

KANT LETTORE DI STORR?

di Enrico Benà*

Abstract. *In the Preface to the second edition of Religion within the Bounds of Bare Reason, referring to the judgements on his work, Kant expresses his deepest gratitude to the «celebrated Dr Storr of Tübingen» for the insight shown in his Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam. However, while the question of whether Storr was an attentive reader of Kant has always been recognised as legitimate, it is equally legitimate to question ‘whether’ and ‘to what extent’ Kant was an attentive reader of Storr. In fact, a careful analysis of the Annotationes reveals not only a misunderstanding of certain Kantian theses, but also the marginal importance of references to Religion in Storr’s arguments. In this essay, I will formulate the hypothesis that Storr had already conceived a text on Kantian philosophy before the publication of Religion, which he then integrated with various references to Kant’s latest published work. To this end, I will demonstrate that Storr develops the two main themes of his Annotationes, i.e. the relation between morality and religion and the question of revelation, based mainly on works prior to Religion. In this way, I will show that quotations from Religion play only a marginal role in Storr’s arguments.*

Keywords. *Kant; Storr; Religion; Morality; Revelation*

Nella *Prefazione alla seconda edizione della Religione entro i limiti della sola ragione*¹, Kant riferisce dei giudizi espressi sulla

* Ricercatore indipendente

¹ Nel testo le opere di Kant sono citate secondo la Akademie-Ausgabe (AA) – I. Kant, *Gesammelte Schriften*, (a cura di) voll. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 22 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, da vol. 24 Akademie der Wissenschaften zu Goettingen, Berlin, 1900 ss. – con l’indicazione dell’abbreviazione usuale, il volume e il numero di pagina, ad

propria opera da «egregie persone, conosciute e sconosciute», esprimendo in modo particolare i più vivi ringraziamenti nei confronti del «celebre dottor Storr di Tubinga», per via della «penetrazione», «diligenza» ed «equità» dimostrate dal teologo nelle sue *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*².

A fronte di un cenno così lusinghiero, sorge spontaneo il dubbio sulla sua sincerità, oltre che sul fatto ‘se’ e, nel caso, ‘quanto’ Kant abbia realmente letto delle *Annotationes*. Difatti, ad un’attenta lettura di quest’opera, non traspasiano soltanto i malintesi di certe tesi kantiane, ma anche, nonostante i copiosi riferimenti alla *Religione*, il peso marginale di questi per le argomentazioni di Storr. È quindi naturale chiedersi quale sarebbe stata l’autentica reazione di Kant di fronte ai commenti del teologo di Tubinga.

Questi interrogativi hanno il carattere di un pretesto per indagare il reale legame tra le *Annotationes* e la *Religione*. L’ipotesi è che Storr, avendo già concepito un testo sulla filosofia kantiana prima della pubblicazione della *Religione*, lo abbia poi integrato con i riferimenti all’ultima opera edita di Kant. Per cui, nel presente saggio mostrerò che Storr sviluppa i due nuclei argomentativi principali delle *Annotationes*, ovvero il rapporto tra morale e religione e la questione della rivelazione, facendo riferimento prevalentemente ad opere precedenti alla *Religione*. A tal fine, metterò in luce come sia

eccezione della *Critica della ragion pura* (*KrV*, A e B). Per quanto concerne l’opera di Storr, di questa viene pubblicata una prima edizione in latino nel settembre 1793, per essere tradotta l’anno successivo, dietro avallo dello stesso autore, da Friedrich Gottlieb Süsskind col titolo *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*. Nel testo l’opera è citata con l’abbreviazione *Annotationes*, seguita dal numero di pagina dell’edizione latina e, dopo il punto e virgola, di quella tedesca. La traduzione dei passi e dei lemmi riportati in italiano è di chi scrive.

² *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in AA 06, p. 13; trad. it. di A. Poggi, a cura di M.M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari-Roma, Laterza, 2019, p. 14. Kant manifesta inoltre l’intenzione di dare «riscontro» all’opera di Storr, senza tuttavia poter «prometterlo a causa delle difficoltà opposte dalla vecchiazza soprattutto nell’elaborazione di idee astratte» (*ibidem*).

lo stesso fraintendimento di certe tesi kantiane a rivelare il ruolo marginale dei rimandi alla *Religione* per le argomentazioni di Storr³.

La struttura del saggio è quindi la seguente: dopo un breve accenno ai contenuti delle *Annotationes*, mi concentrerò sul rapporto tra morale e religione e, successivamente, sulla questione della rivelazione, illustrando per entrambi i malintesi nelle critiche di Storr e, su questa base, come ambedue non si riferiscano direttamente ad argomenti centrali della *Religione*⁴.

³ Nel panorama della letteratura secondaria l'opera è stata oggetto di indagine di vari interpreti. Se da un lato Henrich e Rieger la considerano per indagare il contesto dello Stift di Tubinga quale luogo di formazione di Hegel, Hölderlin e Schelling, dall'altro Sparr e Rohls sono attenti a ricostruire i legami che quest'opera intesse con il resto della produzione e del pensiero di Storr. Infine, un interprete della filosofia kantiana come Palmquist esamina l'opera per mostrare come Kant, con la seconda edizione della *Religione*, avrebbe risposto alle critiche di Storr sollevate nelle *Annotationes*. Tuttavia, curiosamente, tra questi interpreti nessuno si è interessato di indagare l'effettivo legame sussistente tra le *Annotationes* e la *Religione*. Solo Jacobs, in un saggio dedicato all'analisi delle *Annotationes*, ha sollevato il dubbio sul reale rapporto tra l'opera di Storr e quella di Kant. Cfr. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen-Jena (1790-1794)*, vol. I, Berlin, Suhrkamp, 2006, pp. 806-846; R. Rieger, *Gottlob Christian Storrs theologische Hermeneutik*, in '...an der Galeere der Theologie? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen', a cura di M. Franz, Eggingen, Isele Edition, 2007, pp. 145-168; R. Rieger, *Gottlob Christian Storrs Hermeneutik der Einheit von Geschichte und Wahrheit auf dem Weg von der Aufklärung zum Idealismus*, in *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, a cura di C. Danz, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 51-84; W. Sparr, *Religiöse Autorität durch historische Authentie? Die 'biblische' Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793)*, in '...an der Galeere der Theologie?', pp. 67-103; J. Rohls, *Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums*, vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 518-521; S. R. Palmquist, *Comprehensive Commentary on Kant's 'Religion within the Bounds of Bare Reason'*, Chichester-West Sussex, Wiley Blackwell, 2016, p. 4; W. Jacobs, *Gottlob Christian Storrs 'Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre'*, in '...an der Galeere der Theologie?', pp. 169-185, p. 176 e p. 181.

⁴ Qualora la tesi risultasse convalidata, l'articolo apporterebbe un duplice contributo rispetto allo stato dell'arte presentato nella nota precedente. Innanzitutto, il

1. *Le Annotationes: struttura e contenuti*

Le *Annotationes* sono l'unico testo di Storr di carattere prettamente filosofico, in cui, oltre al confronto diretto con le opere kantiane, numerosi sono i riferimenti ad autori familiari al pensiero critico⁵. L'opera si compone in tutto di ventun paragrafi e di due appendici, rispettivamente al § 9 ed al § 13, aggiunte solo nella traduzione tedesca.

Muovendo dai principi della filosofia critica, Storr sottolinea come dal punto di vista teoretico non sia possibile né affermare né negare «in modo oggettivamente valido» alcunché in merito ad «oggetti sovrasensibili»⁶. Solo «il necessario interesse pratico» della ragione permette di credere a questi oggetti «in modo assertorio» (§ 1)⁷.

Questa constatazione preliminare viene poi applicata da Storr alle «dottrine bibliche su oggetti sovrasensibili»⁸, per mostrare che queste non possono venire smentite né teoreticamente, altrimenti si contraddirebbe la «vera filosofia», né praticamente, vista la loro perfetta coerenza con i «principi morali inconfutabili» (§ 2, § 3, § 4)⁹.

Nel § 5 e nel § 6 Storr può quindi trarre le conclusioni che, secondo la filosofia critica, le «dottrine teoretiche della Bibbia su

saggio getterebbe luce sulle fonti principali, e quindi fondanti, della riflessione di Storr rispetto alla filosofia kantiana della religione, permettendo dunque una comprensione più puntuale delle conclusioni del teologo. In tal modo l'articolo aprirebbe nuovi spiragli sulla ricezione e divulgazione della filosofia della religione di Kant nello *Stift* di Tubinga. Tuttavia, dal momento che entrambi questi aspetti meriterebbero una più ampia trattazione, se ne rimanda l'approfondimento a futuri contributi.

⁵ Tra questi autori ricorrono i nomi di Johann Gottlieb Fichte, Karl Friedrich Reinhold, Johann Gottfried Kiesewetter, Johann Heinrich Tieftrunk e Johann Ludwig Ewald. Tali riferimenti permetterebbero di corroborare l'ipotesi di Henrich e Jacobs, secondo cui l'obiettivo polemico di Storr fosse più propriamente il kantismo in generale, dilagante già a fine '700 nello *Stift* di Tubinga. Cfr. Henrich, *Grundlegung*, pp. 842-846 e Jacobs, *Storrs 'Bemerkungen'*, pp. 179-185.

⁶ *Annotationes*, p. 4; p. 1.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 5; p. 2.

⁹ *Ibidem*.

oggetti sovrasensibili» devono essere «lasciate indecise», qualora la ragione teoretica debba decidersi ‘da sé’ e «non per mezzo di altri possibili motivi» alla loro approvazione¹⁰. È a partire da tale constatazione che Storr, introducendo la propria tesi della «questione storica»¹¹, indaga «questi altri motivi d’assenso» per una legittima approvazione delle dottrine della rivelazione (§ 7, § 8, § 9)¹².

Interrogandosi poi sul rapporto tra religione e morale in virtù del ruolo della felicità per quest’ultima (§ 10), Storr conclude che «l’*habitus* della morale» (ossia lo zelo nella virtù) necessita de «l’*habitus* della religione» (dunque della ferma fiducia in Dio) (§ 11, § 12, § 13)¹³. Alla luce di queste considerazioni, Storr mostra come sia esattamente la rivelazione cristiana la migliore forma di supporto all’*habitus* religioso e, di conseguenza, a quello morale (§ 14). Su queste basi, Storr applica la «questione storica» alla rivelazione cristiana (§ 15, § 16, § 17, § 18, § 19, § 20), rispondendo infine ad una possibile obiezione contro la propria tesi (§ 21).

Da questa panoramica generale, si può evincere che i due nuclei argomentativi menzionati sopra vengono tematizzati specificatamente dal § 10 al § 13 (il rapporto morale-religione) e dal § 7 al § 9 (la questione della rivelazione), entrando infine reciprocamente in contatto nel § 14.

2. *Il rapporto tra morale e religione*

Al fine di mostrare i fraintendimenti da parte di Storr della posizione kantiana sul rapporto tra religione e morale, alla luce del ruolo della felicità per quest’ultima, è utile esaminare i punti fondamentali dell’argomentazione del teologo, confrontandoli con quella kantiana, con riferimento a: (1) la questione del movente morale, (2) le specificazioni sulla felicità sperata, (3) il male radicale.

(1) L’argomentazione di Storr muove dalla premessa che la felicità è «la materia necessaria (oggetto) del nostro volere», dalla quale

¹⁰ Ivi, p. 18; pp. 21-22.

¹¹ Ivi, pp. 20-21; pp. 24-25.

¹² Ivi, p. 18; p. 22.

¹³ Ivi, p. 39; p. 52.

non è quindi possibile astrarre nel proprio agire¹⁴. Per cui l'uomo non trascurerebbe mai il perseguimento dei propri «vantaggi esteriori»¹⁵ per obbedire alla legge morale, se quest'ultima non potesse essere considerata «la via migliore e più sicura per l'ottenimento della vera felicità», ossia di quella felicità spettante come premio per la propria virtù¹⁶. Storr può dunque concludere che il sentimento di rispetto per la legge non può essere «il solo ed unico movente della virtù e dell'obbedienza» al dovere¹⁷: solo assumendo come «fondamento soggettivo» la felicità sperata (quale ricompensa per la propria virtù) assieme al rispetto per la legge l'uomo segue le prescrizioni morali, perseverando in modo «continuo e risoluto» (*constans, fortdauernd, standhaft, anhaltend*) nella condotta virtuosa¹⁸.

Pur attingendo la propria premessa da passi kantiani¹⁹, sembra che Storr colga solo parzialmente il senso della 'naturale ricerca della felicità' inteso da Kant²⁰. Infatti, se da un lato Kant sostiene che l'uomo persegue naturalmente la propria felicità, dall'altro egli conclude che, proprio in quanto tale ricerca è guidata da motivi soggettivi²¹, la morale deve astrarre da quella materia, per considerare

¹⁴ Ivi, p. 26, p. 31 e pp. 35-36; p. 31, p. 40 e pp. 46-47. Nelle stesse pagine Storr usa formulazioni analoghe, quali: «l'uomo è inevitabilmente necessitato a volere la felicità», «una volontà che necessariamente desidera la felicità», «un desiderio naturale di felicità», «un desiderio fisico e necessario di felicità».

¹⁵ Cfr. ivi, p. 26; p. 31. In altre pagine Storr ricorre ad espressioni analoghe, quali: «vantaggi presenti» e «vantaggi terreni». Ivi, pp. 29-30; pp. 38-39.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 26; pp. 32-33.

¹⁷ Ivi, p. 37; p. 49.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 35; p. 45.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 26, nota 136; p. 31, note 87-88. Storr giustifica la propria premessa sulla base di due passi della *Critica della ragion pratica*: lo *Scolio II*, in cui la felicità viene presentata come desiderio necessario di ogni essere razionale finito, e il *Teorema II*, in cui Kant sottolinea come tutti i principi materiali in quanto tali appartengono al principio universale dell'amor proprio. Cfr. I. Kant *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA 05, p. 25 e p. 22; trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Bari-Roma, Laterza, 2020, p. 51 e p. 41.

²⁰ Cfr. *KpV*, AA 05, p. 25; trad. it. p. 51.

²¹ Cfr. *ibidem*.

la «semplice forma di una legislazione universale»²², potendo così concepire come «solo ed indubitato» movente morale il sentimento di rispetto per la legge²³. Tuttavia, anche secondo Kant l'uomo non può prescindere del tutto dal riferimento alla felicità, tanto che questa viene ricompresa ne «l'intero oggetto di una ragion pura pratica, cioè di una volontà pura»²⁴, ovvero nel Sommo Bene, dato che la virtù rappresenta solo il «bene supremo»²⁵.

(2) Sul rischio che, nel movente, la congiunzione del sentimento di rispetto e del desiderio della felicità possa sottrarre valore all'agire morale, Storr torna ripetutamente con una serie di precisazioni circa il 'tipo' di felicità sperata. Innanzitutto, questa non costituisce il «principio conoscitivo dei nostri doveri»: essa è caso mai la «conseguenza» (*consequentia*, *Folge*) del nostro agire secondo la legge prescritta dalla sola ragione pratica²⁶. Inoltre, conseguendo alla «trascuranza delle inclinazioni sensibili» ed al «sacrificio dei vantaggi esteriori»²⁷, quanto «promesso dalla legge» è una «felicità superiore», che «supera di gran lunga ogni benessere sensibile» frutto del mero soddisfacimento dei desideri della sensibilità²⁸.

Nonostante queste precisazioni, Storr sembra comunque trascurare certi passi nell'argomentazione di Kant, secondo cui non solo i moventi connessi alle inclinazioni sensibili²⁹, ma anche lo stesso movente della speranza per la felicità meritata «distruggono tutto il valore morale delle azioni»³⁰. Aspetto questo ben esemplificato nel cristianesimo, in cui l'osservanza della legge non è motivata dalle «conseguenze desiderate», bensì soltanto dalla «rappresentazione del dovere»³¹.

²² Cfr. *ivi*, pp. 28-29; trad. it. pp. 59-61.

²³ Cfr. *ivi*, p. 78; trad. it. p. 171.

²⁴ *Ivi*, p. 109; trad. it. p. 239.

²⁵ *Ivi*, p. 110; trad. it. p. 243.

²⁶ Cfr. *Annotationes*, pp. 31-32; pp. 40-42.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 26, p. 30 e p. 31; p. 32, p. 39 e p. 41.

²⁸ *Ivi*, p. 30 e pp. 32-33; p. 39 e pp. 42-43.

²⁹ Cfr. *KpV*, AA 05, p. 72; trad. it. p. 159.

³⁰ *Ivi*, p. 130; trad. it. p. 285.

³¹ *Ivi*, p. 129; trad. it. p. 283.

Considerando complessivamente i punti (1) e (2), si può notare che è sulla base dell'assunzione, o meno, della felicità sperata a movente che Storr e Kant pervengono ad un differente rapporto tra morale e religione. Dato che solo assumendo la speranza di questa felicità assieme al rispetto per la legge l'uomo segue le prescrizioni morali, e dato inoltre che tale felicità è concepibile solo ammettendo un «Dio ricompensatore» (ovvero la religione), Storr può concludere che la morale senza la religione apparirebbe astratta ed inefficace³². Per l'uomo sarebbe infatti impossibile perseverare nella virtù prescindendo dal riferimento alla felicità elargita come premio da Dio³³. Ben diversa appare la posizione kantiana, chiaramente espressa fin dalle prime battute della *Religione*, in cui Kant ribadisce che la morale non necessita della religione «né oggettivamente, rispetto al volere, né soggettivamente, rispetto al potere»³⁴. Difatti, la morale non ha bisogno dell'idea di Dio per conoscere il dovere, né di altri moventi, al di fuori della legge stessa, per indurre l'uomo a compierlo³⁵.

³² Cfr. *Annotationes*, p. 33, p. 40 e pp. 37-39; p. 43, p. 53 e pp. 48-50.

³³ Cfr. *ivi*, p. 37; p. 48. Come si può notare, il § 10 svolge un ruolo centrale per lo sviluppo argomentativo delle *Annotationes*, in quanto è proprio prendendo le distanze da Kant in merito al movente morale, ed accludendo a quest'ultimo la felicità sperata, che Storr può concludere ad un certo ruolo della religione per l'agire morale. Su questo si veda anche: Henrich, *Grundlegung*, pp. 834-835 e Jacobs, *Storrs 'Bemerkungen'*, p. 173 e p. 175. Tuttavia, ritengo possa essere eccessivo, sulla scia di Jacobs, ravvisare in Storr una sorta di fondazione della morale nella religione, dunque un'inversione di termini rispetto alla posizione kantiana, in quanto per Storr la legge morale è prescritta dalla ragione pratica. Difatti, come si è potuto vedere, la religione viene chiamata in causa per l'applicazione delle prescrizioni all'agire. Cfr. Jacobs, *Storrs 'Bemerkungen'*, p. 179.

³⁴ Cfr. *RGV*, AA 06, p. 3; trad. it. p. 3. Ai fini del saggio, è indicativo che nelle *Annotationes* Storr sembri trascurare queste battute d'avvio della *Religione*, in cui Kant ribadisce la propria posizione sull'unico movente morale possibile.

³⁵ Cfr. *ivi*. Fatte salve queste constatazioni, nella posizione kantiana è importante sottolineare che la religione, seppur con altra declinazione, riveste comunque un certo

(3) Nelle argomentazioni di Storr salta all'occhio, in un'opera presumibilmente basata sulla *Religione*, la mancanza di riferimenti al male radicale. Assenza senz'altro tangibile nel § 10 e nel § 11, in cui, tematizzando la speranza come supporto dell'agire morale, Storr non ne considera la funzione di rimedio contro le possibili conseguenze del male radicale. Difatti, consapevole di tale tendenza, l'uomo potrebbe cadere in una forma di disperazione morale, ossia nel senso di impossibilità di adottare una condotta conforme al modello di virtù: condizione pur tuttavia arginabile, grazie al sostegno della ferma speranza nella felicità futura. Analogamente, l'assenza di riferimenti al male radicale è attestata in modo altrettanto evidente nel § 13, in cui Storr ravvisa nella profonda riflessione sulle dottrine religiose il presupposto per una loro efficace applicazione nel nostro agire morale³⁶. Citando in nota la *Fondazione della metafisica dei costumi*, Storr riscontra come sia la «cosiddetta dialettica naturale emergente dalle pretese delle inclinazioni sensibili» ad ostacolare tale applicazione, senza però considerare in questa circostanza il peso rivestito dalla naturale tendenza al male³⁷.

Inoltre i pochi riferimenti di Storr a tematiche connesse al male radicale, quali l'interpretazione del peccato originario e la comunità etica, sembrano trascurare la loro autentica funzione nell'economia dell'opera di Kant³⁸. Se per il primo aspetto Storr, invece di evidenziare la necessità di concepire una corruzione frutto del libero atto del singolo, è interessato piuttosto a mostrare come Kant da «leggi morali incontestabili» concluda erroneamente all'insostenibilità della dottrina del peccato originario³⁹, per il secondo Storr polemizza

ruolo rispetto alla morale. Difatti, poche pagine dopo, Kant conclude che «la morale conduce quindi necessariamente alla religione» (*RGV*, AA 06, p. 6; trad. it. p. 6).

³⁶ Cfr. *Annotationes*, pp. 46-47; pp. 63-64.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 46-47, nota 255; pp. 63-64, nota 189. Il riferimento alla *Fondazione*, riportato nella sua interezza solo nella traduzione tedesca, è il seguente: I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in AA 04, p. 405; trad. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari-Roma, Laterza, 2022, p. 41.

³⁸ I paragrafi sono il § 3 e l'Appendice al § 9, in cui vengono considerate le due tematiche discusse da Kant rispettivamente nel *I* e nel *III, IV Libro* della *Religione*.

³⁹ Cfr. *Annotationes*, pp. 8-9; pp. 7-8.

con l'interpretazione kantiana del confluire di tutti gli uomini (e non solo degli eletti) nel Regno di Dio⁴⁰.

Riprendendo i punti finora esaminati, è possibile constatare che i riferimenti di Storr, funzionali allo sviluppo della propria argomentazione, si concentrano su opere antecedenti alla *Religione*.

(1) Sulla questione del movente morale, oltre ai già menzionati rimandi della premessa alla *Critica della ragion pratica*, è interessante notare che nella formulazione della propria tesi Storr rinvia in nota al seguente passo della *Critica della ragion pura*⁴¹:

Quindi, senza un Dio e senza un mondo per noi ora non visibile, e tuttavia sperato, le grandiosi idee della moralità risultano essere oggetti di plauso e di ammirazione, ma non costituiscono i moventi del proposito e dell'azione, poiché non soddisfano interamente quello che è il fine naturale per ogni essere razionale, e che è determinato a priori come necessario dalla stessa ragion pura⁴².

Passo anticipato nella *Critica* dalla constatazione che, se la ragione non collegasse alla legge morale una «causa efficiente» determinante per il «comportamento un esito esattamente corrispondente ai nostri fini supremi», risulterebbe impossibile per il corso della nostra vita essere sottoposto a massime morali⁴³. Questo passo appare particolarmente calzante agli scopi di Storr, in quanto in esso viene enfatizzato il riferimento al Sommo Bene nello stesso movente dell'agire morale. Infatti, le idee morali sarebbero altrimenti di per sé insufficienti a determinarci all'osservanza della legge, in quanto da sole non risponderebbero pienamente a quel fine naturale posto dalla ragione stessa.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 113-114, note 336 e 338. A riprova della tesi sostenuta, è già di per sé eloquente il fatto che Storr citi la comunità etica nell'appendice al § 9 (porzione di testo che, come già ricordato, è stata aggiunta dall'autore solo nell'edizione in lingua tedesca). I passi citati dalla *Religione* sono i seguenti: *RGV*, AA 06, pp. 131-132; trad. it. p. 145 e *RGV*, AA 06, pp. 135-136; trad. it. p. 149.

⁴¹ Cfr. *Annotations*, p. 32, nota 176; p. 43, nota 124. L'espressione tra virgolette è riportata in corsivo sia nel testo latino che in quello tedesco.

⁴² *KrV*, A 813/B 841.

⁴³ *KrV*, A 812/B 840.

Tuttavia si tratta di una posizione che, come precedentemente mostrato, viene ripensata già a partire dalla *Critica della ragion pratica*, in cui Kant pone come unico movente morale il sentimento di rispetto della legge, di per sé sufficiente per la determinazione della volontà secondo le prescrizioni della ragione⁴⁴.

Si potrebbe anche notare che Storr, ritornando sull'insufficienza della «semplice legge» come fondamento soggettivo della determinazione della volontà⁴⁵, rinvia al seguente passo in una nota della *Prefazione alla prima edizione della Religione*:

Ma in questo fine, benché gli sia proposto dalla sola ragione, l'uomo cerca qualcosa che egli possa amare; allora la legge, che gli ispira semplicemente rispetto, anche se non riconosce quello come un bisogno, tuttavia a suo sollievo si estende fino ad accogliere il fine ultimo morale della ragione fra i motivi determinanti dell'uomo⁴⁶.

Difatti, argomenta Storr, è per via delle «inevitabili limitazioni» che l'uomo si preoccupa del risultato delle proprie azioni, per trovare in esso qualcosa che «possa servirgli da fine»⁴⁷. Tuttavia, da questo riferimento emerge come Storr, più che interpretare il passo nel suo contesto, ne estrapola una porzione leggendo attraverso il filtro di quanto colto nel precedente passaggio della *Critica della ragion pura*. Difatti secondo la nota in esame, l'uomo, nella consapevolezza del proprio dovere, si interroga inevitabilmente sul fine della sua azione, il quale guadagna quindi «il primo posto nella

⁴⁴ Cfr. *KpV*, AA 05, p. 109; trad. it. p. 239 e *KpV*, AA 05, pp. 80-81; trad. it. pp. 175-177. Lo stesso Henrich sottolinea come Storr sfrutti una divisione interna alla riflessione kantiana, facendo leva su una prima formulazione di certe questioni, ravvisabile nella *Critica della ragion pura*, senza considerare il loro successivo sviluppo. Cfr. Henrich, *Grundlegung*, pp. 824-827.

⁴⁵ I tre punti si trovano nel § 10 e nel § 12. Nello specifico: *Annotationes*, p. 29, nota 146; p. 34, nota 95 e p. 32, note 170-171; pp. 41-42, note 118-119 e p. 42, nota 232; p. 57, nota 168.

⁴⁶ *RGV*, AA 06, p. 6; trad. it. p. 7.

⁴⁷ *Ibidem*. La citazione dalla *Religione* viene riportata per intero solo nella nota 95 di pagina 34 della traduzione tedesca.

rappresentazione e nell'intenzione (*nexu finali*)»⁴⁸. Tuttavia, questo risultato «ha certo l'ultimo posto nell'esecuzione (*nexu effectivo*)»⁴⁹, dato che la morale, chiarisce Kant nelle battute d'avvio della *Prefazione*, non ha bisogno di alcun fine, né per conoscere il proprio dovere né tanto meno per «indurre l'uomo a compierlo»⁵⁰.

(2) In merito alla felicità sperata, Storr precisa che questa è elargita non in questo mondo, bensì in una vita futura⁵¹. Non risulta quindi sorprendente, sotto il profilo terminologico, che Storr indichi la seconda condizione del Sommo Bene con la «vita futura», piuttosto che con «l'immortalità dell'anima»⁵². Pure in questo caso, Storr trova un supporto fondamentale nella *Critica della ragion pura*, in cui la realizzabilità del Sommo Bene è pensata nella prospettiva non di questo mondo sensibile, ma di un «mondo futuro», oltre ad essere garantita dalle condizioni di Dio e della «vita futura»⁵³. Posizioni riformulate da Kant nelle opere successive, in cui non solo la realizzabilità del Sommo Bene è pensata in questo mondo⁵⁴, ma anche

⁴⁸ *RGV*, AA 06, p. 6; trad. it. p. 7.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. *RGV*, AA 06, p. 4; trad. it. pp. 3-4.

⁵¹ Cfr. *Annotations*, p. 40; p. 53. Prestando attenzione alle espressioni impiegate da Storr in queste pagine, emerge bene il contrasto semantico tra i «vantaggi esteriori», «presenti», «terreni» e la «felicità superiore», la «vera felicità», la «felicità in una vita futura».

⁵² Cfr. *Ibidem*. Henrich avanza l'ipotesi che Storr, con l'espressione «felicità superiore», intenda più propriamente una forma di «beatitudine» («*Seligkeit*»): in tal caso, Storr si ricollegerebbe alla propria dottrina dogmatica della «beatificazione» divina (*Beseligung*). Sebbene questa ipotesi possa essere in parte condivisa, serve precisare che l'espressione «*beatitudo*», e l'equipollente «*Seligkeit*» nella traduzione di Süskind, non compare mai nel testo, venendo invece privilegiato da Storr il concetto di «*felicitas*», e corrispondentemente quello di «*Glückseligkeit*». Cfr. Henrich, *Grundlegung*, p. 833.

⁵³ Cfr. *KrV*, A 811/B 839. Si veda anche: *KrV*, A 808/B 836; A 809/B 837 e A 814/B 842.

⁵⁴ A titolo d'esempio: I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, in AA 05, p. 411 e p. 450; trad. it. di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Milano, Bompiani, 2019, p. 531 e pp.

la seconda condizione viene espressa perlopiù nei termini della «immortalità dell'anima» e non della 'vita futura'⁵⁵.

(3) Infine, la questione della naturale tendenza al male fornisce probabilmente la conferma più evidente della tesi qui sostenuta, visto che il male radicale compare concettualmente solo nella *Religione*⁵⁶. A tal proposito, è curioso notare che, proprio a fronte di questa condizione morale, nella *Religione* viene enfatizzato come oggetto della speranza il soccorso divino, mentre nelle opere precedenti è più propriamente la felicità⁵⁷. Così, nelle stesse *Annotaciones*,

617-618. Tale questione è tuttavia oggetto di un dibattito i cui estremi sono descritti dalle posizioni di Andrews Reath e di Lawrence Pasternack. Mentre Reath ravvisa a partire dalla *Critica del giudizio* il passaggio da una «concezione teologica» ad una «concezione secolare» del Sommo Bene, quindi alla sua realizzabilità 'in questo mondo', Pasternack replica evidenziando l'assenza di passi testuali cogenti a supporto di tale ipotesi, ritenendo la «concezione teologica» l'unica presente nel *corpus* kantiano. Recentemente Étienne Brown ha proposto invece una lettura «teologico-politica» del Sommo Bene, atta a superare le due interpretazioni tra loro opposte. Cfr. A. Reath, *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*, «Journal of the History of Philosophy», XXVI (4), 1988, pp. 539-619, pp. 601-604; L. Pasternack, *Restoring Kant's Conception of the Highest Good*, «Journal of the History of Philosophy», LV (3), 2017, pp. 435-468, pp. 445-447; É. Brown, *Kant's Doctrine of the Highest Good: A Theological-Political Interpretation*, «Kantian Review», XXV (2), 2020, pp. 193-217, pp. 194-195.

⁵⁵ A titolo d'esempio: *KpV*, AA 05, p. 122; trad. it. p. 267. Sebbene l'espressione 'vita futura' non venga del tutto espunta dalle opere successive alla *Critica della ragion pura*, come testimoniato ad esempio da alcuni luoghi della *Critica del giudizio* (cfr. *KU*, 05, p. 460; trad. it. p. 641) o della *Religione* (cfr. *RGV*, AA 06, p. 126; trad. it. p. 128), resta sintomatico il dato terminologico di un'incidenza assai limitata di tale espressione in queste opere.

⁵⁶ Si pensi alle considerazioni nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* (cfr. I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in AA 08, pp. 107-124; trad. it. di F. Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995, pp. 103-118) o ai luoghi nella *Critica della ragion pratica* in cui è introdotta la questione del male (cfr. *KpV*, AA 05, pp. 129-137; trad. it. pp. 59-62).

⁵⁷ Ciò risulta evidente già solo confrontando i seguenti passi della *Religione* e della *Critica della ragion pratica*: *RGV*, AA 06, p. 53; trad. it. p. 56; *RGV*, AA 06, p. 101; trad. it. p. 108 e *KpV*, AA 05, pp. 130-131; trad. it. p. 287.

è proprio la speranza del premio, più che la fiducia nel sostegno di Dio, a supportare l'uomo nella condotta morale⁵⁸.

In conclusione, è quindi possibile constatare come i tre punti fondamentali dell'argomentazione di Storr sul rapporto tra religione e morale non presentino un legame privilegiato con la *Religione*.

3. La questione della rivelazione

La tesi sostenuta nelle *Annotationes* sulla rivelazione biblica intercetta due punti interconnessi: (1) l'atteggiamento epistemico di fronte agli oggetti sovrasensibili delle dottrine bibliche; (2) il rapporto tra la rivelazione biblica e la religione razionale e, conseguentemente, tra la rivelazione e la morale.

(1) Nella posizione difesa da Storr, e da lui denominata «questione storica» o «argomentazione storica» (*quaestio historica, argumentatio historica, historische Frage, historische Argumentation*)⁵⁹, è la testimonianza di autorità divinamente ispirate, alle quali si riconosce quindi massima «credibilità», a fornire un «motivo d'assenso» (*causa assentiendi, Entscheidungsgrund*) affinché l'uomo possa assumere legittimamente le dottrine bibliche su oggetti sovrasensibili⁶⁰. È in tal modo possibile superare l'*impasse* nella quale la ragione teoretica si trova inevitabilmente, la quale, coerentemente ai principi della filosofia critica, è costretta a lasciare nell'indecisione tutto ciò che esorbita dal piano dell'esperienza possibile⁶¹.

⁵⁸ Sebbene Storr faccia riferimento anche al soccorso divino per l'uomo (cfr. *Annotationes*, p. 53; p. 71), va riscontrato che in quasi la totalità dei casi l'oggetto della speranza è la felicità.

⁵⁹ Ivi, pp. 20-21; pp. 24-25.

⁶⁰ Cfr. ivi, p. 18; p. 22.

⁶¹ Cfr. *ibidem*. La «questione storica», e gli aspetti connessi della testimonianza, dell'autenticità e della credibilità, vengono esposti solo sinteticamente nel § 7 e nell'§ 8 delle *Annotationes*, trovando invece una trattazione estesa in altre opere di Storr, in particolar modo nelle *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis*

(2) Le premesse del rapporto tra la rivelazione biblica e la religione razionale vanno ravvisate nel concetto di «*habitus*» della religione. Come precedentemente accennato, Storr mostra che senza religione le idee della morale risulterebbero prive di efficacia rispetto al nostro agire pratico: per questo il «fermo rispetto per la legge» (dunque «l'*habitus*» della morale) richiede un certo «*habitus*» della religione⁶². Da notare che anche per la religione sempre di *habitus* si tratta, ossia di una ferma «fiducia in un Dio ricompensatore»⁶³, e quindi di una 'ferma' fiducia nel poter pervenire a quella felicità premio per la propria virtù⁶⁴. Infatti, solo su questa fiducia il nostro agire morale risulta «continuo e risoluto»⁶⁵.

Nel § 13 Storr sottolinea come questo *habitus* della religione presupponga un'ampia riflessione sui suoi contenuti. Questi sono infatti «mere idee» (*merae ideae, blosse Ideen*), le quali risultano sempre esposte a dubbi da parte dell'uomo⁶⁶. Tuttavia, tali titubanze possono essere progressivamente superate a fronte di una riflessione «accurata e diligente» sulle verità della religione⁶⁷, per cui, conclude Storr: maggiori sono le verità oggetto di meditazione e le relative prove, minori sono le incertezze a loro riguardo; e minori sono le titubanze, più fermamente noi prestiamo fede a quelle dottrine, rendendo il nostro impegno morale conseguentemente risoluto⁶⁸.

repetita. Tale questione rappresenta infatti uno dei nuclei teorici fondamentali della riflessione di Storr in campo teologico. Cfr. Rieger, *Storrs theologische Hermeneutik*, pp. 145-148 e pp. 157-162; Rieger, *Storrs Hermeneutik*, pp. 55-59 e pp. 69-76; Rohls, *Offenbarung*, pp. 519-520.

⁶² *Annotationes*, p. 39; p. 52. Nel medesimo passo, Storr parla tanto di «*habitus*» della religione quanto di «*actus religionis*», espressioni restituite in tedesco con «*Fertigkeit*» e con «*Actus der Religion*».

⁶³ Ivi, p. 33; p. 43.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. ivi, p. 29, p. 34 e pp. 39-41; p. 33, p. 45 e pp. 52-54.

⁶⁶ Cfr. ivi, pp. 46-49; pp. 63-64.

⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 48-49; p. 64.

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 49; pp. 64-65.

Nel § 14 Storr mostra come, sebbene la religione razionale possa fornire un certo numero di verità e di prove a loro sostegno⁶⁹, solo la rivelazione biblica permette di pervenire alla massima saldezza in questioni di religione⁷⁰. Il motivo risiede nel fatto che la rivelazione offre non solo il maggior numero possibile di verità su cui riflettere, ma anche la maggiore sicurezza in queste dottrine⁷¹. Difatti, queste verità vengono rese note da Gesù, la cui testimonianza autorevole fa sì che esse non appaiano più come «mere idee» ma come «fatti storicamente accertati» (*res in facto posita, historisch gewisse Tatsachen*)⁷². Testimonianza che fornisce, quindi, quel motivo d'assenso affinché ciascuno possa assumere legittimamente quelle verità su «oggetti divini soprannaturali»⁷³.

È quindi a questo livello che i due punti della tesi di Storr entrano reciprocamente in contatto, rischiarendo così il ruolo della rivelazione rispetto alla religione razionale. Senza sostituirsi a quest'ultima, la rivelazione risulta di fondamentale importanza per rendere la religione un autentico *habitus*, in quanto, permettendo la massima certezza nelle verità di religione, supporta nel modo più efficace la fiducia dell'uomo nella raggiungibilità del premio per la virtù profusa. Conclusione che lascia trasparire già da sé il ruolo che la rivelazione ha, in ultima analisi, rispetto alla morale. La rivelazione non è necessaria per conoscere il dovere morale o lo scopo supremo dell'uomo, oggetti entrambi cogliibili autonomamente dalla ragion pratica⁷⁴. La rivelazione, rendendo la religione un autentico *habitus*,

⁶⁹ Storr propone l'esempio della prova morale dell'esistenza di Dio nella *Critica del giudizio*. Cfr. *ivi*, p. 50, nota 259; p. 65, nota 192.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 50; pp. 65-66.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 50 e pp. 52-53; p. 66 e p. 71.

⁷² *Ivi*, p. 53; p. 71.

⁷³ *Ibidem*. Come sottolinea Rohls, questo è uno dei punti più accesi della polemica di Storr contro il razionalismo kantiano, in quanto viene enfatizzato come solo in virtù della rivelazione l'uomo può avere accesso al piano soprannaturale, il quale apparirebbe altrimenti precluso. Cfr. Rohls, *Offenbarung*, p. 519.

⁷⁴ Si veda a tal proposito il § 10 delle *Annotationes*, con particolare riferimento alle pp. 36-37; pp. 48-49.

restituisce alle idee della moralità la massima efficacia rispetto al nostro agire pratico, realizzando così un autentico *habitus* della morale⁷⁵.

È forte di questa tesi complessiva che Storr critica l'incompletezza nella classificazione kantiana degli approcci alla rivelazione, sottolineando come nessuno di questi sia confacente alla propria posizione⁷⁶.

Un'attenta analisi di questa critica può essere condotta alla luce di tre interrogativi, l'ultimo dei quali dipendente dai primi due, per poter così mettere a confronto la posizione di Storr con quella kantiana: (1) Qual è il contenuto della 'rivelazione'? (2) Che cosa si intende per 'religione'? (3) Quali approcci possono essere identificati rispetto alla rivelazione?

(1) Nel passo della *Religione* considerato da Storr, Kant identifica chiaramente, quale contenuto della rivelazione, la legge morale. Nell'*incipit* viene infatti ribadita la definizione di religione (considerata soggettivamente) come la «conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini»⁷⁷. In tal modo, Kant distingue tra la religione rivelata, nella quale è 'necessario' sapere che una certa obbligazione è un comandamento divino per riconoscerla 'poi' come dovere, e la religione naturale, nella quale è invece 'necessario' sapere che una certa obbligazione è un dovere per riconoscerla 'poi' come comandamento divino⁷⁸.

Sebbene nelle *Annotationes* non venga esplicitato il significato di 'rivelazione', è possibile coglierlo rivolgendo l'attenzione al § 14,

⁷⁵ Numerosi aspetti trattati da Storr nei paragrafi qui considerati vanno pensati nel più ampio contesto della sua produzione teologica. Infatti, oltre alle già citate *Doctrinae christianaee*, nel testo compaiono riferimenti a *Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis* ed al *Commentar über den Hebräerbrief*. Tuttavia, tale contestualizzazione eccede le mie competenze; per un approfondimento si veda: Sparr, *Religiöse Autorität durch historische Authentizität?*, pp. 67-103; Rieger, *Storrs theologische Hermeneutik*, pp. 145-168.

⁷⁶ Cfr. *Annotationes*, pp. 21-22; pp. 26-27. In conclusione all'§ 8, Storr prende in considerazione le battute d'apertura alla *Parte prima* del *IV Libro* della *Religione*. Cfr. *RGV*, AA 06, pp. 153-154; trad. it. pp. 168-169.

⁷⁷ *RGV*, AA 06, p. 153; trad. it. p. 168.

⁷⁸ Cfr. *RGV*, AA 06, p. 154; trad. it. p. 169.

in cui Storr prende in esame la religione cristiana «non come fede razionale pura»⁷⁹, dunque in riferimento «alla parte storica della dottrina cristiana»⁸⁰. Considerando la storia di Gesù, Storr afferma che essa attesta una serie di contenuti, riconducibili, per chiarezza in questa sede, a tre categorie:

(a) Dottrine morali. Gesù è innanzitutto l'ideale della perfezione morale, in quanto non ha semplicemente predicato la legge, ma l'ha anche pienamente realizzata nella propria condotta di vita⁸¹.

(b) Dottrine teologiche. In virtù della sua unione con la divinità, Gesù è quell'autorità che vanta «un'intuizione unica nel suo genere» degli «oggetti soprannaturali divini»⁸². In tal modo, avendo autentica conoscenza di quegli oggetti, Gesù ne «dà testimonianza» (*pro testimonio dicere, bezeugen*) nella sua predicazione⁸³. Tra queste dottrine così veicolate, Storr annovera tanto le verità attingibili anche dalla stessa ragione pratica (il premio della felicità commisurata alla virtù, l'esistenza di Dio, la vita futura) quanto quelle verità afferenti alla storia della salvezza (la provvidenza divina, il perdono dei peccati, il soccorso di Dio nella vita dell'uomo)⁸⁴.

(c) Miracoli. La storia di Gesù testimonia infine numerosi miracoli, attraverso cui vengono confermate le dottrine predicate⁸⁵.

A fronte di questa classificazione appare evidente come tra il concetto di rivelazione adoperato da Kant e quello impiegato da Storr intercorra una certa equivocità. Se nel passo qui interessato Kant considera come contenuto della rivelazione solo le dottrine morali (a), Storr sussume sotto la rivelazione tutte e tre le categorie, riconoscendo a questo concetto una semantica ben più ampia⁸⁶.

⁷⁹ *Annotationes*, p. 21; p. 25.

⁸⁰ *Ivi*, p. 50; p. 65.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 51 e pp. 52-53; p. 67 e pp. 70-71.

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 52-53; pp. 70-71.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 53; p. 71.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 52; p. 69.

⁸⁶ Ferme restando queste considerazioni, è opportuno constatare che ad una lettura complessiva della *Religione* emerge anche un concetto più ampio di 'rivelazione', in

(2) In apertura del paragrafo citato nelle *Annotationes*, Kant ribadisce una definizione di ‘religione’ ormai consolidata nella propria riflessione, vale a dire la religione quale «conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini»⁸⁷. La definizione impiegata da Storr nelle *Annotationes* sembra invece enfatizzare maggiormente lo ‘scopo finale’ della religione, vale a dire la connessione di felicità e virtù. Infatti, Storr parla della religione nei termini di una «speranza in una felicità come ricompensa dell’osservanza della legge»⁸⁸, o anche declinandola quale «fiducia in un Dio ricompensatore»⁸⁹.

cui vengono ricompresi (b) le dottrine teologiche, tra cui ad esempio il Regno di Dio (in particolare nel *Libro III* e nel *Libro IV*), la grazia (nell’*Annotazione generale al I Libro*, nel *Punto C* della *Sezione Prima* del *II Libro*, nel § 7 del *III Libro* e nell’*Annotazione generale del IV Libro*) e i misteri (nell’*Annotazione generale al III Libro*), e (c) i miracoli (nell’*Annotazione generale al II Libro*). Il fatto stesso che Storr sembri trascurare tale ambivalenza semantica nella *Religione* testimonia una lettura filtrata da un determinato concetto di ‘rivelazione’; concetto che Storr presenta riferendosi non a passi kantiani, bensì a versetti biblici e a proprie opere. Cfr. *Annotationes*, pp. 51-53, note 265-268 e note 271-276; pp. 67-71, note 198-200 e note 203-208.

⁸⁷ *RGV*, AA 06, p. 153; trad. it. p. 168. A titolo d’esempio, si veda anche: *KpV*, AA 05, p. 129; trad. it. p. 283.

⁸⁸ Cfr. *Annotationes*, pp. 36-37; pp. 48-49.

⁸⁹ Ivi, p. 33; p. 43. A fronte di queste considerazioni sulle definizioni di ‘religione’, vanno avanzate alcune precisazioni. Per quanto riguarda il concetto kantiano di ‘religione’, è senz’altro da ricordare che per Kant stesso la religione è associata alla dimensione della speranza (a solo titolo d’esempio, si veda *KpV*, AA 05, p. 130; trad. it. p. 283 e *Br*, AA 11, p. 429; trad. it. pp. 319-320). Quello che va constatato in questa sede è che, almeno nel passo analizzato, Kant lascia in secondo piano tale dimensione. Similmente, per quanto riguarda il concetto di ‘religione’ nelle *Annotationes*, anche Storr vi si riferisce talvolta secondo la definizione kantiana (si vedano l’§ 11 e il § 12, cfr. *Annotationes*, pp. 39-40 e p. 42; p. 53 e p. 57). Tuttavia, va notato che in questi paragrafi l’assunzione dei doveri «come comandi divini» risulta subordinata alla speranza nella felicità, in quanto permette di ravvivare nell’uomo l’idea che, osservando quei doveri, egli risponde alla volontà di colui da cui dipende ogni felicità (cfr. *Annotationes*, p. 42; p. 57). In tal senso, dunque, è la fiducia in un Dio ricompensatore a caratterizzare maggiormente la definizione di religione proposta da Storr.

Tenendo a mente queste precisazioni concettuali, è ora possibile considerare l'ultimo interrogativo precedentemente sollevato, ossia (3) i possibili approcci alla rivelazione, potendo così cogliere il motivo della discrepanza tra le posizioni in causa.

(3) A fronte della distinzione tra religione rivelata e religione naturale, Kant considera i due approcci alla rivelazione attorno a cui ruota la controversia⁹⁰:

- a. Il 'soprannaturalista' ritiene la rivelazione 'necessaria e sufficiente' in vista dell'unica vera religione⁹¹;
- b. Il 'razionalista puro', trattenendosi entro i limiti della sola ragione, concede la rivelazione, dato che non può né affermarla né negarla, ritenendola 'contingente e sufficiente' in vista dell'unica vera religione⁹².

Ora, tenuto conto dei concetti di 'religione' e di 'rivelazione' intesi da Kant, per il soprannaturalista la rivelazione risulta necessaria e sufficiente, in quanto solo in virtù di questa egli ritiene si possa cogliere il comandamento divino, riconoscendolo così come proprio dovere morale. Sul piano diametralmente opposto, il razionalista puro non considera necessaria la rivelazione, poiché ritiene di pervenire tramite la sola ragione al dovere morale, riconoscendolo così come comandamento divino. Tuttavia, non intendendo nemmeno negarne la possibilità, il razionalista concede la rivelazione come veicolo contingente, e tuttavia sufficiente, «per introdurre la vera religione»⁹³.

Sulla base di quanto esaminato, si può comprendere meglio il motivo per cui Storr taccia di incompletezza la classificazione kantiana. Infatti, forte della propria tesi sulla rivelazione biblica e del senso da lui inteso di 'rivelazione' e 'religione', Storr ritiene che la sua posizione non sia assimilabile né al primo né al secondo estremo identificato da Kant:

⁹⁰ Solo il naturalista non prende parte alla controversia, in quanto nega «la realtà di ogni rivelazione divina soprannaturale». *RGV*, AA 06, p. 155; trad. it. p. 169.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁹² Cfr. *ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

- a. La posizione di Storr differisce dal soprannaturalismo in quanto non riconosce come «immediatamente necessaria [...] la conoscenza di una rivelazione soprannaturale per la religione»⁹⁴. Difatti, intendendo con ‘religione’ la «fiducia in un Dio ricompensatore», o anche la «fiducia in una felicità futura», nel § 10 Storr mostra che a questi contenuti la ragione può pervenire autonomamente. Storr può così concludere che la fede nella rivelazione non può appartenere alla «religione universale»⁹⁵, visto anche che essa è «sconosciuta ad una gran parte degli uomini non per loro colpa»⁹⁶.
- b. Allo stesso modo, però, Storr è persuaso che la propria posizione prenda le distanze anche dal razionalismo puro, in cui si ammette la rivelazione solo nella misura in cui, attenendosi entro i limiti della sola ragione, essa non può essere ‘né contestata né assunta’, lasciando così «l’intera faccenda indecisa» (*rem omnem in medio relinquere, die ganze Sache unentschieden lassen*)⁹⁷.

Facendo capo a quanto visto finora, risulta evidente perché nella posizione di Storr la «faccenda» della rivelazione ‘non sia’, e ‘non possa nemmeno essere’, lasciata indecisa. Che tale questione ‘non sia lasciata indecisa’ è giustificato da Storr col primo punto della propria tesi (1), ossia l’atteggiamento epistemico caratterizzante la questione storica. Storr mostra infatti come quelle dottrine su oggetti divini sovrasensibili, alle quali la ragione non potrebbe ‘da sé’ dare né assenso né dissenso, vengono veicolate da testimoni autorevoli e confermate attraverso i miracoli, di modo che l’uomo abbia un motivo sufficiente per poterle assumere.

⁹⁴ *Annotationes*, pp. 21-22; p. 27.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

⁹⁶ Con questa affermazione Storr intende che la rivelazione, non essendo parte della religione razionale, può essere conosciuta dall’uomo solo se gli viene resa nota dalla storia. Per questo motivo, molti uomini ne sono ignari senza averne colpa. Cfr. *ivi*, p. 21; pp. 25-26.

⁹⁷ *Ivi*, p. 22; p. 27.

Inoltre, che quanto concerne la rivelazione ‘non possa nemmeno essere’ lasciato indeciso è invece giustificato da Storr col secondo punto della propria tesi (2), ossia il rapporto tra religione razionale e rivelazione. Come richiamato nell’introduzione al presente paragrafo, le verità di cui dà testimonianza Gesù vengono in tal modo restituite nella loro massima certezza. Più nel dettaglio, riprendendo lo schema precedentemente proposto, si può vedere come questa peculiarità della rivelazione venga declinata in modo specifico a seconda dei suoi contenuti:

(a) Le dottrine morali, alle quali la ragione può pervenire da sé, vengono confermate e, dunque, ulteriormente supportate dalla rivelazione. Questa infatti, dando conferma certa delle «decisioni imparziali della ragione», permette di reprimere tutte quelle «sofistiche» con cui l’uomo mette facilmente in dubbio la validità e la forza vincolante della legge⁹⁸.

(b) In merito alle dottrine teologiche, la funzione della rivelazione va distinta a seconda che si considerino le verità a cui la ragione pratica può pervenire anche autonomamente (come l’esistenza di Dio, la vita futura, la commisurazione di virtù e felicità) e le dottrine riguardanti la storia della salvezza (la provvidenza divina, il perdono dei peccati, il soccorso di Dio per l’uomo). (b1) Per quanto concerne le prime, la rivelazione ha una funzione analoga a quella svolta per le dottrine morali, in quanto conferma in modo certo tali verità. Difatti, Storr sottolinea come queste, pur essendo postulati per la ragione pratica, rimangono per la ragione teoretica mere ipotesi⁹⁹. Per cui, nonostante la fede pratica in questi postulati, secondo Storr la «mancanza di convinzione per mezzo di fondamenti della ragione teoretica» esporrebbe tali idee a numerose incertezze¹⁰⁰. Problema che egli ritiene possa essere arginato nella misura in cui queste «ipotesi guadagnano sempre maggiore probabilità» (*verisimilitudo*, *Wahrscheinlichkeit*)¹⁰¹: prospettiva che si apre proprio in virtù della rivelazione, la quale dà testimonianza certa di quelle idee. (b2) Le

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 40, nota 220; p. 53, nota 157.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 49, nota 257; p. 64, nota 190.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 49, nota 257; p. 65, nota 190.

dottrine concernenti la storia della salvezza non vengono semplicemente corroborate, bensì vengono ‘rese note’, dunque ‘comunicate’, nella rivelazione. In tal senso, come precedentemente visto, dato che queste dottrine sono comunicate da testimoni autorevoli (a cui si riconosce massima credibilità) e confermate da miracoli, l’uomo ha un motivo d’assenso per poterle assumere legittimamente.

(c) I miracoli, in quanto parte della rivelazione, vengono così resi noti. In tal caso, proprio come le dottrine teologiche riguardanti la storia della salvezza, nella testimonianza di questi fatti prodigiosi l’uomo può trovare un motivo d’assenso per poter assumere quegli accadimenti come autentici e dunque come conferma delle dottrine teologiche (b)¹⁰².

A questo punto è facile evincere il motivo per cui la questione della rivelazione ‘non possa essere lasciata indecisa’, vista la sua rilevanza per la religione razionale¹⁰³. L’uomo nella rivelazione non solo trova conferma delle prescrizioni morali della ragione, ma grazie ad essa egli perviene anche alla massima sicurezza nelle verità di religione e, dunque, alla più ferma fiducia nella felicità futura. In tal senso, dunque, la rivelazione è ciò che nel miglior modo rende la religione un autentico *habitus*. Presupposto imprescindibile, questo, per la realizzazione di un autentico *habitus* morale, ossia un fermo rispetto della legge¹⁰⁴. Proprio per tale motivo, Storr conclude che la rivelazione, pur non potendo essere considerata ‘universalmente’ vincolante, risulta avere una «certa obbligatorietà per chi ne ha avuto notizia»¹⁰⁵.

¹⁰² Alla questione dei miracoli Storr dedica ampio spazio dal § 17 al § 19, in cui applica l’argomentazione storica agli eventi prodigiosi narrati nelle *Scritture*.

¹⁰³ *Annotationes*, p. 22; p. 27.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 39; p. 52. A fronte di queste conclusioni, Henrich sottolinea come lo scopo delle *Annotationes* sia fondare l’importanza morale dell’assunzione delle verità bibliche. Difatti, l’intento polemico di Storr è mostrare che la rivelazione nella riflessione kantiana, oltre ad essere lasciata indecisa, perde completamente la propria rilevanza. Cfr. Henrich, *Grundlegung*, p. 822 e pp. 835-836. Su questo si veda anche: Rieger, *Storrs theologische Hermeneutik*, pp. 162-164.

¹⁰⁵ *Annotationes*, p. 21; p. 26.

In conclusione, l'ambivalenza concettuale tra i due autori svela come Storr non si confronti con la classificazione kantiana dei differenti approcci alla rivelazione guidato dai concetti intesi da Kant in apertura della *Parte Prima* del *IV Libro*, bensì da una propria concettualità sviluppata indipendentemente da quel passo della *Religione*. Proprio per questo motivo, le conclusioni a cui pervengono i due autori sono tra loro divergenti. In tal senso, si può quindi concludere che le argomentazioni di Storr non risultano essere costruite sul passo kantiano: al contrario Storr, forte della propria tesi sulla rivelazione precedentemente elaborata, muove *a latere* una critica su un punto molto specifico della *Religione*, senza approfondirne il significato nell'economia dell'opera¹⁰⁶.

4. Osservazioni conclusive

Nel percorso tracciato, ho considerato le *Annotaciones* di Storr con particolare attenzione ai due principali nuclei argomentativi. In merito al rapporto tra morale e religione, soffermandomi (1) sul movente morale, (2) sulla felicità sperata e (3) sul male radicale, ho evidenziato le incomprensioni da parte di Storr di alcune tesi kantiane, per poter infine mostrare come le argomentazioni non facciano leva sulla *Religione*. Analogamente, per la questione della rivelazione, ho dimostrato che dalla critica di Storr alla classificazione kantiana emerge una certa ambivalenza concettuale tra i due autori. Tale ambiguità svela come il teologo di Tubinga sviluppi anche questo secondo nucleo argomentativo basandosi prevalentemente su posizioni sostenute in altre opere e polemizzando, da questa prospettiva, con un punto circoscritto della *Religione*.

¹⁰⁶ A fronte della critica di Storr alla classificazione kantiana, ci si potrebbe chiedere se la distinzione tra soprannaturalismo e razionalismo puro non risulti effettivamente incompleta, qualora si identificasse come contenuto della rivelazione qualcos'altro rispetto alla semplice dottrina morale. Se così fosse, sarebbe inoltre legittimo domandarsi con cosa andrebbe identificata questa presunta 'terza posizione' (quella storriana) e come andrebbe collocata rispetto alla dicotomia kantiana. Tuttavia, su questo punto Storr non indugia oltre, tenendo così aperta la critica.

Risulta così corroborata l'ipotesi iniziale del saggio, avendo mostrato che le *Annotationes* sono sostanzialmente concepite indipendentemente dalla *Religione*: in tal senso, il ricco apparato di rimandi all'opera risulta un'aggiunta secondaria, con cui viene integrata, e non strutturata, l'argomentazione principale. A margine, è curioso notare che il titolo dell'opera reciti infatti «Annotazioni sulla 'dottrina filosofica della religione' di Kant», in cui il riferimento alla filosofia kantiana della religione non rinvia necessariamente, o per meglio dire 'solamente', alla *Religione entro i limiti della sola ragione*.

Concludendo, se da un lato l'interrogativo su quanto Storr sia stato un attento lettore di Kant è sempre stato riconosciuto come legittimo, similmente, dall'altro lato, il dubbio sul 'se' e 'quanto' Kant sia stato un attento lettore di Storr appare tutt'altro che infondato. Per questo, forse mossi da una certa malizia, viene da chiedersi: come avrebbe reagito Kant, se avesse preso seriamente in considerazione le *Annotationes* di Storr¹⁰⁷?

¹⁰⁷ Il saggio è stato redatto durante un soggiorno di studio finanziato dalla borsa Erasmus+ for Traineeship presso la Hochschule für Philosophie München. Desidero ringraziare cordialmente l'Univ.-Prof. Dr. Georg Sans SJ per avermi ospitato e per avermi meticolosamente guidato nella ricerca. Rivolgo inoltre un sentito ringraziamento al Professor Gabriele Tomasi per aver seguito scrupolosamente ogni fase del lavoro.