

Kant e l'esegesi biblica

Enrico Colombo

Università degli Studi, Milano (Italia)

Buona parte de *Il conflitto delle facoltà*¹, ultimo scritto, aspro e a tratti sarcastico, pubblicato da Kant, nel 1798, prima dell'irrimediabile e triste decadenza senile, è dedicato alla definizione dei principi filosofici dell'interpretazione biblica. Vi conduce il desiderio kantiano di risolvere il problema dell'attribuzione dei compiti riservati alla facoltà teologica e alla facoltà filosofica, nel quadro dell'ambizioso progetto di definizione degli intenti politici che spingono al governo della vita accademica², il che im-

¹ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (d'ora innanzi citato in nota con la sigla SF), hrsg. von K. VORLÄNDER, in I. KANT, *Gesammelte Schriften*, (d'ora innanzi citate in nota con la sigla AA, seguita dal numero romano del volume), Berlin 1900 sgg., VII, pp. 1-116 (tr. it. *Il conflitto delle Facoltà*, a cura di A. POMA, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. RICONDA, Milano 1989, pp. 229-308).

² Per un proficuo chiarimento della complessità strutturale, dei problemi filologici, politici e teologici implicati da SF è opportuno vedere, tra le opere che più direttamente se ne occupano: K. VORLÄNDER, *Einleitung a SF*, in AA, VII, pp. 337-343; A. WARDA, *Der Streit um den Streit der Fakultäten*, in "Kant-Studien", XXIII (1918), 385-405; R. BRANDT, *Zum "Streit der Fakultäten"*, in "Kant-Forschungen" 1 (1987), 31-87; L. BELLATALLA, *All'origine dell'Università moderna. «Il conflitto delle facoltà» di Kant*, in "Studi kantiani" X (1997), 81-93; G. LANDOLFI PETRONE, *L'ancella della ragione. Le origini di Der Streit der Fakultäten di Kant*, Napoli 1997. Ci si limita qui a ricordare che questo scritto kantiano si compone di tre saggi fondamentali: *il conflitto della facoltà filosofica con quella teologica*; *Il conflitto della Facoltà filosofica con quella giuridica*. *Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*; *Il conflitto della Facoltà filosofica con quella di medicina*. *Della potenza che l'animo ha di dominare i suoi sentimenti morbosì mediante il solo proponimento*. *Una lettera di risposta al signor Consigliere aulico e Professor Hufeland* e che ci si indirizza soprattutto al primo e al secondo di essi.

plica anche la disamina degli ambiti propri della facoltà giuridica e della facoltà medica. In realtà, alla disputa sulle facoltà universitarie è sottesa l'esigenza kantiana di difesa delle prerogative razionali da ogni forma di costrizione autoritaria, politica e religiosa; Kant vuole cioè affermare, ancora una volta, alla conclusione del suo lungo cammino speculativo e del secolo illuministico tedesco, così permeato da temi teologici³, la compiuta dignità razionale e morale dell'uomo.

Il classico problema della preminenza della teologia sulla filosofia rimanda allora, in tutta serietà, alla questione della destinazione morale dell'uomo, risolvibile grazie al pronunciamento filosofico sul suo primato razionale. La trattazione kantiana dei possibili modi d'esegesi biblica pone dunque in gioco ben più che la semplice decisione per la priorità filosofica o teologica: l'orgogliosa pretesa della facoltà teologica che la facoltà filosofica sia sua ancilla comporta ancor sempre la domanda: «se essa porta la fiaccola davanti alla sua graziosa signora o regge lo strascico dietro di lei»⁴ e, con ciò, l'interrogativo sull'incondizionatezza razionale dell'uomo, che lo rende pieno soggetto morale.

1. LA TEOLOGIA BIBLICA E LA FILOSOFIA

Le facoltà di teologia, di giurisprudenza e di medicina fondano la loro superiorità sul particolare interesse che il governo politico di uno Stato riserva loro, in consi-

³ Per un'introduzione alla filosofia e alla teologia del Settecento tedesco si possono agevolmente vedere: K. ANER, *Die theologie der Lessingzeit*, Halle 1929; E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it. a cura di E. POCAR, Firenze 1936; K. BARTH, *La teologia protestante del XIX secolo*, tr. it. a cura di I. MANCINI, Milano 1979; E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegung des europäischen Denken*, IV, Gütersloh 1952, pp. 1-165; B. BIANCO, *„Vernunftiges Christentum“*. Aspects et problèmes d'interprétation de la néologie allemande du XVIII siècle, in "Archives de philosophie" 46 (1983), 179-218; N. HINSKE, *Le idée portanti dell'illuminismo tedesco*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", III s., XV (1985), 997-1034; G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. CESÀ, Napoli 1987; N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Roma 1989; G. ROTTA, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova 1995, in particolare pp. 21-62. Per il pensiero religioso di Kant ci si limita a indicare, oltre alle sezioni dedicate a Kant nei testi precedenti, i classici J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch - dogmatisch Quellen"*, Hamburg 1938; J.-L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968; A. LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant 1. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755 - 1783)*, Manduria 1969; I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi 1975; AA.VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. PIRILLO, I-II, Brescia 1996. Si possono inoltre consultare: E. KATZER, *Kants Prinzipien der Bibelauslegung*, in "Kant-Studien", 18 (1913), 97-128; A. LAMACCHIA, *Le fonti teologico-positive nella filosofia della religione di Kant*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari" 10 (1965), 143-183; H. D'AVIAN DE TERNAY, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris 1986; R. SELBACH, *Eine bisher unbeachtete Quelle des Streits der Fakultäten*, in "Kant-Studien", 82 (1991), 96-101; G. D'ALESSANDRO, *L'interpretazione kantiana dei testi biblici e i suoi critici*, in "Studi kantiani" VIII (1995), 57-85.

⁴ SF, p. 28 (tr. it. p. 245).

derazione del bene dei cittadini, eterno, civile e corporale che esse promuovono; evidentemente, lo Stato non esaurisce il suo tornaconto nel solo miglioramento del benessere dei governati, ma ha cura, grazie al suo diretto intervento dottrinale e alla pubblicità delle ricerche fatte, di influire sulla loro vita materiale e morale: «Il governo stesso ha interesse a decidere se le dottrine devono essere formulate in un modo o nell'altro, o se devono essere esposte pubblicamente»⁵.

La facoltà di filosofia è considerata invece inferiore, proprio perché non può far valere per sé l'attenzione che il governo serba alle altre facoltà. Ma, in realtà, Kant muta subito segno a questa supposta soggezione della filosofia e la trasforma nella sua irriducibile forza, che trae origine dal preminente zelo filosofico per la scienza: «Quella (facoltà) che deve curarsi solo dell'interesse della scienza viene chiamata inferiore»⁶; la verità è dunque il supremo scopo della facoltà filosofica, difendibile solo se si è indipendenti da ogni costrizione politica e se si elegge la ragione a propria guida; essa, che sembra quindi valer meno delle facoltà superiori, non si preoccupa di questa possibile soggezione, paga della propria libertà, che si incardina sulla ragione, e può guardarla forse con un briciole di malcelato sprezzo: «Colui che può comandare, anche se è un umile servitore di altri, si reputa tuttavia più importante di un altro, che certo è libero, ma non ha da comandare a nessuno».⁷

La facoltà teologica e quella giuridica regolano inoltre la loro attività scientifica su testi scritti, sulla Bibbia e su codici, a cui devono strettamente attenersi e che costituiscono, per il governo, criterio di controllo e di giudizio sulla loro ubbidienza. Si distinguono così dalla facoltà medica, che, rendendo conto innanzitutto alla natura, sottrae parzialmente il proprio *corpus* dottrinale allo Stato, a cui è comunque sottoposta in virtù dei regolamenti pratici, e dalla facoltà filosofica, che rifiuta ogni costrizione e riconosce, appunto, la sola obbligazione del pensiero.⁸

Quando non ci si attenga al dettato dei propri libri, in ogni caso importanti, perché sottraggono le discipline considerate al più cieco e sfrenato arbitrio, la facoltà filosofica ha pieno diritto d'intervento: in questo caso, infatti, il teologo e il giurista rifiutano il principio d'autorità, la signoria del governo, a cui devono essere sottoposti, riscoprono l'uso della ragione e si pongono sullo stesso piano della filosofia: «Non appena una di queste facoltà si azzarda a includere e a mescolare qualcosa presa a prestito dalla ragione, allora, essa offende l'autorità del governo, che comanda per mezzo suo, ed entra nella riserva della Facoltà filosofica, la quale strappa senza risparmio tutte le penne rilucenti».⁹

Proprio qui si radica il conflitto tra facoltà teologica e facoltà filosofica, che assume i contorni della classica disputa tra fede e ragione: il teologo invoca infatti

⁵ *Ivi*, p. 18 - 19 (tr. it. p. 238).

⁶ *Ibidem*.

⁷ SF, p. 19 (tr. it. p. 239).

⁸ *Ivi*, p. 22 - 23 (tr. it. pp. 240-241).

⁹ *Ivi*, p. 23 (tr. it. p. 241).

l'insolito privilegio di attingere alla Bibbia la propria legittimità e non tiene però conto della singolare pretesa biblica d'essere narrazione storica e rivelazione divina; è quindi portato a considerare ogni espressione testuale come manifestazione stessa di Dio, immodificabile e in sé sufficiente. «Il teologo biblico non può nemmeno essere autorizzato ad attribuire alle massime della Scrittura un senso non concordante esattamente con il testo, per esempio un senso morale».¹⁰

Egli si trova dunque costretto a far esclusivo riferimento alla Bibbia, da cui trae la convinzione dell'esistenza e della manifestazione divina, suffragata solo da un'accettazione fideistica del dettato biblico; è addirittura improprio servirsi, in questo contesto, del termine fede: esso richiama la possibilità, discussa e garantita nella *Dialectica trascendentale della ragion pura pratica* della *Critica della ragion pratica*, di una fede razionale in Dio postulato morale, la cui conoscibilità è ammessa dalla finalità della ragion pratica;¹¹ è forse più opportuno parlare di una forma di generico sentimentalismo, certo ben diverso dal sentimento di rispetto morale di fonte alla maestà della legge morale, ma che induce l'uomo a supporre la presenza divina nella Bibbia.¹² Se si considera poi che le Scritture sono la peculiare testimonianza dell'accordo tra la particolarità storica e l'universalità divina, si propone al teologo, che ha rinunciato alla propria libertà razionale per l'autorità biblica, il problema della storicità divina, per lui irrisolvibile, con i suoi mezzi esegetici, perché implica l'esame critico di concetti tipicamente filosofici e, quindi, il necessario ricorso alla ragione: «Che Dio stesso abbia parlato attraverso la Bibbia, il teologo biblico, in quanto tale, non ha la possibilità né la legittimità per dimostrarlo».¹³

Il teologo cioè rende oggetto di fede l'unità di Dio e di storia, la fa dipendere esclusivamente dalla particolarità storica biblica e trasforma, di fatto, la trascendenza e l'universalità divina in oggettività autoritaria, negatrice della ragione critica e a essa sottratta. Sembra ripercorrere dunque il cammino svolto dalla metafisica razionalista seicentesca e settecentesca, criticata da Kant per l'insostenibile connubio tra ragione e intelletto che conduce ad ammettere un concetto teoretico di Dio, che annulla la ragione, la libertà e la morale dell'uomo con la sua acriticità, di cui si impadronisce la dogmatica protestante ortodossa; aggrava però la posizione del teologo biblico, rispetto alla vecchia metafisica, l'esclusivo riferimento alla Bibbia, che elimina ogni riferimento alla ragione: il filosofo razionalista, Wolff o Baumgarten, elabora e dimostra la possibilità logica dell'idea di Dio, servendosi comunque di concetti metafisici, criticabili a loro volta dalla ragione, con lo scopo di giungere a una metafisica come scienza; il teologo biblico invece si sottrae al controllo razionale e rivendica per sé l'intangibilità

¹⁰ *Ivi*, p. 24 (tr. it. p. 242).

¹¹ Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, (citata con la sigla KPV) a cura di P. NATORP, in AA, V, pp. 107ss, in particolare pp. 124ss (tr. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. CAPRA-E. GARIN, Bari 1955, pp. 131ss, in particolare pp. 150ss).

¹² SF, p. 23 (tr. it. p. 241).

¹³ SF, p. 23 (tr. it. p. 241).

della fonte della sua certezza autoritaria. L'interpretazione dei testi, proposta dal biblista, anche la più raffinata, potrà certo chiarire i loro problemi, ma non potrà sottrarsi alla costrizione che tale esegeti comporta, in virtù della propria estraneità alla ragione filosofica, che tuttavia cerca di coercire, imponendolesi con pretese speculative.

All'oggettività metafisica autoritaria è possibile opporre, oltre all'incapacità della metafisica dogmatica di costituire una vera conoscenza, oltre allo scetticismo teoretico, la conoscenza morale di Dio, che riconcilia la ragione con Dio stesso, lo lega all'uomo e, attraverso la sua azione pratica, al mondo. Kant recupera così, in modo strettamente morale, la questione della storicità di Dio, della cui valenza filosofica il teologo biblico non si rende minimamente conto, e ne fa oggetto d'indagine filosofica; investe poi dei risultati raggiunti la pretesa scientificità del superbo dogmatismo del biblista e giudica della sua verità: la filosofia «può accampare diritti su tutte le dottrine, per sottoporre a esame la loro verità».¹⁴

Il filosofo assume così la funzione di teologo razionale, la cui giustificazione Kant ritrova nella proposizione sintetica a priori che riassume, per certi versi, l'intero progetto della *Critica della ragion pratica*: «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale»¹⁵; essa eccede la sua stessa apriorità, indica la necessaria finalità pratica dell'uomo e, nello stesso tempo, rinvia alla possibilità dei concetti metafisici di Dio e dell'immortalità dell'anima, che diventano patrimonio di una religione razionale, permessa appunto dalla finalità morale razionale. Il filosofo può così mediare il proprio approccio alle Scritture con il concetto morale di Dio e il compito imprescindibile della destinazione morale dell'uomo, istituita appunto con l'ammissione filosofica di Dio e della religione. Il teologo biblico, il dottore delle Scritture, invita gli uomini a ricercarvi la vita eterna e si lega a leggi arbitrarie esterne, mentre il filosofo trova da sé l'ammissibilità alla vita eterna, giudica ch'essa riguardi intimamente la condotta morale di ogni uomo e esamina la Bibbia per cogliere l'aiuto ch'essa può dare al suo compimento morale: «I professionisti della teologia assumono invece su di sé senza esitazione la responsabilità e garantiscono, almeno con il tono, che anche nel mondo futuro tutto sarà giudicato così come essi l'hanno deciso in questo; benché, se fossero invitati a dichiarare se oserebbero garantire con la propria anima per la verità di tutto ciò che essi vogliono sia creduto sull'autorità della Bibbia, probabilmente si schermirebbero»¹⁶; ciò, per Kant, anche se è indizio di ipocrisia, potrebbe essere solo un bene, essendo i teologi così legati alla contingenza biblica ma ignari che «il libro sacro non ammette istituzional-

¹⁴ *Ivi*, p. 28 (tr. it. p. 245).

¹⁵ KPV, p. 122 (tr. it. p. 148); Kant riprende poi questo punto e ne fa il cardine della *Religione nei limiti della semplice ragione*. Basti questa affermazione: «Che ognuno si debba proporre come *fine ultimo* il maggior bene possibile nel mondo questa è una proposizione sintetica a priori» (I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [citata con la sigla R] a cura di G. WOBBERMIN, in AA, VI, p. 7 [tr. it. a cura di G. DURANTE, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, p. 69]).

¹⁶ SF, p. 25 (tr. it. p. 243).

mente alcun mutamento»¹⁷ e pericoli di confutazione empirica.

Kant ripropone poi la distinzione tra fede ecclesiastica e fede religiosa¹⁸, così tipica del Settecento riformatore protestante: la fede ecclesiastica è giustificata da leggi, da statuti che provengono da una volontà esterna rivelata; la fede religiosa, al contrario, promana da intime leggi razionali e consente di considerare i propri doveri, etici e religiosi, come se fossero comandamenti divini; se, però, Dio è conoscibile, in accordo con la libertà etica, solo grazie alla ragion pratica, allora la religione non si differenzia dalla morale, anzi: i suoi doveri possono essere adempiuti mercé l'idea di Dio. In questo contesto, la Bibbia è considerata come occasione di perfezionamento morale e può divenire stimolo sensibile per il raggiungimento della santità, che si compirà *in aeternum*, come ci insegna il postulato dell'immortalità dell'anima.¹⁹

Anche l'aspetto escatologico della Bibbia è ricondotto dunque alle prescrizioni etiche e lo condiziona alla razionalità libera della legge morale, che è introdotta perfino nella stessa Bibbia; poiché essa «non ha altra condizione che il perfezionamento morale dell'uomo, nessun uomo la può trovare in un qualsiasi scritto, se non ve lo introduce lui stesso».²⁰

È così ancor più chiaro come si debba discernere la fede razionale dalla fede ecclesiastica, dalla teologia biblica: questa conduce a una semplice fede storica, di cui la fede razionale si può in qualche modo giovare ma con cui non si identifica: «Essa contiene cioè ciò che appartiene alla fede storica e che, rispetto alla fede religiosa, può certo essere utile come semplice veicolo sensibile (per questa o quell'epoca) ma non appartiene necessariamente a essa».²¹ Alla teologia filosofica bisogna ascrivere completa libertà di ricerca, in virtù del suo statuto razionale: una fede storica che voglia sottrarsi alla ragione non durerà²² a lungo, proprio come religione; alla rigidità testuale biblica occorre opporre, per salvare la stessa religione e la virtù umana, il rifiuto razionale alla sovrapposizione tra fede ecclesiastica e fede morale e l'ammissione di ciò che la Scrittura ha di religioso: «Alla teologia filosofica bisogna lasciar completa libertà di estendersi tanto lontano quanto lo comporta la sua esigenza scientifica, purché resti nei limiti della sola ragione».²³

L'esegesi biblica che Kant prospetta è dunque eminentemente filosofica, nei suoi principi; essa può certo servirsi delle tecniche interpretative elaborate dalla critica testuale storica, ma, poiché l'interesse supremo della filosofia è la verità, essa si arroga l'autorità di determinare le controversie interpretative secondo i propri vincoli razionali: «Tutti i principi, riguardino essi un'interpretazione critico-storica o critico-gram-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ R, pp. 167ss (tr. it. pp. 188ss).

¹⁹ KPV, pp. 122ss (tr. it. pp. 148ss).

²⁰ SF, p. 36 (tr. it. p. 251).

²¹ *Ivi*, p. 37 (tr. it. p. 252).

²² R, p. 10 (tr. it. p. 72).

²³ R, p. 10 (tr. it. p. 72).

maticale, sempre, ma qui particolarmente, dato che ciò che dovrebbe essere accertato in base a passi della Scrittura per la religione può essere solo un oggetto della ragione, devono essere dettati anche dalla ragione».²⁴

Il conflitto tra ragione e fede ecclesiastica si può dunque sviluppare a proposito di dottrine di fonte storica ma, in questo caso, la ragione è obbligata a pronunciarsi su di essa, perché non può tollerare, illuministicamente, una forma di realtà irrazionale; se invece l'origine delle conoscenze teologiche è razionale, la ragione deve porre da parte la loro contaminazione storica, per giudicare della loro razionalità.²⁵ Kant conclude quindi la sua preliminare ricerca sulla possibilità dell'esegesi biblica, individuandovi dapprima il supremo interesse della ragione, che diviene poi l'esclusiva guida interpretativa, in virtù della propria preminenza morale.

2. I PRINCIPI D'INTERPRETAZIONE BIBLICA

L'uomo deve avvicinarsi alla santità; se non è in grado di indirizzarsi a ciò con la sua sola intenzione morale, può certo servirsi di mezzi a essa esterni, cioè fondarsi su Dio, che si esprime nella Bibbia; questa può essere dunque d'aiuto al miglioramento dell'uomo e offrirgli un veicolo di perfezionamento morale; l'interesse della ragion pratica non toglie però che sia suo specifico compito operare affinché le rappresentazioni storiche bibliche si accordino con la verità, grazie alla critica della loro razionalità, che giudica il cammino storico che le ha formate, reso evidente proprio dai principi di esegesi biblica.

Se la ragione è l'assoluto discriminante, può giudicare della verità delle proposizioni metafisiche e teoretiche sante contenute nella Bibbia e interpretarle in modo per sé vantaggioso, quando superano il suo uso teoretico e pratico. È invece obbligata a interpretarle proposizioni contraddittorie dal punto di vista pratico a suo esclusivo utile. L'esempio addotto da Kant a chiarimento di questo primo principio esegetico discute del concetto di Trinità: esso è una verità teoretica sovrasensibile che può essere soggetta a infinite discussioni inconcludenti; inoltre, non hanno alcun influsso sulla condotta pratica dell'uomo: «Che nella divinità noi dobbiamo adorare tre persone o dieci, questo il discepolo lo accetterà sulla parola con la stessa 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 per nulla regole differenti per la condotta della sua vita».²⁶

Tuttavia, se si considera il concetto trinitario santo, dotato quindi di perfezione

²⁴ SF, p. 38 (tr. it. p. 252).

²⁵ *Ivi*, p. 32 (tr. it. p. 248).

²⁶ *Ivi*, p. 41 (tr. it. p. 255).

morale, e lo si impone all'uomo autoritariamente, gli si annulla la sua autonomia legislativa morale che, si è visto, è comunque in grado di definire un concetto di Dio razionalmente rilevante. Spetta dunque al filosofo trovare nelle proposizioni teologiche scritturistiche un interesse pratico, tale da intendersi con la legge morale e da promuovere la tensione del soggetto morale alla santità. «Se si introduce nelle proposizioni di fede un senso morale (come io ho cercato di fare nella *Religione nei limiti ecc...*) egli non avrebbe in sé una fede vuota di conseguenze, ma una fede comprensibile e in rapporto alla nostra vocazione morale».²⁷

Anche i teologi biblici sembrano concordare in parte con ciò, quando invitano a considerare in senso umano, e ,nello stesso tempo, divino, le espressioni che contrastano con il concetto pratico razionale di Dio; contraddicono però il loro proposito quando legano rigidamente questo principio al dettato testuale. È necessario invece trascu-
rare la lettera biblica per interpretare i lemmi e i passi secondo ragione, come dimostra la discussione kantiana dei versetti di S. Paolo sulla predestinazione e la grazia; qui Kant ripensa i cardini teologici luterani e prospetta delle soluzioni che illuminano ulteriormente i suoi principi esegetici, in relazione, appunto, ai suoi intimi intenti morali.

L'elezione per grazia contrasta con il principio di autonomia razionale dell'uomo e nega la possibilità ch'egli si conduca moralmente; l'unico modo che gli resta per giungere alla salvezza, reso inefficace il suo concorso morale, è la fede nelle Scritture, che si traduce, però, come ha dimostrato il comportamento dei teologi biblici, in accettazione della loro rigidità immutabile, rivelata: essa non comporta alcun merito morale e genera, di conseguenza, la non imputabilità pratica del soggetto agente. La fede nelle Scritture è moralmente neutra ed è ben lontana dalla vera fede religiosa, che si manifesta nel comportamento virtuoso; il teologo biblico non ha motivo di menar vanto della propria fede ecclesiastica e non deve farne un cardine esegetico, perché potrebbe trasformarla in coazione autoritaria e, soprattutto, imporla come alternativa alla retta intenzione, autentica custode della virtù.

È opportuno, dunque, come secondo principio esegetico, attribuire a tutte le proposizioni bibliche un significato filosofico morale e ammettere per loro uno scopo pratico, anche quando non è del tutto evidente razionalmente il loro significato ultimo, che può tuttavia essere creduto senza nocimento per la ragione; Kant mira certo al rafforzamento e al miglioramento morale dell'uomo, grazie alle proposizioni bibliche, che, è bene sottolinearlo di nuovo, bisogna guardarsi dal renderle positività intangibile, ma che possono comunque contribuire a rendere salda la fede morale: «La fede ecclesiastica , poiché è solo veicolo della fede religiosa e quindi in sé mutevole e deve rimanere suscettibile di una graduale purificazione sino alla congruenza con quest'ul-
tima, non può essere trasformata essa stessa in articolo di fede».²⁸

Da questo preceppo consegue, allora, che il comportamento dell'uomo è effetto

²⁷ SF, p. 39 (tr. it. p. 253).

²⁸ *Ibidem*.

e responsabilità esclusiva della sua forza morale, aliena sia dalla positività storica, rappresentata dagli insegnamenti biblici, che deve anzi fare i conti con la razionalità pervadente della morale, sia dai dogmi metafisici oggettivi, che possono comunque trovare sostegno sulla tradizione storica. La santità e la salvezza debbono essere frutto di un principio intimo che faccia decidere l'uomo ad azioni morali: la grazia non può pertanto essere subita passivamente dall'uomo, pena l'annichilimento della sua virtù, così come tutti i versetti scritturistici che inducono a tali conclusioni devono essere considerati testimonianza morale della volontà divina di consentire al raggiungimento della salvezza. È chiaro però, in questo contesto, che il concetto di Dio a cui mira Kant è quello postulato dalla ragion pratica, che non toglie la soggettività morale umana e ne permette il suo pieno dispiegamento: «Ciò che l'uomo, per la propria destinazione deve essere (cioè conforme alla legge santa) questo egli deve poter diventare».²⁹

L'aiuto esterno di Dio per giungere alla santità e alla salvezza diviene intervento divino che agisce attraverso l'intenzione morale dell'uomo, capace di rendere fluida, grazie alla ragione, ogni autorità storica e dogmatica, qui rappresentata dalla oggettività scritturistica. Il vero principio esegetico biblico è allora riassunto nel determinare Dio come il supremo interprete delle Scritture, in quanto parla alla nostra ragione attraverso la nostra moralità, attraverso i suoi puri, intangibili e infallibili concetti. «Dio in noi è Egli stesso l'interprete; poiché non comprendiamo se non chi parla con noi attraverso il nostro intelletto e la nostra ragione; dunque la divinità di una dottrina a noi indirizzata non può essere riconosciuta se non attraverso concetti della nostra ragione, in quanto essi sono concetti morali puri e quindi infallibili»³⁰.

3. CENNI CONCLUSIVI

Il progetto kantiano di definire i limiti scientifici della facoltà filosofica e della facoltà teologica ha posto in gioco ben più che i semplici compiti ascrivibili a ciascuna di esse: ha infatti mostrato come a questo conflitto fossero sottese questioni filosoficamente ben più fondamentali, il legame tra ragione e fede, la possibilità di una teologia naturale e, soprattutto, la garanzia dell'autonomia morale dell'uomo e la necessità ch'essa informi anche la realtà storica.

Alla dipendenza esclusiva dei teologi biblici dalla oggettività testuale, formatasi storicamente e veicolo di concetti che debbono avere legittimità solo morale e razionale, Kant oppone la presa di posizione per la ragione, che equivale, nello stesso tempo, a prendere partito per Dio; certo, l'idea di Dio qui determinata ha poco a che vedere con l'oggettività estranea all'uomo e alla storia a cui hanno abituato i biblisti: fine di

²⁹ *Ivi*, p. 42 (tr. it. p. 256).

³⁰ *Ivi*, p. 44 (tr. it. p. 257).

Kant è utilizzare il postulato dell'esistenza di Dio, formulato nella *Critica della ragion pratica*, per rendere razionale la realtà, mercé la soggettività morale dell'uomo. L'imperativo di agire in modo da realizzare il maggior bene possibile nel mondo ha dunque il peculiare scopo di fare della ragione la facoltà di giudizio dell'eticità delle costruzioni storiche; inoltre, poiché lo stesso imperativo rimanda, come s'è visto, a un concetto di Dio, Kant giunge a sostenere che l'uomo, nella sua azione morale, si trova a operare sempre al cospetto di Dio, di cui pensa di interpretare il volere con la moralità della propria retta intenzione.

L'indignazione e le obiezioni dei teologi biblici, causate dai principi filosofici esegetici di Kant, segnano allora il passo se poste a confronto con la profondità dei loro intenti e dei loro risultati: i biblisti non capiscono, ancora una volta, il diverso, più profondo, piano su cui interviene Kant e si limitano a controbattere con l'estraneità dei principi filosofici all'ortodossia religiosa e con la loro critica, che non coglie appunto tutte le loro implicazioni³¹. Paradossalmente, la vicinanza, la consuetudine con la Bibbia rende ciechi i teologi al suo possibile contenuto morale e li rende avvezzi alla mera architettonica storica: «Non si tiene in considerazione tale origine quando si tratta della dottrina religiosa».³²

Ma se è vero che nella Bibbia possono comunque essere espressi, sotto forma rappresentativa, gli stessi concetti utilizzati dalla ragion pratica, è necessario, per consentire appunto una piena vita morale, ch'essi siano depurati del loro carattere rappresentativo e siano così provati come veicoli per il conseguimento della massima virtù possibile; v'è infatti la certezza razionale che, in caso contrario, la Bibbia si trasformi in ostacolo al bene³³ e, insieme alla moralità, annienti la stessa religione e lo stesso concetto di Dio: le conoscenze bibliche hanno ragion d'essere solo «*in quanto riguardano la religione*, cioè secondo il principio della moralità posta come fine nella rivelazione».³⁴

³¹ *Ivi*, p. 48 (tr. it. p. 260).

³² *Ivi*, p. 45 (tr. it. p. 258).

³³ *Ivi*, p. 61 (tr. it. p. 261).

³⁴ *Ibidem*.