

ARCHIVIO DI STORIA DELLA CULTURA

«QUADERNI»

NUOVA SERIE

8

diretti da

Domenico Conte, Edoardo Massimilla, Fulvio Tessitore

Consiglio scientifico: Joaquín Abellán, Pablo Badillo O'Farrell, Francesco Paolo Casavola, Matthias Kaufmann, Matteo Palumbo, Gennaro Sasso, José M. Sevilla Fernandez, Jürgen Trabant, Maurizio Vitale, Gerrit Walther.

Ernst Troeltsch

Religione, etica, filosofia della storia

a cura di

Giuseppe Cantillo, Domenico Conte,
Anna Donise, Edoardo Massimilla

LIGUORI EDITORE

I *Quaderni* dell'«Archivio di storia della cultura» sono una collana della Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani. La pubblicazione di questo volume si è avvalsa anche di un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli «Federico II» (Fondi per la ricerca 70%).

Ciascuno dei contributi pubblicati nel volume è stato preventivamente sottoposto a una doppia procedura di «blind peer review».

Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore

(<http://www.liguori.it/areadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa editrice Liguori è disponibile all'indirizzo http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche

Liguori Editore

Via Posillipo 394 - I 80123 Napoli NA

<http://www.liguori.it/>

© 2018 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Luglio 2018

Stampato in Italia da Global Print, Gorgonzola (MI)

Cantillo, Giuseppe (a cura di):

Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia/Giuseppe Cantillo, Domenico Conte, Anna Donise, Edoardo Massimilla (a cura di)

Quaderni dell'Archivio di storia della cultura

Napoli : Liguori, 2018

ISBN 978 - 88 - 207 - 6769 - 3 (a stampa)

eISBN 978 - 88 - 207 - 6770 - 9 (cBook)

1. Historismus 2. Storia della cultura I. Titolo II. Collana III. Serie

Ristampe:

27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

La carta utilizzata per la stampa di questo volume è inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme UNI EN Iso 9706 ∞, realizzata con materie prime fibrose vergini provenienti da piantagioni rinnovabili e prodotti ausiliari assolutamente naturali, non inquinanti e totalmente biodegradabili (FSC, PEFC, ISO 14001, Paper Profile, EMAS).

INDICE

<i>Presentazione</i> di D. Conte	pag.	VII
<i>Introduzione</i> di G. Cantillo	»	XI
PARTE PRIMA		
Storicismo e religione		
FULVIO TESSITORE, Harnack e Troeltsch. Sull'essenza del cristianesimo	»	3
ROBERTO GARAVENTA, Religione e modernità. Attualità della prospettiva troeltschiana	»	25
ROBERTO CELADA BALLANTI, Una recente interpretazione della "religione dello storicismo" in Troeltsch	»	39
FRANCESCO DONADIO, Lutero, il protestantesimo e la genesi del mondo moderno in Ernst Troeltsch	»	51
PARTE SECONDA		
Etica e storia		
GIUSEPPE CANTILLO, Etica soggettiva ed etica oggettiva nel pensiero di Ernst Troeltsch	»	79
GIUSEPPE CACCIATORE, Etica e storia in Troeltsch	»	101

ANNA DONISE, Troeltsch, Husserl e l'essenza tedesca	pag.	113
DOMENICO CONTE, Spostamenti a Occidente: Thomas Mann e Troeltsch	»	141
EDOARDO MASSIMILLA, Troeltsch, Weber e la "nuova scienza"	»	169
APPENDICE		
FRANCESCO DONADIO, Nota editoriale alla traduzione italiana del saggio di Ernst Troeltsch su <i>Lutero, il protestantesimo e il mondo moderno</i>	»	193
ERNST TROELTSCH, Lutero, il protestantesimo e il mondo moderno	»	197
FRANCESCO DONADIO, Nota editoriale alla traduzione italiana del saggio di Ernst Troeltsch su <i>Il significato culturale del calvinismo</i>	»	247
ERNST TROELTSCH, Il significato culturale del calvinismo	»	253
<i>Indice dei nomi</i> (a cura di CHIARA CAPPIELLO)	»	275

RELIGIONE E MODERNITÀ. ATTUALITÀ DELLA PROSPETTIVA TROELTSCHIANA

di *Roberto Garaventa*

Vi sono almeno cinque aspetti della prospettiva teologico-religiosa troeltschiana che conservano a mio avviso una loro indubbia attualità.

Il primo aspetto è la consapevolezza che Troeltsch ebbe di vivere in un'epoca storica segnata da radicali cambiamenti socio-culturali e dallo scotimento di antiche e consolidate certezze. Egli visse infatti in una società caratterizzata, sul piano socio-politico, dallo sviluppo del capitalismo e della tecnica, nonché dall'imporsi dello stato imperialista e della società di massa, sul piano culturale, dal diffondersi della secolarizzazione, dell'edonismo e dell'individualismo, mentre, sul piano filosofico-ideale, dalla problematizzazione scettico-relativistica, se non addirittura nichilistica, dei valori etico-religiosi tradizionali, nonché dall'imporsi di concezioni materialistiche (Moleschott, Büchner, Vogt), positivistiche (Comte, Stuart Mill, Spencer) e monistiche (Haeckel), neganti l'autonomia della dimensione spirituale dell'uomo. Ricordiamo tutti le parole con cui iniziò il suo intervento durante l'incontro di Eisenach dell'associazione religiosa "Freunde der Christlichen Welt" del 1896: «Cari signori, tutto vacilla»¹.

¹ «Nel 1896 l'associazione *Freunde der "Christlichen Welt"* è riunita a Eisenach; il berlinese Julius Kaftan ha tenuto una conferenza molto erudita ma un po' scolastica sul significato della dottrina del "Logos"; la discussione è aperta; a questo punto un giovane si alza, si dirige con impeto giovanile verso il pulpito e inizia il suo intervento con le parole: "Cari signori, tutto vacilla" – è Ernst Troeltsch. E poi prosegue il suo intervento delineando, a

In effetti anche noi ci troviamo a fare i conti oggi giorno con una situazione storica segnata da profondi cambiamenti socio-culturali e dalla dissoluzione di antiche e consolidate certezze. Certo, le ragioni dell'attuale crisi della cultura europeo-occidentale sono almeno in parte diverse da quelle evidenziate da Troeltsch per la società europea a cavallo tra XIX e XX secolo, se è vero che oggi giorno sono soprattutto la globalizzazione dei mercati e il predominio del capitale finanziario, la commistione di religioni e di culture diverse e la diffusione di forme di fondamentalismo antioccidentale a lacerare antiche costellazioni di senso (*Gebäude*: ripari, gusci) e a suscitare le maggiori angosce esistenziali. Tuttavia, sul piano filosofico, il relativismo valoriale (spesso salutato con approvazione e compiacimento da una certa intelligenza di impronta post-moderna o multiculturalista) e lo scientismo ateo o anti-religioso (spesso esaltato come possibile risolutore anche dei problemi etici, politici ed esistenziali che inquietano l'umanità) continuano ancor oggi a improntare la nostra cultura, svuotandola di valori etico-religiosi capaci di cementarla al di là dei suoi molteplici e variegati aspetti.

Un secondo elemento che mostra l'attualità della prospettiva troeltschiana è la sua lucida consapevolezza della possibile fine del cristianesimo quale fattore portante della cultura europea. In un saggio del 1910, *Le future possibilità del cristianesimo in rapporto con la filosofia moderna*, Troeltsch, ad esempio, si chiedeva: «Ci troviamo di fronte ad una trasformazione del cristianesimo in nuove forme di religiosità a venire, a noi ancora sconosciute, che insufferanno nella nostra cultura europea una nuova anima religiosa? Oppure dobbiamo aspettarci un futuro senza religione che, dopo la dissoluzione di una potenza tanto sublime come il cristianesimo, e cioè dopo il fallimento di quanto vi è stato di più alto e di più grande, rifuggerà in generale da ogni illusione religiosa e da ogni metafisica? O forse la dissoluzione dell'orizzonte religioso segna l'inizio della dissoluzione della cultura europea in generale che, non potendo formare un nuovo elemento di vita religiosa, ma non potendo farne a meno, soggiacerà alla legge dell'autoesaurimento di tutte le culture?»².

tratti ampi e precisi, un'immagine della situazione che doveva confermare il suo giudizio. Orrore tra i più anziani. Interpretando il loro stato d'animo, Ferdinand Kattenbusch parla di una "teologia scandalosa"; al che Troeltsch abbandona la riunione sbattendo la porta. Noi giovani però ascoltammo con attenzione» (W. Köhler, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, 1941, p. 1).

² «Le prime due possibilità sono molto poco probabili. La terza non la si può certo escludere, ma non ci dispensa dal compito di raccogliere le forze religiose del presente e

Queste sono domande che inquietano ancora oggi l'animo non solo di chi ha a cuore il cristianesimo perché in esso ha trovato l'orizzonte di senso capace di sostanziare la sua vita e indirizzare il suo agire, ma anche di chi si pone il problema del futuro della civiltà europeo-occidentale, che è pur sempre nata dalla confluenza della cultura greco-romana e di quella ebraico-cristiana. Anche noi non possiamo non chiederci: ha ancora un futuro il cristianesimo europeo-occidentale? O ci dobbiamo aspettare un futuro senza più religioni? La crisi che ha investito la visione cristiana del mondo, almeno a partire dall'illuminismo settecentesco, è un portato ineluttabile della modernità? O è possibile pensare a forme d'adattamento e di compromesso tra il cristianesimo e i fondamentali valori moderni dell'autonomia, dell'individualità, della libertà e della tolleranza, che hanno pur sempre nel cristianesimo più autentico la loro radice profonda? L'occidente finirà colonizzato (magari per ragioni meramente demografiche) da religioni positive attualmente predominanti in altre zone del mondo? O siamo agli albori di un'epoca storica in cui prevarranno forme di religiosità nuove e ancora sconosciute? La cultura europeo-occidentale - non avendo più alla sua base una concezione religiosa unitaria - è forse destinata ad andare incontro ad un'ineluttabile dissoluzione, di cui incominciamo ad intravedere i prodromi? O i processi di secolarizzazione e di disincantamento che sembrano caratterizzare oggi soprattutto l'Europa, lungi dal costituire i sintomi di una crisi irreversibile della "religiosità" dell'uomo, sono soltanto il riflesso della diffusione di fenomeni come l'individualizzazione, la privatizzazione e la deistituzionalizzazione della religione?³

di basarsi proprio su di esse per contrastare tali sensazioni apocalittiche, nella certezza che esse contengono la forza di connettere il tempo all'Eterno e di elevarci ad una verità che, qualunque cosa ci possano portare i prossimi millenni della storia umana con le sue fasi ascendenti e discendenti, ci indirizza tuttavia verso ciò che sempre e dovunque ci avvicina alla verità suprema e al senso ultimo della vita» (E. Troeltsch, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie*, 1910, in Id., *Gesammelte Schriften*, 4 voll., a cura di H. Baron, vol. II, Tübingen, 1913, Aalen, 1981⁴, pp. 837-862, p. 841).

³ L'individualismo/soggettivismo religioso non è per Troeltsch necessariamente sinonimo di *Unreligiosität*, di «irreligiosità», ma solo di *Unkirchlichkeit*, di «disinteresse» o «ostilità» nei confronti delle istituzioni ecclesiali. Il fatto è che la vita religiosa tende oggi a fondarsi sempre più sulla convinzione personale e a «cercare strade diverse da quelle percorse dalle chiese» (E. Troeltsch, *Religiöser Individualismus und Kirche*, 1910, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, cit., pp. 109-133, pp. 110-112). Comunque Troeltsch non può essere accusato di essere un rappresentante del cosiddetto "protestantesimo culturale" concetto usato polemicamente dalla "teologia dialettica" per condannare quello stretto nesso tra cultura e religiosità/teologia

Troeltsch restò, come sappiamo, sempre convinto che lo spirito umano lungi dall'essere, come vorrebbe il positivismo, una mera forza formale di organizzazioni di dati non solo possieda una sua irriducibile (anche se relativa) autonomia rispetto alla realtà materiale e sia in grado di produrre propri contenuti (etici, giuridici, estetici, religiosi) destinati a svilupparsi nella storia in lotta con la mera naturalità, ma sia anche costitutivamente in relazione e in interazione con una realtà personale sopra-sensibile – relazione/interazione (“apriorica”, trascendentale) la quale è alla base dell'emergere e del dispiegarsi di tali contenuti spirituali. Questa convinzione, però, non lo indusse mai del tutto a “escludere” che il cristianesimo, e con esso la cultura europea in generale, potesse andare incontro a una definitiva dissoluzione, anche se bisognava lavorare perché ciò non accadesse.

Il terzo elemento che denota l'attualità della prospettiva troeltschiana è la critica della cosiddetta “assolutezza del cristianesimo”, ovvero della sua pretesa di essere la religione vera, “assoluta”, l'unica latrice di salvezza e redenzione, a fronte dell'analoga pretesa avanzata dalle altre religioni universali. Com'è possibile credere ancora – si chiedeva Troeltsch nel testo *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*⁴ – che il cristianesimo sia la verità ultima in materia di

(con la relativa rinuncia alla radicale alterità della parola di Dio) che avrebbe caratterizzato il protestantesimo del XIX secolo. È vero che per Troeltsch la religione, pur avendo la capacità di dare sostanza e continuità al mondo culturale quale suo fondamento e centro, non esclude ma include la presenza nel contesto storico (di cui è pur sempre anche soltanto una parte) di altre forze culturali efficacemente operanti. Vero è però anche che la religione si sottrae ad ogni conciliazione con la cultura e resta un elemento ad essa estraneo, nella misura in cui fondandosi sull'esperienza dell'amore di Dio quale potenza trascendente la vede come qualcosa di limitato e provvisorio: «La grandezza della religione consiste proprio nella sua opposizione alla cultura, nella sua distinzione dalla scienza e dalla morale socialutilitaristica, nella sua mobilitazione di forze soprannaturali e sovrumane, nel suo dispiego della fantasia e nel suo tendere a qualcosa che è al di là dei sensi. La religione conciliata con la cultura, che per lo più non è altro se non una cattiva scienza e una morale superficiale, perde proprio il suo sale religioso. Si potrebbe al massimo cercare di trattenerla dal portare attacchi alle conoscenze certe della modernità e a mettere in movimento una nuova produzione religiosa che, muovendo dalla moderna immagine del mondo, ristrutturata religiosamente con la sua stessa forza interiore il mondo ideale della religione e gli dia un nuovo mito. Ma questo potrebbe scaturire soltanto da quelle stesse energie religiose di cui in generale si sente la mancanza, e non potrebbe essere realizzata da una “conciliazione”; infatti nel caso di una conciliazione la religione è per lo più la parte perdente» (E. Troeltsch, *Die Kirche im Leben der Gegenwart*, 1911, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, cit., pp. 91-108, pp. 100-101).

⁴ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen-Leipzig, 1902, ²1912, ³1929 (tr. it. *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A.

religione, quando lo sviluppo della scienza storica ci ha sempre più fatto prendere coscienza del fatto che esso è, «in tutti i momenti della sua storia», un fenomeno storico individuato con tutti i condizionamenti relativi, e quindi «non si differenzia per nulla dalle altre grandi religioni»⁵? Come si può continuare a sostenere che esso possieda, rispetto a queste, una natura qualitativamente diversa e superiore? Com'è possibile che l'Assoluto, l'Eterno si sia veramente manifestato in maniera esaustiva in un evento relativo, individuale?

Secondo Troeltsch, come è noto, sono due le posizioni filosofico-teologiche con cui tradizionalmente si è ritenuto di poter giustificare l'assolutezza del cristianesimo: l'apologetica soprannaturalistica, tipica dell'ortodossia cattolica e vetero-protestante⁶, e quella evoluzionistico-liberale di matrice hegeliana affermata agli inizi del XIX secolo⁷. L'apologetica soprannaturalistica secondo un'impostazione non troppo dissimile da quella poi riproposta dalla "teologia dialettica" di Karl Barth con l'immagine di derivazione kierkegaardiana della tangente che tocca la circonferenza in un unico punto, estrapola il cristianesimo dal resto della storia, considerandolo come l'unica autentica rivelazione di Dio e lo differenzia così radicalmente da tutte le altre possibili religioni che, in quanto prive di fondazione "soprannaturale", possono al massimo contenere solo qualche traccia di verità o solo una debole energia redentiva. Invece, secondo l'apologetica evoluzionistica – che vuole «restare fedele all'inserimento che l'illuminismo è riuscito a compiere del cristianesimo nella storia delle

Caracciolo, Napoli, 1968, pp. 5-192; ora anche Brescia, 2006). *L'assolutezza del cristianesimo* è stato scritto sullo sfondo del dibattito teologico scoppiato negli anni '90, all'interno della scuola di Albrecht Ritschl, tra i suoi discepoli più anziani e conservatori (tra cui J. Kaftan) e quelli più giovani e più aperti al pensiero storico moderno (tra cui E. Troeltsch), in seguito al cosiddetto *Apostolikumstreit* (conflitto sul "Credo"), scatenato dalla decisione del parroco di Leuzendorf nel Württemberg, Christoph Schrempf (primo traduttore tedesco di Kierkegaard), di non recitare il "Credo" per ragioni di coscienza in occasione di un battesimo – dibattito che trovò espressione in molti articoli apparsi su «Die Christliche Welt» (rivista evangelica fondata nel 1886 da un gruppo di discepoli dello storico della chiesa Adolf Harnack, influenzati più o meno direttamente da Ritschl, e diretta con grande perizia per decenni da Martin Rade) e segnò gli incontri annuali dell'associazione «Amici della «Christliche Welt»». Sulla figura di Ch. Schrempf e sull'*Apostolikumstreit*, cfr. R. Garaventa, *Christoph Schrempf e Theodor Haecker: traduttori e critici di Kierkegaard*, in Id., *Rileggere Kierkegaard*, Napoli-Salerno, 2014, pp. 105-119.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 48-50.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 50-55.

religioni» –, la religione cristiana è la religione assoluta, in quanto è la “completa esplicazione” storica del concetto della religione, fissato a priori dalla speculazione filosofica e presente, seppur in forma occulta e allo stato latente, anche nelle altre religioni storiche. La storia delle religioni appare in questa prospettiva «come un tutto all'interno del quale l'ideale della verità religiosa si viene affermando per gradi, giungendo ad un determinato punto – proprio nel cristianesimo – alla propria realizzazione assoluta, cioè alla realizzazione che esaurisce senza residui il concetto».

Ora, questi due tipi d'argomentazione appaiono a Troeltsch completamente privi di fondamento. Il soprannaturalismo ortodosso pretende di attribuire al cristianesimo un'eccezionalità che può essere sostenuta solo ricorrendo ad un'istanza extra-storica di verità, e cioè al miracolo esteriore della «rottura delle leggi di natura» o al miracolo intimo della «conversione interiore» in virtù della connessione con Gesù e la sua comunità⁸ – pretesa che, per la ragione moderna, equivale ad una forma di irrazionale decisionismo. Lo schema evolutivistico dell'apologetica di stampo hegeliano pretende, d'altra parte, di ritrovare nella storia una legge di sviluppo che, a fronte della ricchezza del materiale storico raccolto e fatto oggetto di analisi dalla storiografia, appare affatto aprioristica ed empiricamente infondata.

È vero che il cristianesimo è rimasto sempre per Troeltsch «la manifestazione più vigorosa e intensa della religione personalistica»⁹, ovvero la sola religione che ha portato al suo radicale compimento «il distacco, universalmente avvertito, tra il mondo superiore e l'inferiore»¹⁰. Ma è anche vero che «le altre religioni – con la forza che hanno di elevare al di sopra della terra, del dolore e della colpa – sono parimenti rivelazioni di Dio»¹¹. “Deassolutizzare” il cristianesimo non significa quindi rinunciare a vedere in esso il vertice di ogni religio-

⁸ E. Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, postumo 1924, in Id., *Der Historismus und seine Überwindung*, hrsg. v. F. von Hügel-Kensigton, Berlin, 1924, 1966² (tr. it. *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, in *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, a cura di F. Donadio, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, 3 voll., a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Napoli, 1985-1993, vol. III: *Sulla costruzione della storia della cultura europea*, 1993, pp. 169-184, p. 172).

⁹ E. Troeltsch, *Die Dogmatik der “religionsgeschichtlichen Schule”*, 1913 (tr. it. *La dogmatica della “religionsgeschichtliche Schule”*, in appendice a E. Troeltsch, *L'Assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, cit., pp. 195-228, p. 207).

¹⁰ E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, cit., p. 125.

¹¹ *Ibid.*, p. 143.

ne finora avutasi, così come “desoprannaturalizzarlo” non significa eliminare le idee di trascendenza e di rivelazione. Significa soltanto rinunciare all’idea che il cristianesimo possieda in esclusiva (come vuole ancora oggi il cosiddetto esclusivismo) il carattere di rivelazione soprannaturale o rappresenti (come vuole ancora oggi il cosiddetto inclusivismo) il compimento assoluto dell’idea di religione – riconoscendo al contempo carattere rivelativo e redentivo anche alle altre religioni universali e non escludendo in linea di principio la possibilità di future ulteriori rivelazioni religiose. Per usare una immagine della teologia cristiana delle religioni: se anche Gesù è *totus deus*, non per questo deve essere *totum dei*.

Oggigiorno ovviamente dobbiamo fare i conti soprattutto con la pretesa di absolutezza dell’islam, per quanto forme di esclusivismo o inclusivismo non manchino anche nelle altre religioni a cominciare dal cristianesimo. Tuttavia questo non elimina affatto la necessità di riproporre nuovamente la critica dell’idea di absolutezza in religione e di propiziare (come fa la migliore teologia odierna) un dialogo tra le varie religioni, che non si limiti a una sempre maggiore conoscenza reciproca, ma osi essere anche reciproco confronto critico – cosa di cui si sarebbe dovuta occupare, per Troeltsch, la «filosofia della storia delle religioni»¹². In questa prospettiva, più problematica appare

¹² Nel saggio del 1906 *Essenza della religione e della scienza della religione* (E. Troeltsch, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, 1906, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, cit., pp. 452-499) – forse il suo progetto più compiuto e articolato di una filosofia (o scienza) della religione – la comprensione del fenomeno religioso, che esige un’indagine articolata, per strati, dovrebbe articolarsi in una psicologia della religione, una gnoseologia della religione, una storia delle religioni, una filosofia della storia delle religioni e una metafisica della religione. La psicologia della religione che è «il presupposto e il fondamento di ogni indagine di gnoseologia religiosa», ma non può dire nulla circa il contenuto di realtà e di verità della religione – ha unicamente il compito di cogliere e descrivere il fenomeno religioso così come esso si dà e si presenta di per se stesso nell’infinita molteplicità e ricchezza delle sue forme, senza lasciarsi condizionare da concezioni preordinate o predeterminate del fenomeno, fissandolo, delimitandolo e circoscrivendolo nella sua concreta specificità e peculiarità. Essa deve, cioè, anzitutto distinguere tra gli aspetti (o elementi) centrali (la fede nella presenza di un Divino di cui si può fare esperienza in determinate circostanze; l’idea stessa del Divino; la determinatezza del sentimento e della volontà) e quelli periferici (le immagini e le rappresentazioni mitiche, gli elementi etici e sociali), anche se poi può avere un indirizzo più di psicologia sociale (laddove studia i fenomeni religiosi su vasta scala, per enuclearne uniformità o costanti a livello di pensiero mitico o di azioni culturali) o più di psicologia individuale (laddove studia la religiosità intima, che presenta sì delle costanti e delle uniformità, ma ha sempre una specificità legata alla persona e al tempo). Secondo Troeltsch, comunque, la psicologia della religione non può che culmi-

la tesi sostenuta da Troeltsch nel suo ultimo saggio *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, da lui preparato, come è noto, per una conferenza da tenere ad Oxford in occasione di un viaggio in Inghilterra, che tuttavia non poté aver luogo per la sua improvvisa morte (1923). In tale contributo (che presenta forti analogie con la visione "post-moderna" del mondo) egli rinuncia infatti definitivamente all'idea di considerare il cristianesimo come il vertice dei fenomeni religiosi e si accontenta di ribadirne la centralità per la cultura europea e nord-americana.

Se è vero che ogni religione universale svolge una funzione di raccordo nell'ambito di un determinato contesto sociale, ancorandolo all'Assoluto, vero è anche che ogni realtà sociale, proprio in quanto realtà storica, è profondamente individuale, per cui è impossibile trovare, per quanto concerne le religioni universali, un criterio di misura – per così dire esterno o superiore – che consenta di dare un giudizio

nare nell'enucleazione dell'elemento originario della religione (da Troeltsch definito anche l'elemento «mistico»), che è la «fede nella presenza e nell'azione di potenze sovraumane, cui si accompagna la possibilità di un intimo legame con esse». La filosofia (o scienza) della religione non può però fermarsi alla psicologia, che si limita a tipologizzare «i tratti essenziali e caratteristici dei fenomeni religiosi in quanto fenomeni psichici», bensì deve porsi il problema gnoseologico del contenuto di realtà, verità e validità della religione. Ora, questo problema può essere risolto solo fondando – ed è questo il compito della gnoseologia religiosa – l'esperienza religiosa in una struttura costitutiva della ragione (l'apriori religioso), quale condizione trascendentale di possibilità dei fenomeni religiosi storici concreti, ovvero riportando la molteplicità psicologico-storica della vita religiosa ad «una legge apriori – insita nell'essenza della ragione – della formazione delle idee religiose, che sta in connessione organica con gli altri apriori della ragione» (logico, etico, giuridico, estetico) e che consiste nella «relazione ad una sostanza assoluta», in virtù della quale «ogni realtà e, in particolare, ogni valore viene riferito ad una sostanza assoluta quale punto di partenza e criterio». Oltre che essere un'attività psichica, la religione è, infatti, «l'affermazione di un reale oggetto di fede». In questo senso la gnoseologia – che può solo mostrare la necessità razionale della formazione delle idee religiose, ma non l'esistenza dell'oggetto religioso – non potrà alla fine non aprirsi a (e trapassare in) una metafisica, che faccia i conti con le posizioni delle singole scienze e delle singole filosofie in merito alle «realità affermate dalla religione», sviluppando una metacritica della moderna critica della religione. Alla gnoseologia e alla metafisica della religione – che fanno riferimento a ciò che accomuna tutte le forme storiche di religione – deve da ultimo seguire un'analisi storico-filosofica della religione, atta a dirimere il problema del valore dei diversi fenomeni religiosi e delle diverse religioni storiche. L'apriori religioso, infatti, è un'istanza che consente non solo di giudicare della verità dei fenomeni religiosi (distinguendo tra ciò che è autenticamente religioso e ciò che non lo è), ma anche di valutare criticamente lo sviluppo storico della religione e di differenziare, gerarchizzandoli, i singoli fenomeni storici in rapporto ad un fine (o valore) ultimo normativo da raggiungere.

obiettivo sul loro valore veritativo: «per quanto occhio umano possa spingersi nel futuro, le grandi rivelazioni dei diversi ambiti culturali, nonostante alcuni spostamenti marginali, resteranno separate e le diversità del loro valore non si potranno mai stabilire oggettivamente, perché i presupposti di ogni argomentazione sono già collegati con determinate specificità della rispettiva cerchia culturale»¹³. La vita divina, «nella nostra esperienza terrena», non è «un'unità, ma una molteplicità», nella misura in cui «nella storia si rivela in sempre nuove e sempre particolari individualizzazioni e, appunto perciò, non mira affatto in se stessa all'unità e all'universalità, ma all'accrescimento di ogni individuale cerchia di vita in direzione delle sue possibilità più pure e più alte». E tuttavia anche in questo saggio ciò non significa per Troeltsch che non ci sia «alcun punto finale comune, alcun assoluto, nel senso oggettivo di un supremo contenuto spirituale comune a tutta l'umanità». Vero è piuttosto che tutte le religioni «additano verso una comune direzione e tutte, per intimo impulso, aspirano ad un'estrema ed ignota altezza, dove soltanto ci può essere l'unità ultima e l'oggettivamente-assoluto. E se un tale estremo fine comune si trova nell'ignoto, nel futuro e forse nell'aldilà, un comune fondamento si dà però nello spirito divino che preme per venire alla luce e alla coscienza, che è rinchiuso nel finito e dalla cui profonda unione con lo spirito finito scaturisce la totalità di questo variegato movimento». In questo modo la prospettiva troeltschiana (che in un primo momento poteva apparire decisamente relativista) finisce per perdere nuovamente ogni valenza post-moderna a vantaggio di una metafisica prospettivistica dell'assoluto di impronta leibniziana. Il che però non esclude «una competizione» interreligiosa «per la purificazione e la chiarezza interiore», in quanto, se è vero che una verità è «in primo luogo verità per noi», è anche vero che questo non toglie che essa sia pur sempre «verità». Le religioni possono infatti sperare di incontrarsi e di comprendersi solo se ognuna di esse «abbandona ciò che ha di troppo umano, ovvero la testardaggine e lo spirito di violenza» e, «partendo dal proprio terreno, mira a ciò che ha di più alto e profondo e in ciò s'incontra con l'identica aspirazione delle altre»¹⁴.

Il quarto elemento che rende ancora attuale la prospettiva troeltschiana è la sottolineatura della costitutiva storicità del cristianesimo

¹³ E. Troeltsch, *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, cit., pp. 183-184.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 174 e 183-184.

(come di ogni altra religione). Per la coscienza moderna, infatti, la religione cristiana ha una sua storia, che comprende «il profetismo ebraico, la predicazione di Gesù, la mistica di Paolo, l'idealismo del platonismo e dello stoicismo, la fusione compiutasi nel medioevo tra cultura europea e religione, l'individualismo germanico di Lutero, l'accentuazione del momento della coscienza morale e del momento attivistico propria del protestantesimo»¹⁵. Ora, la storicità delle religioni storico-positive è un aspetto che i loro rappresentanti tendono in genere a rimuovere, pretendendo che una sola delle forme storiche da esse assunte sia quella autentica. Ad esempio Hans Küng ha mostrato con dovizia di particolari, nella sua trilogia su Ebraismo, Cristianesimo e Islam¹⁶, come queste tre religioni non siano affatto fenomeni storici monolitici, come qualcuno vorrebbe far credere, ma racchiudano al loro interno una molteplicità di paradigmi e sottoparadigmi. Inoltre, in un altro libro del 2011, *La chiesa può ancora essere salvata?*¹⁷, egli ha mostrato molto bene come chi non ha un'adeguata coscienza storica tenda a considerare «assolutamente non cattolico» qualcosa che invece originariamente era affatto cattolico e a considerare al contrario «essenzialmente cattolico» qualcosa che è invece solo il risultato di uno sviluppo storico successivo alle origini¹⁸.

Se però il cristianesimo è un movimento storico che si è sviluppato, nel corso di due millenni, attraverso una pluralità di figure spesso molto differenti tra loro, il problema di quale sia la sua "essenza" (o

¹⁵ E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, cit., p. 121.

¹⁶ H. Küng, *Das Judentum*, München, 1991 (tr. it. *Ebraismo*, Milano, 1993); Id., *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München, 1994 (tr. it. *Cristianesimo. Essenza e storia*, Milano, 1997); Id., *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München, 2004 (tr. it. *Islam. Passato, presente e futuro*, Milano, 2005). Küng distingue sei macro-paradigmi all'interno della storia dell'ebraismo (il paradigma tribale del periodo prestatale; il paradigma regale del periodo monarchico; il paradigma teocratico del giudaismo postesilico; il paradigma rabbinico-sinagogale del medioevo; il paradigma assimilazionistico della modernità; il paradigma del postmoderno), all'interno della storia del cristianesimo (il paradigma apocalittico del cristianesimo originario; il paradigma ellenistico della chiesa antica; il paradigma cattolico-romano medioevale; il paradigma protestantico-riformato, il paradigma moderno-illuministico; il paradigma ecumenico contemporaneo) e all'interno della storia dell'islam (il paradigma della comunità islamica originaria; il paradigma del regno arabo; il paradigma classico dell'islam come religione universale; il paradigma degli ulama e dei sufi; il paradigma della modernizzazione dell'islam; il paradigma contemporaneo).

¹⁷ H. Küng, *Ist die Kirche noch zu retten?*, München, 2011 (tr. it. *Salviamo la chiesa*, Milano, 2011).

¹⁸ Su questo aspetto, cfr. R. Garaventa, *Immutabilità della tradizione cattolica?*, in Id., *Per una riforma radicale della chiesa. Con Hans Küng oltre Joseph Ratzinger*, Napoli-Salerno, 2013, pp. 17-39.

il suo “principio”) è un problema di non facile soluzione. Esso implica, infatti, la necessità di riconsiderare il rapporto tra la rivelazione di Dio *illic et tunc* nell'evento-Cristo e la rivelazione di Dio *hic et nunc* nella coscienza odierna del singolo, ovvero il rapporto tra il modo in cui la fede in Dio, stando al messaggio biblico e alla tradizione ecclesiale, si è venuta configurando in Gesù, quale fondamento originario della religione cristiana ed unico elemento in grado di conferirle identità e continuità, e il modo in cui la fede in Dio, se vuole restare credibile, non può non configurarsi oggi a fronte delle acquisizioni e scoperte delle scienze moderne. È difficile negare che Troeltsch abbia visto nella rivelazione (o auto-manifestazione) *hic et nunc* di Dio il primo e autentico fondamento della fede, diversamente dalla teologia tradizionale che ha sempre guardato soprattutto alla rivelazione *illic et tunc*, ovvero alla figura storica o al libro sacro in cui si sarebbe manifestato per essa originariamente il divino e da cui la religiosità presente del singolo e della comunità verrebbe da allora in poi costantemente risvegliata e vivificata. Per Troeltsch l'essenza del cristianesimo è «la di volta in volta nuova, originale interpretazione e configurazione delle forze cristiane, presenti e attingibili nella e dalla storia, in corrispondenza alla situazione generale del tempo», ovvero è «l'interpretazione e la sintesi – come tali sempre personali, sempre del singolo – che il presente, sulla base della generale situazione, compie dei motivi vitali che gli giungono dalla storia, per porla a fondamento del futuro». Questo però implica che per lui l'essenza sia «diversa per ogni epoca»¹⁹.

Questa posizione di Troeltsch suscita, però, oggi più di una domanda. È vero che ricostruire l'immagine autentica di Gesù è storiograficamente difficile; è vero che la figura di Gesù è stata vissuta e riletta lungo la storia in modi e con accenti diversi; è vero che la definizione dell'essenza del cristianesimo non può che essere il frutto di un lavoro ermeneutico sempre nuovo. Ma non è forse anche vero

¹⁹ E. Troeltsch, *La dogmatica della “religionsgeschichtliche Schule”*, cit., p. 211. «L’“essenza” è [...] la specifica astrazione della storiografia, in forza di cui l'intero ambito delle formazioni interdipendenti, conosciuto ed indagato nei particolari, viene compreso in base all'idea motrice fondamentale e al suo sviluppo. L’“essenza” può essere trovata soltanto gettando lo sguardo sull'insieme di tutti i fenomeni connessi con questa idea, e la sua scoperta esige l'esercizio dell'astrazione storica, l'arte della divinazione, che intuisce tutt'insieme l'intero, e ad un tempo l'esattezza e l'abbondanza del materiale particolare metodicamente elaborato» (E. Troeltsch, *Was heisst «Wesen des Christentums»?*, 1903; tr. it. *Che significa «essenza del cristianesimo»?*, in E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Napoli, 1974, pp. 263-331, pp. 270-271).

che oggigiorno le interpretazioni fondamentaliste, per quanto pretendano di richiamarsi al messaggio o all'evento originario fondante, sono in realtà interpretazioni che lo distorcono radicalmente, come appare chiaramente non solo nella storia dell'islam, ma anche in quella del cristianesimo protestante e cattolico? Il richiamo al Gesù storico e al testo originario non deve dunque conservare, per chi aderisce alla religione cristiana, un valore criteriologico fondamentale, se non altro per la funzione critica, antidogmatica e antiautoritaria che essa può ancora svolgere sia dal punto di vista etico che ecclesiale? E in fondo, anche nella tradizione islamica, non è forse vero che il richiamo preciso al testo coranico è in grado di mettere in crisi numerose presunte interpretazioni veritative della *Sharia*?

Il quinto e ultimo elemento che mostra l'attualità della prospettiva troeltschiana è, per usare un termine jaspersiano caro alla scuola da cui provengo, la sua *Liberalität*. In effetti Troeltsch, già in una lettera a Rudolf Otto del 17 novembre 1904, definiva la sua posizione come «solo condizionatamente» cristiana: «Le voglio solo dire, affinché non si lasci andare a false speranze, che io, da un lato, sono fermamente saldo in una fede teistico-religiosa che mi sembra sempre avere la sua radice principale nel cristianesimo, ma che ho questa fede, per quanto riguarda la mia persona, in modo molto libero e indipendente dal cristianesimo autenticamente biblico. Io posso presentare una mia dottrina della fede perché ho veramente una fede, ma ammetto che questa fede non è incondizionatamente cristiana, bensì solo condizionatamente cristiana. D'altra parte, però, non scherzo affatto quando faccio questa affermazione: la mia fede è (condizionatamente cristiana, ma) è appunto cristiana, nella misura in cui muove veramente dal cristianesimo storico, tiene fermo ad idee essenziali e fondamentali di esso e non può far a meno di appoggiarsi alla comunità»²⁰.

Emerge qui uno degli aspetti più interessanti del pensiero troeltschiano, su cui molti si sono soffermati tra l'altro anche in relazione al suo passaggio nel 1915 dalla teologia alla filosofia. Come è noto, in quell'anno Troeltsch accettò la chiamata alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Berlino e quindi abbandonò la Facoltà di Teologia evangelica dell'Università di Heidelberg. Come si deve interpretare tale passaggio?

²⁰ Cit. in K.E. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, München-Paderborn-Wien, 1978, p. 59.

Secondo il suo amico Friedrich Meinecke²¹, il passaggio dalla teologia alla filosofia non deve essere assolutamente interpretato come una rinuncia definitiva da parte sua ad interessarsi di questioni teologiche o di problemi di fede, bensì come una forma di *escamotage* burocratico per non dover sottostare agli interventi censori e disciplinari dei settori più retrivi e conservatori dell'ortodossia protestante, per poter lavorare con maggiore libertà all'elaborazione della sua "sintesi religioso-culturale" e per cercare di interessare alla sua proposta anche rappresentanti del mondo accademico e dell'opinione pubblica tedesca non direttamente legati all'ambiente teologico e religioso: «il teologo in lui, che non aveva per niente atteggiamenti da teologo, non tramontò mai completamente nel filosofo e nello storico dello spirito». Secondo Giovanni Moretto, invece, l'itinerario spirituale di Troeltsch è giunto a compimento sotto il segno della liberazione «non soltanto dalla congrega intrigante dei colleghi teologi», ma dalla teologia in generale (*los von der Theologie*). A suo giudizio Troeltsch, infatti, era convinto di trovare nella filosofia «maggiori possibilità» per «rivolgersi allo spirito e alla coscienza religiosa» degli uomini del suo tempo, tanto più che per lui, come già per Lessing, decisiva era l'umana ricerca della verità, «nella quale tutti i mortali sono accomunati», «e non il possesso di una rivelazione confessionale, generatrice di chiese e popoli eletti»²².

Ora, da un lato bisogna riconoscere che l'obiettivo principale del Troeltsch teologo non fu mai quello di sostituire il cristianesimo ecclesiale con una religiosità mistica, istituzionalmente non vincolata, bensì solo quello di legittimare l'esistenza di un cristianesimo libero e tollerante, atto ad influenzare positivamente il cristianesimo ecclesiale: «la crisi attuale non si supera con la fondazione di nuove chiese, bensì con l'infondere vitalità e moto alle chiese esistenti». A suo giudizio, infatti, chi è «incondizionatamente» cristiano finisce in genere per chiudersi al mondo, come hanno sempre fatto le sette, e per restare sordo e indifferente di fronte al disorientamento spirituale e religioso che inquieta nel profondo tutti coloro che, vivendo in prima persona le contraddizioni e le incertezze del proprio tempo, vanno alla ricerca di una salda posizione religiosa. Chi è «condizionatamente» cristiano,

²¹ Fr. Meinecke, *Nachruf*, in «Historische Zeitschrift», 128 (1923), pp. 185-187.

²² G. Moretto, *Religione e modernità in Ernst Troeltsch*, in «Humanitas», 6 (1994), pp. 897-924, p. 907.

invece, tende non solo a vivere la propria fede in modo libero e indipendente dalla tradizione, rifuggendo ogni forma di fondamentalismo, ma soprattutto a restare aperto alle problematiche del mondo a lui circostante. La stessa Bibbia, se «costituisce il nocciolo e il punto di partenza» del movimento cristiano, non per questo deve restare per Troeltsch «l'unico mezzo per il nutrimento della vita religiosa», ma «ad essa deve aggiungersi l'intera ricchezza della storia cristiana». In questa prospettiva la teologia deve aprirsi al mondo moderno per quanto concerne il proprio stile di pensiero e la propria metodologia di lavoro, rinunciando alle tradizionali pretese di assolutezza, fino a trasformarsi in una scienza culturale storico-ermeneutica del cristianesimo, capace di attualizzarne creativamente i potenziali etici e religiosi e fungere così da saldo punto di orientamento per un possibile rinnovamento e consolidamento della cultura europea. E tuttavia questo lavoro ermeneutico, pur restando fedele ai valori duraturi emergenti dalla tradizione religiosa e culturale europeo-cristiana, non può non implicare una critica rigorosa e schietta degli elementi caduchi presenti in essa, nella convinzione – propria di una concezione liberale del fatto religioso – che «ciò di cui ne va in ultima istanza è la verità e non il cristianesimo»²³. Nel mondo odierno, infatti, fondamentale per Troeltsch non è la sopravvivenza di una determinata figura storica di religione (che qualcuno vorrebbe ancora spacciare per definitiva, unica e assoluta), bensì «la salvezza dell'anima», la vitalità della religiosità personale dei singoli. Come egli afferma a conclusione del saggio del 1910 sulle *Possibilità future del cristianesimo*: «nessuna confessione e nessuna religione ha trovato la parola definitiva; dappertutto ci si muove soltanto in direzione della verità assoluta; dappertutto si ha a che fare con valori approssimativi», per cui ciò che conta non può essere «l'uguaglianza delle certezze possedute», bensì «la comunione del punto di partenza» e «l'uguaglianza della direzione di ricerca»²⁴.

²³ E. Troeltsch, *Che significa «essenza del cristianesimo»?*, cit., p. 364.

²⁴ E. Troeltsch, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie*, cit., p. 858. Ho affrontato queste tematiche in maniera più estesa e articolata in R. Garaventa, *Religione e modernità in Ernst Troeltsch*, Napoli, 2004. Non ritengo superfluo ricordare gli stimoli e le sollecitazioni che ho sempre ricevuto nel mio lavoro di ricerca sul pensiero religioso di Troeltsch dai contributi del mio maestro Alberto Caracciolo e dei cari amici Giovanni Moretto e Giuseppe Cantillo. Soprattutto gli studi troeltschiani di Cantillo (di cui qui mi limito a ricordare il recentissimo *Il tormento della modernità. Religione, etica, filosofia della storia. Studi su Ernst Troeltsch*, a cura di A. Donise, Roma, 2017) sono stati per me sempre un costante punto di riferimento e di confronto.