

TROELTSCH: IL COMPROMESSO DELLA FEDE

ALBERTO SICLARI

La categoria del compromesso (*Kompromiss*), troeltschiana se ve ne è una, non sempre è stata apprezzata e forse non sempre è stata compresa. Emblematico di questo atteggiamento è il giudizio di Benedetto Croce, per il quale essa celava e insieme svisava e contaminava la dialettica¹. Con gli anni si è fatta però strada una valutazione più equanime: si è riconosciuto che, nell'orizzonte di Troeltsch, il compromesso non è l'espressione di una disposizione all'accomodamento o a un rassegnato irenismo, ma la realizzazione storica, parziale e sempre imperfetta, perché condizionata dalle circostanze, delle aspirazioni ideali dell'uomo, nel quale il riferimento costitutivo all'ultimità convive con l'altrettanto costitutiva finitudine.

La convinzione della "bontà" della categoria percorre tutta la riflessione di Troeltsch, che ha messo anche in luce ripetutamente come nella storia dell'Occidente, sulla quale la sua attenzione si è concentrata, le figure in cui il compromesso da molti secoli si realizza siano tutte intimamente lavorate dall'etica cristiana, per sua natura matrice di compromessi². «L'eticità del Vange-

¹ Cfr. la lettera di Benedetto Croce a Giovanni Ansaldo del 20 febbraio 1928, in CROCE 1967, p. 144: «Il Troeltsch, il Meinecke ed altri, innanzi a una questione dialettica, come quelle del diritto e della forza, della morale e della politica, non potendo negare la contrarietà e non sapendo unificarla dialetticamente, parlano (e non si vergognano! Così dissi chiaramente al Meinecke in Berlino) di ricorrere al volgare concetto del compromesso e dell'accomodamento. Dissi appunto al Meinecke che questo loro espediente celava in form grossolana la dialettica, e insieme la svisava e contaminava. *Antiquam exquirite matrem: tornate a Eraclito e a Hegel!*».

² In *Grundprobleme der Ethik*, del 1902, in TROELTSCH 1961-1981, II (1962), p. 665; trad. it. TROELTSCH 1974, p. 251, si sottolinea, fra l'altro, che il carattere di compromesso dell'etica

lo, scrive Troeltsch verso la fine di *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, è un ideale che per la sua piena attuazione richiede un mondo affatto nuovo, e infatti Gesù lo ha annunciato come regno di Dio: è un ideale, che nel mondo terreno che si viene realizzando (*in der dauernden irdischen Welt*) non può attuarsi senza compromessi. Quindi la storia dell'eticità cristiana è la storia di una sempre nuova ricerca di questo compromesso»³.

In un contesto di natura più teorica e assieme di maggior attenzione alla situazione del momento, la tematica del compromesso si ripresenta in *Etica e filosofia della storia*, una delle tre conferenze che Troeltsch avrebbe dovuto leggere nel 1923 a Oxford, pubblicate postume col titolo non suo *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*⁴.

Per la realizzazione dell'idea morale di umanità, osserva Troeltsch, non resta altra speranza che arginare e incanalare definitivamente la corrente della vita storica grazie a una morale valida senza tempo e sovrastorica. Resta per sempre la lotta e la sempre nuova lotta è il destino della sfera morale sulla terra. L'uomo è e resta, allo stesso tempo, essenza naturale ed essenza razionale. L'equilibrio può consistere solo in un sempre nuovo compromesso, che ogni agente deve concludere a proprio rischio e pericolo e che soprattutto in politica, cioè nell'agire internazionale, appare particolarmente difficile e complesso»⁵. Diversamente da quanto talora si è sostenuto, anche il rigorista Kant indica questa strada, consapevole che la dimensione naturale dell'uomo, con le sue molte e diverse servitù, richiede e continuerà a richiedere il compromesso⁶.

cristiana dipende da un dualismo costitutivo, che non ha le sue radici ultime nel peccato ma «in verità è ben più profondamente fondato *nella costituzione metafisica dell'uomo*».

³ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in TROELTSCH 1961-1981, III. Bd. (1977), p. 973, trad. it. in TROELTSCH 1941, II, p. 692.

⁴ TROELTSCH 1924. Troeltsch muore nel febbraio del 1923.

⁵ *Ethik und Geschichtsphilosophie, I. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral*, in TROELTSCH 1924, pp. 18-19, trad. it., in TROELTSCH 1985-1993, pp. 136-137.

⁶ *Ivi.*, p. 19; trad. it., p. 136: «La moderazione d'animo della sfera morale, insegnata dal razionalismo sovraidealistico di Kant, non consiste nella pura intenzione della conformità alla ragione, con la quale uno deve affidare a se stesso l'andamento reale e può scaldarsi colla propria virtù, ma nella volontà di responsabilità e di decisione, dove di volta in volta, a seconda delle circostanze, ci si imbatte nel compromesso tra natura e ragione».

Il compromesso non è la soluzione di comodo dei problemi dell'esistenza, ma la loro soluzione storica ponderata e attenta alla pluralità dei fattori in gioco e alla complessità della situazione. Accanto all'etica dei valori, o piuttosto in intimo intreccio con essa, per temperarne non il rigore ma l'astrattezza, è doveroso dare spazio, dunque, all'etica della responsabilità.

Le considerazioni di Troeltsch a tal riguardo cominciano da lontano. «Ci sono casi, osserva, in cui ogni compromesso sarebbe privo di etica». Sono però rari «e appartengono sempre alla sfera della vita privata». Nei rapporti intricati e complessi della vita pubblica eliminare del tutto il compromesso non è mai possibile. Qui è evidente, e Troeltsch lo sottolinea, come la composizione di interessi diversi imponga sempre la transazione. È la funzione regolativa, pacificante e in ultima istanza unificante, che la moralità deve avere sulla vita storica, affinché questa non precipiti nel caos delle contrapposizioni più violente e distruttive. Ogni impegno etico risulta quindi sempre, di necessità, «un atto relativo, che realizza norme assolute secondo la possibilità e porta in sé la sua stessa assolutezza solo come decisione e determinazione della coscienza personale».

Per questo Troeltsch può anche dire che è un atto nel cui compimento «si deve tener conto delle leggi morali per quanto possibile»⁷. Considerazione che può sembrare espressione di un realismo un po' ipocrita: l'etica non sarebbe che una forma di moderazione del potere. Ma ricordando che l'uomo è un nodo di dimensioni diverse e di rapporti anche contrastanti, e che soltanto nella situazione storica determinata di cui fa parte può realizzarsi etica-

⁷ Ivi, pp. 19-20; trad. it., pp. 136-137.

mente, si dovrà riconoscere che di questa situazione ha non soltanto il diritto ma il dovere di tener conto. L'insistenza con cui Troeltsch sottolinea che la realtà è sempre storicamente individuata è la giustificazione profonda del compromesso: l'uomo vive nel compromesso perché è un compromesso *in fieri*.

1. L'orientamento del compromesso

Con questo non viene legittimato qualsiasi accomodamento. Per Troeltsch esiste un criterio di comportamento che, pur non potendo fornire indicazioni specifiche per le diverse situazioni, sempre nuove e mutevoli, può e deve orientare l'esistenza: il perseguimento dell'uno nei molti, mirato non alla risoluzione di questi in quello, ma al loro coordinamento, alla promozione della loro cospirazione verso l'unità. In termini operativi, il compromesso è la ricerca di una coerenza non funzionale a interessi di parte, ma il più possibile inclusiva. L'indicazione non può e non vuole prescrivere i comportamenti che di fatto si devono tenere nelle singole determinate situazioni, individuabili soltanto in seguito all'esame di queste, ma la disposizione con cui esse vanno affrontate. L'unità e la coerenza vanno quindi perseguite sia nella costruzione della personalità sia nella vita di relazione, sia nella formazione dell'abito personale sia nell'impegno sociale e politico. Al di là di questo orientamento non si può andare, «non c'è alcun programma astratto, atemporale, sempre valido, partendo dal quale in ogni punto, col presupposto del buon volere, potrebbe essere risolto il problema del caos storico o in un qualche futuro, come trionfo del progresso, l'umanità intera senza eccezione potrebbe essere organizzata».

A fondamento di queste convinzioni di Troeltsch vi è una ben precisa religiosità, dove l'elemento storico è nettamente distinto con disincantata chiarezza da quello propriamente religioso. L'etica dei valori culturali e la morale della personalità e della coscienza ne sono il riflesso nella concretezza dell'esistenza. Dopo avere osservato che la regolazione del corso storico della vita è più agevole per gli individui che per i gruppi, pur restando anche in essi «un'azione di compromesso, equivalente alla coscienza», Troeltsch aggiunge: «non per niente la religione, che trascende ovunque ogni morale, insegna che la pura volontà e l'abbandono al mondo ideale basta per la giustizia, che la vita stessa resta peccaminosa, cioè un misto di natura e vita divina. La giustificazione per fede è solo un'espressione specificamente religiosa di questo universale rapporto di cose».

Della religiosità Troeltsch mette in luce due dimensioni, entrambe essenziali, quella della fede e quella della mistica, ma riconosce come figura più congrua alla dimensione cui l'umanità attualmente appartiene la prima. L'idea di un'escatologia attuabile nella storia, e più quella di un'escatologia attuata propria di una mistica estrema, è del tutto estranea alle sue convinzioni. L'ultimità, dove Dio sarà tutto in tutti, sta oltre la storia; l'unità degli spiriti può essere soltanto presentita, e in qualche modo prefigurata negli ordini monastici, ma non può qualificare la storia. «Non per niente l'idea religiosa pone al centro l'individuo, la sua decisione e la sua salvezza. L'individuo soltanto trascende la storia e l'unione dei religiosi tra loro è un fine trascendente dell'amore o un ordine monastico, mentre alla storia terrestre si addice solo la sempre nuova mescolanza di luce e di notte. Il regno di Dio, che trascende la storia, appunto perciò non può delimitarla e darle forma. La storia

terrestre resta sostrato e presupposto delle ultime personali decisioni e santificazioni, ma essa stessa fa il suo corso nella mescolanza di ragione e istinto naturale e può essere domata sempre solo relativamente e transitoriamente»⁸.

Di questo corso, contrastato e ambiguo, la fede costituisce il sostegno storicamente irrinunciabile, sia sul piano teorico sia su quello pratico, e attesta come le radici del compromesso si estendano in profondità all'interno della stessa religione. Sono queste le ragioni che portano Troeltsch a valorizzare la dimensione della fede rispetto a quella della mistica, per la quale pure non ha nascosto una propria personale inclinazione.

2. Le ragioni della fede

Nella voce *Fede*, scritta nel 1910 per l'enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, della quale era uno dei promotori, Troeltsch mette in luce come sul piano del pensare l'uomo compia sempre, più o meno consapevolmente, un passaggio al limite totalizzante e unificante. Il passaggio al limite vorrebbe approdare alla comprensione del fondamento assoluto, inclusivo di ogni relazione e esso stesso non relativo, ma in realtà non va oltre una rappresentazione o una concettualizzazione mitica che riflette ed esprime il carattere della disposizione esistenziale. La disposizione liminare della condizione umana, che ne palesa la paradossalità, ha sempre il carattere di una fede. Sotto il profilo propriamente conoscitivo, questo significa che le figure relative all'ultimità della realtà sono sempre mitiche, simboliche, oppure figure senza forma: la divinità, il cosmo, il nulla.

⁸ Ivi, p. 21; trad. it., pp. 137-138.

Troeltsch illustra tutto ciò, con sobrietà e chiarezza, in un'altra voce da lui curata per la stessa enciclopedia, *Escatologia*, precisando le sue convinzioni in riferimento alla conoscenza considerata tale per eccellenza, la conoscenza scientifica, e all'ingenuo dogmatismo cui non di rado essa dà luogo. Le considerazioni che sviluppa hanno di mira sia le scienze della natura sia le scienze storiche, sia dunque le scienze che considerano la realtà dal punto di vista del generale e della legge, sia quelle che la considerano dal punto di vista del particolare e dell'individuale.

La relativizzazione delle cose, fa osservare, è l'essenza della scienza: essa infatti, nel tentativo di costruire nessi (*Zusammenhänge*) e generalità, viene condotta sempre più avanti, fino a immaginare un nesso relazionale infinito, che sfuma nell'incommensurabile e in cui nulla più è universale e saldo se non il nesso relazionale stesso nella sua pura formalità.

L'errore che a questo punto si commette, frutto di un "ingenuo dogmatismo", consiste nello scambiare per "cose ultime" il nesso relazionale, la legge di natura, e gli elementi insiti in esso che non si lasciano scomporre ulteriormente e risolvere in relazioni. Immagini e idee sono prese per cose e persino per le "cose ultime". Le cose ultime sono, in effetti, «sempre e solo un nesso relazionale oggetto del pensiero – riformulabile e dilatabile a piacere – e dei fatti ultimi sensibili semplicemente dati – che si deve continuare a cercare di dissolvere. Solo se li si ipostatizza e mitizza, nesso e fatti possono essere trasformati, da immagini e idee quali sono, in cose o addirittura in cose ultime». Le "accuse" di dogmatismo fideistico che talora vengono mosse alla disposizione religiosa sono così ritorte contro un passaggio meta-scientifico non infrequente.

E la critica di Troeltsch va oltre, sottolineando il carattere «profondamente ingannevole» del passaggio che collega «questo genere di cose ultime a dei valori ultimi (quali, ad esempio, la bellezza e l'armonia o l'unità della vita)». Ogni scienza esatta, infatti, è la sua conclusione,

ridissolve impietosamente questi miti e prosegue il suo lavoro di produzione di sempre nuove analisi e di costruzione di sempre nuove sintesi in virtù di nessi relazionali – mentre ciascun elemento, fatto o pensiero che sia, diviene una costruzione (*Gebilde*) sempre dipendente e condizionata dal momento e dalla situazione.

Un discorso analogo si deve fare nei confronti di qualsiasi assolutizzazione di entità storiche. L'idea portante è anche qui il riconoscimento che l'essenza della scienza è la relativizzazione, e che l'esito di ogni pensiero storico coerente è il relativismo. Le scienze storiche devono liberarsi da ogni presupposto ideologico, da ogni pretesa di possedere verità e categorie definitive di comprensione della storia.

Quanto più l'idea di sviluppo si libera da illusioni ideologiche e, nel divenire del contesto storico, vede soltanto una catena di condizioni, dipendenze e rapporti reciproci, tanto più ogni membro della catena diviene a sua volta solo una costruzione condizionata dal proprio contesto e comprensibile a partire da esso, la quale è ciò che è solo in rapporto a qualcosa d'altro, mentre con il mutamento della situazione complessiva è soggetta costantemente a trasformazioni e cambiamenti.

Queste e analoghe considerazioni portano a una conclusione che può aiutarci a capire meglio le convinzioni di Troeltsch sulla religione in genere e sul cristianesimo in particolare.

Tutte le cose ultime della storia, le epoche "classiche", i modelli imperituri e *le rivelazioni eterne*, sono state così a poco a poco relativizzate e individualizzate, e la venerazione dell'individualità in quanto tale, in quanto forma della vita, si è

trasformata a sua volta, al pari della venerazione degli atomi e delle leggi, in un mito autocontraddittorio⁹.

L'ultimità della realtà non può essere oggetto di conoscenza scientifica, né delle scienze della natura né delle scienze storiche; lo impedisce l'intima struttura di queste forme del sapere. D'altro canto, l'uomo è e rimane portatore di una costitutiva tendenza alla totalizzazione e all'unificazione, di un incoercibile bisogno di senso. Se anche non ritiene sia possibile rispondere a tali esigenze sul piano della conoscenza, questo resta per Troeltsch un punto fermo. La crisi dei valori, che ha vissuto drammaticamente¹⁰, non ha mai significato per lui la possibilità che la dimensione del valore venga meno, si risolva nell'oggettività indifferente dei processi cosmici. La sua fede ne *il* valore era, di fatto, una indiscutibile fede religiosa.

Ciò che soddisfa un suo bisogno è per l'uomo un valore, e i bisogni dell'uomo appartengono a piani diversi. Si va dalle necessità più elementari della sussistenza all'esigenza di una vita armoniosa e, in prospettiva, di una vita intimamente unificata e appagata, quale è promessa da molte religioni. Troeltsch era convinto che questo bisogno più di ogni altro fosse costitutivo dell'esistenza umana e rivelativo dell'intima natura della realtà, della presenza in essa di un assoluto. «La relatività dei valori, scrive ne *Lo storicismo e i suoi problemi*, ha però senso soltanto se in questo relativo diviene in modo vivente e creativo un assoluto. Altrimenti essa sarebbe soltanto relatività, ma non relatività *dei* valori. Essa presuppone un processo vitale dell'assoluto, in

⁹ TROELTSCH 1910, coll. 622-624; trad. it. in TROELTSCH 1997, in particolare pp. 167-169. Cor-sivo mio.

cui questo possa essere colto e configurato da ogni punto nella maniera corrispondente a questo determinato punto»¹¹.

Per mettere a fuoco questo nodo della sua riflessione, può essere utile ricordare brevemente come lo stesso problema sia stato avvertito e affrontato in quel torno d'anni da Harald Høffding, che definisce la religione "fede nella conservazione del valore", o anche "fede nel perdurare della fonte dei valori"¹². Fede, cioè, che il principio del valore, la sorgente da cui fluiscono i valori che danno all'esistente la tensione necessaria per la vita, non si esaurirà mai, nonostante le singole entità empiriche portatrici di valori siano tutte destinate ineluttabilmente a scomparire. Se ogni religiosità dovesse estinguersi, conclude Høffding, e non si dovesse manifestare nel mondo alcun principio capace di garantire un tono psichico equivalente a quello del sentimento religioso, per l'umanità avrebbe inizio una sorta di glaciazione. Così intesa, la dimensione religiosa, che per il danese si colloca evidentemente su una linea di continuità con la dimensione etica, è un elemento fondamentale dell'esistenza.

Sul futuro della religione, che da più parti all'epoca si riteneva sarebbe presto scomparsa, Høffding era più problematico di Troeltsch, come risulta anche da considerazioni che si leggono in una sua autobiografia intellettuale, dove la questione è esposta "in figura". Qui ci si chiede se la religione sia per

¹⁰ Nella riunione degli amici della "Christliche Welt", che si tenne a Eisenach nel 1896, ricorda Walter Koehler, Troeltsch iniziò il suo intervento con le parole: «Signori miei, tutto vacilla». Cfr. KOEHLER 1941, p. 1.

¹¹ TROELTSCH 1961-1981, III. Bd. (1961), p. 212; trad. it. in TROELTSCH 1985-1993, p. 237.

¹² È una concezione che viene proposta, giustificata e sviluppata in particolare nella *Filosofia della religione*, del 1901, ma si delinea già nel *Saggio di una psicologia basata sull'esperienza*

l'uomo qualcosa di organico o una patologia, e si lascia la risposta all'esperienza futura, giudicando pericoloso in ogni caso un atteggiamento antireligioso¹³. Per Troeltsch, invece, si dovrebbe senz'altro dire che la religione è un organo vitale, senza il quale l'uomo non sarebbe più tale: la sua vitalità si spegnerebbe e con essa si spegnerebbero il "senso" della realtà sul piano etico e il suo significato su quello teoretico. Dell'uno e dell'altro, in effetti, l'*homo religiosus* è per Troeltsch una "cassa di risonanza".

Anche a Høffding, d'altronde, riusciva pressoché impossibile immaginare un mondo dove la questione stessa del suo "senso" fosse scomparsa e il sentimento religioso, che chiamava anche "poesia della vita", fosse affatto assente. Su questa possibilità si è espresso in termini prudenti ma non ambigui:

L'opposto assoluto di ogni religione non sarebbe il pessimismo, e nemmeno l'ottimismo, ma il neutralismo (*Neutralisme*); allora ogni determinazione di valore all'interno degli scenari umani verrebbe assolutamente a mancare, e gli uomini, convinti della sua perfetta, infinita indifferenza di fronte a tutto ciò cui si dà il nome di valore, assisterebbero al cammino dell'universo come passivi spettatori. Secondo me, è difficilissimo stabilire se un tale neutralismo possa realmente esistere. Anche in chi è soltanto un semplice spettatore, col sorgere di una disposizione spirituale di natura intellettuale od estetica (per tacere dell'etica), si fa strada uno stato d'animo (*Stemning*) con accenti religiosi; il reale possiede un valore particolare per il semplice fatto che la visione o l'intelligenza che ne abbiamo ci procura della gioia, e la nostra concezione del mondo riceve,

e nell'*Etica*, dove tuttavia Høffding insiste piuttosto sull'identificazione della religione con il sentimento della vita cosmica.

¹³ Cfr. TROELTSCH 1923, p. 85: «Ho proposto il problema religioso nel modo seguente. La religione è un organo o un bubbone? Se è un organo, reciderlo può mettere a rischio la vita, anche se dovesse essere uno dei 107 organi superflui che, secondo Metschnikoff [Il'ja Il'ič Mečnikov, biologo, Nobel per la medicina nel 1908], abbiamo ancora. In questione può esserci soltanto se, per difetto di esercizio e di nutrimento, scomparirà. Se poi è un bubbone, il tentativo di inciderlo potrebbe provocare un'emorragia pericolosa. Sarebbe forse più sicuro cercare di isolarlo, così da farlo morire per difetto di nutrimento. In entrambi i casi, sarà l'esperienza futura a decidere».

nostro malgrado, quel riflesso di maggiore o minore chiarezza che questi valori intellettuali od estetici vanno proiettando¹⁴.

L'aut-aut appare stringente. O la realtà in cui l'uomo è immerso corrisponde almeno in parte al suo sentire e intendere, e in tal caso vale l'istanza dell'unità e del valore, presente, se anche declinata in modo diverso, sia in Troeltsch sia in Høffding, oppure non vi corrisponde; e allora, per quanto è dato capire, tutto nella sostanza sarebbe indifferente. In particolare, non si sosterebbe la distinzione fra bene e male, e si dovrebbe dar ragione a Kirillov, il demonio di Dostoevskij che, forzando la semantica del termine "bene", sostiene che tutto è bene per quanti sanno che tutto è bene: lo stupro della bambina, la condanna dello stupratore, la sua esecuzione.

Anche questa mistica è, in effetti, una forma di religiosità, tuttavia caratterizzata, nella sua compiutezza, non dall'appagamento dei bisogni ma dall'estinzione della stessa dimensione del bisogno e del valore, e con essa di ogni desiderio o turbamento. «In senso non retorico, ha fatto osservare uno studioso della mistica, Eckhart può [...] serenamente scrivere che, se in noi è presente il Lògos, il nostro cuore non si turba neppure se si vedono uccidere davanti a noi le persone più care»¹⁵. Nell'unione mistica non c'è spazio per i turbamenti e per la fede. Una volta raggiunta la meta la protensione che caratterizza la fede è inimmaginabile.

Il punto è che non tutti e non sempre gli uomini raggiungono la meta. Lo stesso Plotino, il mistico razionale per eccellenza, soltanto quattro volte, a quanto racconta Porfirio, si sarebbe accostato e unito «al Dio che è sopra tutte

¹⁴ HØFFDING 1901, pp. 203-204.

¹⁵ VANNINI 2006, p. 130.

le cose»¹⁶. Normalmente, anche l'uomo più spirituale è *in itinere*. E qui l'*homo religiosus* non può fare a meno di quei "generi di conforto" che si raccolgono nella fede.

Di fatto, alla dimensione dell'affidamento l'uomo non può sottrarsi. Vive costantemente con il suo aiuto, sebbene cerchi, s'intende, di sostenere la propria fede con le "buone ragioni" di cui dispone. L'esistenza si snoda attraverso una continua ripetuta operazione di affidamento a realtà che si ritengono appunto affidabili, uomini, altre entità viventi, oggetti materiali. Indubbiamente, ci si affida convinti da "buone ragioni" di cui si dispone. In nessun caso, però, queste costituiscono una garanzia assoluta. Nessuna esperienza o conoscenza nel senso corrente del termine permette, infatti, di penetrare nell'intimità e tanto meno nell'ultimità della realtà in cui «viviamo, ci muoviamo, ed esistiamo»¹⁷. La scienza, alla quale ci si affida per "buone ragioni" - anzitutto, probabilmente, perché i costrutti tecnici che essa rende possibili funzionano - non dice e non può dir nulla circa la libertà dell'uomo, senza la quale peraltro non vi sarebbe scienza¹⁸. Volendo parlare delle cose ultime, e dovendolo fare nella condizioni di viandanti, è necessario prestare attenzione, oltre che all'efficacia del sapere, alla sua natura e al ruolo che hanno in esso elementi che talora si trascurano, quali la libertà, la volontà, la fantasia, le emozioni.

¹⁶ Cfr. PORFIRIO 1947, I, p. 63.

¹⁷ ATTI 17, 28.

¹⁸ Cfr. PAURI 2011, p. 350: «Se le scelte dello sperimentatore nella preparazione di un esperimento non fossero *libere*, nessun tipo di controllo empirico come elemento discriminante fra le implicazioni di due teorie alternative avrebbe alcun senso».

3. La storia delle religioni e il cristianesimo

Troeltsch propone una definizione della religione con queste premesse, e mentre ammette che la religiosità non si risolve in un stato d'animo ma è un rapporto con il fondamento, riconosce anche che di questo fondamento non ci può essere vera comprensione. La religione, scrive, se non è una dottrina, è però «un presentimento (*Empfindung*) di “cose ultime”, di realtà e di valori ultimi che hanno il carattere dell'assolutezza e dell'incondizionatezza, dell'unità e della strutturale necessità, al contrario delle realtà e dei valori finiti, relativizzati costantemente dalla riflessione»¹⁹.

Il concetto di presentimento permette di sfumare i contorni di ciò che è presentito, ma gli riconosce caratteristiche precise ed esclusive, e ne fa l'oggetto sia di un'esperienza emotivamente forte, di un *Erlebnis*, sia di considerazioni razionali. L'ultimità presentita ha «il carattere dell'assolutezza e dell'incondizionatezza, dell'unità e della strutturale necessità», che non possono appartenere alle realtà e ai valori finiti, sempre di nuovo relativizzati dalla riflessione.

La definizione appena ricordata si riferisce alla religione, ma si attaglia senz'altro, significativamente, alla fede, che nella sua pienezza, quando al presentimento dell'ultimità si accompagna il volontario fervido abbandono al fondamento, per Troeltsch coincide senz'altro con la religione. Per mettere a fuoco la posizione di Troeltsch sulla natura dell'elemento “conoscenza” proprio della religiosità, e sul rapporto fra le forme storiche e l'“essenza” della

¹⁹ TROELTSCH 1910, col. 622; trad. it. in TROELTSCH 1997, p. 167. *Empfindung* significa anche sensazione, percezione.

religiosità, è particolarmente utile la voce *Glaube* già ricordata²⁰. L'esordio dello scritto non è in verità molto incoraggiante. Il termine "fede", dichiara Troeltsch, è uno dei «più equivoci ed ambigui del vocabolario religioso e dell'impianto teologico-concettuale che ne è derivato»²¹. Poi, però, attraverso alcuni passaggi che si possono trascurare, finisce col proporre una definizione che della fede mette in luce i due aspetti indicati e apre inoltre alla problematica della individuazione e determinazione storica che essa, come ogni altro momento della realtà umana, sempre possiede. Nella sua completezza, scrive Troeltsch, la fede è «un ritener-per-vero (*Fürwahrhalten*), il quale si fonda sostanzialmente su una tradizione, un'autorità e una comunanza di convinzioni», e anche e assieme è «un complessivo atteggiamento (*Gesamthaltung*) religioso dell'anima, un volontario abbandono (*Hingabe*) a Dio e un lasciarsi colmare da Dio; la fede così intesa, conclude, s'identifica allora con la religione stessa»²².

Il "ritener-per-vero", dunque, è la figura storica che il presentimento dell'ultimità sempre necessariamente assume. Figura complessa, che si forma e si trasforma nel tempo in relazione alla tradizione della comunità e più in generale alla cultura di appartenenza, pur facendo capo sempre all'"eroe eponimo", il "latore" della rivelazione divina che sta all'origine di quella determinata religione. La storia delle religioni delinea la vicenda di questa indi-

²⁰ Raccoglie in sintesi, infatti, i risultati «di una lunga serie di riflessioni sulla religiosità (*Frömmigkeit*), sulla natura e la funzione che in questa ha la fede (*Glaube*), intesa qui come il momento conoscitivo implicito nella religiosità, sul rapporto fede-rivelazione, sulla sostanza della dialettica religiosa, sulla differenza tra fede e scienza e insieme sul loro reciproco influsso», CARACCILO 1968, p. XXXII.

²¹ TROELTSCH 1910b; tr. it. TROELTSCH 1997, p. 67.

²² *Ibidem*.

viduazione, e in essa quella del cristianesimo, che Troeltsch riteneva fosse al momento la figura storica più spiritualizzata della religiosità.

Col tempo, però, senza che ciò abbia significato l'abbandono della convinzione del relativo primato del cristianesimo, si è fatta sempre più chiara ai suoi occhi l'intimità della religione e della cultura, di cui, giungerà a dire, la religione sarebbe un inseparabile ingrediente (*Ingrediens*)²³. E questo ha avuto conseguenze di non poco conto. Per un verso, la crescente persuasione dell'inestricabile intreccio esistente fra religione e cultura lo ha portato a rifiutare l'idea che sia possibile confrontare fra loro le grandi religioni; il confronto andrebbe fatto, semmai, fra le diverse culture. E lo ha portato, di conseguenza, sia a respingere l'idea che l'attività missionaria nei confronti di popolazioni altamente civilizzate possa essere efficace, sia ad affermare che il venir meno del cristianesimo avrebbe significato anche il tramonto dell'Occidente e dei suoi valori, che con esso sono cresciuti in una inscindibile unità e sono destinati a seguirne le sorti²⁴. Per altro verso, i contenuti propriamente religiosi del tener-per-vero si sono ulteriormente decantati anche nella sua religiosità, divenuta via via, come espressamente ha dichiarato, sempre più sovraconfessionale²⁵.

Accanto a un'accresciuta profonda consapevolezza della storicità delle forme religiose, e quindi anche della propria religione, in Troeltsch ha continuato dunque a sussistere, come costitutivo essenziale immutabile della reli-

²³ Cfr. *Der Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in TROELTSCH 1924, pp. 62-83, in particolare, p. 79; trad. it., TROELTSCH 1985-1993, III, pp. 169-184, in particolare p. 181.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 74 sgg.; tr. it., pp. 178 sgg.

²⁵ «Sono diventato sempre più radicale e sovraconfessionale [...], percepisco ciò che è autenticamente religioso in modo sempre più autonomo e specifico come una potenza autonoma della vita», *ivi*, p. 81; trad. it., p. 183.

giosità, senza il quale verrebbe meno l'intero universo dei valori umani, la fede come presentimento dell'ultimità, come presagio fattivo (e quindi accompagnato da un lucido impegno operativo) dell'unità dei molti. Le parole con cui chiude il testo di *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, un'altra delle tre conferenze che avrebbe dovuto tenere nel 1923 a Oxford, riassumono ed esprimono efficacemente tutto ciò:

Una verità, che è in primo luogo verità per noi, è, perciò, verità e vita. E ciò che noi quotidianamente sperimentiamo nell'amore per altri uomini, che sono esistenze per sé e con proprie unità di misura, dobbiamo poterlo sperimentare anche nell'amore per l'umanità. Ciò non esclude la competizione. Ma deve essere soprattutto una competizione per la purificazione e la chiarezza interiore. Se cerchiamo all'interno di ogni gruppo ciò che è più alto e profondo, possiamo sperare di incontrarci. Ciò vale per le religioni nel loro complesso, ciò vale per le singole confessioni, ciò vale per gli individui in rapporto tra loro. La vita divina nella nostra esperienza terrena non è un'unità (*Eines*), ma una molteplicità (*Vieles*). Presagire l'uno nei molti è proprio l'essenza dell'amore²⁶.

4. Troeltsch e la mistica

Anche queste parole manifestano la presenza in Troeltsch di una vena mistica, che attraversa in effetti tutta la sua riflessione. Vena in lui controllata, però, dal costante riconoscimento del ruolo ineliminabile svolto nella religione, e più in generale nell'esistenza, dalla dimensione storica e dalla razionalità, in virtù delle quali rimane sempre aperto lo spazio della fede. «Il fenomeno originario di tutte le religioni è la mistica», scrive Troeltsch nel 1909, intendendo tuttavia per mistica «la fede nella presenza attiva di potenze

²⁶ Ivi, p. 83; trad. it., p. 184.

sovrumane con la possibilità di collegarsi intimamente con esse»²⁷. Il sentimento mistico, precisa tre anni dopo, di norma si sviluppa attraverso il confronto del singolo con la comunità religiosa di appartenenza, che dunque gli preesiste e, sino a un certo punto, lo condiziona. A un primo livello, questo sentimento si presenta come un atteggiamento bivalente nei confronti dell'istituzione. Per un verso, infatti, è una reazione di opposizione: culto, riti, miti e dogmi appaiono oggettivazioni riduttive della religiosità, che si vorrebbe fossero riassunte nell'esperienza vivente. Per un altro verso, si propone invece come un'integrazione, sollecitata e sorretta da una personale volontaria stimolazione della stessa oggettività. Da questa complessità proviene l'ambiguità della mistica, che ha in sé qualcosa di riflesso e artificioso, temperato però dall'effettiva immediatezza del sentimento.

La disposizione mistica può procedere, tuttavia, oltre questo stadio, rompere senz'altro con la religiosità istituzionalizzata, interpretando allegoricamente miti e dogmi o anche rifiutandoli del tutto, e cercare il proprio fondamento soltanto in se stessa. In tal caso, può avere come alleata la ragione, che non si limita a mettere in luce, contro la dimensione storica della religiosità, la relatività di tutte le rappresentazioni o i concetti che vogliono darle figura o definirla, ma tende a destituirli di ogni significato²⁸.

²⁷ *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* in TROELTSCH 1961-1981, II. Bd. (1962), p. 493 (aus «Kultur den Gegenwart», I, 4, 2. Aufl. 1909). La caratterizzazione non deve stupire. Soltanto col tempo, lo dichiara lui stesso, Troeltsch avrebbe compreso la natura e l'importanza della mistica. In lui, di fatto, misticismo e spiritualismo (la sua posizione) tendono a coincidere. Su questa problematica, cfr. RENDTORFF 1993, pp.178-192.

²⁸ Cfr. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, TROELTSCH 1961-1981, I, 3 Bd. (1977), pp. 850 sgg.; trad. it. TROELTSCH 1941, II, pp. 531 sgg.

Nella comprensione di Troeltsch, la pienezza dell'esperienza religiosa, *che in radice è per lui una fede*, si attinge attraverso un processo, la cui inconsistenza, attualmente sperimentata nella storicità di ogni cosa, si comprenderà forse meglio una volta giunti alla meta. Per l'uomo di fede, si prospetta dunque un "passaggio al limite" ulteriore rispetto a quello che egli compie con la sua fede, un passaggio che giungerà alla fine della storia. Diversamente dal mistico, però, per il quale l'ultimità è già attuale, per lui la dimensione escatologica, nella quale Dio è tutto in tutti, non è ancora realizzata, è soltanto presagita.

I "passaggi al limite" attuali, totalizzanti e unificanti, inevitabili essendo l'uomo un animale metafisico, sono sempre per Troeltsch atti di fede. Lo sono le estrapolazioni del "dogmatismo ingenuo" della scienza come le forme di fede consapevolmente religiose relative alle "cose ultime", siano esse collocate alla fine dei tempi oppure pensate come il fondamento in atto della realtà. Della fede l'uomo non può fare a meno, per quante "buone ragioni" possa far valere a favore delle proprie convinzioni. La sua eliminazione è pensabile soltanto in un'esistenza raccolta nella puntualità dell'istante, priva di ogni protensione verso l'alterità, totalmente concentrata in un presente senza tempo e senza spazio, in una eternità forse misticamente sperimentabile ma né pensabile né attuale.

Attenendosi all'attualità dell'esperienza umana, Troeltsch parla perciò di presagio e non di esperienza dell'ultimità, e per questo guarda con sospetto ogni parvenza di escatologia attuata. Per avvicinarsi a tale "stato" bisognerebbe liberarsi dalla dimensione del valore, soprattutto da qualsiasi distinzione fra bene e male, e farlo esistenzialmente, non su di un piano soltanto teori-

co o con la spersonalizzazione propria della scienza, impassibile perché non guarda la vita ma soltanto i propri concetti. Nell'esperienza mistica dovrebbero convivere, al limite, l'assoluta partecipazione e l'assoluto distacco.

Certamente per questo la critica del monismo di Troeltsch si rivolge anche contro la «mistica quietistica», «la mistica sentimentale dell'identità che considera il processo religioso come un divenir coscienti dell'identità del singolo con l'universo in lui agente e che si cerca volentieri i suoi sostegni razionali in speculazioni moniste»²⁹. In verità, se «presagire l'uno nei molti» non è facile, vederlo realizzato nell'esistenza attuale sembra impossibile. E Troeltsch ha perciò buon gioco nell'insistere sulla categoria del compromesso. Il compromesso è la struttura stessa della realtà umana, intimamente paradossale, costretta a mediare anche in ambito religioso, a vivere di ragione e di fede, e proprio per questo protesa in un continuo autosuperamento. Disposizione risultante dalla combinazione di due elementi che, allo stesso tempo, cooperano e si temperano. Una fede che addita una meta trascendente e una ragione che sempre riporta l'uomo alla coscienza della propria limitatezza, ma anche una ragione che vuol sempre andare oltre i traguardi raggiunti e una fede che di continuo richiama alla consapevolezza dell'irriducibile alterità del divino, l'unità totalizzante.

La condizione umana non è, per Troeltsch, il possesso o l'identità, ma la partecipazione. Le ragioni della fede, in ultima analisi, si compendiano in questa constatazione. Da qui è possibile muovere per trovare ulteriori ragioni a favore di un'opzione religiosa di tipo dualistico-personalistico piuttosto che

monistico. Opzione che resta in sostanza un atto di fede: il dualismo personalistico è «un antirazionalismo di principio per il quale l'esistenza delle cose è un miracolo inconcepibile, o, più precisamente, un miracolo concepibile soltanto a partire dalla volontà creatrice di Dio in cui ogni singola realtà, nonostante la sua connessione con tutte le altre, è una realtà unica e inspiegabilmente nuova»³⁰. È però un'opzione più plausibile dell'opzione monistica. Appare, infatti, più coerente con la realtà e i bisogni dell'uomo, presentandosi, secondo Troeltsch, come «il presupposto indispensabile di ogni fede nell'esistenza di valori e criteri assoluti e nella raggiungibilità dei valori assoluti della personalità»³¹.

Più plausibile, dunque, ma a condizione che tali valori vengano effettivamente «liberati dalla forma antropologica» nella quale spesso sono pensati e proposti, quasi che il «fondamento universale esistesse alla maniera di un soggetto particolare accanto al mondo», e siano sciolti «dalla limitazione antropologica dei fini, come se si trattasse di obiettivi limitati al bene meramente umano». Qualsiasi idea legittima «di una verità e di un bene assoluto, così come qualsiasi idea del bello e alla fine dell'essere e della realtà in genere, esige un fondamento del reale per il quale e nel quale tutte le cose sono e che è distinto dagli errori e dalle illusioni della creatura»³².

²⁹ ID., *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis der modernen Philosophie*, uscito su *Logos* nel 1910, ora in ora in TROELTSCH 1961-1981, II. Bd. (1962), pp. 837-862, p. 843; trad. it. in TROELTSCH 2002, p. 117.

³⁰ Ivi, p. 843; trad. it., p. 118. Un razionalismo radicale, affatto rigoroso, fa osservare in *Der Bedeutung des Begriffes der Kontingenzen*, del 1910, scritto per la *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. JAMES HASTINGS, ora in TROELTSCH 1961-1981, II. Bd. (1962), pp. 769-778, p. 775, sarebbe costretto a negare, come hanno fatto gli Eleati, il divenire e il movimento.

³¹ *Ibidem*; trad. it., pp. 117-118.

³² Ivi, p. 845; trad. it., p. 119.

L'individuazione storica di tale idea che l'Occidente conosce, e in cui può riconoscersi, è per Troeltsch l'idea profetico-cristiana, che è radicata appunto nelle «convinzioni vitali più interiori» dell'uomo. Il pessimismo e il relativismo hanno una genesi pratica, «derivano da certe sensazioni vitali e sono destinati con un'adeguata riflessione ad autoeliminarsi, visto che si realizzano soltanto attraverso l'adeguazione a quei criteri dell'Assoluto che negano». Non possono, infatti, «concepire l'oggettività di questi criteri» e devono perciò limitarsi a «spezzare l'energia vitale o restringere la vita a trivialità che fanno dimenticare l'elevatezza di quei criteri». Le effettive difficoltà che il teismo e il personalismo devono affrontare, ma con essi qualsiasi severa visione religiosa della vita, non vengono dal pensiero, bensì dall'esperienza. «Il legame con la natura, la sofferenza e l'idiozia animale e semi animale di miliardi di esseri umani, la pazzia, la malvagità e la miopia delle creature umane, questi sono i veri e antichissimi scandali. Nessuna teoria e nessuna scienza può superarli e se, al contrario, un tale superamento deve darsi, allora non può che consistere nel coraggio della fede e dell'azione pratica».

Sempre in un difficile equilibrio fra la valutazione critica della fede cristiana e l'adesione convinta alle idee che in essa hanno trovato un'espressione storica, Troeltsch ribadisce che l'uomo non può sapere «se la predestinazione o la reincarnazione possano risolvere i misteri che stanno dietro a tutto questo», ma dichiara con forza che «chi in generale è sensibile al mondo più elevato della vita personale» ha nei suoi confronti dei doveri dai quali nessuna scienza può sollevarlo³³.

³³ Ivi, pp. 845-846; trad. it., pp. 119-120.

Sono considerazioni del 1910, riprese tuttavia nella sostanza, seppure certamente con più disincanto, anche nelle ultime pagine da lui scritte. Qui riconosce la diversità delle stesse concezioni personalistiche nelle diverse culture e, in esse, nelle diverse religioni, comprese come i modi diversi in cui Dio si rivolge agli uomini che hanno storie diverse. Individua sempre, però, quale compito irrinunciabile di chiunque sia pensoso della dimensione etico-religiosa, il lavoro mirato, nel rispetto e nell'accoglimento di queste diversità, alla realizzazione della presentita unità.

5. L'economia, la politica, l'etica e la religione

Le difficoltà che Troeltsch si è trovato ad affrontare derivano tutte dal dualismo che qualifica l'esistenza dell'uomo, sempre individuata e mutevole per la sua storicità e assieme, per il suo bisogno di ultimità e di senso, sempre protesa oltre se stessa, verso la presentita unità di senso e di vita. Un dualismo che in effetti si scandisce su diversi piani, perché la dimensione storica dell'uomo si articola in ambiti e sfere distinte, e spesso fra loro contrastanti, che non può tuttavia abbandonare. L'uomo deve infatti soddisfare i bisogni immediati, derivanti dalla sua natura animale, ma anche organizzarsi nella sfere economica, politica ed etica "prima" di addentrarsi in quella propriamente religiosa. Il processo di spiritualizzazione della dimensione naturale passa attraverso tutti questi ambiti purificandola e indirizzandola verso l'unità delle "cose ultime", senza mai, tuttavia, sino a che la storia continuerà, poterne uscire.

La difficoltà di conciliare la storia e la metastoria è sperimentata di fatto su tutti i diversi piani dell'esistenza; e qui, meglio che nelle considerazioni ten-

denzialmente circoscritte all'ambito religioso, possiamo cogliere quanto Troeltsch fosse consapevole del carattere problematico e difficile che avevano le idee da lui difese.

Teologo, filosofo e storico, Troeltsch ha trattato il problema del rapporto fra economia, politica, etica e cristianesimo – la sua religione – in molti scritti ed *ex professo* in *Etica politica e cristianesimo*, del 1904³⁴. Qui ricorda la rilevanza del fattore economico per l'esistenza e sottolinea che «la potenza è la condizione fondamentale» della vita dello Stato³⁵, ma precisa anche che lo Stato «ha valore e interesse per l'uomo soltanto se assieme preserva, promuove e dispensa i beni della vita spirituale»³⁶, e insiste sul principio che «nessun realismo della politica può escludere un'etica della politica, né renderla superflua», se non si vuol finire con l'assumere quale criterio di valore lo stesso egoismo economico³⁷.

Su questo sfondo, fra le forme tipiche che possono configurare eticamente uno Stato da lui individuate (lo Stato di diritto, il nazionalismo, la democrazia, il conservatorismo) Troeltsch privilegia senz'altro la democrazia, dove la tradizione cristiana confluirebbe e si fonderebbe col razionalismo e giusnaturalismo della modernità³⁸. Guidata da una corretta idea di uguaglianza, la

³⁴ TROELTSCH 1904; nella *Vorbemerkung*, pp. 3-4, Troeltsch dichiara il suo debito, per quanto riguarda la problematica politica e il diritto pubblico, nei confronti di Max Weber e Georg Jellinek e rinvia, per i presupposti relativi alla morale, alla religione, all'essenza della concezione etica del cristianesimo e alla storia di quest'idea nella cultura occidentale, e a una serie di propri scritti.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 5-7.

³⁶ *Ivi*, p. 8.

³⁷ «Aller Realismus der Politik kann eine Ethik der Politik nicht ausschliessen und nicht überflüssig machen» (*ibidem*).

³⁸ CANTILLO 1994, pp. 184-185, ricorda che «l'ideale della democrazia è [...] per Troeltsch "un principio puramente etico", che si può esprimere nell'idea kantiana del "regno dei fi-

democrazia non promuove soltanto l'emancipazione e la partecipazione responsabile all'attività di governo, ma tiene nel debito conto anche la dimensione socio-economica e sollecita una più equa distribuzione dei beni materiali³⁹.

Negli anni seguenti la fiducia di Troeltsch nel potere di moderazione delle istanze etico-religiose si riduce, mentre viene rilevato il crescente affermarsi, in aperto contrasto con esse, dell'autonomia della razionalità politica ed economica. Un indice di questo fenomeno, fa osservare nel 1907, è la nascita «dell'economia politica, una scienza sconosciuta nelle semplici condizioni dell'antichità e del medioevo, che indaga teoricamente e descrive storicamente il processo economico e su questa base elabora complessi programmi di una globale economia razionale». Le conseguenze spirituali e morali del potere sempre più diffuso del fattore economico, che ritiene si possa sinteticamente caratterizzare con il termine "capitalismo", sono «uno straordinario sviluppo della immanenza di tutti gli interessi, i pensieri e le aspirazioni», e i suoi effetti principali sono «un astratto razionalismo spersonalizzante e il diritto del più forte»⁴⁰.

Troeltsch affronta infine formalmente la questione della misura in cui «la vita reale delle religioni ci rivela un condizionamento interno ed essenziale

ni", dal quale derivano però conseguenze politiche di grande rilievo e una capacità di orientamento morale della politica e dello Stato».

³⁹ In queste pagine Troeltsch accenna poi alla distinzione, che riprenderà e svilupperà negli ultimi suoi lavori, fra la figura che la democrazia ha assunto in gran parte dell'Europa, dove il radicalismo della rivoluzione francese si è fatto maggiormente sentire, e quella della democrazia americana, che avrebbe mantenuto più stretti legami con le sue origini cristiane. Cfr. TROELTSCH 1904, p. 2.

dell'elemento religioso da parte della vita economica» e, viceversa, della misura in cui «la vita economica ci rivela la presenza di effetti essenziali e interni dell'elemento religioso sul lavoro economico»⁴¹. La sua risposta muove dal presupposto della sostanziale diversità delle forze che entrano in gioco - le religioni non propongono ideali economici, e gli interessi e le forme economiche non hanno nulla a che vedere con le leggi religiose - e dalla convinzione che queste forze entrano in rapporto soltanto attraverso la mediazione delle «grandi forme sociologiche dell'esistenza, che da un lato vengono continuamente create dalla religione e, una volta assicuratesi tale fondamento, incidono nel modo più profondo su ogni lavoro economico, dall'altro sorgono su fondamenti economici - tra gli altri - assorbendo nella loro onnipotenza il mondo della rappresentazione religiosa»⁴².

Sulla base di queste osservazioni, Troeltsch si mostra convinto che il problema del rapporto fra religione e dimensione economico-politica si presenta propriamente soltanto con le religioni universalistiche, sorte dalla rottura del nesso che collega intimamente una particolare comunità umana e la sua organizzazione socio-economica con una propria forma di religione, qual era, ad esempio, la religione civile di Roma. Esaminando più dappresso le forme in cui l'universalismo religioso si è realizzato, giunge poi alla conclusione che giudaismo e islamismo non si sono svincolati totalmente dalle entità storiche in cui hanno avuto origine. Il loro universalismo risulterebbe quindi imper-

⁴⁰ *Das Wesen des modernen Geistes*, 1907, in TROELTSCH 1961, 1962, 1977, 1981, IV, 2 Bd. (1981), pp. 297-338, in particolare pp. 308-311; trad. it. in TROELTSCH 1977, pp. 125-174, in particolare pp. 139-142.

⁴¹ *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft*, TROELTSCH 1961-1981, IV. Bd. (1981), pp. 21-33, in particolare p. 24; trad. it. ROSSI 1977, pp. 843-856, in particolare p. 847.

⁴² Ivi, pp. 25-26; trad. it., pp. 848-849.

fetto e, di conseguenza, in esse il problema del rapporto con l'economia non si presenterebbe con quella nettezza e acutezza che ha nel cristianesimo. Soltanto qui la concezione religiosa risulta sciolta in linea di principio da ogni legame mondano, e qui soltanto, perciò, le difficoltà poste dal rapporto fra la religione e le altre dimensioni in cui si dispiega l'esistenza umana vengono in piena luce.

In sostanza, varrebbe la legge che quanto meno la religione è forma e sacralizzazione della vita naturale e del suo impulso all'autoaffermazione, tanto più il suo rapporto con questa dimensione si fa problematico e, al limite, sembra risultare impossibile. Naturalmente, Troeltsch respinge la conclusione semplicistica di una non incidenza del cristianesimo sulla vita economico-sociale, e fa osservare come, attraverso le comunità organizzate con finalità religiose ma di fatto attivamente inserite nel sistema della collettività, il cristianesimo abbia operato con grande efficacia nella formazione e conduzione della vita mondana, sia pure in perpetua lotta con il puro razionalismo economico. Da questo suo nemico dichiarato esso ha saputo d'altronde rifornirsi di continuo delle armi necessarie per contrastarlo, sebbene l'operazione non sia restata senza conseguenze sul complesso ideologico e sulla pratica religiosa.

Data la diversità radicale degli interessi e degli obiettivi, questo rapporto ha sempre, inevitabilmente, il carattere del compromesso. Riconoscerlo non significa però accettare passivamente il fluire della realtà, consegnarsi al quietismo, ma soltanto essere consapevoli che ogni sforzo per plasmarla eticamente e religiosamente avrà sempre risultati limitati, perché sempre dovrà rispettare anche la pulsione del flusso vitale all'autoaffermazione. Eticizzare

significa sottrarre quanta più vita è possibile alla mera dipendenza dalla natura, ricordando tuttavia che la spinta istintiva all'affermazione di sé e le esigenze etiche, morali e religiose, che sollecitano con modalità e a livelli diversi la realizzazione dell'unità della persona e fra le persone, sgorgano da un'unica fonte e sono quindi tutte insopprimibili e legittime.

La complessità di questo operare, che per il variare degli elementi e delle situazioni non può mai venir codificato una volta per tutte, lascia l'ultima parola alla decisione personale, che deve essere d'altronde sempre responsabile, sorretta da una conoscenza la più ampia e penetrante possibile della realtà, di cui è necessario cogliere e vagliare le diverse istanze, così da poter valutare nel migliore dei modi le conseguenze dell'agire. E deve inoltre ispirarsi, Troeltsch ne è profondamente convinto, all'ideale etico-religioso, dal cristianesimo proposto e valorizzato, dell'uno nei molti, che soltanto in una metastoria potrà avere forse realizzazione e tuttavia nella storia non può essere ignorato senza che ciò abbia in essa e per essa esiti distruttivi.

Secondo la ricostruzione di Troeltsch, i tratti essenziali dell'etica cristiana delle origini sarebbero, per un verso, la decisione personale di santificarsi nella comunione e al servizio di Dio, e per altro verso l'idea che i fedeli sono tenuti ad attuare "la volontà divina d'amore" anche nei confronti degli estranei e dei nemici"⁴³. «L'amore del prossimo [...] indica, quindi, [...] un reale "collegamento" tra quanti sono "uniti in Dio", collegamento che tende ad espandersi universalmente»⁴⁴.

⁴³ Cfr. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in TROELTSCH 1961-1981, I. Bd., (1961), pp. 34-35, 39-41, 48-49; trad. it. TROELTSCH 1985-1993, I, pp. 45-46, 50-53, 63-64). Citato da CANTILLO 2002.

⁴⁴ *Ibid.*

Ritroviamo in questa visione del cristianesimo i motivi salienti della moralità kantiana, che si determina su due versanti: la formazione e la cura della personalità, che rende l'uomo partecipe del mondo intelligibile, conferendogli il carattere di "fine in se stesso", e l'impegno per la realizzazione e la salvaguardia di obiettivi storici unificanti e universalizzanti che trascendono l'individuo come tale. E possiamo ritrovarvi anche i motivi del richiamo di Weber, amico ed estimatore di Troeltsch, ad aspirare sempre all'impossibile con la lucida consapevolezza che aspirare non basta ma bisogna operare con accortezza e senso di responsabilità. Idea presente, d'altronde, già nei vangeli. Gesù dice agli apostoli: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe»⁴⁵. Monito che esorta alla purezza degli intenti ma anche all'uso accorto della ragione⁴⁶.

E monito valido anche per l'autocomprensione del cristiano. Non si può dimenticare che tanto Weber quanto Troeltsch hanno indicato in una particolare interpretazione del cristianesimo una radice della dominante etica contemporanea del profitto. La convinzione di essere gli eletti da Dio per l'instaurazione del suo regno avrebbe liberato i primi calvinisti da ogni preoccupazione di sé, permettendo loro di impegnare tutte le proprie energie nell'adempimento di questo compito. In concreto, avrebbe permesso di impegnarsi nella proprie attività professionali, comprese come comandate da Dio, come vocazioni, con un'autodisciplina e una sobrietà di vita da giustificare «in larga misura l'assioma corrente secondo cui ogni calvinista era un frate». Il calvinismo, si è detto, educò una razza di eroi⁴⁷. Quando poi l'in-

⁴⁵ MATTEO 10, 16.

⁴⁶ "Φρόνιμοι", tradotto con "prudenti", significa anche avveduti, accorti, ragionanti.

⁴⁷ BAINTON 1952, pp. 111-113.

tento religioso venne meno, la carica eroica e lo spirito ascetico si concentrarono nell'impegno imprenditoriale, nella professionalità specifica, che da mezzo divenne fine. Nel frattempo, l'idea di un Dio assolutamente trascendente, liberando il mondo da ogni magico incanto, lo aveva esposto indifeso all'umana manipolazione razionale, calcolante, che divenne progressivamente, con lo svanire del sentimento religioso, fine e regola a se stessa.

Nelle ben note pagine conclusive de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber fa osservare come il carattere ascetico dello stile di vita borghese, concentrato esclusivamente nelle attività professionali, «con la rinuncia alla faustiana universalità che questa limitazione comporta, sia nel mondo moderno il presupposto di ogni azione degna di stima». E aggiunge:

Il Puritano *volle* essere un professionista, noi *dobbiamo* esserlo. [...] Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione del Baxter⁴⁸, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli "eletti". Ma il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio. Mentre l'asceti imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'asceti è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia⁴⁹.

Parole non soltanto sconsolate, come queste di Weber, ma palesemente sdegnate per "l'etica del potere" dominante nella modernità, giudicata in buona misura un'eredità spietata e profondamente ipocrita del calvinismo, ha pronunciato poi Ernst Troeltsch nell'immediato primo dopoguerra. Cittadino, e uomo di governo, di una Germania sconfitta⁵⁰, Troeltsch ha fatto osservare come l'imperialismo, politico ed economico, fosse presente in tutti i paesi,

⁴⁸ Richard Baxter (1615-1691), teologo calvinista.

⁴⁹ WEBER 1977, pp. 304-305.

⁵⁰ Dal 1919 al 1921 Troeltsch è stato sottosegretario al Ministero dell'Educazione e dell'Istruzione del *Land* prussiano.

sebbene, per ragioni storiche e per l'abilità dei governanti, spesso venisse celato sotto il manto dell'etica e persino sacralizzato. In particolare, quest'operazione sarebbe stata caratteristica dello «spirito anglo-sassone, il quale non fa mai nulla senza un motivo morale e non incassa mai i suoi interessi senza essere consapevole della sua superiorità morale». Comportamento che Troeltsch giudica «un'eredità del vecchio spirito puritano, il quale, con sconfinata durezza, pone sempre in primo piano il proprio presunto diritto morale, che gli deve fornire la coscienza tranquilla per il profitto e l'uso del potere. Per esso entrambe le cose coincidono sempre. È la sconfinata autogiustizia del calvinismo, di cui ora sentiamo l'alito proveniente da tutto il mondo»⁵¹.

Se questi giudizi colgono almeno in parte nel segno, si deve riconoscere che, reagendo con i costumi e le disposizioni di determinati ambienti, il cristianesimo ha favorito sintesi etiche quantomeno sconcertanti, a conferma che il rapporto etica/cristianesimo non è scontato come si potrebbe forse credere. D'altro canto, non va dimenticato che, assimilando la dottrina stoica del diritto naturale, con la quale aveva affinità e punti di contatto notevoli, il cristianesimo ha trovato il modo di ridurre la divaricazione tra le proprie istanze religiose e soprannaturali e il piano naturale e razionale, e si è fatto portatore di un'etica personalistica e solidaristica universale che, almeno sul piano dei principi, ha trovato un crescente consenso anche in culture nelle quali come religione non è penetrato.

Col tempo Troeltsch ha riconosciuto che il "senso di Dio" può essere altrettanto originario, intenso e schietto in altre religioni. Anche nelle sue ultime pagine affiora tuttavia la convinzione *personale* che lo spirito del cristianesimo

⁵¹ TROELTSCH 1919, p. 278.

congiunge il puro afflato religioso con l'impegno per la realizzazione di un mondo più libero dalle pulsioni e dai condizionamenti naturali meglio di ogni altra fede. Preso atto che «nel suo senso più peculiare il cristianesimo non è un regno di questo mondo»⁵², che la cristianizzazione del mondo tentata nel Medioevo era impossibile non per la pochezza dell'uomo o per ragioni contingenti ma per un'intrinseca insuperabile contraddizione, che il cristianesimo è stato piegato a *instrumentum regni* ed è servito a sostenere e consacrare ideologie diverse e contrastanti che poco o nulla hanno a che fare con esso, Troeltsch resta convinto che l'uomo non può fare a meno della religione e che il cristianesimo continua ad essere la religione dell'Occidente, l'unica per esso possibile perché cresciuta con esso e in esso e in grado di difenderlo dal titanismo suicida.

Al di là di tutte le trasformazioni e aberrazioni cui è andato incontro nel corso della storia, nel suo nucleo più genuino il cristianesimo, nel 1922 come vent'anni prima, gli appare, in effetti, prossimo più di ogni altra religione alla pura religiosità, *quale egli, europeo cresciuto nel cristianesimo, poteva sentirla e concepirla*. Esso è, per Troeltsch, «lo sguardo di Dio rivolto a noi, il modo con cui noi nella nostra situazione percepiamo e sentiamo che la rivelazione di Dio è per noi obbligatoria e liberante, per noi assolutamente, in quanto non abbiamo altro e in ciò che abbiamo sentiamo la voce divina»⁵³.

E in quanto religione non nazionale ma universalistica – anche la religiosità universalistica sorge e si sviluppa necessariamente in precisi contesti storici – esso resta portatore di un'istanza metastorica che gli permette di valutare alla

⁵² TROELTSCH 1916, p. 163; tr. it. cit. in TROELTSCH 1919, p. 345.

⁵³ TROELTSCH 1924, p. 78; trad. it. TROELTSCH 1985-1993, III, p. 180.

luce di un ideale "esterno" la stessa realtà con la quale e nella quale si è sviluppato, e gli permette se necessario di contrastarla. Per questo resta, per Troeltsch, la sola forza che, attraverso la morale e l'etica, nonostante le deformazioni e le strumentalizzazioni cui di continuo è sottoposta, può contenere e regolare la violenza autodistruttiva dell'uomo naturale.

ALBERTO SICLARI

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

BAINTON 1952 = ROLAND H. BAINTON, *La Riforma protestante*, Torino, Einaudi.

CANTILLO 1994 = GIUSEPPE CANTILLO, «Religione, etica e politica nel pensiero di Ernst Troeltsch», in *Politica e filosofia della religione*, I, a cura di ALBINO BABOLIN, Perugia, Editrice Benucci, pp. 165-200.

CANTILLO 2002 = GIUSEPPE CANTILLO, *Etica generale ed etica cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch*, 7, http://www2.units.it/etica/2002_1/cantillo.html.

CARACCILO 1968 = ALBERTO CARACCILO, «Introduzione» a *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli, Morano Editore (trad. it. di ERNST TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Geschichte der Religion*).

CROCE 1967 = BENEDETTO CROCE, *Epistolario*, I: *Scelta di lettere curata dell'Autore 1914-1935*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici.

HØFFDING 1901 = HARALD HØFFDING, *Religionsfilosofi*, København, Det Nordiske Forlag.

KOEHLER 1941 = WALTER KOEHLER, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, Mohr.

PAURI 2011 = MASSIMO PAURI, «Fisica, tempo e libertà, Un'aporia nichilistica fra scienza e religione», *Humanitas*, n.s. LXVI (2011), 2-3, pp. 304-353.

PORFIRIO 1947 = PORFIRIO, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi libri*, in PLOTINO, *Le Enneadi*, introduzione, testo critico, traduzione e note di GIUSEPPE FAGGIN, Milano, Istituto Editoriale Italiano.

RENDTORFF 1993 = TRUTZ RENDTORFF, «Meine eigene Theologie ist spiritualistisch». Zur Funktion der ‚Mystik‘ als Sozialform des modernen Christentums», in *Troeltsch-Studien VI: Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation*, a cura di FRIEDRICH W. GRAF e TRUTZ RENDTORFF, Gütersloh.

ROSSI 1977 = PIETRO ROSSI, *Lo storicismo tedesco*, Torino, UTET.

TROELTSCH 1904 = ERNST TROELTSCH, *Politische Ethik und Christentum*, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht.

TROELTSCH 1910a = ERNST TROELTSCH, «Eschatologie: IV. Dogmatisch» in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 (1910), coll. 622-632.

TROELTSCH 1910b = ERNST TROELTSCH, «Glaube III: Dogmatisch» in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 (1910), coll. 1437-1447.

TROELTSCH 1916 = ERNST TROELTSCH, «Privatmoral und Staatsmoral», in *Die neue Rundschau*, XXVII (1916), 1, 2, pp. 145-169.

TROELTSCH 1919 = ERNST TROELTSCH, «Die Schuldfrage», *Kunstwart*, 32, 4 (19 giugno 1919), trad. it. in ERNST TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida Editori 1977, pp. 275-280.

TROELTSCH 1923 = ERNST TROELTSCH, «Harald Høffding», in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von RAYMUND SCHMIDT, Bd. IV, Leipzig, Felix Meiner, pp. 75-97.

TROELTSCH 1924 = ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingeleitet von FRIEDRICH VON HÜGEL, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise (trad. it. in TROELTSCH 1985-1993).

TROELTSCH 1941 = ERNST TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, tr. it. di GIOVANNI SANNA, Firenze, La Nuova Italia.

TROELTSCH 1961-1981 = ERNST TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Neudruck der 2. Ausgabe 1922, Aalen, Scientia Verlag.

TROELTSCH 1974 = ERNST TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di GIUSEPPE CANTILLO, Napoli, Guida.

TROELTSCH 1977 = ERNST TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, trad. it. di GIUSEPPE CANTILLO, Napoli Bibliopolis.

TROELTSCH 1985-1993 = ERNST TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di GIUSEPPE CANTILLO e FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida Editori, 3 vol.

TROELTSCH 1997 = ERNST TROELTSCH, «Escatologia, Fede»; in ID., *Fede e storia*, a cura di ROBERTO GARAVENTA, Brescia, Morcelliana, pp. 167-186, 67-87.

TROELTSCH 2002 = ERNST TROELTSCH, «Le possibilità future del cristianesimo in rapporto alla filosofia moderna», trad. it. di ANDREA AGUTI in *La società degli individui*, 13, 2002/1, pp. 109-134.

VANNINI 2006 = MARCO VANNINI, *Tesi per una riforma religiosa*, Firenze, Le Lettere.

WEBER 1977 = MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di PIERO BURRESI, Firenze, Sansoni.