare due temi collegati con questa vita, cioè con quanto Kant riferisce di ciò che i “testimoni oculari e i servitori della Parola” nel NT ci hanno tramandato (cfr. *Lc* 1,2): il ruolo della storia e il nome di Gesù.

I. *La storicità della vita di Gesù secondo il Nuovo Testamento*

Il tema si collega a quanto detto nella precedente sezione. Kant ha conosciuto la critica storica, divenuta nota con la pubblicazione di Lessing, cui Reimarus aveva sottoposto la rivelazione biblica nella sua *Apologia di coloro che venerano Dio secondo ragione*, e non già solamente il settimo frammento Wolfenbüttel *Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli*, che egli cita espressamente in rapporto con la sua interpretazione della morte di Gesù¹³⁶. Che Kant abbia conosciuto anche le altre parti edite anonimamente da Lessing è stato provato dall'accurata ricerca di Emil Arnoldt¹³⁷.

Non desta perciò meraviglia che egli di tanto in tanto lasci intendere un leggero dubbio sull'affidabilità storica delle fonti bibliche. Così, per esempio, scrive Kant nella quarta parte, prima di citare alcuni insegnamenti del fondatore della Chiesa, che egli giudica essere “indubbiamente documenti di una religione universale”: “comunque stiano le cose sul piano storico”¹³⁸. Anche le narrazioni dei miracoli del NT non paiono a Kant al di sopra di ogni dubbio se liquida il problema con l'osservazione: “Possiamo lasciare a questi miracoli tutto il loro valore”¹³⁹. Della storia del Cristianesimo Kant osserva che i suoi inizi sono avvolti nell'oscurità¹⁴⁰.

Balza all'occhio come Kant al principio della seconda parte, dopo aver introdotto “l'idea personificata del principio buono”, parli del Figlio di Dio fattosi uomo nel modo potenziale: “che quel modello sia disceso dal cielo

¹³⁶ B 111 = VI 82, p. 205.

¹³⁷ Cfr. H. NOACK nella sua introduzione all'edizione della *Religione entro i limiti della semplice ragione*, p. LI.

¹³⁸ B 239 = VI 159, p. 365.

¹³⁹ B 117 = VI 85, p. 213.

¹⁴⁰ B 195 = VI 130, p. 307.

sino a noi e abbia assunto la natura umana”¹⁴¹. Quando poi Kant riferisce la vita di Gesù secondo i Vangeli utilizza per lo più addirittura il modo dell’irrealtà: “mediante l’idea di un uomo che... fosse disposto a...”¹⁴²; “Se dunque un tale uomo dall’intenzione veramente divina... fosse disceso dal cielo sulla terra... e avesse in tal modo introdotto nel mondo un bene morale incomparabilmente grande”¹⁴³. “Proprio questo maestro dall’intenzione divina... potrebbe nondimeno parlare di sé con piena verità”¹⁴⁴, ecc.

Nelle riflessioni kantiane sulla religione cristiana tuttavia l’accento maggiore è posto non già sulla critica storica, quanto piuttosto sull’interpretazione morale-simbolica di quanto è storicamente positivo nel Cristianesimo, in particolare dei misteri della vita di Gesù.

II. *Gesù Cristo non nominato*

Non si può non accorgersi come nelle affermazioni kantiane su persona e opera di Gesù Cristo tanto nello scritto sulla religione quanto nelle altre opere stampate venga quasi completamente evitato il nome di Gesù e il titolo messianico di “Cristo” in favore delle più disparate locuzioni. Il fondatore del Cristianesimo viene chiamato in linea di principio “maestro”¹⁴⁵, il che non è certamente un caso o una mera questione linguistica; in realtà indica che in Kant tutto il significato di Gesù è quello di essere maestro di virtù. Questo titolo viene spesso ulteriormente qualificato, per es. come “maestro [Lehrer: insegnante] del Vangelo”¹⁴⁶, “il saggio maestro”¹⁴⁷, o “il grande maestro morale del popolo”¹⁴⁸. Nello stesso senso Kant parla anche del “maestro [Meister]”¹⁴⁹, del “fondatore della chiesa pura”¹⁵⁰. Occasionalmente si serve di circonlocuzioni adatte al contesto, quali “una persona, la cui saggezza era ancora più pura di quella dei filosofi precedenti”¹⁵¹, “l’uomo dall’intenzione divina”¹⁵², “l’eroe di questa storia”¹⁵³, “il

¹⁴¹ B 75 = VI 61, p. 159.

¹⁴² B 75 = VI 61, p. 159.

¹⁴³ B 78 s. = VI 63, pp. 163 s.

¹⁴⁴ B 82 s. = VI 65 s., p. 167.

¹⁴⁵ B 82 = VI 65, p. 167; B 117 = VI 85, p. 211.

¹⁴⁶ B 191 = VI 128, p. 301; B 203 = VI 134, p. 317; B 245 = VI 162, p. 371, ecc.

¹⁴⁷ B 116 = VI 84, p. 211; B 240 nota = VI 159, p. 365.

¹⁴⁸ *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, §12, VII 147.

¹⁴⁹ B 112 nota = VI 81, p. 205.

¹⁵⁰ B 276 nota = VI 179, p. 409.

¹⁵¹ B 109 = VI 80, p. 201.

¹⁵² B 74 = VI 61, p. 159.

¹⁵³ B 114 = VI 82, p. 207.

santo del Vangelo”¹⁵⁴. La formula biblica “nel nome di Gesù” viene trasformata nella locuzione “nel nome dell’oggetto che Egli [Dio] onora e ama sopra ogni altra cosa”¹⁵⁵, ossia di Gesù in quanto umanità gradita a Dio.

La frase “che Cristo si sia chiamato Figlio di Dio”¹⁵⁶, nel contesto della dottrina trinitaria, come anche la locuzione “lo spirito di Cristo”¹⁵⁷ in un passo in cui Kant si confronta col misticismo, sono fra i pochissimi luoghi in cui il titolo messianico di Cristo viene adoperato direttamente da Kant per designare colui che la fede cristiana professa come l’inviato da Dio¹⁵⁸.

Indicativo di un atteggiamento interiore che non concorda del tutto con la ripetuta e decisa contestazione dell’essere trascendente di Gesù in nome di una ragione umana considerata assoluta, è ciò che Kant scrisse al suo ex-allievo Borowski il quale aveva pregato il venerato maestro di rivedere il suo “schizzo” per una futura biografia di Kant. Fra i pochi cambiamenti che Kant propose, se ne trova anche uno motivato dalla sua perplessità riguardo a un confronto diretto tra la morale “kantiana” e la morale “cristiana” che stava nell’abbozzo di Borowski. Kant pregò l’autore di utilizzare, al posto dei due nomi, “dei quali uno è santificato l’altro è quello di un povero guastamestieri che interpreta il primo in base alle sue capacità”, le espressioni: morale “cristiana” e morale “filosofica”, “perché altrimenti il confronto conterrebbe in sé qualcosa di sconveniente”¹⁵⁹. Il pio consigliere ecclesiastico Borowski, che altrimenti lamentava che Kant non avesse dichiarato Gesù “chiaramente e a voce alta il salvatore dell’umanità”, ma “solamente l’ideale personificato della perfezione”¹⁶⁰, poté rallegrarsi che “il nobile uomo” avesse, nella citata lettera, “fatto una professione che gli faceva onore”¹⁶¹. Non pare errato di vedere in questa correzione l’espressione di un riverente ritegno e di un rispettoso imbarazzo di Kant di fronte a Colui che egli aveva imparato a venerare, nella sua educazione pietista, come il Figlio di Dio e per il quale nel corso della sua vita aveva conser-

¹⁵⁴ *Fondamento della metafisica dei costumi*, A 29 = IV 408, p. 93.

¹⁵⁵ B 222 = VI 147, p. 345.

¹⁵⁶ B 213 nota = VI 141, p. 331.

¹⁵⁷ SF A 93 = VII 59, p. 269.

¹⁵⁸ L’utilizzazione, ripetuta due volte, del termine “Cristo” nel *Conflitto delle facoltà*, A 52 s. = VII 40, p. 254, si spiega semplicemente come citazione dalla prima lettera ai *Corinti*, cap. 15. In maniera analoga vanno spiegati i passi nei quali Kant utilizza il nome di Gesù per designare colui al quale egli si riferisce dal punto di vista di altri. Così quando scrive “dopo la morte di Gesù” con allusione alla speranza scossa dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,21).

¹⁵⁹ *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, hrsg. von F. GROß, Berlin 1912, rist. Darmstadt 1968, 5, 42.

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 91.

¹⁶¹ *Ibi*, p. 42.

vato una profonda ammirazione, anche dopo che l'atteggiamento antiso-prannaturalistico dell'Illuminismo lo aveva spinto a lasciare da parte nella maniera più discreta possibile il dogma della divinità di Cristo.

Di più, il pensiero "che quell'uomo divino sia realmente in possesso" della divinità, e che egli "se ne spogliò volontariamente per amore di esseri del tutto immeritevoli, persino per i suoi nemici", come sta scritto nell'inno cristologico della lettera ai *Filippesi* (2,6 s.), dovrebbe, secondo Kant, "disporre il nostro animo all'ammirazione, all'amore e alla gratitudine verso di lui". Ma allora la "distanza" di Gesù "dall'uomo naturale sarebbe così infinitamente grande" che non potrebbe "esserci presentato come un esempio da imitare, quindi neppure come una prova dell'attuabilità e raggiungibilità *da parte nostra* di un bene morale così puro ed elevato"¹⁶². Ora, "nella religione ciò che conta è il fare"¹⁶³.

III. La nascita di Gesù da una vergine

Nella sezione sulla "realtà oggettiva" dell'idea del principio buono, dove Kant dà una breve descrizione della vita di Gesù come realizzazione storica della stessa idea, viene trattata la nascita soprannaturale di Gesù (la sua nascita dalla Vergine Maria – questa non viene mai menzionata nello scritto sulla religione). Va però notato che al centro dell'interesse di Kant sta qui non già la dottrina dogmatica della nascita dalla Vergine, bensì la (presunta) divinità di Gesù. Anche ammesso in Gesù un insuperabile "esempio di un uomo gradito a Dio", come Kant fa senza dubbio, "non avremmo tuttavia nessun motivo di vedere in lui altro che *un uomo generato per via naturale*... E ciò, senza negare in maniera assoluta la possibilità che quest'uomo sia stato generato in modo soprannaturale"¹⁶⁴. Il motivo di questa posizione kantiana, in contrasto con le testimonianze degli evangelisti Matteo e Luca, è quella a noi già nota, quella cioè che fornisce a Kant il criterio decisivo per la sua comprensione riduttiva della persona di Gesù: una siffatta generazione extranaturale, soprattutto se presa come segno della divinità di Gesù, sarebbe per noi "piuttosto un ostacolo"¹⁶⁵ quanto alla funzione di Gesù quale esempio morale.

Lo stesso dogma è discusso nella seconda sezione della seconda parte, dove la vita di Gesù viene esposta sotto forma di mito. In connessione con

¹⁶² B 80 s. = VI 64, pp. 167 s.

¹⁶³ SF A 56 = VII 41, p. 255.

¹⁶⁴ B 79 = VI 63, p. 165.

¹⁶⁵ B 79 = VI 64, p. 165.

la disputa giuridica fra il principio buono e quello cattivo¹⁶⁶, che Kant pone nel quadro del diritto reale e contrattuale, come vedremo in seguito, Gesù di Nazaret viene presentato “come disceso all’improvviso dal cielo”, “come un vero uomo”, ma che “per l’innocenza originaria non rientrava nel patto che il resto del genere umano, mediante il suo rappresentante, il primo uomo, aveva stipulato con il principio cattivo”¹⁶⁷.

La dottrina dogmatica secondo cui Gesù non era macchiato del peccato originale viene collegata con la sua nascita verginale in una nota aggiunta nella edizione B: “L’idea per cui solo nascendo da una madre vergine è possibile che una persona sia libera dall’innata tendenza al male, è un’idea razionale difficile da spiegare e tuttavia innegabile, conforme a un istinto che può dirsi morale”¹⁶⁸. Infatti, argomenta Kant, noi consideriamo la generazione naturale di un uomo come qualcosa che “sembra renderci troppo simili alla specie animale in generale”, e quindi come qualcosa “di cui dobbiamo vergognarci”, anzi come “qualcosa di immorale e di incompatibile con la perfezione dell’uomo”. Sulla base di questo modo di vedere si può comprendere “l’idea della procreazione (verginale), indipendente da ogni rapporto sessuale, di un figlio immune da qualsiasi imperfezione morale” come “del tutto adeguata” alla realizzazione storica dell’ideale della perfezione. Contro questa concezione vi è sì una “difficoltà in campo teorico”, in conseguenza cioè delle ipotesi biologiche del tempo, ma a parere di Kant questa difficoltà non è decisiva, in quanto “per la pratica” basta “vedere in questa idea il *simbolo* dell’umanità che si eleva al di sopra delle tentazioni del Male (cioè, che gli resiste vittoriosamente)”.

IV. *La tentazione e l'impeccabilità di Gesù*

Nella sua descrizione della vita di Gesù Kant torna più volte a dire che Gesù fu tentato. Così, già nella prima delle sue esposizioni riassuntive della vita di Gesù, dopo aver introdotto la “idea personificata del principio buono”, egli aggiunge: questo ideale “noi possiamo pensarlo unicamente in virtù dell’idea di un uomo che... sebbene insidiato dalle più grandi lusinghe”, tuttavia ha vissuto l’ideale stesso senza menomazioni¹⁶⁹. Quando poi

¹⁶⁶ La lotta fra i due principi, annunciata nel titolo della seconda parte, diviene in ambedue le sezioni di questa parte una lotta fra contrastanti diritti di dominio sull’uomo rivendicati dai medesimi principi. Cfr. anzitutto il primo paragrafo della seconda sezione.

¹⁶⁷ B 109 = VI 80, p. 200.

¹⁶⁸ B 109 s. = VI 80, pp. 200 ss.

¹⁶⁹ B 75 = VI 61, pp. 159 s.

Kant passa alla domanda sulla “realtà obiettiva di questa idea”, egli parla ancora del medesimo “uomo dall’intenzione divina”, la cui natura, in quanto “intesa come umana, era sottoposta... alle nostre stesse inclinazioni naturali, e quindi alle tentazioni di trasgredire la legge connesse con tali inclinazioni”¹⁷⁰.

Per non annullare, però, questa funzione di esempio del Gesù storico, Kant si oppone a che Gesù venga “concepito come sovrumano”, ossia come “realmente in possesso” della divinità. Infatti allora “la distanza dall’uomo naturale diverrebbe così infinitamente grande da non poter più venir presentato come esempio”¹⁷¹.

La trattazione delle tentazioni di Gesù nel deserto, delle quali i sinottici riferiscono all’inizio della vita pubblica di Gesù, si trova nella seconda sezione¹⁷². Qui va notata una particolarità. La sezione espone di nuovo la storia della salvezza, questa volta però non nel contesto della dottrina dogmatica della Chiesa, bensì prevalentemente in riferimento al racconto biblico, soprattutto del NT. In questa trattazione viene sì presa in particolare considerazione la lotta di Gesù contro Satana (il titolo recita: *Il diritto al dominio sull’uomo rivendicato dal principio cattivo*), ma anche qui l’attore principale rimane il principio buono. La peculiarità della esposizione kantiana della storia della salvezza in questo passo è, come abbiamo visto, che questa storia, che Kant concepisce come un contenzioso giuridico, viene inserita nel quadro del diritto reale e contrattuale¹⁷³.

Siffatto quadro giuridico non si trova nella Bibbia. Nella Bibbia sono presenti i seguenti elementi: a) Il “trasferimento” all’uomo della creazione infraumana, per la quale Kant rimanda a *Gen.* 1,28. b) Di un contratto nella Sacra Scrittura si parla solo con Noè e poi, soprattutto, con Abramo. Ma quest’ultimo contratto (che Kant non menziona) ha nella Sacra Scrittura il carattere di un patto *personale*; non è un contratto reale, ma un contratto di amicizia e assistenza, un vincolo coniugale – come spesso viene anche chiamato nell’AT. c) Quanto meno l’AT intende il rapporto ostile a Dio fra l’uomo e il principio cattivo come se Adamo e Satana avessero stipulato un contratto.

La fonte di questa concezione della storia della salvezza da parte di Kant si trova nella cosiddetta “teologia federale”, la quale ha cercato di comprendere il patto biblico, e con esso la storia della salvezza nel suo complesso, anche all’interno di formule contrattuali giuridiche mutate dal di-

¹⁷⁰ B 79 s = VI 64, p. 164.

¹⁷¹ B 80 = VI 64, p. 164.

¹⁷² B 106 ss. = VI 78 ss., pp. 197 ss.

¹⁷³ Cfr. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, pp. 385-391.

ritto romano¹⁷⁴. Come prova di questa interpretazione di Kant Bohatec cita due teologi che Kant sicuramente ha conosciuto: Michaelis e soprattutto Stapfer, il quale parla persino di un contratto dei progenitori con Satana.

Conformemente a questo schema la caduta originale consistette nel fatto che il principio cattivo “indusse i progenitori di tutti gli uomini a ribellarsi al loro Signore e a farsi suoi seguaci”. In questo modo gli riuscì “di acquistare il titolo di proprietario diretto di tutti i beni della terra, divenne cioè il principe di questo mondo”¹⁷⁵. Il principio buono, che con gli esseri razionali “agisce secondo il principio della loro libertà”, poté, tramite la fondazione della “teocrazia ebraica”, “tenere viva nella memoria” solo “l’imprescrittibilità del diritto del primo proprietario”¹⁷⁶. “Fu allora che, in mezzo a questo popolo, apparve una persona”, la quale con i suoi insegnamenti e il suo esempio “si presentava come un vero uomo, e tuttavia si annunciava come un inviato che, per lignaggio e innocenza originaria, non rientrava nel patto che il resto del genere umano, mediante il suo rappresentante (il primo uomo), aveva stipulato col principio cattivo”¹⁷⁷.

La tentazione di Gesù immediatamente prima del suo ingresso sulla scena pubblica consistette – argomenta Kant con riferimento alla terza tentazione di Gesù secondo Matteo e Luca – nel fatto che Satana, per allontanare il pericolo di una distruzione del suo regno, offrì a Gesù “di farlo feudatario di tutto il suo regno, purché ne rendesse omaggio a lui come al vero proprietario. Fallito il tentativo”, il tentatore provocò contro Gesù tutte le persecuzioni finché il principio buono soccombette – se si considera l’“aspetto fisico” di questa lotta.

A questa sublimità della realizzazione storica dell’idea del principio buono sul principio cattivo appartiene anche la dottrina neotestamentaria dell’assenza di peccato in Gesù, del quale sta scritto: “Non ha commesso peccati” (*I Pt* 2,22), e: noi abbiamo un sommo sacerdote “che del tutto come noi è stato indotto in tentazione, ma non ha peccato” (*Ebr.* 4,15). Kant riferisce al sentimento di Gesù la sua autotestimonianza in *Gv* 8,46: “Chi di voi può provare un mio peccato?”. Ora, prosegue Kant, noi che possiamo conoscere l’intenzione solo indirettamente attraverso gli insegnamenti e le azioni di Gesù, non abbiamo alcun motivo di attribuire l’“esempio irrepreensibile” di Gesù ad altro se non “alla sua purissima intenzione”. In Gesù, dunque, del quale qui viene messo in rilievo il suo genui-

¹⁷⁴ Cfr. nella *Metafisica dei costumi*, sezione “Del diritto reale”: A 80-96 = VI 260-270, la spiegazione dei termini qui utilizzati.

¹⁷⁵ B 107 s. = VI 79 s., p. 198.

¹⁷⁶ B 108 = VI 79, p. 200.

¹⁷⁷ B 108 s. = VI 79 s., p. 200.

no, ma anche esclusivo, essere umano, la condotta di vita coincide con l'idea della perfezione morale¹⁷⁸.

V. *La predicazione di Gesù*

Dopo quanto detto finora è ovvio aspettarsi che Kant rivolga la sua attenzione, per quel che riguarda l'annuncio di Gesù, a quelle parti che hanno un contenuto etico. Tutto il resto che Gesù ha detto sulla sua persona come inviato dal Padre, sulla sua libera accettazione della croce per la remissione dei peccati, sulla realizzazione nella sua persona delle profezie e figure dell'AT, sulla vita interiore trinitaria di Dio, sulla fondazione della Chiesa e la scelta e l'ammaestramento, ad essa collegato, degli apostoli, sulla struttura sacramentale della Chiesa, su adorazione e preghiera – tutto questo cade al di fuori della prospettiva kantiana, salvo che non si lasci comprendere in senso immanente-morale. Della persona di Gesù Kant pone in primo piano il “maestro” di moralità!

Ciò che nella predicazione di Gesù interessa Kant sono “i doveri etico-civili (i doveri degli uomini verso gli altri uomini)”, nell'adempimento dei quali solamente consiste un'autentica vita religiosa¹⁷⁹, o come noi “possiamo ricavare da un passo scritturale qualcosa atto al nostro miglioramento morale”¹⁸⁰. A questo scopo l'annuncio di Gesù si presta benissimo perché “fra tutte le religioni conosciute, l'unica di tipo morale è la religione cristiana”¹⁸¹.

Gesù ha annunciato la volontà di Dio. Ma questa è “scritta originariamente nel nostro cuore” e costituisce ciò che propriamente è la religione¹⁸². In questo senso Kant illustra una espressione del discorso della montagna: “non coloro che dicono ‘Signore, Signore’, ma coloro che fanno la volontà di Dio; quindi non coloro che cercano di essergli graditi glorificandolo (o glorificando il Suo inviato in quanto essere di origine divina) sulla base di concetti rivelati che non tutti possono avere, bensì quelli che cercano di compiacergli mediante una buona condotta di vita, riguardo alla quale ogni uomo conosce la volontà di Dio”¹⁸³. Abbiamo qui una chiara correzione di quella sostituzione dell'annuncio di Gesù con il Gesù che annuncia, della quale si è parlato all'inizio di questo studio. È il contrasto fra le due forme

¹⁷⁸ B 82 s. = VI 65 s., p. 167.

¹⁷⁹ B 230 nota = VI 154, p. 353.

¹⁸⁰ B 47 nota = VI 43, p. 125.

¹⁸¹ B 62 = VI 52, p. 145.

¹⁸² B 148 = VI 104, p. 249.

¹⁸³ B 148 s. = VI 104 s., p. 249.

fondamentali della religione: la religione che mira ad ottenere favori (religione semplicemente culturale) e la religione morale, la religione della buona condotta di vita¹⁸⁴.

Parte essenziale della predicazione di Gesù è per Kant la correzione, anzi il totale superamento della religione giudaica. Contro la fede giudaica, che era, secondo Kant, puramente statutaria e non poneva nessuna esigenza alla coscienza, tanto che il giudaismo non era affatto “a rigore, ... una religione”¹⁸⁵, la “religione iniziata da Gesù” viene considerata “un completo abbandono del giudaismo”¹⁸⁶. “Il Maestro del Vangelo dichiarò che la fede servile (la quale si estrinseca in giorni dedicati al culto, in professioni di fede e in riti) è in sé vana, mentre la fede morale è l’unica fede beatificante, l’unica che renda gli uomini santi ‘com’è santo il loro Padre che è nei cieli’, e dimostri la sua autenticità mediante la buona condotta di vita”¹⁸⁷.

Tuttavia Kant riconosce che nell’annuncio di Gesù si trovano elementi giudaici. Ma il richiamo (in realtà tutt’altro che raro) di Gesù “a una anteriore legislazione (quella mosaica) e prefigurazione” della nuova religione era, secondo l’interpretazione di Kant, un procedimento di adattamento in vista “dell’introduzione” di questa religione vera “in mezzo a uomini totalmente e ciecamente attaccati alle loro consuetudini antiche”¹⁸⁸. La degenerazione del Cristianesimo nel corso dei secoli sarebbe quindi, per Kant, da ricondurre al fatto che quanto all’inizio doveva servire all’introduzione del Cristianesimo, ossia un certo adattamento al Giudaismo, “è stato trasformato successivamente nel fondamento di una religione universale”¹⁸⁹.

La più dettagliata esposizione dell’insegnamento di Gesù si trova in una sezione della quarta parte, che reca un titolo il quale dice già chiaramente come Kant intenda la Buona Novella di Gesù: “La religione cristiana come religione naturale”¹⁹⁰. Kant parla di un “maestro”, che “ha fatto di quella religione razionale universale la condizione suprema ed imprescindibile di ogni fede religiosa”¹⁹¹. Nel prosieguo egli cita “alcuni suoi insegnamenti che si presentano indiscutibilmente quali documenti di una religione universale”. Si tratta, spiega Kant in anticipo, “di dottrine razionali pure”¹⁹².

¹⁸⁴ B 61 s. = VI 51, p. 145.

¹⁸⁵ B 186 = VI 125, p. 295.

¹⁸⁶ B 189 = VI 127, p. 301.

¹⁸⁷ B 191 = VI 128, pp. 301 s.

¹⁸⁸ B 245 s. = VI 162 s., pp. 371 s.

¹⁸⁹ B 197 = VI 131, p. 309.

¹⁹⁰ B 236-246 = VI 157-163, pp. 361-373.

¹⁹¹ B 238 = VI 158, p. 363.

¹⁹² B 239 = VI 159, p. 365.

Nella sua esposizione sistematica della religione cristiana (in questa sezione e nella seguente) Kant non va, secondo il giudizio di Bohatec¹⁹³, oltre la concezione dei deisti e dei neologi (teologi razionalisti) del tempo; proprio di Kant è però lo sforzo di dimostrare, sulla scorta del NT, che questa concezione della religione è cristiana. A questo scopo egli cita molti passi dal Vangelo secondo Matteo, soprattutto dal discorso della montagna, che sono particolarmente ricchi per la concezione morale del Cristianesimo. I tratti fondamentali dell'annuncio di Gesù che vengono messi in rilievo sono: solo l'intenzione morale del cuore rende l'uomo gradito a Dio; Gesù Cristo ha portato a compimento la legge nel senso che ha interpretato la legge giudaica sulla scorta della religione della ragione; con l'espressione della porta stretta e della via angusta egli ha perorato in favore del dovere morale e contro un mero adempimento del dovere ecclesiale (del quale fa parte anche l'invocare Gesù quale inviato del sommo legislatore); con il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo egli intendeva la regola universale e particolare del dovere; col rimando alla parabola del denaro affidato in *Mt* 25, Kant fa annunciare a Gesù il suo proprio pelagianesimo: noi non dobbiamo lasciare passivamente inutilizzata la "nostra disposizione naturale al bene". Infatti, come Kant ricorda continuamente nel corso della sua opera, il primo e fondamentale passo (*l'initium fidei!*) deve essere fatto da noi. Solo a questa condizione ci viene concesso "un influsso morale superiore", la grazia come "completamento" della nostra facoltà naturale¹⁹⁴.

Collegandosi alla parola di Gesù: "La vostra ricompensa sarà grande" (*Mt* 5,12), Kant tratta l'idea di ricompensa secondo il Vangelo. Egli distingue fra compimento del dovere "in vista della ricompensa" e compimento del dovere "in vista del dovere stesso". Alla prima modalità Kant non disconosce qui ogni valore positivo, rimandando alla parabola dell'amministratore scaltro in *Lc* 16,1-9; ma nel contempo rileva come, quando il "maestro del Vangelo" parla di una ricompensa futura, "ha inteso farne non il movente delle nostre azioni, ma soltanto (quale rappresentazione edificante della perfezione della bontà e della saggezza di Dio nel guidare il genere umano) l'oggetto della più pura venerazione e del massimo compiacimento morale"¹⁹⁵.

Il bilancio della dottrina di Gesù suona così: "Qui abbiamo dunque una religione completa che ogni uomo, in virtù della sua ragione, può riconoscere come comprensibile e convincente. Essa, inoltre, è stata resa visibile

¹⁹³ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 496.

¹⁹⁴ Cfr. anche l'ultima frase dell'opera.

¹⁹⁵ B 245 = VI 162, p. 371.

in un esempio che può, anzi, deve necessariamente servirci da modello di imitazione (nella misura in cui l'uomo ne è capace). E tutto ciò avviene senza che ci sia affatto bisogno di attestare ulteriormente né la verità di quegli insegnamenti, né l'autorità e la dignità del maestro (questa eventuale attestazione ulteriore comporterebbe erudizione e miracoli, cose che non sono alla portata di tutti)"¹⁹⁶.

All'opinione di Kant che l'annuncio di Gesù sia comprensibile "a ogni uomo, in virtù della sua ragione", ossia che esso è l'annuncio di una "religione naturale"¹⁹⁷, corrisponde la sua opinione sulla Rivelazione. Se la vera religione, possibile e vincolante per tutti gli uomini, è la religione della ragione, il cui contenuto è il compimento della legge morale scritta nel cuore dell'uomo, allora per Kant non vi è necessità assoluta di una rivelazione *divina*. D'altra parte Kant non vuole negare del tutto né la possibilità né il fatto di una rivelazione divina. Egli designa la sua posizione a questo riguardo come quella di un "razionalista puro", che ammette sì la possibilità di una rivelazione divina, "ma afferma allo stesso tempo che la religione non esige di conoscerla e ammetterla come reale"¹⁹⁸.

Nel suo sforzo da una parte di ricondurre la religione alla morale, e con ciò di presentare ogni elemento storico e soprannaturale come non appartenente, in linea di principio, alla vera religione, d'altra parte però di accordare quanto più possibile alla persona e all'insegnamento di Gesù un ruolo nell'ambito della religione, Kant considera la cosiddetta rivelazione divina, ossia l'annuncio di Gesù¹⁹⁹, come relativamente necessaria. Ciò viene spiegato nella maniera seguente: "Pertanto, una religione naturale può essere anche rivelata, se è tale che gli uomini avrebbero potuto e dovuto giungervi da se stessi col semplice uso della loro ragione – anche se vi sarebbero certo giunti più lentamente e senza l'ampia diffusione richiesta dalla religione universale. In questo senso, infatti, una rivelazione di tale religione, avvenuta in una determinata epoca e in un determinato luogo, può risultare cosa saggia e molto vantaggiosa per il genere umano, ma a una condizione: dal momento in cui la religione introdotta tramite la rivelazione esiste ed è nota pubblicamente, chiunque deve potersi convincere della sua verità da se stesso e con la propria ragione. In tal caso, allora, sebbene si tratti soggettivamente di una religione rivelata, essa è oggettiva-

¹⁹⁶ B 245 s. = VI 162, pp. 371.

¹⁹⁷ B 231 = VI 154, p. 355.

¹⁹⁸ B 231 = VI 154 s., p. 355.

¹⁹⁹ Se e in che misura secondo Kant ciò valga anche per l'AT – come aveva fatto Lessing nella sua *Educazione del genere umano* – è poco chiaro, in considerazione del suo atteggiamento decisamente negativo verso la "porzione" giudaica della Sacra Scrittura (cfr. B 106 = VI 79, p. 199).

mente una religione naturale, e pertanto, a rigore, le spetta anche questo nome”²⁰⁰. Al “maestro del Vangelo” viene così accordata una conoscenza pionieristica, ma niente più.

La medesima concezione della rivelazione tramite Gesù ricorre più volte in Kant. Nella *Critica del Giudizio*, § 91, Kant parla del Cristianesimo come di una “religione meravigliosa”, che “con la suprema semplicità del suo discorso ha arricchito la filosofia di concetti della moralità più definiti e più puri di quelli che la filosofia aveva fornito, e che, una volta presenti, sono liberamente approvati dalla ragione e ammessi come tali che essa stessa avrebbe potuto o dovuto trovare e introdurre”²⁰¹.

VI. *I miracoli di Gesù*

Nella “Annotazione generale” della seconda parte dedicata alla persona e all’opera di Gesù, Kant si confronta con i miracoli e la fede nei miracoli. Il motivo per cui lo faccia proprio a questo punto è palese. Nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 17, del Concilio Vaticano II si dice: “Cristo ha stabilito il regno di Dio sulla terra, ha manifestato con parole e opere il Padre suo e se stesso”. Con le opere si intendono certamente anche i miracoli dei quali riferiscono gli evangelisti. I miracoli sono segni e quindi manifestazioni della realtà salvifica; essi rivelano chi sia Gesù nella sua essenza intima e provano la verità delle sue parole. La funzione di prova dei miracoli neotestamentari, della quale si serve la teologia fondamentale, trova la sua giustificazione nello stesso NT, soprattutto nel modo in cui Gesù stesso vuole, secondo il Vangelo di Giovanni, che siano intese le sue opere. Parlando ai suoi discepoli egli dice: “Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro credetelo sulla base delle opere” (Gv 14,11. Cfr. anche 5,36; 10,25).

Il primo capoverso dell’Annotazione²⁰² tratta principalmente dei miracoli riferiti nella storia di Gesù. Kant riconosce in essi una certa funzione

²⁰⁰ 233 = VI 155 s., p. 357. Cfr. *supra* il testo in connessione con le note 9 e 10.

²⁰¹ B 462 nota = VI 471 s., pp. 355. Cfr. anche la riflessione 5635. Un’idea simile circa la *relativa necessità* di una rivelazione divina ricorre anche nella costituzione dogmatica del Concilio Vaticano I sulla fede cattolica, ovviamente non in un contesto deistico, ma nel contesto della dottrina sul duplice ordine della natura e della soprannatura: DS 3005. Nella filosofia della scuola [Schulphilosophie] la dottrina di una rivelazione relativamente necessaria era corrente, insieme però al riconoscimento che al Cristianesimo appartiene anche una rivelazione assolutamente soprannaturale e quindi assolutamente necessaria (nel presupposto dell’ordine della grazia). Cfr. la *Metafisica* di Baumgarten, § 986 (nel volume XVII dell’edizione dell’Accademia delle *Opere* di Kant, p. 204).

²⁰² B 116-118 = VI 84 s., pp. 211 s.

di “introduzione” alla “religione morale”. Ciò valeva tanto più per gli appartenenti alla religione veterotestamentaria, la quale non poteva avere alcuna autorità senza miracoli. Nel suo operare miracoli Gesù aveva dunque un’intenzione pedagogica, così come abbiamo visto nella sezione precedente in riferimento a certi elementi statutari e culturali del suo annuncio. Rispetto a questa possibile funzione dei miracoli di Gesù non ha senso alcuno, scrive Kant, volerli contestare adesso, quando la vera religione già sussiste e può conservarsi su fondamenti razionali e quindi “non ha bisogno di miracoli”.

Ciò che Kant respinge con tutte le forze è che si faccia “della conoscenza, della fede e della professione” delle “notizie storiche” sui miracoli di Gesù “un elemento costitutivo della religione”. Vale anche per i miracoli lo stesso discorso che vale per tutto ciò che funge da “veicolo” nella religione iniziata da Gesù, ossia che essi e la fede nei miracoli in generale, debbano alla fine essere resi “superflui”. Il motivo recato da Kant a prova di questa affermazione, segnala che qui, come sempre nel corso della sua ricerca, egli è passato dalla persona storica di Gesù al modello della perfezione morale (e viceversa), la cui “sede è nella nostra ragione morale legislatrice”²⁰³. Infatti, scrive, “si tradisce un livello di incredulità morale degno di essere stigmatizzato quando alle prescrizioni del dovere (quali sono impresse originariamente nel cuore dell’uomo dalla ragione) si intende riconoscere un’autorità sufficiente soltanto se accreditate da miracoli”. Nello stesso modo Kant aveva argomentato più sopra nella sezione sulla realtà dell’idea del principio buono: chi, per l’uomo Gesù in quanto esempio di questa idea, esige oltre alla sua irreprensibile condotta di vita anche dei miracoli come convalidazione “tradisce a un tempo la sua incredulità morale, cioè la sua mancanza di fede nella virtù”, più precisamente la mancanza di fede “nella validità pratica di quell’idea”²⁰⁴. In effetti il miracolo in quanto segno di una realtà assolutamente trascendente è diventato privo di funzione per Kant, avendo egli posto all’inizio della sua Cristologia la ragione pratico-morale dell’uomo in luogo del Figlio di Dio fattosi uomo²⁰⁵.

²⁰³ B 76 = VI 62, p. 161.

²⁰⁴ B 77 s. = VI 62 s., p. 163.

²⁰⁵ Che questo sia il motivo per cui il Gesù di Kant non ha bisogno dell’attestazione dei miracoli si comprende anche da un passo nella terza parte dove Kant argomenta nel modo seguente: se nell’insegnamento di Gesù si trattasse di una fede storica, ossia di una fede “nell’origine e nel rango forse ultraterreno della sua persona”, allora quest’insegnamento avrebbe bisogno della conferma dei miracoli. In realtà però, “trattandosi di un insegnamento che appartiene semplicemente alla fede morale in vista del miglioramento dell’anima, esso può benissimo fare a meno di tutte queste prove della sua verità” (B 193 = VI 129, p. 305).

Come ci fa sapere Bohatec²⁰⁶ questo giudizio, tutto sommato moderato, sui miracoli neotestamentari è diretto contro Reimarus che nel suo frammento *Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli* voleva rendere incerti i miracoli del Cristianesimo. In chiaro contrasto con le argomentazioni qui riferite sulla fede biblica nei miracoli, Kant si esprime in maniera molto più negativa, anzi beffarda fino al sarcasmo, sui miracoli in generale nella parte restante della *Annotazione*, ricollegandosi alla coeva critica deista.

VII. *Il fondatore della Chiesa*

La terza parte dello scritto della religione di Kant tratta della “fondazione di un regno di Dio sulla terra”. Con questo concetto di origine pietista Kant prende in considerazione l’aspetto sociale del male e il suo superamento mediante la società in quanto comunità morale. Detto in termini teologici: nella terza parte abbiamo la dottrina sulla Chiesa. Per il nostro tema, la Cristologia, si pone la domanda se e in che senso Kant riconosca Gesù come il fondatore della Chiesa. In un senso generale non vi sono problemi per Kant a vedere in Gesù il fondatore di quella Chiesa che da lui (cioè dal suo nome) è chiamata Chiesa cristiana. Ma questa concordanza di Kant con la dottrina ecclesiale dev’essere esaminata più da vicino. Due elementi della filosofia della religione di Kant sono direttamente rilevanti per la dottrina di Gesù come fondatore della Chiesa. Primo: come Kant intenda la relazione fra religione e Chiesa; secondo: che funzione eserciti la Chiesa per il superamento del male.

a) Inteso correttamente Gesù non è “il fondatore della religione scritta nel cuore di tutti gli uomini e scevra di ogni elemento statutario (essa infatti non ha un’origine arbitraria), bensì è il fondatore della prima vera chiesa”²⁰⁷. Kant rapporta la Chiesa, o le chiese, alla fede²⁰⁸, intendendo per fede, in questo contesto, la fede storica o rivelata, che si può chiamare anche fede della *Chiesa* (fede ecclesiale)²⁰⁹. Contenuto della fede così intesa sono tutte le disposizioni statutarie su come venerare Dio e soprattutto come servirlo pubblicamente “nella comunità”. In conseguenza di ciò vi sono diverse specie di fede, storicamente e culturalmente condizionate, alle quali corrispondono diverse chiese.

Ora, la fede rivelata o della Chiesa, così intesa, è “un *veicolo* e un mezzo per l’unione pubblica degli uomini aggiunta alla fede religiosa pura in vista

²⁰⁶ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 540.

²⁰⁷ B 239 = VI 158, p. 363.

²⁰⁸ B 154 = VI 107, p. 257.

²⁰⁹ B 145 = VI 102, p. 245.

della promozione di questa fede”²¹⁰. Ma questo veicolo è destinato a diventare superfluo nella misura in cui la fede religiosa pura viene realizzata. Dal momento che Gesù Cristo viene considerato anche come fondatore di una fede storica particolare, può essere visto anche come il fondatore della Chiesa che prende il nome da lui. Per Kant Gesù è senza dubbio anche l’iniziatore di una fede storica e statutaria a causa di quel processo di adattamento del quale si è parlato più sopra. Ma oltre all’elemento giudaico nel suo tipo di fede e quindi nella sua Chiesa, sembra che Kant pensi anche ad altri elementi positivi, dottrinali e accidentali, che sono propriamente cristiani, ma non appartengono alla “fede religiosa pura”²¹¹ o alla “fede razionale morale”²¹² e che perciò devono anch’essi essere resi superflui. Dire qualcosa di più preciso a tale proposito non è, a mio avviso, possibile perché nella *Religione* non si trova una concezione della Chiesa chiaramente delineata e coerente.

Nel quadro della prima divisione della terza parte, dove Kant sviluppa sistematicamente la sua dottrina sulla Chiesa, egli cerca di chiarire la questione della istituzione della Chiesa distinguendo materia e forma della Chiesa²¹³. La materia consiste nell’osservanza di tutti i doveri come comandi di Dio. Ora, poiché la “ragione morale legislatrice” di ogni uomo è l’origine di questi comandi, è inutile chiedersi del fondatore della Chiesa quanto alla sua materia. La forma della Chiesa come riunione di molti uomini in una comunità morale si basa a sua volta su certe condizioni empiriche ed è perciò in sé accidentale e varia. La forma così intesa è affidata allo sforzo e alla responsabilità degli uomini, anche se Kant non esclude in senso assoluto un “ordinamento divino particolare”²¹⁴.

In riferimento alla distinzione qui discussa tra Chiesa e religione è chiaro come Gesù non possa essere chiamato fondatore della religione. La (vera) religione è infatti “nascosta nell’interiorità dell’uomo e dipende solo dalle intenzioni morali”²¹⁵. L’opera propria di Gesù consistette nell’aver annunciato con la sua predicazione, in maniera pura e completa, questa religione fondata sulla legge morale e nell’averla vissuta per primo in maniera esemplare nella sua condotta di vita. In questo senso, ma solo in questo senso, Kant vede in Gesù il “fondatore della Chiesa pura”²¹⁶.

²¹⁰ B 152 = VI 106, p. 255.

²¹¹ B 149 = VI 105, p. 251.

²¹² B 248 = VI 164, p. 375.

²¹³ B 149 s. = VI 105, pp. 249 s.

²¹⁴ B 149 s. = VI 105, p. 253.

²¹⁵ B 154 s. = VI 108, p. 257. Cfr. anche la *Metafisica dei costumi*, A 188 = VI 327.

²¹⁶ B 276 nota = VI 179, p. 409.

b) La seconda questione, dal cui chiarimento dipende anche il chiarimento della domanda sul fondatore della Chiesa, riguarda la funzione della Chiesa nel superamento del male. Kant ha sviluppato il suo concetto di Chiesa sulla scorta di un parallelismo con la comunità giuridica (lo Stato): come l'uomo è passato da uno stato di natura giuridico a una società civile basata sul diritto allo scopo di superare lo stato di guerra di tutti contro tutti, così egli deve passare dallo stato di natura etico quale "stato di mancanza interiore di moralità"²¹⁷ alla comunità morale. Questo parallelismo conduce Kant a stabilire una "legislazione pubblica"²¹⁸ come costitutiva della comunità morale. Ma chi emana queste leggi? Non un legislatore trascendente, altrimenti la loro obbligatorietà dipenderebbe dal suo volere, e sarebbero perciò non già leggi libere (leggi di virtù), ma obblighi giuridici suscettibili di coercizione. Kant risolve questa difficoltà identificando le leggi morali pubbliche necessarie con i doveri che l'uomo, quale soggetto autonomo, prescrive a se stesso, in quanto questi doveri "vanno al tempo stesso pensati come suoi [di Dio] comandi"²¹⁹.

In questo modo Kant ha sì evitato che il suo concetto di una comunità morale approdasse ad una teocrazia, ma la legislazione pubblica si è risolta in una legislazione "puramente interiore"²²⁰. Questa tendenza viene confermata nella sezione V della stessa partizione, dove Kant parla, in riferimento alla vera religione da lui intesa, della "legislazione morale pura grazie alla quale la volontà di Dio è *scritta originariamente nel nostro cuore*"²²¹. Di nuovo nella sezione VII, dove viene detto che nello stadio finale della Chiesa "ciascuno... obbedisce alla legge (non statutaria) *che egli prescrive a se stesso*"²²², ossia esattamente come nello stato di natura etico²²³! Corrispondentemente a questa impostazione, la Chiesa adatta alla "religione razionale pura" è solo "invisibi-

²¹⁷ B 135 = VI 97, p. 235.

²¹⁸ B 137 = VI 98, p. 235.

²¹⁹ B 138 = VI 99, p. 237.

²²⁰ B 140 = VI 100, p. 239.

²²¹ B 148 = VI 104, p. 249.

²²² B 180 = VI 122, p. 289.

²²³ Cfr. B 131 = VI 95, p. 229. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, pp. 407 s., nota 10, tenta di confutare l'interpretazione qui presentata in connessione a quella di Schulze in *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 105. Si può concedere che Kant pensi a una qualche forma di legislazione morale pubblica per conservare la sua analogia fra Chiesa e società giuridico-civile e per poter parlare di una Chiesa visibile. Ma questa legislazione, e assieme a essa i compiti e i poteri che spettano ai servitori della Chiesa, rimangono estremamente vaghi. Il punto decisivo, intorno al quale gira l'intera dottrina kantiana della religione e della Chiesa è, come Kant ripete sempre di nuovo, che "ciascuno può conoscere, a partire *da se stesso*, con la sua propria ragione, il volere di Dio che è alla base della sua religione" (B 147 = VI 104, p. 247). Se è così, non c'è nessun bisogno di una legislazione pubblica.

le”, non ha “ministri legali in qualità di funzionari”, perché “ogni membro di questa comunità etica riceve gli ordini direttamente dal Legislatore supremo [cioè dalla sua propria ragion pratica!]” – così all’inizio della quarta parte²²⁴.

Alla fine del lungo ragionamento non si capisce più che cosa la legislazione pubblica aggiunga realmente a quella interiore del singolo. Questo significa che Kant ha sì cercato di inserire il concetto di Chiesa nella sua concezione del Cristianesimo, ma la Chiesa, così come egli la intende, non aggiunge alcuna dimensione essenzialmente nuova a quanto egli ha già detto nella prima e seconda parte sulla restaurazione del bene nell’uomo. La concezione della religione come religione puramente morale (dove la moralità si fonda sulla legislazione del soggetto singolo assolutamente autonomo) non consente a Kant di riconoscere alla Chiesa una funzione sua propria. A ciò si aggiunge che la medesima concezione della religione non è in grado di far sua la dimensione sacramentale della Chiesa e la componente magisteriale ad essa connesse. Alla Chiesa di Kant manca il retrostante legame al sacramento originario, ossia al Figlio di Dio divenuto uomo. La conseguenza è che, nel pensiero di Kant, la dottrina di Gesù come fondatore della Chiesa è priva di oggetto. La fondazione della Chiesa da parte del Gesù storico può significare solo la “concordanza del suo insegnamento con la religione pura, la religione della ragione”²²⁵, insieme con la storia degli effetti dell’insegnamento e del comportamento morale di Gesù.

VIII. *Passione e morte di Gesù*

Nella sua esposizione della vita di Gesù, Kant parla spesso, anche se solo di passaggio, della passione di Gesù: la passione è parte costitutiva di Gesù in quanto realizzazione dell’ideale della perfezione morale. Così, già nella prima presentazione di “quell’uomo dall’intenzione divina” si dice che, “benché santo in sé e, in quanto tale, non costretto a patire le sofferenze, tuttavia le assume su di sé nella misura più grande al fine di promuovere il bene del mondo”²²⁶. In effetti, scrive Kant poco dopo, noi possiamo pensare l’“idea dell’umanità gradita a Dio” solo mediante l’idea di un uomo “disposto ad assumere tutte le sofferenze e i dolori, fino alla morte più ignominiosa, per il bene del mondo, persino per il bene dei suoi nemici”²²⁷.

²²⁴ B 228 = VI 152, p. 349.

²²⁵ U. KERN, *Kirche als “Hausgenossenschaft” der Freien. Grundstrukturen der Ekklesiologie Kants*, «Theologische Literaturzeitung», 109, (1984), p. 709.

²²⁶ B 74 s. = VI 61, p. 159.

²²⁷ B 75 = VI 61, p. 161. Cfr. anche B 83 = VI 66, p. 169; B 111 = VI 81, p. 205; B 117 = VI 85, p. 211.

Leggiamo: “dopo che egli ebbe dato con la sua persona, attraverso l’insegnamento e le sofferenze fino alla morte immeritata e insieme meritoria, un esempio conforme al modello originario dell’umanità gradita a Dio”²²⁸.

Kant presta una particolare attenzione, nella seconda parte della sezione cristologica, alla morte di Gesù come “il grado più alto delle sofferenze umane” – ma, per quanto io conosco i passi pertinenti, la croce non viene menzionata, a eccezione di un passo, inteso in senso puramente storico, nel *Conflitto delle facoltà*²²⁹. La morte di Gesù è “la presentazione del principio buono”, cioè dell’umanità nella sua perfezione morale quale esempio di imitazione per tutti. L’evento storico della morte di Gesù diventa la presentazione esemplare somma del principio morale, che, come Kant in seguito ricorda nuovamente, “fin dall’origine del genere umano è disceso dal cielo nell’umanità *in modo invisibile*”. Proprio perché il principio buono è presente nella disposizione morale di ogni uomo, tutti gli uomini sono chiamati a “morire, come lui, a tutto ciò che li tiene legati alla vita terrena, pregiudicandone la moralità”. Al Gesù storico, vissuto “in un determinato tempo”, viene sì riconosciuta una funzione unica, ma semplicemente simbolico-esemplare²³⁰. Lo “una volta per tutte (*ephapax*)” della morte redentrice di Cristo secondo il NT (cfr. *Rom* 6,10; *Ebr* 7,27; *Tess* 3,18) viene così essenzialmente relativizzato e diventa l’attualizzazione *permanente* dell’imperativo morale esigita in ogni uomo. Il principio buono è già da sempre sceso invisibilmente sulla terra nella disposizione morale di ogni uomo²³¹.

La nota a piè di pagina aggiunta in B 111 s. = VI 82, p. 205 tratta della motivazione per cui Gesù ha dato la sua vita. Kant contesta anzitutto l’interpretazione di Karl Friedrich Bahrdt nel *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Allen Christen und Nichtchristen lesbar* del 1787, secondo la quale Gesù stesso ha “intenzionalmente allestito la sua esecuzione capitale”²³². “per favorire il successo di

²²⁸ B 191 s. = VI 128, p. 303.

²²⁹ A 53 = VII 40, p. 254.

²³⁰ In questa riduzione dell’opera di redenzione di Gesù all’azione di un esempio Kant si connette al vecchio Pelagianesimo come anche ai Sociniani e in generale alla filosofia della religione dell’Illuminismo. La medesima posizione, sotto un altro aspetto, è anche alla base della dottrina kantiana della soddisfazione vicaria di Cristo, come vedremo *infra*.

²³¹ B 112 s. = VI 82, pp. 205 s. Cfr. SCHULZE, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, pp. 89 s., nota 2. Verso la fine della sua prima interpretazione dell’opera di redenzione di Cristo Kant stesso sottolinea lo spostamento dal Gesù storico all’umanità nel suo insieme: “tutto ciò a condizione che (in questo modo di rappresentarsi le cose) la sofferenza di cui *l’uomo nuovo*, morendo al vecchio, deve farsi carico *per tutta la vita*, venga intesa come una morte sofferta *una volta per tutte* dal rappresentante dell’umanità” (B 99 s. = VI 74 s., p. 189).

²³² Cfr. il commento al passo nell’Edizione dell’Accademia, VI 503.

un progetto buono mediante un esempio clamoroso capace di suscitare grande impressione". Anche la spiegazione che Reimarus propone più volte nel settimo frammento della sua Apologia, ossia un intento politico, viene respinta. Per altro pare che Reimarus abbia pensato a un'eliminazione del dominio romano piuttosto che a uno smantellamento della religione clericale. L'opinione di Kant è che Gesù volesse rovesciare la "fede cerimoniale" dell'AT²³³. Questo intento non gli è riuscito in questa forma e tuttavia, interpreta Kant, è diventato una silenziosa trasformazione della religione grazie alla religione puramente morale da lui iniziata.

In questo punto che è decisivo per la comprensione del mistero che sta al centro della fede cristiana, risulta particolarmente grave una mancanza della *Religione nei limiti della semplice ragione*, che pur intende essere, come è stato detto all'inizio di questo saggio, una riflessione sul Cristianesimo. Mi riferisco a un'analisi approfondita delle fonti neotestamentarie. Proprio in riferimento alla morte di Gesù, a come Gesù stesso l'abbia intesa e presa su di sé, gli agiografi, ciascuno secondo il suo punto di vista teologico, ma soprattutto l'evangelista Giovanni, concordano in maniera puntuale e accentuata sul fatto che Gesù abbia accettato e compiuto la sua morte come libero sacrificio di sé, in obbedienza al Padre e per amore dell'umanità peccatrice. Questa intenzione, costitutiva della vita di Gesù, rappresenta anche l'accesso alla comprensione della morte di Gesù come soddisfazione vicaria, della quale dobbiamo parlare qui di seguito.

IX. La soddisfazione vicaria di Cristo

Abbiamo considerato la dottrina di Kant sulla passione e morte di Gesù, ma ci siamo limitati, sulla base dei passi dello scritto sulla religione che la riguardano, al puro fatto nel quadro della storia di Gesù, e alla motivazione per la quale Gesù ha preso su di sé volontariamente la morte. Ma da sempre la teologia collega alla morte di Gesù la dottrina della soddisfazione quale significato soteriologico di questa morte. Si tratta di una verità fondamentale della fede cristiana, anche se la Chiesa non si è mai sentita motivata a una definizione formale.

Il fondamento biblico di questo articolo di fede costituisce uno dei temi ricorrenti più di frequente nel NT. In Marco una pericope su dominare e

²³³ La medesima interpretazione anche nel *Conflitto delle facoltà*: "Le parole di lamento sulla croce esprimono un proposito fallito (di portare i Giudei alla vera religione ancora durante la sua vita)" (A 53 = VII 40, p. 254).

servire si conclude con la parola di Gesù: “Poiché anche il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti” (*Mc* 10,45; cfr. *Mt* 20,28). Il “per” (*anti*) significa: per i peccatori a causa dei loro peccati. Così si dice anche nella formula di fede del Cristianesimo delle origini che Paolo ci ha conservato nella prima lettera ai Corinzi: “Cristo è morto per i nostri peccati” (15,3). Nella prima lettera di Pietro leggiamo: “Anche Cristo è morto una sola volta per i peccati, il giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio” (3,18). Giovanni scrive nella sua prima lettera: “Dio ha amato noi ed ha mandato il Suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati” (4,10).

Proprio questo dogma della fede cristiana, al cui centro sta la croce, fu sentito, soprattutto allora nel contesto dell’Illuminismo col suo anelito all’emancipazione e alla autoredenzione, come profondamente contrario alla ragione²³⁴. Nella sua seconda trattazione di questo mistero Kant si esprime senza ambagi con le parole seguenti: “Nessun uomo serio può suscitare dentro di sé una fede di questo genere”²³⁵. Lo stesso motivo spiega perché Kant, nel suo scritto sulla religione, torni spesso a parlare di questo dogma. A prescindere dai luoghi nei quali il tema della redenzione per mezzo di Cristo viene toccato di passaggio, Kant tenta tre volte di elaborare una sua interpretazione particolareggiata, accettabile alla ragione, di questo articolo di fede. Inoltre egli si occupa indirettamente dello stesso problema ovunque tratta della dottrina della grazia, che è partecipazione alla redenzione di Cristo. In realtà sono le medesime difficoltà che stanno alla base del Pelagianesimo di Kant e gli rendono necessario interpretare, o più esattamente eliminare il dogma scandaloso della soddisfazione vicaria di Cristo. Qui di seguito esporrò nella forma più concisa possibile le tre interpretazioni della dottrina di Gesù come “redentore”.

1) Nella seconda parte della *Religione nei limiti della semplice ragione*, dopo aver parlato della realtà oggettiva dell’idea del principio buono, Kant affronta tre “difficoltà” contro la realizzabilità di quest’idea²³⁶. A prescindere dalla cornice artificiosa dei problemi teologici qui discussi, ciò che interessa veramente Kant è di mostrare come siano da interpretare alcune dottrine dogmatiche dopo che egli ha trasformato il Cristo della fede nell’ideale della moralità presente nella nostra ragione pratica. La prima, fondamentale, dottrina volta in senso morale della sua Cristologia dev’essere portata avanti coerentemente in tutti quei dogmi che stanno in rapporto col dogma di Cristo come Figlio di Dio.

²³⁴ Si vedano alcune prove da scritti di teologi in BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, pp. 448-450.

²³⁵ B 170 = VI 117, p. 277.

²³⁶ B 84-105 = VI 66-78, pp. 171-197.

La terza delle menzionate difficoltà contro la possibilità di realizzare l'idea dell'umanità nella sua perfezione morale deriva dal fatto che l'uomo, anche dopo aver acquisito un'intenzione buona, proviene comunque dal male. Dalla dottrina del male radicale, quale "azione intelligibile" anteriore ad ogni azione nel tempo²³⁷, segue che il nostro stato morale "non è più *res integra*, per cui la prima cosa da fare è spodestare il male dal posto che ha occupato in noi"²³⁸. In connessione con questa difficoltà Kant intende trattare la dottrina teologica della soddisfazione vicaria di Cristo, e quindi la soteriologia come parte della Cristologia. Come può l'uomo cancellare la sua colpa originaria?

a) La colpa non può essere cancellata da lui personalmente. Infatti:

Primo, la colpa è infinita. La trattazione classica della soddisfazione si trova nell'opera principale di S. Anselmo *Cur Deus homo*. Là, nel libro I, cap. 21 *Quanti ponderis sit peccatum*, Anselmo sostiene l'infinità del peccato perché esso trasgredisce la volontà dell'Infinito²³⁹. Kant rifiuta questa interpretazione teologica e vede l'infinità del peccato nel fatto che esso, in quanto un male nell'intenzione, produce una infinità di violazioni della legge.

Secondo, noi non possiamo esibire nessuna opera supererogatoria. Nel capitolo 20 dell'opera citata: "Quod secundum mensuram peccati oportet esse satisfactionem, nec homo eam per se facere possit", Anselmo argomenta: "Cum reddis aliquid quod debes Deo, etiamsi non peccasti, non debes hoc computare pro debito quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo quae dicis". Ciò non è altro che una parafrasi delle parole di Gesù alla fine della parabola del servo inutile (*Lc* 17,10). Così si esprime anche Kant: è dovere dell'uomo "fare tutto il bene che è in suo potere".

b) La colpa originaria non può essere cancellata da un altro, perché essa in quanto colpa morale non è un debito trasmissibile²⁴⁰.

Per risolvere questa difficoltà Kant ricorre a Dio come "colui che scrui-

²³⁷ B 25 s. = VI 31, pp. 97 s.

²³⁸ B 69 nota = VI 58, p. 153.

²³⁹ Cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2 ad 2: "Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis"; e ugualmente *De Veritate*, q. 28, a. 2.

²⁴⁰ Già i Sociniani nel XVI-XVII secolo rifiutavano, in quanto contro la ragione, il dogma della Trinità in conseguenza della loro posizione razionalista e negavano che la morte di Cristo fosse stata un sacrificio espiatorio. Cfr. la bolla di papa Paolo IV, 1555, contro i cosiddetti "Unitari", DS 1880. È da notare che a metà del XVII secolo ebbe luogo una migrazione di Sociniani dalla Polonia (anche) nella Prussia orientale. Per questa via, probabilmente, ci fu un influsso di questi eretici sull'interpretazione razionalista del Cristianesimo da parte di Kant.

ta i cuori”²⁴¹, come ha già fatto nel caso della soluzione della prima difficoltà. Per la sua sentenza Dio è in grado di guardare all’intenzione dell’uomo, che in questo caso ha assunto un’intenzione buona. Nell’uomo convertito occorre dunque distinguere un duplice uomo: dal punto di vista fisico egli è lo stesso di prima, e dunque punibile; dal punto di vista morale egli è diventato un altro. Proprio in quanto uomo nuovo egli può assumere le conseguenze morali del peccato, la pena, e, “nell’intenzione del Figlio di Dio”²⁴² offrire alla giustizia divina l’espiazione al posto dell’uomo vecchio. Secondo questa interpretazione del sacrificio di Cristo il merito del Gesù storico viene inteso come merito dell’uomo stesso, ma di un uomo nuovo perché dotato di una nuova intenzione.

Abbiamo qui evidentemente un’interpretazione morale-immanente del dogma della soddisfazione vicaria di Cristo, che si collega all’interpretazione, parimenti morale-immanente, della seconda persona della Trinità all’inizio della sezione. Se infatti il Figlio di Dio, del quale parla il NT, è l’umanità ovvero ciascun uomo come essere morale, allora, conseguentemente, l’opera di redenzione della seconda Persona divina dev’essere considerata come l’opera di ciascun uomo, in quanto questi si eleva al “modello dell’intenzione morale in tutta la sua purezza”²⁴³.

Per quel che riguarda le sofferenze, che l’uomo nuovo assume su di sé, Kant indica un duplice aspetto: α) il dolore nel mutamento stesso dell’intenzione quale “morte dell’uomo vecchio” (cfr. *Rom* 6,2.6; *Ef* 4,22.24 ecc.); β) la sofferenza di cui l’uomo nuovo “deve farsi carico per tutta la vita”. Per spiegare quest’ultima Kant ricorre²⁴⁴ ancora una volta nel testo e nella nota relativa al mezzo speculativo che ha già adoperato per risolvere la prima difficoltà, ossia al fatto che l’intenzione buona “fa le veci dell’azione nella sua perfezione”, ossia fa le veci della sofferenza (futura). Qui Kant vede quel “saldo utile che va ad aggiungersi al merito delle opere” la cui mancanza egli aveva messo in luce nella formulazione del problema. Ma si tratta di un saldo utile in un altro senso: non un saldo utile rispetto a ciò che è dovuto, bensì un saldo utile “per grazia”, in quanto ciò che in realtà “è sempre e soltanto un semplice divenire” viene ascritto a noi da Dio come azione completa.

Kant chiude la sua soteriologia osservando che di questa “deduzione dell’idea di una giustificazione” non si può fare alcun uso pratico positivo, in quanto essa si basa sul *presupposto* che l’uomo sia già diventato un altro

²⁴¹ B 95 s. = VI 72, p. 185.

²⁴² B 98 = VI 74, p. 189.

²⁴³ B 74 = VI 61, p. 159.

²⁴⁴ B 99 = VI 74, p. 189.

dal punto di vista morale²⁴⁵; nondimeno se ne può trarre un vantaggio negativo: noi possiamo soddisfare alla giustizia di Dio solo con un mutamento del cuore, non con una espiazione esteriore.

Come bilancio e insieme valutazione della dottrina della redenzione qui esposta possiamo dire quanto segue: la teoria del duplice uomo nell'unico e medesimo uomo, che secondo la concezione cristiana ha bisogno della redenzione, non è altro che il mezzo di Kant²⁴⁶ per fare della redenzione dell'uomo tramite Gesù Cristo, il Figlio di Dio, una *autoreddenzione dell'uomo*. Il Gesù del NT che ha versato il sangue "per molti, per la remissione dei peccati" (Mt. 26,28), è per Kant "un simbolismo appropriato del processo di redenzione che si compie all'interno dell'uomo"²⁴⁷ ossia dell'affermarsi della legge morale in forza di un'azione della libertà, cioè del ribaltamento della direzione dell'intenzione nel centro del volere. La dottrina kantiana della salvezza, così Karl Barth, è "antropologia e solo antropologia, sia pure sullo sfondo di una metafisica fondata eticamente"²⁴⁸.

2) Nell'ultima sezione (la settima) della prima partizione della terza parte Kant si confronta nuovamente con la soddisfazione vicaria di Cristo. Questa partizione tratta della *Fondazione di un regno di Dio sulla terra*; detto più chiaramente: tratta dello sviluppo e del passaggio graduale da una Chiesa fondata su una rivelazione storica a una religione puramente morale. È evidente che, per il tentativo kantiano di trasformare il Cristianesimo in una religione puramente morale, il dogma della redenzione dell'uomo per mezzo di Cristo rappresenti una pietra d'inciampo. Infatti la moralità si fonda per Kant sull'autonomia dell'uomo (che esclude anche ogni teonomia), mentre la dottrina della soddisfazione vicaria di Cristo afferma che la

²⁴⁵ Sul fondamento del dogma del *peccatum originale* la dottrina ecclesiale su Gesù Cristo e sulla sua Redenzione dà esattamente la risposta alla domanda di come l'uomo possa essere giustificato. Con la sua interpretazione morale-immanente della persona e dell'opera di Gesù Cristo Kant ha annullato questa dottrina della giustificazione. Se ora egli, come dottrina succedanea, presuppone semplicemente che l'uomo abbia compiuto il passo decisivo, ossia la "rivoluzione dell'intenzione" (B 54 = VI 47, p. 135), e così superato il male radicale, non vi è per questo presupposto altra spiegazione possibile che il sempre rinnovato principio fondamentale della morale e della religione kantiane: "Noi *dobbiamo* diventare uomini migliori... di conseguenza è necessario che lo *possiamo* diventare" (B 50 = VI 45, p. 129).

²⁴⁶ Kant si appoggia qui dal punto di vista terminologico alla sua svolta trascendentale-idealista, ma, come nota egli stesso nella prefazione alla seconda edizione dello scritto sulla religione, "solo come termini di scuola" (B XXV = VI 14, p. 69). Di fatto la teoria del doppio uomo, come viene qui applicata, non presuppone ciò che è proprio della filosofia trascendentale. Cfr. la seconda sezione del presente studio.

²⁴⁷ Cfr. HOEHNE, *Kant's Pelagianism und Nomismus*, p. 130.

²⁴⁸ BARTH, *Die protestantische Theologie*, p. 252.

giustificazione dell'uomo, ossia la qualificazione che costituisce in lui un valore incondizionato – secondo Kant²⁴⁹ la sua qualificazione morale – non è opera della libertà dell'individuo, bensì dipende da un altro²⁵⁰. *Il passaggio graduale della fede ecclesiale al dominio unico della fede religiosa pura*, come recita il titolo della sezione settima che qui ci interessa, è perciò possibile solo a patto che dalla soteriologia della Chiesa sia ricavabile un senso conciliabile con la fede religiosa, ossia con la dottrina dell'uomo come essere morale, nella forma in cui Kant l'ha sviluppato nei suoi due scritti sulla Fondazione della morale.

Il contrasto fra soteriologia e morale viene presentato da Kant nella forma da lui prediletta di un'antinomia, alla quale poi seguono due soluzioni. Sono i paragrafi da 2 a 8²⁵¹, che costituiscono una sorta di *excursus* rispetto al tema del passaggio di cui si occupa la sezione VII.

Per indicare lo scopo dell'uomo come essere morale, ossia la realizzazione della moralità che, conformemente al concetto kantiano del sommo bene, significa insieme essere degni della felicità eterna²⁵², Kant introduce nel passo in considerazione il concetto della fede beatificante come corrispettivo del concetto teologico della grazia santificante. Questa fede ha due parti costitutive o condizioni: la cancellazione della nostra colpa morale, ossia del male radicale (cosa che non sta in nostro potere come è stato pro-

²⁴⁹ Nella sua indagine sul Cristianesimo Kant non conosce l'ordine della grazia come dimensione ontologica al di là della natura dell'uomo e della sua morale naturale. Di conseguenza egli non può nemmeno distinguere nella *gratia Christi* fra *gratia sanctificans* e *gratia sanans*. Il pelagianesimo di Kant esclude in ogni caso anche la dottrina della *gratia sanans*, e quindi l'effetto della soprannatura sulla moralità naturale dell'uomo.

²⁵⁰ Questo per altro, secondo la dottrina cattolica della giustificazione, non esclude, bensì piuttosto implica la libera accettazione e collaborazione del peccatore suscitata dalla grazia. Altra invece è la dottrina della giustificazione nella teologia protestante che, con Lutero, vede nel peccato di origine la totale rovina (anche) del libero arbitrio, almeno per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con Dio. Il retroterra di Kant è quello protestante, anche se egli di fatto si è allontanato in non pochi punti dall'ortodossia luterana. Brevemente quanto al problema. L'azione di Dio, causa prima di ogni essere creato tanto nell'ordine naturale come in quello soprannaturale, lungi dallo stare in rapporto di concorrenza con la libertà dell'uomo, piuttosto la fonda. L'essere assoluto infatti nella sua qualità di causa prima è causa anche dell'agire delle cause seconde, sia esso l'agire necessario del mondo infraumano, sia esso l'agire libero dell'uomo. Si vedano a questo proposito le lucide riflessioni di s. Tommaso nel commento al libro primo dell'Ermeneutica di Aristotele, lezione 14, soprattutto il Nr. 197 nell'edizione Marietti. In quanto causa assolutamente trascendente Dio sta al di sopra della dualità creata di necessità e libertà ed è l'origine di entrambe. Sul tema cfr. G. SALA, *Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin*, «Theologie und Philosophie», 77 (2002), pp. 23-53, soprattutto pp. 26-29.

²⁵¹ B 168-178 = VI 116-121, pp. 273-287.

²⁵² Cfr. KpV A 198 s. = V 110 s., p. 111.

vato all'inizio della prima trattazione della dottrina della soddisfazione), e la nuova condotta di vita, eticamente buona (cosa che sta in nostro potere). La prima parte costitutiva viene chiamata fede in una soddisfazione, la seconda parte viene chiamata fede in una buona condotta di vita che dobbiamo praticare. Poiché ambedue sono unite nell'unica fede beatificante, si pone la domanda quale delle due produca l'altra.

Si tratta di una connessione in cui, come Kant spiega, si cela un'antinomia. La tesi recita: la buona condotta di vita deve precedere affinché possiamo sperare di beneficiare della soddisfazione operata da Cristo. L'antitesi recita: poiché l'uomo è per natura corrotto "è necessario che ogni sforzo di compiere azioni buone sia preceduto dalla fede dell'uomo in un merito che non è suo personale e che lo riconcili con Dio".

Questo conflitto circa la priorità, che è insieme un conflitto sulla determinazione della nostra libertà, non si lascia risolvere teoreticamente²⁵³, bensì praticamente. Infatti l'adempimento di ogni dovere umano è un comando incondizionato; pertanto noi dobbiamo iniziare col migliorare la nostra vita "come condizione suprema e unica della possibilità di una fede beatificante". Nella vecchia controversia sulla relazione di grazia e natura Kant fa sua – come sempre nel presente scritto – la posizione (semi)pelagiana: l'"*initium fidei*" è opera dell'uomo che con le sue capacità naturali si "qualifica" per la grazia²⁵⁴. Con ciò si dice anche che la fede storica in quanto fede in una soddisfazione altrui non appartiene in maniera essenziale alla fede beatificante (la pura fede morale); la prima serve solo come consolidamento (teoretico) della seconda.

Nel capoverso 8 del passo qui esaminato Kant si occupa una seconda volta dell'antinomia. Mentre la prima soluzione era solo pratica, in quanto indicava quale sia moralmente il primo "per l'uso del nostro libero arbitrio", ora Kant cerca di sviluppare una soluzione teoretica. A tal fine si rifà alla Cristologia della seconda parte. Lì si era interpretato la persona di Gesù Cristo in modo etico-immanente, cioè come l'ideale della perfezione morale nella nostra ragione pratica. Con ciò la fede nella soddisfazione di Cristo risulta essere la fede nella nostra propria ragione morale legislatrice, cosicché iniziare dalla prima equivale a migliorare la nostra vita. La fede beatificante (fede nell'Uomo-Dio) e la fede razionale (fede nella nostra costituzione morale) sono "la stessa cosa"! "L'antinomia è dunque solo apparen-

²⁵³ Kant sottolinea sempre di nuovo l'incomprensibilità della nostra libertà: B 58 nota = VI 49, p. 139; B 218 nota = VI 144, p. 339; B 259 = VI 170, p. 387; B 297 = VI 191, p. 435; KpV A 241 = V 133, p. 133.

²⁵⁴ Cfr. in DS 238-249 (soprattutto 248) il cosiddetto *indculus Caelestini*, nel quale la dottrina della Chiesa viene esposta in connessione con s. Agostino.

te, perché per un malinteso essa vede due principi diversi in quella che è invece la medesima idea pratica vista sotto due prospettive diverse”.

Se però, aggiunge Kant, con il Figlio di Dio s'intende non “il modello originario dell'umanità gradita a Dio in se stessa”, il quale si dimostra essere una “idea razionale morale”, bensì “il modello originario *nel fenomeno*”, allora il principio della soddisfazione e il principio della buona condotta di vita non sono la stessa cosa. Ma, prosegue Kant, ciò che nel “fenomeno dell'Uomo-Dio” può essere conosciuto per esperienza non è “l'oggetto della fede beatificante”. In conclusione: la salvezza dell'uomo non dipende dalla fede nel Gesù *storico*. Non è Lui l'autentico redentore del mondo; egli è piuttosto il primo, ossia il modello dei redenti, cioè di tutti gli uomini che “credono” nell'imperativo della loro ragion pratica e con ciò si redimono²⁵⁵.

3) Kant si occupa una terza volta della dottrina della soddisfazione nella sua quadruplici interpretazione della dottrina della Trinità, e precisamente nel contesto della seconda interpretazione, come ho già accennato commentando questa interpretazione²⁵⁶. “Il mistero della soddisfazione” viene posto in connessione con Dio in quanto reggitore benevolo. Anche qui, come già nella prima trattazione, Kant insiste sulla intrasmissibilità del bene e del male morale nell'uomo. Perciò la dottrina della soddisfazione è per la nostra ragione speculativa un “mistero insondabile”. In ogni caso la soddisfazione vicaria può essere ammessa solo con un'intenzione di “fedemorale”; essa presuppone nell'uomo “un'intenzione morale gradita a Dio”, non la rimpiazza. A questa Kant collega il mistero della elezione (predestinazione). Un mistero insomma si basa su un mistero ancora più misterioso!

Al tema della soddisfazione per mezzo di Cristo appartengono anche alcune argomentazioni nella parte IV, dove viene discusso il problema se la dottrina della virtù debba essere proposta prima di quella della pietà o viceversa²⁵⁷. In questo luogo la critica di Kant alla “dottrina della riconciliazione” non risulta troppo negativa perché qui la virtù, in quanto “coraggio di reggersi sulle proprie gambe”, precede - pelagianamente! In questo caso la dottrina della riconciliazione presenta come abolito ciò che non si può cambiare e ci apre il cammino per una nuova vita²⁵⁸.

²⁵⁵ I termini con i quali Kant esprime la redenzione dell'uomo sono i seguenti: “auto-miglioramento” (B 61 = VI 51, p. 145), il “bene fondato sull'attività personale” (B 115 = VI 83, p. 209), la “fiducia fondata su se stessi” (B 76 = VI 62, p. 161) *et similia*.

²⁵⁶ B 216 s. = VI 143, pp. 335 s.

²⁵⁷ “La pietà [Gottseligkeit] è un'estensione della moralità per mezzo del concetto di Dio” (SCHULZE, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 179).

²⁵⁸ B 284 = VI 183 s., p. 419.

X. *La resurrezione e ascensione di Gesù*

Ciò che nel NT viene narrato sulla resurrezione e l'ascensione di Gesù è, a parere di Kant, una "storia più segreta... aggiunta come appendice" e non può essere perciò utilizzata nei limiti della sola ragione²⁵⁹. "Universalmente da esempio per i posteri" può servire solo la storia pubblica di Gesù. Anche lo zelante interprete della filosofia critica, Mellin, parlava in una lettera a Kant del 12 aprile 1794, riferendosi a questo passo dello scritto sulla religione, della "inutilizzabilità della resurrezione di Gesù come concetto della ragione". Il motivo di questa valutazione negativa di un mistero di Gesù, dal quale dipende, secondo Paolo, la sensatezza della nostra fede (I Cor. 15,14), è che esso, indipendentemente dal "valore storico" di questa narrazione, presuppone una concezione materialistica della personalità dell'uomo, tanto in senso psicologico (il corpo viene considerato parte essenziale della persona) quanto in senso cosmologico (la persona dev'essere in qualche luogo). Invece l'ipotesi dello spiritualismo, secondo la quale il medesimo uomo, "quanto allo spirito", può continuare a vivere senza corpo, è per Kant più "consona alla ragione".

Sulla base dello spiritualismo la ragione non può avere alcun interesse a "trascinarsi dietro nell'eternità un corpo, per quanto purificato". La dottrina di S. Paolo del corpo trasfigurato di coloro che, grazie alla resurrezione di Cristo, risorgeranno parimenti in un "corpo ultraterreno" (I Cor. 15,44), viene rudemente liquidata nella lezione di metafisica K2: "Il corpo trasfigurato è un'espressione senza senso"²⁶⁰.

Nel *Conflitto delle facoltà* Kant è ritornato ancora una volta sulla resurrezione e ascensione di Cristo²⁶¹. È per noi "assolutamente indifferente dal punto di vista pratico" se per il perdurare dell'identità della nostra persona basti che "noi viviamo semplicemente secondo l'anima" o se sia necessario che anche il nostro corpo risorga. Per questo motivo Kant contesta la conclusività della connessione che Paolo stabilisce tra la resurrezione di Cristo quanto al corpo e il perdurare della nostra vita dopo la morte del corpo. In effetti, scrive Kant, Paolo ha voluto solo dire che noi abbiamo motivo di credere che "un uomo così perfetto" come Gesù viva ancora dopo la sua morte corporea. Si tratta di una fede che "la ragione ispirò [a S. Paolo] come a tutti gli uomini", ossia una "fede morale nella vita futura". Di contro, l'oggetto della fede storica in una resurrezione di Cristo quanto al corpo è una semplice "leggenda".

²⁵⁹ B 191-193 nota = VI 128 s., pp. 301-305.

²⁶⁰ XXVIII 769.

²⁶¹ A 52 s. = VII 39 s., p. 254.

Inoltre, sempre secondo Kant, contro la credibilità del messaggio della resurrezione parlano “importanti obiezioni” come “la triste conversazione” nell’ultima cena, le parole di lamento di Gesù sulla croce, la delusione dei discepoli di Emmaus: tutto ciò non lascia supporre né in Gesù né nei discepoli l’attesa di una prossima resurrezione.

Ma il vero argomento che per Kant è decisivo tanto che, alla luce di esso, risulta inutile addentrarsi in “ricerche e dispute tanto dotte”, è che una narrazione storica appartiene, in linea di principio, agli “adiaphora... quando si tratta di religione”. Infatti – e così Kant esprime ancora una volta la sua posizione fondamentale – alla religione (puramente morale!) “è, dal punto di vista pratico, sufficiente la fede che la ragione [pratico-morale] ci ispira”. Bohatec segnala come le opinioni qui espresse in connessione con la resurrezione di Gesù circa una continuazione della vita umana intesa in senso puramente spiritualistico, che Kant attribuisce senz’altro anche all’uomo Gesù, si trovano anche in altri scritti di Kant. Così nella *Metafisica* di Pölitz della seconda metà degli anni ’70²⁶² e nella *metafisica K2* (estratti Heinz) dell’inizio degli anni ’90. Inoltre sussiste una stretta parentela tra lo “spiritualismo degli esseri mondani razionali”, qui sostenuto, con le argomentazioni nei *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*. Infatti nel suo confronto con Swedenborg Kant sostiene, anche se solo in maniera ipotetica, una comunità dell’anima umana con il mondo degli spiriti già in questa vita, sicché la vita dopo la morte è solo una naturale prosecuzione di questa comunità, di cui l’uomo diventerà consapevole in quanto che la sua intuizione sensibile si trasformerà in un’intuizione spirituale²⁶³.

Per un’adeguata comprensione dei misteri della resurrezione e ascensione di Cristo manca in Kant il presupposto, e cioè che il Figlio di Dio “si è incarnato dalla Vergine Maria”. Solo sulla base del realismo dell’Incarnazione di Dio ha senso ed è possibile il realismo della Resurrezione di Cristo. Uno degli assiomi fondamentali cui i Padri della Chiesa ricorrono più frequentemente esprime in forma negativa il significato salvifico della Resurrezione di Cristo e quindi il nesso con la resurrezione dell’uomo: “Quod non est assumptum, non est sanatum”. Come attraverso un uomo la morte è venuta nel mondo, così attraverso un uomo, Gesù Cristo, è venuta la resurrezione dai morti, argomenta Paolo nel già menzionato passo della prima lettera ai Corinzi (15,21). La salvezza definitiva dell’intero uomo è la conseguenza del fatto che il Figlio di Dio è diventato vero uomo.

Circa il dogma della resurrezione Kant si chiede fra il perplesso e l’ironico “che cosa questa terra calcarea, di cui l’uomo è formato, abbia a che

²⁶² XXVIII 295-299.

²⁶³ Cfr. anche *Metafisica* Pölitz: XXVIII 297.

fare in cielo”²⁶⁴. Il cristiano che crede che l’uomo nella sua totalità è uscito dalla mano creatrice di Dio, e che perciò la realtà dell’uomo nella sua totalità, anima e corpo, è buona e sensata, vede nella resurrezione di Gesù il segno efficace che anche il suo corpo, in quanto parte costitutiva essenziale della sua vita terrena, non sarà consegnato al nulla, bensì è destinato alla vita eterna.

Il modo in cui Kant si esprime sul corpo umano, lascia chiaramente trapelare che a suo avviso il corpo in quanto “massa di materia” – e quindi anche la storia – è assolutamente estrinseco rispetto allo “spirito” o all’“essere mondano razionale”. Se invece, come nella concezione cristiana, la materia è un momento nell’essere e nella storia dell’uomo, allora la sopravvivenza della persona oltre i limiti della vita terrena significa la sopravvivenza di questa connessione essenziale di materia e di spirito – ovviamente al di là della nostra capacità rappresentativa e del mondo che ci è ora accessibile. Il realismo dell’Incarnazione del Figlio di Dio e della Sua resurrezione è per la fede cristiana fondamento e promessa della vittoria del principio buono per l’intero uomo e per il mondo. Infatti per questa fede il principio buono non è una idea che riguarda la sola ragione, ma il Verbo di Dio, che ha preso la carne dell’uomo in questo mondo.

XI. *Il ritorno di Cristo*

Anche se manca una vera e propria trattazione della *parusia* nello scritto sulla religione di Kant, si trovano tuttavia parecchie brevi affermazioni riguardanti il ritorno del Figlio di Dio come giudice del mondo. La più esplicita è collegata alla prima interpretazione del dogma della Trinità. Ciò che per la dottrina della Chiesa sono tre persone distinte in Dio, è per la “vera fede religiosa universale” la fede in Dio come il legislatore divino, il reggitore benevolo e il giudice giusto²⁶⁵, senza che però questa triplice “personalità morale” sia nominativamente attribuita alle singole Persone divine. Nella nota al passo in questione Kant scrive: “Nella storia profetica sacra intorno alla fine dei tempi, il giudice del mondo è rappresentato e designato non come Dio, ma come il Figlio dell’uomo (il giudice del mondo è propriamente colui che accoglierà sotto il proprio dominio come Suoi coloro che appartengono al regno del principio buono, dopo averli separati dagli altri)”. “Ciò pare indicare” – così Kant interpreta il passo dal

²⁶⁴ B 193 nota = VI 129, p. 303.

²⁶⁵ B 211 = VI 139, p. 327.

capitolo 25 del Vangelo secondo Matteo – “che a pronunciare la sentenza in questo giudizio sarà *l'umanità stessa*, consapevole dei propri limiti e della propria fragilità; questo giudizio sarà dunque benigno, senza per questo pregiudicare la giustizia”.

Kant ha compiuto questo trasferimento della funzione di giudice del Figlio di Dio all'uomo già verso la fine della prima sezione della sua Cristologia in connessione con l'interpretazione dell'opera redentrice di Cristo²⁶⁶. Lì egli pone la domanda sul rendiconto alla fine della vita di ogni uomo. In risposta egli interpreta il “giudice futuro” in senso etico-immamente come già aveva fatto prima con la soddisfazione di Cristo, identificando il giudice con la “coscienza morale [dell'uomo] destatasi” e anticipando così il grande processo del giudizio nell'interiorità dell'uomo. Ciò non può che tornare a vantaggio della moralità, perché “se si interroga il giudice che c'è nell'uomo, questi, non potendo ingannare la propria ragione, si giudicherà con rigore”, mentre invece se ci fosse un altro giudice, l'uomo cercherebbe di “influenzarlo” con ogni sorta di pretesti e scusanti autoassolutorie²⁶⁷. Il giudizio alla fine del mondo a opera di Gesù Cristo diventa qui un autoesame dell'uomo durante tutta la sua vita e quindi un pungolo costante a combattere in sé il male.

La medesima identificazione del Figlio dell'uomo dei Vangeli con l'uomo in quanto giudice si ritrova in connessione con la quarta interpretazione del dogma trinitario²⁶⁸, dove Kant espone più ampiamente la singolare distinzione fra due giudici cui aveva accennato nella nota già discussa di B 211 s. = VI 140, p. 327 s.²⁶⁹: l'uno giudica su merito e demerito (il giudice in base all'amore), l'altro su colpevolezza e innocenza (il giudice in base alla giustizia). Al Figlio di Dio viene attribuita solo la prima funzione giudicante, perché in base alla sua soddisfazione vicaria “giudica gli uomini vagliando se, al di là della loro colpevolezza, resta ancora qualche merito”. Il Figlio, ossia “Dio in quanto amore”, quindi, “separa come Suoi coloro cui è possibile accreditare questo merito, mentre gli altri se ne vanno a mani vuote”. “Giudice veramente degno di questo nome”, che giudica quindi secondo giustizia, viene considerato qui, come già in B 212 nota = VI 140, p. 329, lo Spirito Santo, il quale emette la sua sentenza sull'uomo “davanti a un tribunale (la coscienza)”.

Dietro questa distinzione, che “facilmente potrà sembrare una sotti-

²⁶⁶ B 103 s. = VI 77, pp. 195 s.

²⁶⁷ Lo stesso pensiero anche nella nota B 90 s. = VI 69, pp. 177 s.

²⁶⁸ Nota B 220-222 = VI 145 s., pp. 341 s.

²⁶⁹ Là si parlava del Figlio di Dio come giudice e questi veniva identificato con l'umanità stessa; oltre a lui Kant nominava anche un giudice “secondo la severità della legge” che veniva equiparato allo Spirito Santo.

gliezza inutile e noiosa”, sta un’esigenza che più volte appare nello scritto kantiano sulla religione, ossia di impedire che la “bontà” di Dio infranga la severità della “santa legge”²⁷⁰. Infatti “non si deve raffigurare il legislatore supremo come un legislatore clemente e perciò indulgente verso la debolezza umana”²⁷¹. Poiché “è contraddittorio attribuire a una stessa persona la funzione di giudice benigno”²⁷², e poiché Kant nel Figlio a motivo della sua soddisfazione in favore dell’uomo peccatore²⁷³ vorrebbe vedere “Dio considerato come amore”²⁷⁴, il giudizio in base alla giustizia viene qui attribuito allo Spirito Santo, il quale emette la sua sentenza di dannazione dopo che il Figlio ha respinto da sé gli indegni del premio.

Della medesima “separazione dei buoni dai cattivi” per mezzo del “rappresentante e luogotenente di Dio nuovamente disceso dal cielo” Kant parla anche nel contesto della sua “escatologia intramondana” (come la chiama Bohatec²⁷⁵), ossia nel contesto dell’“instaurazione dello stato divino” qui sulla terra, dopo che verrà dissolta la “forma della Chiesa”²⁷⁶.

A prescindere dal carattere frammentario della dottrina kantiana sull’articolo del *Credo*: “Il Figlio verrà a giudicare i vivi e i morti”²⁷⁷, e dalla strana separazione di due funzioni giudicanti²⁷⁸, la direzione di fondo della parusia di Kant è chiara: come la sua Cristologia è iniziata con l’equiparazione del Figlio eterno di Dio alla “ragione morale legislatrice” nell’uomo²⁷⁹, così essa finisce, in maniera consequenziale, con un’interpretazione del ritorno di Cristo come giudice, secondo la quale la coscienza morale dell’uomo assumerà questa funzione giudicante. In nessun caso la dottrina kantiana dei misteri di Cristo si spinge al di là della cerchia della ragione pratico-morale.

²⁷⁰ B 214 = VI 141, p. 331.

²⁷¹ B 213 = VI 141, p. 331.

²⁷² B 222 nota = VI 146, p. 343.

²⁷³ Nella soddisfazione vicaria di Cristo Kant vede “un merito che ci viene attribuito per grazia”, come abbiamo visto nel contesto della prima interpretazione di questo mistero: B 100 = VI 175, p. 189.

²⁷⁴ B 220 nota = VI 145, p. 341.

²⁷⁵ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 489.

²⁷⁶ B 202-208 = VI 134-137, p. 317.

²⁷⁷ Cfr. B 221 nota = VI 146, p. 343.

²⁷⁸ Dieto questa scissione sta, come è stato detto non del tutto a torto, lo sforzo di Kant di limitare la bontà di Dio come “reggitore benevolo” a una misura minima, in modo tale che non sia pregiudizievole alla severità del giudice e del legislatore (cfr. SCHULZE, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 187).

²⁷⁹ B 76 = VI 62, p. 161.

Considerazione conclusiva

Abbiamo esaminato l'interpretazione kantiana del Cristianesimo nel suo nucleo: la dottrina della persona e dell'opera di Gesù Cristo. Della religione cristiana si dice a ragione che essa non è una dottrina, la realizzazione di un'idea, bensì la sequela di una persona, Gesù Cristo. Questa sequela ha il suo fondamento di possibilità e insieme la sua specificità nel fatto che Gesù Cristo in quanto Figlio di Dio conferisce ai suoi discepoli la partecipazione alla sua condizione di Figlio facendoli così figli di Dio. Nella seconda lettera di Pietro la vocazione cristiana non viene caratterizzata solo negativamente come rinuncia alla "corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza", ma anche positivamente come partecipazione "alla natura di Dio" (1,4). E S. Giovanni invita i neocristiani a vedere "quale grande amore ci ha dato il Padre nel far sì che ci chiamiamo figli di Dio, e lo siamo realmente" (I Gv 3,1). La sequela di Cristo è comunità d'amore con Lui. Ora, se questo è il Cristianesimo secondo il NT, e se secondo Kant Gesù non è niente di più che un uomo, un semplice uomo, che ha annunciato la legge morale inscritta in ogni uomo e l'ha vissuta esemplarmente per primo, non si può non vedere l'entità della riduzione cui Kant ha sottoposto il Cristianesimo. A essere esatti non si può neppure più parlare in lui di Cristianesimo.

Certo è che questa riduzione, che equivale ad una negazione, non è in Kant il risultato di uno spavaldo atteggiamento distruttivo. Di un'interpretazione distruttiva si può certo parlare ampiamente in riferimento alle affermazioni sulla Chiesa come istituzione. Nella quarta parte della *Religione* è possibile percepire gli echi inconfondibili dell'atteggiamento sprezzante e ostile degli intellettuali dell'epoca – succubi dell'Illuminismo – contro "il sacerdozio in quanto volto al falso culto"²⁸⁰. Non è qui il luogo di discutere questa critica alla Chiesa in ciò che la giustifica, ma anche nei suoi limiti. Di tutt'altro tono sono comunque le affermazioni sulla persona e l'opera di Gesù. Ciò vale per tutta la seconda parte dello scritto sulla religione, che tratta direttamente della Cristologia, e per buona parte della terza dove al centro vi è sempre l'opera di Gesù, ma questa volta nella sua dimensione storico-sociale.

La simpatia, anzi l'ammirazione, che Kant nutre per il Gesù del NT, balza agli occhi. Il rispetto della legge morale, che diventa in lui rispetto illimitato per l'uomo in quanto capace di una "buona volontà", si esprime nella maniera più chiara nel suo atteggiamento nei confronti del "Santo del Vangelo"²⁸¹. E ancora, l'idea di umanità che si trova al centro del pensiero

²⁸⁰ B 269 = VI 175, p. 401.

²⁸¹ *Fondazione della metafisica dei costumi*, A 29 = IV 408, p. 93.

di Kant e che influisce in maniera determinante sulla sua concezione della religione, sta “in una connessione così stretta con la Cristologia da dover essere designata addirittura come una sua forma secolarizzata”²⁸². Nello stesso senso Bohatec nota che Kant, nonostante in lui come nei razionalisti l’ambito reale, concreto e storico, si trasformi nelle sue mani in un ambito morale, ideale e astratto, ha dato al “suo principio buono”, “all’astratto dell’umanità”²⁸³, tratti che sono presi dall’immagine storica di Cristo così come Stapfer l’aveva disegnata. L’immagine ideale di Cristo, l’immagine originaria dell’umanità nella sua perfezione morale, è un riflesso dell’immagine storica di Cristo²⁸⁴.

Se ciononostante l’interpretazione riduttiva di Kant non si arresta di fronte alla persona di Gesù Cristo, ma anzi si esplica in tutta la sua forza, non vi è allora altra spiegazione possibile di questo fatto che una di ordine storico-culturale, ossia, nella efficace formula di Troeltsch, “l’urto della problematica antisoprannaturalista moderna”²⁸⁵. In Kant, si può dire, viene messo in risalto l’imperativo della legge morale in tutta la sua categoricità, ma senza l’indicativo della nuova vita in Cristo, come accade nel NT e in particolare in Paolo. In Kant non c’è spazio per la nuova vita divina del fedele per mezzo di Cristo, la quale si esprime in un ethos corrispondente, anzi non ve n’è neppure più la possibilità, dopo che egli a questa vita ha sottratto il suo fondamento: Gesù Cristo, la seconda Persona in Dio, che per la nostra salvezza si è incarnato ed è divenuto uomo.

Per ciò che concerne la totale incomprensione di Kant per tutto ciò che, in linguaggio teologico, eccede la misura dell’ordine della natura, è istruttiva un’osservazione che Karl Barth ha fatto in riferimento alla dottrina del male radicale. Si tratta, scrive Barth, di un concetto “molto poco conforme al programma” dell’Illuminismo, come io stesso ho accennato nella sezione 6. Sulla scia di questa ammissione di una caduta che, nella sua profondità e nei suoi effetti storici può essere intesa solo come caduta dal dono fatto da Dio all’uomo di essere più che semplice uomo, Kant sviluppa una dottrina della salvezza nella quale volere o no ricorrono concetti di realtà il cui senso è comprensibile solo nella prospettiva dell’ordine della grazia. Scrive Barth: “Come strani ospiti provenienti da un altro mondo si presentano qui concetti quali soddisfazione vicaria, giustificazione, perdono, rinascita, perfino predestinazione, senza nascondere il mistero che si annuncia

²⁸² DELEKAT, *Immanuel Kant*, p. 352.

²⁸³ *Conflitto delle facoltà*, 51 nota = VII 39, p. 253.

²⁸⁴ BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 359. Cfr. anche H. STAEPs, *Das Christusbild bei Kant*, «Kant-Studien», 12 (1907), p. 114.

²⁸⁵ TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, p. 38.

in essi all'orizzonte di una filosofia della religione; essi vengono accolti con un misto di comprensione e sorpresa, di rispetto e di deferente scrollata di capo, e in qualche modo riconosciuti come concetti comunque possibili, come designazione, per lo meno, di questioni aperte".

A questo punto la riflessione filosofica è messa a confronto con una domanda – la domanda della salvezza – che la costringe ad andare oltre se stessa, ossia oltre la semplice ragione, anche se solo sotto forma di domanda, di attesa, di apertura verso una soluzione che infrange i limiti dell'umanità caduta. Ma proprio qui, *vis-à-vis* con un intervento personale di Dio nella storia dell'uomo, non mediato dalla "natura", il prescindere, di per sé metodologico, della filosofia da una domanda siffatta diventa in Kant il rifiuto di compiere questo passo ulteriore. L'ampliamento dell'orizzonte – richiesto e reso possibile dall'iniziativa di Dio – della natura propria dell'uomo a una nuova realtà "non avviene", sicché "questi concetti, nella misura in cui il loro mistero non si lasci successivamente risolvere nella ragion pratica, nonostante tutta la deferenza con la quale sono trattati, vengono di fatto rimossi oppure, dove Kant lo ritiene possibile, reinterpretati in concetti della ragione secondo i parametri dell'ermeneutica già discussa"²⁸⁶. Con riferimento alle reazioni già all'apparire dello scritto kantiano sulla religione McCarthy scrive: "La critica teologica non sbagliava quando vedeva nel libro una critica radicale della religione cristiana"²⁸⁷.

La morale di Kant è la morale dell'uomo assolutamente autonomo, che vuole essere un uomo autentico, del tutto conforme alla legge morale che abita in lui (la legge della sua libertà) – ma niente più che un uomo! Portare alla luce questo scopo quale il fine autentico di quella religione che riconosce in Gesù di Nazareth il suo fondatore, era la spinta alla base degli sforzi filosofici di Kant in materia di religione: trasferire cioè la christianitas nella humanitas. Quando nel 1894 il filosofo neokantiano di Marburgo Paul Natorp pubblicò un libro col titolo *La religione nei limiti della semplice umanità. Un capitolo della fondazione della pedagogia sociale*, fece qualcosa che andava nella direzione indicata dal maestro cent'anni prima.

La tragedia di tale umanesimo risiede nel fatto che nel presente ordine della grazia, la grazia di Gesù Cristo redentore, "essere un semplice uomo è ciò che l'uomo non può essere"²⁸⁸. La storia mostra come una società che voglia essere solo umana, diventa alla fine meno che umana. Alla luce della

²⁸⁶ BARTH, *Die protestantische Theologie*, p. 247.

²⁸⁷ MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus*, p. 67.

²⁸⁸ B. LONERGAN SJ, *Insight. A Study of Human Understanding*, Londra 1957, p. 729.

rivelazione il fedele cristiano non può, senza una correzione essenziale, approvare il Leitmotiv della morale e della religione kantiane: “Egli [l’uomo] giudica che può qualcosa, perché è consapevole che lo deve”²⁸⁹. Questa correzione si chiama Gesù Cristo, ma non come “idea personificata del principio buono” presente in ogni uomo, bensì come il Figlio di Dio fattosi uomo per la nostra salvezza, per liberarci dal peccato e collocarci nella libertà dei figli di Dio. L’inveramento del Cristianesimo non è, come pensa Kant, la caduta del velo della rivelazione cristiana, quando finalmente l’idea eterna dell’uomo morale arriverà alla sua autenticità, bensì il manifestarsi di ciò che l’uomo già è nell’oscurità e nella provvisorietà della storia: figlio di Dio per mezzo della grazia di Cristo.

Il senso della storia, che in verità è una storia della salvezza, non è opera dell’uomo – sia pure in ciò che massimamente lo distingue, la moralità –, bensì dono di Dio. La religione cristiana è la realizzazione nel tempo di questo dono escatologico. Ciò che da parte di Dio è dono, diviene per l’uomo, che è creatura di Dio, compito, dovere. Una religione cristiana “nei limiti della semplice ragione” è perciò una *contradictio in adiecto*. Vorrei anche aggiungere che l’esperienza degli ultimi secoli fornisce in un certo senso la prova empirica dell’impossibilità dell’impresa di Kant e dell’Illuminismo. Nulla depone a favore della tesi che il superamento di quanto nel Cristianesimo va oltre i limiti della semplice ragione ci abbia avvicinato allo scopo che Kant aveva in mente, ossia alla “religione della buona condotta di vita”; molto suggerisce piuttosto il contrario. L’imperativo morale senza l’indicativo, del quale parla la rivelazione cristiana, si dimostra sempre più chiaramente una cosa impossibile²⁹⁰.

Nel 1782 Adam Weishaupt, professore di diritto all’università di Ingolstadt e fondatore dell’associazione segreta illuminista-rivoluzionaria degli Illuminati²⁹¹ scrisse al consigliere di corte e capo del governo a Monaco Franz Xaver Zwack: “Nel modo in cui io spiego il cristianesimo,

²⁸⁹ KpV A 54 = V 30, p. 31; cfr. anche nello scritto sulla religione B 50 = VI 45, p. 129; B 60 = VI 50, p. 143; B 76 = VI 62, p. 161 *et alia*.

²⁹⁰ Non è un caso, a mio avviso, che in non pochi teologi moralisti attuali l’assolutezza dell’imperativo categorico di Kant, proprio in conseguenza del semplice umanesimo della *Religione nei limiti della semplice ragione*, viene in crescente misura ammorbidita nella dottrina di “comandi-meta” (Zielgebote).

²⁹¹ Cfr. J. RACHOLD (hrsg.), *Die Illuminaten. Quellen und Texte zur Aufklärungs-ideologie des Illuminatenordens (1176-1785)*, Berlin 1984; Id., *Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysiker und politisch-sozialer Deutung. Eine Studie zur Philosophie der deutschen Aufklärung (Wolff, Abbt, Feder, Meiners, Weishaupt)*, Frankfurt a M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1999, cap. III: “Der Illuminismus - eine radikale Variante der deutschen Spätaufklärung”, pp. 233-294.

nessuno deve vergognarsi di essere cristiano, infatti io lascio il nome e vi sostituisco la ragione”²⁹². Ciò che Kant intraprese un decennio più tardi nella sua *Religione nei limiti della semplice ragione* perseguiva sì, visto nel suo contesto personale immediato, un altro fine, ma, visto nel contesto più ampio dell’Illuminismo e dell’intento fondamentale di Kant stesso, approdava alla medesima meta, ossia all’eliminazione pura e semplice della religione cristiana²⁹³. Una scelta del genere Kant la compì sostituendo a Gesù Cristo, il Figlio di Dio, “della stessa sostanza del Padre”, l’idea della “umanità in tutta la sua perfezione morale”²⁹⁴. Quando Kant parla ancora della fede cristiana con chiare parole di apprezzamento, ciò non deve trarre in inganno: egli vede in questa fede solo un veicolo, valido temporaneamente, della religione perfettamente morale ed esclusivamente umana: la “religione della buona condotta di vita”.

²⁹² Citato da M. MIEDANER, *Die Ontologie Benedikt Statters*, Frankfurt a M. 1983, p. 26. L’autore cita (*ibi*, p. 25) un discorso tenuto nel 1782 da Weishaupt nel quale la vera dottrina di Gesù Cristo viene riportata in un modo e in una forma che, se si prescinde dall’interpretazione politico-eversiva propria di Weishaupt, mostra una sorprendente vicinanza con la dottrina di Gesù così come Kant l’interpreta. Statter sottopone questa dottrina di Weishaupt a un duro giudizio: “Gesù di Nazareth non ha inteso, secondo Weishaupt, introdurre una nuova religione, ma solo ristabilire la ragione naturale nei suoi antichi diritti... Non insegnò quindi di essere egli stesso il vero Dio, vero Figlio di Dio, e tuttavia, al tempo stesso, uomo... Gesù non richiese quindi una fede soprannaturale nella Sua parola personale, non la speranza nella fedeltà immutabile delle promesse divine esplicite e nella forza dei Suoi meriti come nostro mediatore, non l’adorazione della Sua maestà divina, ecc., bensì risvegliò solo la ragione naturale a pensare correttamente sul creatore e le creature secondo le sue proprie facoltà e ad agire di conseguenza. Egli non eresse una Chiesa visibile, ma solo una Chiesa invisibile dei framassoni, dei maestri e degli apprendisti, i quali sarebbero i soli veri ed autentici cristiani. Nessun comandamento ecclesiale e nessun sacramento”. B. STATTER, *Das Geheimnis der Bosheit des Statters des Illuminismus in Baiern zur Warnung der Unvorsichtigen hell aufgedeckt von einem seiner alten Kenner und Freunde*, München-Augsburg 1787, pp. 56 s. Citato da MIEDANER, p. 26.

²⁹³ Si legga l’impressionante giudizio del primo biografo di Kant, Ludwig Ernst Borowski, uno dei primi discepoli di Kant, il quale subito dopo la morte “del più grande e più modesto dei filosofi” (94) non poté fare a meno di aggiungere alla sua *Skizze zu einer künftigen zuverlässigen Biographie des preußischen Weltweisen Immanuel Kant*, redatta in precedenza, alcune pagine nelle quali egli si esprime con rammarico “sulle opinioni e la condotta di Kant contro la religione positiva, particolarmente contro il Cristianesimo” (*Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, pp. 90-93). Si veda *supra* quanto riportato nelle note 58-60.

²⁹⁴ B 73 = VI 60, p. 157.

Appendice: nota bibliografica sulla Cristologia di Kant

Il tema della Cristologia quale parte della filosofia della religione in Kant viene trattato in tutte le pubblicazioni riguardanti il pensiero di Kant intorno alla religione e al cristianesimo. In particolare nelle pubblicazioni che commentano la seconda parte dello scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Di queste ultime segnalo i due seguenti studi-commenti al libro di Kant:

SCHULZE, M., *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1927, pp. 62-96.

BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischer Quellen, Hamburg 1938; ristampa Hildesheim 1966, pp. 343-391.

Qui di seguito limito le mie indicazioni bibliografiche alle pubblicazioni che trattano direttamente della Cristologia di Kant:

HORN, F., *Lessing, Jesus und Kant. Zur 100jährigen Gedenkfeier von Nathan der Weise und der Erziehung des Menschengeschlechtes*, Wien 1880.

NAGEL, E., *Das Problem der Erlösung in der idealistischen Philosophie. Eine philosophisch-geschichtliche und kritische Untersuchung*, Diss. Zürich. Weinfelden 1900. Su Kant: pp. 122-148.

STAEPS, H., *Das Christusbild bei Kant*, «Kant-Studien», 12 (1907), pp. 104-116.

THOMAS, S.B., *Jesus and Kant. A Problem in Reconciling two Different Points of View*, «Mind», 70 (1970), pp. 188-199.

METZ, W., *Christologie bei Immanuel Kant?*, «Theologische Zeitschrift», 27 (1971), pp. 325-346.

NORBURN, G., *Kant's Philosophy of Religion: A Preface to Christology?*, «Scottish Journal of Theology», 26 (1973), pp. 431-448.

Il Cristo dei filosofi, Atti del 30° Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, 1975, Morcelliana, Brescia 1976.

TILLIETTE SJ, X., *Le Christ des philosophes*, Institut Catholique, Paris 1976, I, § 8 (pp. 50-56).

TILLIETTE SJ, X., *La christologie idéaliste*, Paris 1986, cfr. pp. 41-53.

TILLIETTE SJ, X., *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris 1990.

VENTURELLI, D., *La cristologia filosofica di Kant*, in ID., *Etica e fede filosofica. Studi sulla filosofia di Kant*, Napoli 1989, pp. 113-145.

RENZ, H., *Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel im Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie*, Göttingen 1977.

KÜHN, R., *Vorstellung und Religion. Zur Christologie als Theorie realer Freiheit und verwirklichter Geschichte*, «Theresianum. Ephemerides Carmeliticae», 38 (1987), nn. 51-57 (intorno al libro di Renz).

MCCARTHY, V.A., *Christus as Chrestus in Rousseau and Kant*, «Kant-Studien», 73 (1982), pp. 191-207.

MCCARTHY, V.A., *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling*, Macon, Georgia 1986 (su Kant, cfr. pp. 55-106).

GILBERT, P., *La christologie sotériologique de Kant*, «Gregorianum», 66 (1985), pp. 491-515.

QUINN, P.L. *Christian Atonement and Kantian Justification*, «Faith and Philosophy» (Wilmore, Kentucky), 3 (1986), pp. 440-446.

MIGUEL, O.J., *Cristo y la historia según Kant*, «Ciencia Tomista» (Salamanca), 115 (1988), pp. 149-152.

FERRETTI, G., *Dal Cristo "ideale" della perfetta moralità al ritorno del Cristo della fede ai "confini" della ragione*, in *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, a c. di S. ZUCAL, Torino 1993, pp. 47-64.