

## La comunità nei primi scritti di Troeltsch. La comunità con Dio e con gli altri

Abstract: *The Community in Troeltsch's Early Writings. The Community with God and with Others*

This essay examines Ernst Troeltsch's early writings on theology and philosophy of religion, with the aim of delineating the concept of "community" in the dual aspect of *Gemeinde* or *religiöse Gemeinschaft* and *Gemeinschaft* as a social and political community. The goal is to bring to the surface an idea of religion's social function, central to Troeltsch's theological and philosophical thought on Christianity, to which the most of his remarks are addressed. The research, which focuses in particular on Troeltsch's long essay *Die Selbständigkeit der Religion* (1895-96) and the 1901 essay *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, underscores how from the idea of "communion with God" springs the idea of a non-authoritarian religious community, grounded on respect for the value of all believers, so as to minimize the separation between clergy and laity. The result is a democratic community, bound to have an impact on concepts such as society and political community.

**Keywords:** Troeltsch, Theology, Religion, Christianity, Community

### 1.

Un primo affacciarsi del tema della comunità, nei primi scritti di Ernst Troeltsch si può rintracciare nella monografia del 1891 *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, che è una rielaborazione della Dissertazione presentata per l'abilitazione presso la Facoltà Teologica dell'Università di Gottinga<sup>1</sup>. Il riferimento alla comunità si trova nel corso della trattazione del rapporto tra ragione e rivelazione in Melantone, là dove Troeltsch sottolinea la preoccupazione del riformatore di Brettheim per l'insegnamento della dottrina cristiana nell'ambito della comunità. Questa preoccupazione indica la rilevanza della dimensione comunitaria nel fenomeno religioso, per cui un aspetto importante è costituito per lui proprio dalla educazione religiosa della comunità. Secondo Melantone un insegnamento adeguato deve evitare le «sottigliezze logiche e le infruttuose questioni scolastiche "di cui il povero popolo non capisce nulla"»<sup>2</sup> e deve invece presentare ciò che è essenziale nella vita cristiana. L'insegnamento deve essere perciò incentrato sulla dottrina della penitenza; deve mostrare, cioè, che la fede può nascere solo in quelli che si pentono sinceramente dei loro peccati.

Pentimento e fede sono, quindi, i primi due elementi essenziali della vita cristiana, a cui si aggiunge come terzo elemento la pratica delle «buone opere», come «la purezza, la castità, l'amore del prossimo etc.»<sup>3</sup>. Questi elementi riguardano, certo, in primo luogo la coscienza del singolo, la religiosità individuale, ma, soprattutto attraverso le buone opere, hanno un riflesso sulla vita della comunità. Ma, ancor di più, la

---

\* Professore emerito Università di Napoli Federico II.

<sup>1</sup> E. Troeltsch (1891).

<sup>2</sup> Ivi, p. 261.

<sup>3</sup> Ivi, p. 260.

riflessione sulla comunità viene implicata dal fatto che questo prender le mosse dalla legge e dalla coscienza della sua violazione con il peccato, quindi dal pentimento e dalla fede nella giustificazione per opera del Salvatore, si svolge poi, nella teologia melantoniana, in un'attenuazione dell'opposizione tra l'umano e il divino e nel riconoscimento di una relazione originaria tra *lex naturae* e *lex divina*, tra ragione e rivelazione. Richiamandosi agli insegnamenti di Platone e soprattutto di Cicerone, ma anche alla *Epistola ai Romani* di Paolo, Melantone sostiene che nella natura umana, nella sua ragione, sono insiti principi religiosi e morali, che hanno la stessa evidenza dei principi della matematica, e che quindi sono condivisi da tutti gli uomini. Egli ne mette in evidenza tre. Il primo è il riconoscimento e la venerazione di Dio<sup>4</sup>. È l'ammissione di una teologia naturale, che non è in contrasto con la rivelazione, ma costituisce un appiglio, un punto d'aggancio su cui essa si inserisce e che, «malgrado tutte le diversità, di fronte alla grandezza e alla singolarità di una rivelazione strettamente soprannaturale – è essenzialmente identico in tutti gli uomini»<sup>5</sup>. A questo riguardo, a conclusione della sua discussione intorno ad Aristotele, Melantone riassume la sua dottrina con le parole di Cicerone, secondo cui «lo scopo principale degli uomini consiste nella comunione con Dio e questa comunione consiste nella considerazione teleologica della natura, così come nella conoscenza della legge morale innata, nella visione dell'immagine divina in questa impressa»<sup>6</sup>. Il secondo principio innato è quello del reciproco rispetto dovuto a tutti i membri della comunità; il terzo è rappresentato dalla comunanza dei beni<sup>7</sup>. Questi principi, insiti nella natura umana, e più precisamente nella ragione umana, fanno riferimento a entrambe le tavole del Decalogo: il primo alla prima tavola, gli altri due alla seconda tavola (anche se la comunione dei beni non si trova esplicitata nel Decalogo).

Lo spazio di applicazione della seconda tavola, che «contiene le opere esteriori necessarie alla conservazione della comunità umana», coincide con quello del diritto naturale nella forma che successivamente Troeltsch definirà come diritto naturale relativo allo stato di peccato, distinto dal diritto naturale assoluto, che esprime la natura umana nel suo stato originario. La comunità cristiana, però, non può fermarsi alle opere della seconda tavola, «che richiedono soltanto prestazioni concrete senza riguardo all'intenzione, agli affetti e ai moti spirituali della fede, dell'amore, della fiducia, per il cui tramite quelle opere diventano eticamente buone nel senso autentico della *lex divina*»<sup>8</sup>. La *lex naturae* è certamente il fondamento della comunità sociale e politica, ma con tale fondamento ha a che fare anche la comunità religiosa, non solo perché essa opera entro o in rapporto con la comunità politica e sociale, ma perché i principi e le prescrizioni della seconda tavola fanno parte della sua struttura. Tuttavia, la comunità religiosa, e in particolare la comunità cristiana, ha un fine che l'anima dal profondo ed è la *comunione con Dio*, una relazione fondata sull'amore, che va al di là dell'alleanza del Vecchio Testamento, e si pone come modello e *telos* di una rinnovata comunità umana, che anch'essa dovrebbe andare oltre i confini del *pactum* previsto dal diritto naturale.

D'altra parte, l'insufficienza della conoscenza naturale della legge per la realizzazione di una vita autenticamente religiosa, in comunione con Dio, Troeltsch l'aveva messa in rilievo già nella trattazione del rapporto tra ragione e rivelazione in Gerhard, quando aveva riportato la sua convinzione circa la necessità di un rinnovamento che all'uomo può venire soltanto dalla partecipazione alla comunione con Cristo. Soltanto la comunione con Cristo, con il Figlio che ha adempiuto fino all'estremo la volontà del Padre, può aprire, infatti, la strada alla comunione con Dio<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 266.

<sup>5</sup> Ivi, p. 234.

<sup>6</sup> Ivi, p. 280.

<sup>7</sup> Cfr. ivi, p. 266.

<sup>8</sup> Ivi, p. 268.

<sup>9</sup> Ivi, p. 234.

E, si può aggiungere, solo il modello della comunione del Figlio con il Padre può costituire il *telos* verso cui deve tendere la formazione della comunità cristiana.

Nelle osservazioni sopra riportate, relative al secondo e al terzo elemento caratterizzante della vita cristiana, è estremamente significativo il riferimento al principio del rispetto che deve regolare i rapporti tra i membri della comunità, principio che ne implica un altro altrettanto fondamentale, quello dell'eguaglianza tra tutti i membri della comunità, in quanto la loro dignità e il loro valore discende dalla comune filiazione da Dio. Ma ancor più significativo è il riferimento al principio della comunanza dei beni. Questo principio rimanda direttamente alle origini del Cristianesimo, alla stessa predicazione di Gesù e all'etica che vi è implicata. È un tema che ha assunto un particolare rilievo nel pensiero di Troeltsch sul diritto naturale e più in generale sulle dottrine sociali cristiane.

Secondo Troeltsch l'etica cristiana, presa per sé, è un'etica specificamente religiosa, perché la predicazione di Gesù ha un contenuto puramente religioso, dominato dagli ideali della personalità interamente consacrata a Dio e all'amore fraterno in Dio, e parimenti dall'idea del regno di Dio che sta per venire. L'attesa dell'imminente regno di Dio non comporta una negazione del mondo, ma certamente una sua relativizzazione, una «indifferenza» verso di esso: perciò la predicazione di Gesù e la fede della prima comunità cristiana non presentano una vera e propria etica sociale, né un programma di riforma sociale. Al loro posto c'è l'appello a vivere con gli altri credenti nel Dio di Gesù in un rapporto fraterno, ovvero «nella comunione puramente religiosa dell'amore». I seguaci di Gesù devono agire dentro gli ordinamenti terreni preesistenti e durevoli conformemente alla volontà santa di Dio, seguendo gli ideali eroici del discorso della montagna, al fine di prepararsi con la santificazione personale, che impegna parimenti l'amore del prossimo, all'avvento del regno. Quest'ultimo – osserva Troeltsch – non è però pensabile secondo i modelli storici di dominazione, ma «crea sulla terra un ordine nuovo, che [...] non ha nulla in comune con lo Stato, la società, la famiglia» e solo Dio può sapere, nella sua imperscrutabile volontà, quale figura avrà<sup>10</sup>.

I tratti fondamentali dell'originaria etica cristiana risultano essere allora da un lato «l'individualismo illimitato e incondizionato», ovvero la personale decisione per la santificazione di sé nella comunione con Dio e nel servizio di Dio, dall'altro lato l'idea della «comunità d'amore», ovvero «il fatto che coloro che si santificano per Dio s'incontrano nel medesimo fine» e sono chiamati ad attuare «la volontà divina d'amore», non solo all'interno della comunità dei credenti, ma anche «verso gli estranei e i nemici»<sup>11</sup>. L'amore del prossimo, l'amore fraterno, non indica, quindi, soltanto una disposizione soggettiva alla bontà e alla carità, alla comprensione e al rispetto dell'altro, ma ad un tempo un reale «collegamento» tra quanti sono «uniti in Dio». Certo, il «comunismo religioso dell'amore» che nasceva dalla predicazione di Gesù non trasferiva l'eguaglianza dal piano religioso a quello sociale ed economico, né implicava l'idea di una proprietà collettiva, ma riguardava unicamente il consumo, la volontaria messa in comune dei beni per la loro utilizzazione. Tuttavia esso costituisce un ideale essenziale dell'*ethos* cristiano originario dal quale successivamente sono state tratte le conseguenze sociali più radicali: «il monachesimo, i moti comunistici del medioevo, gli Anabattisti, gli entusiasti ed idealisti: tutti hanno seguito questa traccia» ed «anche la Chiesa ha avvertito e riconosciuto molto bene questa coerenza logica», solo che nella teoria del diritto naturale assoluto ha spostato la «comunità d'amore» nel paradiso perduto<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> E. Troeltsch (1912), pp. 48, 35 (trad. it. 1960, pp.63, 46).

<sup>11</sup> Ivi, pp. 34-35, 39-41, 48-49 (trad. it., vol. I, pp. 45-46, 50-53, 63-64).

<sup>12</sup> Ivi, pp.49-51 (trad. it., vol. I, pp. 65-66).

Se la predicazione di Gesù è indifferente verso il mondo e le sue strutture, con l'affievolirsi dell'attesa dell'imminente avvento del regno e con l'affermarsi dell'organizzazione istituzionale della comunità dei credenti nella Chiesa si modifica l'atteggiamento del Cristianesimo verso il mondo, che tende ora a porsi nei termini di un *compromesso*. In questo nuovo contesto lo schema sociologico predominante che, soprattutto a partire da Paolo, la Chiesa antica cominciò a delineare (senza peraltro elaborare ancora una teoria generale della società), è indicato da Troeltsch come «il tipo del patriarcato cristiano», che, affermando l'ideale religioso dell'eguaglianza, riconosce però le differenze sociali esistenti e intende superarle esclusivamente su un piano etico-religioso personale. Da ciò deriva che il Cristianesimo assume per lo più un atteggiamento «conservatore» verso le strutture politiche e le articolazioni sociali esistenti. Anche se egli non manca di sottolineare adeguatamente che resta altrettanto operante la tendenza radicale e rivoluzionaria, che scaturisce dagli ideali del discorso della montagna e che, sia pure indirettamente e talora sotterraneamente, finisce per incidere profondamente sul destino delle stesse formazioni sociali e politiche mondane<sup>13</sup>.

Dall'insegnamento di Paolo derivano la concezione organicistica della società e dello Stato e l'orientamento a conservare l'ordine sociale nelle sue differenziazioni. Nell'*Epistola ai Romani* 12,4-6 Paolo delinea la concezione della Chiesa come un solo corpo in Cristo e più in generale la comunità come organismo: «Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri». E vi delinea anche il carattere di vocazione che ha ciascuna funzione e il dovere di conformarsi a questa funzione - il futuro concetto di *Beruf*: «Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento; chi l'esortazione all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia». E successivamente in 13,1-7, Paolo afferma chiaramente il principio della derivazione del potere delle autorità costituite da Dio e quindi il dovere di sottomettersi ai pubblici poteri: «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio». Di qui la conclusione: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto. A chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto». Si tratta certo di un insegnamento che dà fondamento a un «diritto naturale relativo moderatamente conservatore» come suggerisce Troeltsch, anche se non va trascurato che il mantenimento dell'ordine stabilito e il rispetto delle autorità costituite si fondano in ultima istanza su un principio etico-religioso a suo modo rivoluzionario, per il quale il precetto fondamentale dell'essere cristiani è l'amore in quanto è «il pieno compimento della legge»<sup>14</sup>.

Nel comandamento dell'«amore vicendevole», afferma Paolo, si riassumono tutti gli altri comandamenti: «Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*» (13,8-10). Un precetto che si iscrive nella convinzione apocalittico-escatologica dell'imminente avvento del regno di Dio, cioè della finale salvezza: «è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti. La notte è avanzata, il giorno è vicino.

<sup>13</sup> Ivi, p.73 (trad. it., vol. I, p. 96); cfr. pp. 60-62, 67-68, 73-74 (trad. it., vol. I, pp.78-79, 88-89, 96-97).

<sup>14</sup> Si vedano in questo senso le acute osservazioni di Jacob Taubes: «Dai Vangeli sappiamo del doppio precetto. A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore con le tue forze e la tua anima [...]; poi aggiunge: ama il prossimo tuo come te stesso. Paolo non esprime un doppio precetto [...] il fulcro del discorso è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. Non vi è alcun doppio precetto, ma *un unico* precetto. A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria» (J. Taubes, 1997<sup>2</sup>, pp. 101-102).

Gettiamo via perciò le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce» (13,11-12). Sicché – ammonisce Paolo – «comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie». E da questo punto di vista, come suggerisce Taubes<sup>15</sup>, anche la sottomissione alle autorità costituite, il conservatorismo politico, si potrebbe spiegare con la fede nell'imminente salvezza, quindi nella prospettiva apocalittico-escatologica.

Questa originaria ispirazione duplice e contraddittoria, difficilmente componibile in una dottrina, non verrà mai del tutto meno nella storia dei rapporti tra Cristianesimo e mondo, così come nella stessa storia dell'autoconfigurazione delle comunità cristiane. Tuttavia questa situazione contraddittoria esige sempre una risoluzione, specialmente per motivi pratici. E quando la Chiesa antica si trovò di fronte ai nuovi e difficili problemi posti dall'enorme espansione della cristianità, dal suo progressivo inserimento nelle articolazioni della società e dello Stato, dal mutamento stesso della composizione sociale delle comunità ecclesiastiche, non poté fare a meno di cercare una via di uscita, di elaborare una concezione etica. Come Troeltsch mostra in particolare in *Das christliche Naturrecht* del 1913, quasi tutti i concetti scientifici dell'etica cristiana furono tratti dalla tradizione dello stoicismo, che, al pari del Cristianesimo, costituiva un risultato «dello sviluppo religioso del mondo antico». L'etica stoica delineava «una morale individuale della personalità superiore alla natura, libera e colma di elementi divini e una morale sociale della *humanitas* cosmopolitica e dell'amore tra gli uomini» e sosteneva «una duplice legge naturale: la *legge naturale assoluta* del mondo delle origini, caratterizzata dalla libertà, dall'eguaglianza e dal possesso comune, e la *legge naturale relativa* delle epoche successive, caratterizzata dal duro ordinamento dello Stato e del diritto, dalla proprietà giuridicamente garantita, dalla guerra e dalla violenza, dalla schiavitù e dal dominio». La legge naturale relativa venne identificata con il Decalogo e, nonostante il suo contrasto con l'ideale etico autenticamente cristiano della «comunità fondata sull'amore, senza Stato e diritto, libera dalla forza e dal potere», doveva essere accettata e rispettata come *poena et remedium peccati* e costituire il modello per il diritto positivo<sup>16</sup>.

Se si tiene presente l'intera storia dell'etica sociale cristiana - come Troeltsch ha fatto analiticamente nelle *Soziallehren* - si può affermare che la filosofia sociale del Cristianesimo «è il diritto naturale cristiano con un'applicazione ora più conservatrice, ora più radicale»<sup>17</sup>. Questa diversità di applicazione è connessa con le varie forme di comunità prodotte dal Cristianesimo e rinvia quindi alla tipologia delle autoconfigurazioni sociologiche dell'idea cristiana proposta da Troeltsch. Accanto al tipo della chiesa, che è stato certamente dominante, si è presentato fin dall'inizio (e anzi racchiude in sé le prime comunità dei discepoli e seguaci di Gesù) il tipo della setta, cioè di una comunità ristretta di credenti in Gesù e nella sua predicazione, i quali vogliono seguire in modo radicale ed entusiastico i principi della santificazione personale e dell'amore<sup>18</sup>. Questi due tipi ideali, che sono entrambi «impliciti nella consequenzialità logica del Vangelo e che soltanto presi insieme esauriscono l'ambito dei suoi effetti sociologici»<sup>19</sup>, si distinguono, proprio in connessione con il diverso principio sociologico, sul piano della dogmatica e della morale, e in particolare sul piano dell'etica sociale per il diverso riferimento al diritto naturale. Furono dapprima i

<sup>15</sup> Ivi, p. 103.

<sup>16</sup> Troeltsch, 1925, pp. 158-159 (trad. it. 1977, pp. 85-87). Sul rapporto del Cristianesimo con lo stoicismo cfr. Troeltsch, 1912, pp. 52 ss., 144 ss. (trad. it., vol. I, pp. 68 ss., 188 ss.). Per la complessiva interpretazione troeltschiana dell'etica e delle teorie sociali del Cristianesimo antico, oltre i saggi sul «diritto naturale» e il primo capitolo di Troeltsch, 1912, (in particolare, pp. 83-178; trad. it., vol. I, pp. 107-231), è fondamentale lo studio del 1915. Sull'etica di Agostino cfr. cap. IV-VI.

<sup>17</sup> Troeltsch, 1922, pp. 13-14.

<sup>18</sup> Troeltsch, 1912, pp. 372-73 (trad. it. vol. I, pp. 481-482).

<sup>19</sup> Troeltsch, 1912, p. 375 (trad. it., vol. I, p. 484).

Padri della Chiesa nel contesto culturale della tarda antichità e poi il Cattolicesimo medievale a sviluppare la dottrina cristiana del diritto naturale, distinguendo, come già aveva fatto lo Stoicismo, tra diritto naturale assoluto e relativo. La Chiesa antica, identificò il diritto naturale assoluto con l'ideale della libertà dei figli di Dio e della comunione fondata sull'amore, ideale difficilmente realizzabile nel mondo, e si richiamò al diritto naturale relativo come al diritto adeguato allo stato di peccato. Il diritto naturale relativo, al quale doveva commisurarsi il diritto positivo, fu, quindi, lo strumento con cui la Chiesa ha realizzato l'integrazione con il mondo, ha riconosciuto e legittimato le istituzioni e le formazioni economico-sociali esistenti; ma al tempo stesso, come Troeltsch giustamente osserva, mediante il diritto naturale relativo la Chiesa ha anche potuto regolare, giudicare e condannare tali istituzioni e formazioni.

Questa duplicità di funzione si può scorgere tanto nel diritto naturale relativo elaborato nel modo più sistematico e compiuto nell'ambito della Chiesa cattolica e specialmente con il tomismo, quanto anche nel riferimento ad esso presente sia nel luteranesimo che nel calvinismo, anche se in quest'ultimo viene messo in primo piano, piuttosto che il carattere di rimedio allo stato di peccato, quello della sua razionalità<sup>20</sup>. Le sette aspirando a realizzare piccole comunità di credenti che perseguono la santità e non avendo alcun interesse a realizzare compromessi con il mondo, si richiamano direttamente al diritto naturale assoluto identificato con la legge dell'amore predicata e testimoniata da Gesù Cristo e raccolta nel discorso della montagna. Nel tipo della setta, tuttavia, Troeltsch distingue due tendenze fondamentali: la setta che si mantiene fedele all'ispirazione puramente religiosa del discorso della montagna ed è orientata a sopportare con pazienza le sofferenze e i mali del mondo, rinviando il trionfo della legge naturale assoluta alla fine dei tempi, e la setta combattiva e riformatrice che si ricollega, oltre che al discorso della montagna, al pensiero del regno di Dio e della sua realizzazione che comincia già nel mondo<sup>21</sup>. Sul terreno della setta combattiva, in particolare, si formano le idee democratiche e comuniste più radicali, alle quali si possono ricondurre indirettamente gli ideali del socialismo moderno laico e si richiamano direttamente le posizioni del socialismo cristiano che, pur respingendo la lotta di classe, «si rifiuta – scrive Troeltsch – di divinizzare l'ordine borghese vigente» sulla base del diritto naturale relativo e riconquista per l'etica cristiana «il suo carattere utopistico e rivoluzionario». La setta combattiva – ammette Troeltsch – è fedele «all'interpretazione letterale del Vangelo» che essa vuole attuare «anche nelle sue conseguenze sociali. Il suo dramma, però, è che essa può instaurare il suo principio del diritto naturale assoluto solo ricorrendo a ciò che contrasta proprio con le stesse norme evangeliche, vale a dire ricorrendo alla forza e alla violenza o alla potenza dello Stato. Altrimenti non le resta che rifugiarsi nell'escatologia<sup>22</sup>. Perciò Troeltsch, che peraltro, sia pure in modo problematico, è restato fedele al tipo della Chiesa, si sente certamente più partecipe della religiosità della setta paziente e sofferente, che si avvicina a quella della mistica e dello spiritualismo.

## 2.

Ritornando ai primi scritti di Troeltsch mi sembra opportuno fermare l'attenzione in particolare sull'ampio saggio *Die Selbständigkeit der Religion*, pubblicato in tre parti nella "Zeitschrift für Theologie und Kirche" tra l'autunno del 1895 e febbraio del 1896. In esso un primo riferimento alla comunità si inserisce nel quadro delle critiche che Troeltsch rivolge a quei teologi che – di fronte alla situazione scientifica moderna, entro la quale il Cristianesimo si presenta sempre più consapevolmente come un fenomeno storico accanto agli altri e sperimenta la inevitabilità di confrontarsi con un

<sup>20</sup> Cfr. Troeltsch, 1911, pp. 169-184 (trad. it., pp. 106-117); Troeltsch, 1912, pp. 158 e ss., 172-174, 260 e ss. (trad. it., vol. I, pp. 205 e ss., 223-226, 332 e ss.).

<sup>21</sup> Ivi, pp. 184-185 (trad. it., p. 118).

<sup>22</sup> Ivi, p. 185 (trad. it. p. 119); Troeltsch, 1912, pp. 843-846, 424 (trad. it., vol. II, pp. 523-527; vol. I, p. 549).

sempre più vasto ambito di religioni positive extraeuropee di cui si è ampliata la conoscenza – si propongono di riaffermare «il riconoscimento dell'esclusività del cristianesimo e della sua divinità immediata e unica come il punto di partenza da cui riconoscere le altre religioni come l'esito di una dotazione naturale degli uomini»<sup>23</sup>. Questa esclusività si appoggierebbe su un'esperienza interiore, l'esperienza del miracolo della conversione. Ora non c'è dubbio che l'appello all'esperienza interiore, o anche all'evidenza, ha una forza di persuasione, tuttavia – osserva Troeltsch – «è comunque impossibile ricavare affermazioni di così straordinaria importanza [...] da un *Erlebnis* interiore [...] incomparabile con esperienze di altro tipo», vale a dire «unicamente sulla base dell'impressione soggettiva»<sup>24</sup>. Trattandosi di un fenomeno storico la validità del Cristianesimo può essere valutata secondo «criteri di valore» che si formano nel corso dello stesso sviluppo storico; non si può «richiedere un criterio già precedentemente dato», così come è «del tutto discutibile» pensare ad «un criterio assoluto». Questi rilievi critici – continua Troeltsch – «si possono fare anche a proposito dei teologi della scuola di Ritschl», che indubbiamente hanno il merito di aver sostenuta la specificità del fenomeno religioso<sup>25</sup>; al tempo stesso, però, non si sono limitati a distinguere il Cristianesimo, come ogni altra religione, rispetto alla filosofia o ad altre forme della vita spirituale, ma hanno preteso di isolarlo anche rispetto alle altre religioni, avvolgendosi così in problemi di non facile soluzione. La via di uscita hanno pensato di trovarla appellandosi al giudizio della comunità e dell'esperienza personale fondata su tale giudizio: «sul fondamento del giudizio della comunità e dell'esperienza personale, mediata da quel giudizio, il fenomeno storico di Gesù è attestato come la quintessenza di tutta la verità salvifica, come manifestazione di Dio stesso, e perciò evidentemente come verità assoluta, mentre le altre religioni sono affette da tanti errori, enigmi e insicurezze, che senza Gesù si finirebbe soltanto nell'ateismo». Ma – obietta Troeltsch – non c'è nessun argomento per escludere il «sospetto» che «questo giudizio di valore della comunità» sia il risultato di una «esagerazione» e comunque non può sottrarsi al confronto «con analoghi giudizi di valore di altre comunità»<sup>26</sup>. Per quanto la comunità con la sua continuità storica, con la tradizione che la sorregge, si riconduca all'originario, il suo giudizio non può valere come fonte dell'attestazione dell'assolutezza del Cristianesimo.

Un secondo, più significativo, riferimento alla comunità è al centro della riflessione sull'essenza della religione. In una pagina molto profonda e anche letterariamente suggestiva Troeltsch delinea l'orizzonte dell'esperienza religiosa nella relazione tra l'infinità di Dio e la finitezza dell'uomo, nel senso che «per l'uomo, che non possiede la conoscenza dell'unità e della necessità della connessione del reale, può darsi solo in rapporto all'infinito quell'atteggiamento che chiamiamo religione: la devozione umile e riverente, speranzosa e fiduciosa per le diverse e folgoranti tracce della sua rivelazione. Il grande brivido inquietante di fronte a ciò che oltrepassa ogni fantasia e ogni intelligenza, il terrore e il timore che ammutolisce di fronte all'imperscrutabile, la sottomissione della volontà a qualcosa in cui si crede, perché lo si vede solo parzialmente, la dedizione piena di nostalgia verso ciò che ci viene incontro in modo deciso e incoraggiante dall'imperscrutabile: tutto ciò appartiene essenzialmente alla religione»<sup>27</sup>.

L'essenza della religione sta quindi nel «fatto che l'uomo vive credendo nella realtà di una potenza sovra-umana e sovra-sensibile» e a questa fede si accompagna un

<sup>23</sup> Troeltsch, 1895, pp. 361-436 e 1896, pp. 71-219, (trad. it. 1996, p. 68).

<sup>24</sup> *Ibidem* (trad. it., pp. 68-69).

<sup>25</sup> Sulla specificità del fenomeno religioso ovvero sull'autonomia della religione nel rapporto con le altre forme della vita spirituale, specialmente nel contesto della cultura moderna, Troeltsch, rifacendosi in particolare a Siebeck, aveva richiamato l'attenzione nel saggio del 1894, pp. 267-268.

<sup>26</sup> *SR*, p. 375 (trad. it., p. 69).

<sup>27</sup> *SR*, p. 381 (trad. it., p. 74).

sentimento complesso che presenta molte sfaccettature tra soggezione e fiducia<sup>28</sup>. Un sentimento che «non è qualche cosa di totalmente individuale», ma viene suscitato nel singolo dalle «visioni di Dio tramandate da altri», inserite nella «lunga catena» della tradizione che vive nella comunità, in questo senso è un sentimento «riproduttivo». Solo in rarissimi casi, si può dire solo nei fondatori, il sentimento religioso è «produttivo», la religiosità è qualcosa di nuovo, di originale, in cui «si schiude con mezzi nuovi una nuova e travolgente conoscenza del divino», un nuovo linguaggio, e intorno alla nuova idea e ai nuovi simboli si raduna una rinnovata comunità di credenti<sup>29</sup>. Si conferma il «carattere sociale della religione» e la comunità si presenta come relazione tra gli individui fondata su uno «spirito comune». A partire da qui Troeltsch propone un interessante schema di fenomenologia delle religioni e delle comunità religiose. Negli stadi meno elevati della religione dove il sentimento religioso è meno profondo, vi sono più «oscillazioni e diversità nelle rappresentazioni» tra gli individui e il legame della comunità religiosa ha a che fare più con l'assetto sociale e politico in cui è situata che non con una relazione che nasce dall'intimo dei credenti, dal comune patrimonio di fede. Quest'ultimo invece, con la sua stabile costellazione di pensieri, di rappresentazioni, di pratiche culturali, è molto più vincolante nelle religioni più elevate, dove quindi si riduce lo spazio di autonomia del singolo.

Si ricollega a questo schema l'osservazione di Troeltsch secondo cui l'impulso sociale che caratterizza la religione ha una sua specificità e anche una sua forza, che lo differenzia dall'impulso sociale che è alla base delle altre formazioni associative e comunitarie. Infatti quanto più elevata e profonda è la religiosità tanto più il credente tende a superare la propria singolarità, il proprio egoismo, e a sacrificarsi per gli altri, il che porta a un rafforzamento dell'«impulso comunitario» (*Gemeinschaftstrieb*) ben oltre la misura dell'ordinario impulso sociale e travalica i motivi sociali naturali della formazione della comunità (*Gemeinschaftsbildung*)<sup>30</sup>. Certamente, l'esperienza religiosa è individuale, perché originario è il rapporto del singolo con Dio, la sua tensione alla comunione con Dio, d'altra parte, però, l'esperienza religiosa si attua sempre all'interno di una comunità in cui l'individuo è inserito, è, cioè, sollecitata dall'ambiente, dalla tradizione, dall'educazione.

Ora, quanto più essa si approfondisce, e quanto più acquista intensità il rapporto con Dio, tanto più si sviluppa nell'individuo il senso della propria finitezza e il bisogno di sentirsi in relazione con gli altri nel comune riferimento alla divinità. L'umiliazione del Sé, l'abbandono alla volontà di Dio, l'amore del prossimo, la dedizione al bene comune sono elementi che proprio attraverso l'intensificazione dell'individualismo religioso portano al primato della comunità, specialmente quando l'originaria comunità si è estesa e si è data una sia pur elementare forma di organizzazione. È la «dialettica della religione», che stringe insieme individualismo e universalismo: «Questo individualismo religioso assoluto – scrive Troeltsch nelle *Soziallehren* – questa soppressione di tutte le differenze nell'unica differenza tra le personalità fornite in sé di valore autonomo, contiene, tuttavia, ad un tempo un vigoroso pensiero comunitario (*Gemeinschaftsgedanken*), che deriva anch'esso dalla specifica idea religiosa fondamentale»<sup>31</sup>. Questa dimensione del pensiero comunitario non si esprime soltanto negli atteggiamenti altruistici che nascono dal comandamento dell'amore del prossimo insito nella comunione con Dio, che costituisce l'essenza della religiosità individuale, ma nasce «dal fatto che coloro che si santificano nel nome di Dio s'incontrano nel medesimo fine, in Dio appunto», nella comune adesione alla «volontà divina d'amore»<sup>32</sup>. Questo «incontro», questa comune relazione a Dio, si concretizza immediatamente nella comunanza del culto, che – scrive Troeltsch in *Die Selbständigkeit der Religion* –

<sup>28</sup> SR, pp. 430-432 (trad. it. pp. 118-119).

<sup>29</sup> SR, pp. 427-428 (trad. it., pp. 116-117).

<sup>30</sup> SR, p. 429 (trad. it., p. 118).

<sup>31</sup> Troeltsch, 1912, p.40 (trad. it., vol. I, p. 52).

<sup>32</sup> *Ibidem* (trad. it., vol. I, p. 53).

costituisce «la forma di apparizione» immediata della religione, la risposta [la reazione, *Rückwirkung*]<sup>33</sup> che il singolo dà immediatamente al sentimento di dipendenza, al timore-tremore dinanzi alla potenza superiore di Dio.

Il fondamento del culto sta, quindi, nel bisogno di sintesi che si accompagna al sentimento dell'assoluta dipendenza da Dio, il desiderio del credente di corrispondere all'attrazione che la divinità trasmette nel sentimento della dipendenza e insieme di influire a sua volta sulla divinità. Il culto, inoltre, è il mezzo attraverso il quale si stabilizza l'esperienza religiosa, «[nell'] attivazione e nella realizzazione festosa di un ordinato rapporto con essa, in cui il sentimento religioso si spinge ad esprimersi dinanzi a sé e agli altri»<sup>34</sup>, rivelandosi, quindi, un elemento essenziale per il costituirsi della comunità. Certamente l'esperienza religiosa nei livelli più elevati tende a porsi sempre di più accanto e oltre le pratiche del culto, in forme più interiori e spirituali, in rappresentazioni, pensieri, sentimenti. Tuttavia l'elemento del culto non può mai mancare. Anche quando la divinità viene posta completamente nella trascendenza e «con la fede nella redenzione» l'individuo è posto in relazione con la divinità immediatamente e in modo puramente interiore, non viene meno la convinzione che «mediante la preghiera e la venerazione comuni», così come «mediante la confessione dei peccati [...], mediante la lode e la gloria innalzata verso Dio dalla comunità dei fedeli (*Gemeinde*)», si accresce e si intensifica il rapporto con Dio al quale «non è indifferente il comportamento umano»<sup>35</sup>, vale a dire l'oggettivazione dell'amore verso di Lui. E si può aggiungere che il culto, specialmente nella sua dimensione comunitaria, accresce e intensifica la stessa esperienza religiosa individuale, che si rivela irriducibile al momento puramente interiore e intellettuale. In questo senso Troeltsch afferma che «il culto nei suoi due aspetti di risposta alla grazia divina e di attività della comunità religiosa appartiene necessariamente e indispensabilmente a ogni viva religione»<sup>36</sup>. Proprio grazie alla sua dimensione sociale, alla sua incarnazione nella vita delle comunità religiose e alla sua penetrazione nella più ampia comunità sociale e politica, «la religione – osserva Troeltsch – è una forza storica»<sup>37</sup>, elemento e fattore determinante nello sviluppo delle culture, delle civiltà.

Certamente la dimensione sociale, man mano che le comunità religiose hanno assunto il carattere oggettivo di istituzioni, come è accaduto nel Cristianesimo con la formazione della Chiesa, ha anche determinato un irrigidimento dell'esperienza religiosa, l'assunzione di forme organizzative, di strutture dogmatiche e giuridiche. Di fronte a queste necessarie oggettivazioni si deve sempre ricordare che il cuore dell'esperienza religiosa è rappresentato dalla fede e dalla rivelazione, e che il suo fine è quello di raggiungere la «comunione con Dio»: è questo il bene religioso, che si pone al di sopra di ogni altro bene. Altrettanto non si può dimenticare che la religione poggia su «un'auto-apertura divina», cioè su «qualche cosa che sta al di fuori dell'uomo ed è per questo in grado di guidarlo e sostenerlo». Ma questa «auto-apertura divina» vuol dire anche l'indipendenza della religione dal singolo, il suo valere «per tutti [gli uomini], per i grandi come per i piccoli, per i colti come per gli ignoranti».

Troeltsch mette qui in guardia contro l'intellettualismo religioso, contro quelle «aristocrazie istruite» che si spingono troppo oltre nel voler «collegare le idee scientifiche, artistiche, etiche», tanto in una prospettiva politico-sociale, quanto in una prospettiva più nettamente elitaria e individualistica, e finiscono per disperdere in una molteplicità di convincimenti, argomentazioni, rappresentazioni «la forza primigenia di una determinata idea di Dio» e di sottrarre alla religione la sua funzione di guida. Non si tratta ovviamente di negare l'interazione tra sviluppo culturale e sviluppo religioso,

<sup>33</sup> SR, p. 433 (trad. it., p. 120).

<sup>34</sup> *Ibidem* (trad. it., pp. 120-121).

<sup>35</sup> SR, p. 434 (trad. it., p. 121).

<sup>36</sup> SR, p. 435 (trad. it., p. 123).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

di negare cioè che lo sviluppo scientifico, letterario, etico-politico abbia favorito un approfondimento dell'esperienza religiosa e un raffinamento delle religioni positive, ma di riconoscere piuttosto che «le idee religiose non sorgono dalle sommità della cultura, ma dalla profondità della vita dei popoli e dalle grandi e misteriose nature che sono in grado di esprimere e convogliare l'interiore trasformazione religiosa di quei popoli»<sup>38</sup>.

Nello sviluppo delle religioni si è verificato, di fatto, un progressivo processo di «spiritualizzazione e eticizzazione della divinità» a cui ha corrisposto un processo di individualizzazione della religiosità e del rapporto tra il singolo e la divinità, fino al punto in cui «non più soltanto comandamenti e beni sociali vengono ricondotti alla divinità; questa non si rivolge più soltanto a un determinato popolo, ma dalla sua essenza si sprigiona in modo più o meno puro il comandamento della dedizione personale». Già qui si presenta chiaramente il nesso tra individualismo e universalismo religioso analizzato nelle *Soziallehren*: «La conseguenza di ciò – scrive Troeltsch – è poi l'universalità della religione che si rivolge allo stesso modo a ogni singolo e quindi deve volgersi a tutti. Soltanto una siffatta individualizzazione è la fonte di un vero universalismo, e si può parlare realmente di universalismo solo se si è pienamente realizzato l'individualismo»<sup>39</sup>. In questo stadio della religione, a cui si sono elevate le grandi religioni storico-universali e nel grado relativamente più elevato il Cristianesimo, vi è un intreccio essenziale di religione e morale. Nell'idea di Dio che ha il Cristianesimo certamente vi è una netta separazione tra Dio e mondo, tra il creato e il Creatore, così come tra l'uomo e Dio, tra la creatura e il Creatore, ma al tempo stesso vi è una partecipazione di Dio che riconosce «i dolori del mondo», le sofferenze insite nella finitezza, e quando l'uomo si rinchiude nella finitezza, si lascia avvolgere nel proprio egoismo, nel peccato, non viene abbandonato a se stesso, ma viene salvato dalla «grazia divina».

A questa idea di Dio e del mondo si lega l'idea dell'anima il cui valore infinito si rivela nella sua tensione verso la «comunione con Dio», verso il «bene religioso» che è l'attuazione del «comandamento ideale dell'interiore comunità (*Gemeinschaft*) con il Dio santo e onnipotente» e include «il bene morale del valore della personalità fondato sulla comunione con Dio e posto al di sopra di tutti i beni morali finiti»<sup>40</sup>. Il bene religioso può essere conseguito superando la naturalità che è propria della individualità e costituendosi come «personalità», che non è mai il risultato di uno sforzo singolare ma «implica al tempo stesso il più generale, umano e interiore legame davanti a Dio di tutte le personalità tra loro»: la «comunione con Dio» porta con sé la «comunione con gli altri». Indubbiamente la «comunione con Dio» troverà il suo compimento solo nell'al di là verso cui tende l'anima immortale, ma al di qua di questa prospettiva escatologica, essa comincia già qui, in questo mondo, attraverso il rispetto della legge morale che è ad un tempo legge divina. È il frutto della redenzione, dell'«immutabile amore di Dio [che] insegna a riconoscere il nucleo autentico del peccato e di ogni male e mediante ciò capovolge il male nel suo contrario, libera e perfeziona la personalità [...], lega tutte le anime in una comunità *sub specie aeternitatis*, superiore a qualsiasi comunità di tipo naturale»<sup>41</sup>.

Ma, pur riconoscendo la particolarità della comunità religiosa, essa può costituire il modello e il telos di ogni autentica comunità umana, che dovrebbe fondarsi non solo nella legge che costringe al rispetto reciproco, come suggerisce Kant, a limitare la propria libertà per non ledere la libertà degli altri, ma sul reciproco rispetto e la reciproca solidarietà che nasce dalla convergenza intorno a fini e valori comuni. Nella prospettiva sociale cristiana la comunione con Dio si pone non solo come il modello,

<sup>38</sup> Cfr. SR, p. 503 (trad. it., p. 189).

<sup>39</sup> Cfr. SR, p. 505 (trad. it., p. 191).

<sup>40</sup> Ivi, p. 511 (trad. it., p. 197): «Il bene religioso tramite la comunione con la divinità viene sperimentato e goduto dalle anime nel mondo e oltre il mondo e nello stesso tempo esso le unisce al cospetto della divinità nella fruizione comunitaria e nella realizzazione dei compiti che da questa derivano».

<sup>41</sup> SR, p. 518 (trad. it., pp. 205-206).

ma come il fondamento reale dei rapporti interpersonali e altrettanto del vincolo su cui si costituisce la comunità.

Lo schema che si può ricavare dalla comunità religiosa, dell'incrocio tra verticalità ed orizzontalità, cioè dell'amore di Dio e verso Dio, della comunione con Dio, e dell'amore tra quanti sono uniti nella comunione con Dio, ha un suo riscontro anche nell'importante scritto dell'anno precedente, sopra ricordato, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, nato dal corso estivo di teologia del 1893 all'Università di Bonn, là dove Troeltsch, riflettendo sul contrasto tra l'etica cristiana e la moderna etica umanistica, affronta l'obiezione che veniva fatto all'etica cristiana di un esclusivo orientamento verso la trascendenza e verso un netto dualismo tra vita mondana e vita ascetica, così come di una forma di «egoismo» che si esprimerebbe proprio nella rinuncia al mondo, alle gioie del mondo, che verrebbe fatta in vista della vista dell'al di là e delle «più grandi gioie celesti». Senonché l'orientamento verso la trascendenza nel Cristianesimo – afferma Troeltsch – non porta «necessariamente fuori del mondo, né è necessariamente egoistico». Si tratta di un atteggiamento interiore dello spirito umano che scopre la sua affinità con lo spirito divino e tende a ritornare alla fonte della sua vita in Dio; esso opera nel mondo per innalzare l'uomo al di sopra del mondo. Lo spirito cristiano certamente è indifferente verso gli interessi e i compiti puramente mondani, in quanto è essenzialmente rivolto al fine ultimo della comunione con Dio e della personalità su di essa fondata. Ma per raggiungere questo fine ultimo bisogna avere «la purezza del cuore che è in grado di presentarsi dinanzi a Dio per il giudizio e l'amore verso i fratelli in nome dell'amore di Dio»: su questi principi si fonda l'etica cristiana, sia individuale che sociale. Verticalità e orizzontalità sono anche qui incrociate. Il riferimento alla relazione con Dio, alla comunione con Dio fonda anche «l'intera vita "intramondana", sicché «sotto il punto di vista supremo finale di una giustizia che vale dinanzi a Dio e di un eterno, semplice e incondizionato bene morale» si pongono una serie di norme e valori morali specifici riguardanti la vita del cristiano nel mondo: «la purezza del cuore, la serietà della vita condotta con umiltà e nella ricerca costante della santità, soprattutto un amore sconfinato che supera gli abituali limiti dell'amore umano e si sente obbligato a mostrare a tutti ciò che ha sperimentato nel suo rapporto con Dio», perché tutti gli uomini devono poter accedere al regno di Dio.

D'altra parte individuo e comunità nella vita cristiana sono intimamente legati, perché, come Troeltsch mostra più avanti, l'«esperienza interiore» su cui poggia la fede non è puramente individuale ma partecipa della «potenza spirituale» di cui la comunità si è appropriata attraverso l'originario legame con Cristo: essa costituisce «l'anima di tutta la vita della comunità» e ad un tempo opera su ciascun membro della comunità.

### 3.

La «comunione con Dio», nel suo dilatarsi da relazione individuale a «potenza spirituale» che fonda la comunità, si conferma come la forza centrale del Cristianesimo sia in *Geschichte und Metaphysik* che nel saggio del 1901 dedicato a *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*.

In *Geschichte und Metaphysik* Troeltsch sottolinea in modo particolare la funzione di Gesù, nel quadro della sua fenomenologia della religione, secondo cui la religione, a differenza di altri ambiti della vita spirituale, è essenzialmente legata all'autorità dei fondatori o del fondatore, ovvero alla personalità o alle personalità in cui si è di volta in volta prodotta la rivelazione della divinità. «Qui soprattutto – scrive Troeltsch – sta l'aspetto misterioso e irrazionale delle religioni. Esse sono autorità e rivelazione, e richiedono amore o obbedienza»<sup>42</sup>. Riprendendo la distinzione tra «un'intuizione di Dio prevalentemente produttiva e una prevalentemente riproduttiva», Troeltsch osserva

---

<sup>42</sup> Troeltsch, 1898, p. 673 (trad. it. 1997, p. 132).

che nel primo caso «Dio entra col potere vincolante di una nuova forza religiosa nelle anime dei profeti originali»<sup>43</sup>, al cui insegnamento si richiamano le comunità che da esso sorgono e si riproducono nel corso della storia. Rispetto ad altre religioni questo nesso tra rivelazione e autorità nel Cristianesimo si presenta con una maggiore intensità ed energia. La comunità cristiana originaria nasce sul fondamento dell'autorità di Gesù, dalla fede suscitata dalla sua «testimonianza di sé» come Figlio di Dio, come inviato dal Padre, confermata dalla Resurrezione.

La comunione con Dio, che costituisce la comunità, è sostenuta dalla fede nella persona di Gesù, il cui annuncio, la cui parola, e il cui sacrificio di sé è la forza della fede. «La comunità primitiva – scrive Troeltsch – si è venuta a trovare sotto una costrizione e un'impressione assolutamente straordinarie, in quanto è entrata in contatto con la potenza misteriosa del mondo celeste. La spinta innescata dalla comunità primitiva e da Paolo prosegue poi lungo tutto lo sviluppo della religione cristiana»<sup>44</sup>. Intimamente legato alla fede in Cristo<sup>45</sup>, il Cristianesimo è la comunione con Dio che in modo vivo si rinnova ogni volta nell'esperienza interiore del credente e nella vita della comunità <sup>46</sup>. Da questo punto di vista Troeltsch prende le distanze anche dalla Chiesa antica, «che riduce il cristianesimo all'atto assolutamente soprannaturale di rivelazione e di salvezza compiuto dalla stessa divinità fatta uomo, e fa di tutto il resto del cristianesimo unicamente un'appropriazione soggettiva della redenzione attuata una volta per tutte» <sup>47</sup>. Già qui per Troeltsch l'essenza del Cristianesimo è un'«essenza dinamica» che si viene svolgendo attraverso il contatto della Parola del Vangelo con la vivente esperienza dei singoli e delle comunità nelle diverse situazioni storico-culturali. In un saggio di qualche anno dopo, *Was heisst: "Wesen des Christentums"?*, Troeltsch, ripercorrendo le varie stazioni della storia del cristianesimo – dalla predicazione di Gesù e delle prime comunità al messaggio paolino, al cattolicesimo medioevale e alla riforma – afferma che è «inevitabile il riconoscimento che la conoscenza dell'essenza non può fondarsi esclusivamente sull'epoca delle origini e sulla predicazione di Gesù», ma «deve collegare la forma originaria e le manifestazioni dell'essenza attuatesi negli svolgimenti successivi»: l'essenza, infatti, «ha in sé il vivente dinamismo interiore, la forza produttiva della generazione e dell'assimilazione [...] dev'essere un principio che si sviluppa, un "germinative principle", come dice Caird, un'idea storica nel senso di Ranke, e quindi non un principio metafisico o dogmatico, bensì una forza motrice spirituale che ha in sé scopi e valori vitali e li dispiega con coerenza e capacità di adattamento»<sup>48</sup>.

#### 4.

In *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* Troeltsch sostiene che per Leibniz «la preparazione alla comunione con Dio» sia l'obiettivo finale della conoscenza e della formazione della personalità, dell'autonomia del soggetto e della sua religiosità fondata sulla ragione. «Dio – scrive Leibniz nel passo del primo progetto per un'Accademia citato da Troeltsch – ha creato le creature razionali per nessun altro fine che quello di servirsi come di uno specchio ed in ciò la sua infinita armonia viene in qualche modo moltiplicata in maniera infinita»<sup>49</sup>. La relazione con Lui non può che essere fondata sulla ragione, che implica un atteggiamento critico e libero. La vera comunità

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Ivi, p. 674 (trad. it., p. 135).

<sup>45</sup> «In base all'esperienza ogni Cristianesimo senza Cristo si dissolve ed è come un crepuscolo dopo il tramonto del sole» (*ibidem*).

<sup>46</sup> Ivi, p. 675 (trad. it., p. 139).

<sup>47</sup> Ivi, p. 678 (trad. it., p. 138).

<sup>48</sup> Troeltsch, 1903, pp. 417-418 (trad. it. 1974, p. 296). Ma si veda l'intero § 4, pp. 411-423 (trad. it. pp. 289-302).

<sup>49</sup> Troeltsch, 1901, p. 863 (trad. it. 1989, pp. 172-173).

cristiana quindi non può riconoscersi nella Chiesa dogmatica e intollerante, ma deve porsi come «una comunità puramente spirituale del culto razionale di Dio, che viene solo rafforzato mediante una Chiesa organizzata, ma non viene in primo luogo creato da questa»<sup>50</sup>.

Nella religiosità di Leibniz, in cui permane «l'impronta della cristianità tramandata» si rivela «un nuovo tipo di sensibilità religiosa, che fonde indissolubilmente l'impulso cristiano con quello che emerge da una nuova immagine del mondo», nata dallo sviluppo moderno delle scienze. L'orizzonte religioso – «la fede nella Provvidenza, la fede nel creare ed operare divino» – si amplia oltre i confini della storia dell'umana: «Dio conduce l'intero mondo infinito al fine ultimo della beatitudine; altrimenti non sarebbe Dio». S'inserisce qui un'osservazione significativa rispetto al tema della comunità, vale a dire che «la beatitudine di ogni singolo è possibile solo tenendo in considerazione il raggiungimento di essa da parte di ogni altro» e questo comporta «molta più rinuncia alla felicità singola e una fiduciosa remissione agli imperscrutabili disegni divini»<sup>51</sup>. Non è possibile qui seguire ulteriormente l'analisi troeltschiana della religiosità di Leibniz, mi limito solo a ricordare ch'egli ne mette in luce due fondamentali motivi cristiani: la fede nella «insondabile personalità divina, nella sua saggezza e nel suo amore», e la convinzione della «personalità come fine ultimo dell'anima umana»<sup>52</sup>. Piuttosto val la pena di sottolineare il collegamento che Troeltsch propone con un movimento religioso a prima vista opposto qual è il pietismo. Tuttavia – scrive Troeltsch – «tra i due movimenti c'era anche un'affinità incontestabile»<sup>53</sup>, in particolare l'avversione al teologismo e all'ecclesiasticismo, contro i quali «il pietismo poneva nuovamente il fuoco di un fresco e vivente sentimento del divino», della presenza di Dio nell'esperienza interiore, della «fede vivente nella salvezza»<sup>54</sup>.

Questa ricerca di un diretto rapporto con Dio portava da un lato ad una intensa lettura della Bibbia in cui diveniva percepibile Dio e dall'altro a una concentrazione sulla propria esperienza, ad un'analisi del proprio Sé, che comporta un distacco dal mondo, dalle forme quotidiane della vita sociale; di qui il particolare senso della comunità: una comunità appartata, costituita dalle «anime concordi», da persone unite da motivi puramente religiosi, che consente di «superare le dure separazioni della vita civile e sociale». Si tratta quindi di comunità ristrette, con all'interno una intensa comunicazione, che si manifesta in conversazioni, scambi epistolari, nel senso della fraternità e nella disponibilità all'accoglienza, ed in cui, sottolinea Troeltsch, la donna ha una posizione equiparata a quella di ogni individuo e diritti altrettanto equiparati. La comunità si propone come compito la santificazione e attua «la morale cristiana nella sua purezza ed autonomia [...] indipendentemente dal diritto e dalle leggi dello Stato»<sup>55</sup>. Tuttavia questo restare appartate delle comunità pietiste non implica un'indifferenza verso la vita sociale, verso la comunità più ampia dello Stato, perché, anzi, viene svolta una significativa attività rivolta all'assistenza, alla solidarietà, all'educazione con istituzioni per i poveri, la cura degli orfani, la scuola popolare<sup>56</sup>.

5.

Il movimento pietista rientra in quei movimenti religiosi che – come Troeltsch suggerisce nel saggio del 1902 *Theologie und Religionswissenschaft des 19 Jahrhunderts* – tra la fine del XVII secolo e il XVIII secolo operarono un rinnovamento della religione cristiana nel senso di «una interiorizzazione e individualizzazione della religione» e hanno costituito i

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 865 (trad. it. p. 175).

<sup>51</sup> Ivi, p. 867 (trad. it., p. 177).

<sup>52</sup> Ivi, p. 868 (trad. it., p. 178).

<sup>53</sup> Ivi, p. 879 (trad. it., p. 191).

<sup>54</sup> Ivi, p. 881 (trad. it., p. 193).

<sup>55</sup> Ivi, p. 882 (trad. it., p. 194), cfr. pp. 887-888 (trad. it., pp. 200-201).

<sup>56</sup> Ivi, pp. 892-893 (trad. it., pp. 205-206).

presupposti per la religiosità del XIX secolo. In essi si attua un distacco, più o meno netto, più o meno radicale, dalla organizzazione ecclesiastica, una presa di distanza dalla tradizione teologica ecclesiastica, non solo dalla Chiesa cattolica, ma anche dalle Chiese riformate. Rispetto all'oggettività dell'istituzione ecclesiastica in essi viene in primo piano l'elemento soggettivo, personale, dell'esperienza religiosa e si attua «il ritorno alla comunità puramente religiosa fondata sulla intenzione e sulla fede». Essi – mette giustamente in evidenza Troeltsch – sono «interconfessionali» esprimendo quindi un comune bisogno di rinnovamento spirituale; questi nuovi orientamenti, pur con declinazioni diverse, «si trovano [infatti] nei mistici cattolici e nei giansenisti, ma altrettanto nei puritani inglesi e nei quaccheri, nei pietisti luterani e riformati, e in altri gruppi particolari»<sup>57</sup>. Certamente essi hanno molte affinità con la Riforma, ma se ne distinguono in particolare nel rapporto con la dimensione politica, con lo Stato. Essi non si propongono «una eticizzazione dello Stato, non prevedono più lo Stato confessionale, dominato dalla teologia», ma prendono l'atto della separazione tra politica e religione, tra la comunità politica e la comunità religiosa, più in generale riconoscono le diverse strade che la società percorre nel perseguire finalità puramente umane e mondane, nell'economia, nella cultura, nell'etica: «La vita mondana fu lasciata più liberamente a se stessa e altrettanto la religione si concentrò più approfonditamente in se stessa».

Da questo punto di vista questi movimenti hanno contribuito a porre le basi per lo sviluppo dei principi fondamentali della società moderna: i principi della libertà religiosa, della separazione tra Stato e Chiesa, della tolleranza, della democrazia<sup>58</sup>.

SR: „Die Selbständigkeit der Religion“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, in E. Troeltsch, *Kritische Ausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Chr. Albrecht, B. Biester, L. Emersleben und D. Schmid, de Gruyter, Berlin-New York 2009, trad. it. a cura di F. Ghia, *L'autonomia della religione*, presentazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli 1996.

### Bibliografia

Taubes, J. (1997<sup>2</sup>), *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1972.

Troeltsch, E. (1891), *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Chr. Albrecht, B. Biester, L. Emersleben und D. Schmid, de Gruyter, Berlin-New York 2009.

Troeltsch, E. (1895-1896), „Die Selbständigkeit der Religion“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, in E. Troeltsch, *Kritische Ausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Chr. Albrecht, B. Biester, L. Emersleben u. D. Schmid, de Gruyter, Berlin-New York 2009, trad. it. a cura di F. Ghia, *L'autonomia della religione*, presentazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli 1996.

Troeltsch, E. (1898), *Geschichte und Metaphysik*, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, trad. it. a cura di S. Sorrentino, *Storia e Metafisica*, in E. Troeltsch, *Religione, storia, metafisica*, Libreria Dante&Descartes, Napoli 1997.

Troeltsch, E. (1901), *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, in *Leibniz e la sua epoca*, presentazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 1989.

<sup>57</sup> Troeltsch, 1902, p. 903. Come esponenti più significativi Troeltsch nomina «Pascal e Jean de Labbadie, Fox e William Penn, Jakob Böhme e Spener, Gottfried Arnold e Zinzendorf».

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, pp. 903-904.

Troeltsch, E. (1902), *Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts*, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*.

Troeltsch, E. (1903), *Was heisst: "Wesen des Christentums"?*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, trad. it. a cura di G. Cantillo, in E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, presentazione di F. Tessoro, Guida Editori, Napoli 1974.

Troeltsch, E. (1911), *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, trad. it. a cura di G. Cantillo, in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, presentazione di F. Tessoro, Bibliopolis, Napoli 1977.

Troeltsch, E. (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Scientia Verlag, Aalen 1965, trad. it. a cura di G. Sanna, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I., La Nuova Italia, Firenze 1960.

Troeltsch, E. (1913), *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Scientia Verlag, Aalen 1962.

Troeltsch, E. (1915), *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, trad. it. a cura di F. Tessoro, *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, Morano, Napoli 1970.

Troeltsch, E. (1922), *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Leopold Klotz, Gotha.

Troeltsch, E. (1925), *Das christliche Naturrecht. Ueberblick*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. v. H. Baron, Scientia Verlag, Aalen 1966, trad. it. a cura di G. Cantillo, in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, presentazione di F. Tessoro, Bibliopolis, Napoli 1977.