

Etica generale ed etica cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch

[Giuseppe Cantillo](#)

Università di Napoli

1. Nelle sue riflessioni sui problemi dell'etica e in particolare dell'etica cristiana Troeltsch è sempre partito da considerazioni riguardanti l'etica generale ovvero da una teoria generale dell'etica come base di un sistema di etica che avrebbe dovuto comprendere una parte teoretica e una parte pratica. Nel fare ciò egli si inseriva nella linea di sviluppo del pensiero etico moderno inaugurato dalle analisi psicologiche e storiche dei moralisti inglesi del sei- settecento, che – come Troeltsch mette in luce nell'importante saggio storiografico ad essi dedicato nel 1903 – cercarono di fondare l' autonomia dell'etico sulla base di un'analisi psicologico- immanente e di fissare finalità mondane indipendenti che – scrive Troeltsch. – “in parte dissolvevano le finalità cristiane, in parte le integravano” e in ciò ripresentarono “l'antica opposizione” tra un'etica eudaimonistica e un'etica idealistica (1).

Lungo questa linea di sviluppo gli altri due punti di riferimento principali di Troeltsch sono il pensiero morale di Kant e quello etico- religioso di Schleiermacher. Perciò fin dalle prime trattazioni tematiche dell'etica che si trovano nell' ampio saggio del 1893-94 *Die christliche Weltanschauungen und ihre Gegenströmungen* e nei quaderni relativi al corso di lezioni del SS 1899, Troeltsch afferma che nell'indagine sull' etica si deve muovere dall' “osservazione dell' ambito fenomenico dell'etico”, dalla descrizione del “fenomeno” morale quale si presenta immediatamente, per risalire poi ai suoi tratti comuni ed essenziali, alle sue condizioni di possibilità. Ora, tanto l'analisi della coscienza morale, quanto la riflessione sulle forme storiche della morale e sulle teorie etiche mostrano come condizioni di possibilità e aspetti essenziali e costitutivi dell' esperienza morale il dovere, ovvero l'elemento normativo, e lo scopo, ovvero l'elemento teleologico: elementi che entrano spesso in collisione tra loro come mostra anche la storia del pensiero morale moderno, ma che in realtà sono strettamente correlati (2).

Certo – come Troeltsch pone in rilievo specialmente nel saggio del 1902 *Grundprobleme der Ethik*, che prende spunto da un confronto critico con l'*Ethik* di Wilhelm Herrmann – l'“essenza dell' etico è (...) l'intenzione morale”, la meditata “convinzione personale(...) della necessità e dell'universale validità del giudizio morale” e l' agire conformemente al dovere interiormente percepito (3).

D'altra parte – e Troeltsch lo aveva già osservato nel saggio del 1893-94 – si deve riconoscere che il dovere non potrebbe agire sulla volontà individuale senza avere anche “un'adeguata forza motivazionale”, se non vi fosse cioè da parte del soggetto agente “un piacere specificamente morale, il sentimento della dignità e del valore dell'etico”, del suo potere di innalzare l'esistenza ai di sopra del suo mero esserci naturale ed empirico. Con ciò l'adesione del volere soggettivo al dovere introduce “un momento teleologico”, il riferimento ad un elemento oggettivo, ad un bene o “fine ultimo oggettivo che conferisce senso e valore all'esistenza e indirizza l'agire dell'uomo verso una meta unitaria”. Si affaccia qui il concetto del “sommio bene” che non può consistere “soltanto nel conseguimento di un valore ideale della personalità, ma anche nella ordinata e sana conformazione della vita esteriore”. E, nel contesto del pensiero etico di Troeltsch, questa vita esteriore non si limita soltanto alla vita individuale, ma si estende alla realtà storico- sociale e culturale in cui la persona vive e si realizza.

Il “fine etico” viene perciò identificato da Troeltsch - in accordo con Herrmann - nel “fine della formazione della personalità” già riconosciuta da Kant come “radice” del “dovere” e come

quell'aspetto di partecipazione al mondo intelleggibile che dà all'uomo il suo carattere di "fine in se stesso". Ma non può non rilevare che la fenomenologia della vita morale rivela accanto ai fini e ai valori, che scaturiscono dal fine o valore soggettivo della formazione della personalità, anche fini o valori oggettivi, che trascendono l'individuo come tale e ai quali la coscienza morale si sente altrettanto immediatamente vincolata: la famiglia, lo Stato, la società, il dominio tecnico della natura, l'economia, la scienza, l'arte, la religione. Si viene così precisando quell'aspetto che H. Benckert ha definito come la *Grundkonzeption* del pensiero etico di Troeltsch, vale a dire la partizione - già accennata nel saggio del '93-94 - dell'etica generale in etica della personalità o etica soggettiva ed etica dei beni e valori culturali o etica oggettiva (4).

In questo modo Troeltsch approfondisce e sviluppa l'intenzione di Herrmann di integrare l'etica soggettiva di Kant e quella oggettiva di Schleiermacher, come può vedersi specialmente nei corsi di lezioni sull'etica pratica cristiana del WS del 1905/06 e del 1911/12, dove Troeltsch riconosce i "concetti fondamentali" dell'etica nel concetto del dovere o della legge morale, nel concetto del male o di ciò che è contrario alla morale, e nel concetto di un sistema di fini morali o di valori oggettivi o culturali (5).

Nel concetto di "dovere" o di "legge morale" si rivela "una tendenza della coscienza umana verso ciò che è moralmente necessario, che è analoga alla tendenza teoretica verso ciò che è logicamente necessario" (6). Il carattere doveroso, vincolante, del giudizio morale si fonda sulla coscienza della sua necessità, e la libertà consiste proprio nell'autonoma scelta che il soggetto agente fa in forza della percezione di questa "necessità ideale", interiormente percepita. Con un evidente riferimento a posizioni rickertiane, Troeltsch afferma che "noi possiamo arrestare la nostra corrente di coscienza mediante l'idea del necessario". In questo determinarsi in base all'"idea necessaria" opponendosi "alla corrente dell'accidentale" consiste la "libertà" e la sua "affermazione" trasforma l'io in "personalità" (7).

L'avvertimento del necessario in ciò che si presenta di volta in volta come dovere, cioè "la coscienza della doverosità, dell'obbligazione" è ciò che "esprime il carattere morale di un atto" (8). Si tratta quindi di un carattere formale che qualifica l'atto morale e, come Troeltsch sottolinea nel corso del '05/06, si presenta "difficile la questione del contenuto del dovere". Quest'ultimo è insito nella natura dell'uomo, ma dal punto di vista del contenuto "si sviluppa con l'educazione", sicché la riflessione morale "deve considerare i principi morali nella storia, per compiere in essa mediante l'apprendimento una selezione, che di nuovo accade attraverso un giudizio autonomo" (9).

Tuttavia, come appare più esplicitamente nel corso dell' '11/12 il carattere formale del dovere non impedisce una sua articolazione in una costellazione di idee che si impongono con il sentimento dell'evidenza e della doverosità, e che diventano valori morali a cui il soggetto deve aspirare nel suo formarsi e affermarsi come personalità: vale a dire le idee del dominio di sé, dell'autolegislazione, della ragione pratica, della libertà e della imputazione, da un lato e l'idea del riconoscimento dell'altro uomo altrettanto come soggetto in grado di affermarsi come personalità, dall'altro. Ed ora la validità universale, sovraindividuale dell'autolegislazione della ragione pratica viene fondata attraverso il necessario radicamento della legge morale nella "ragione divina" (10).

Nel secondo concetto fondamentale, ovvero nel concetto del male si rivela la libertà, ma come arbitrio, segnata dall'irrazionalità di un uso della libertà "in opposizione al sentimento dell'obbligazione", all'imperativo della ragione pratica. Nel male la volontà "obbedisce agli impulsi sensibili ed egoistici", invece di sottoporli alla coscienza morale ponendoli al suo servizio. Il male per Troeltsch - che qui sembra seguire direttamente le considerazioni svolte da Kant sul "male radicale" nelle pagine della *Religione entro i limiti della semplice ragione* su cui aveva qualche anno prima scritto un importante saggio (11) - è essenzialmente il rinchiudersi del soggetto nella propria singolarità empirica, ovvero l'inversione del rapporto di subordinazione

tra legge morale e amore di sé. “Questo male – continua Troeltsch – è di fatto e empiricamente molto esteso e lotta dappertutto con il bene. Con ciò è legata la necessità della reazione contro il male, che ogni sistema culturale etico cerca a suo modo di creare” (12).

Quanto al terzo concetto fondamentale, quello di un sistema di valori, esso indica che, oltre al valore etico - soggettivo della personalità che si conquista nell'obbedienza alla legge morale, vi è “un altro oggetto dell'agire, cioè i beni culturali, necessari, oggettivi, ideali”, che – scrive Troeltsch nel corso del '05-06 – “consistono nella famiglia, nella società produttiva, nello stato, nella scienza, nell' arte e nella religione”. Essi “si sviluppano a partire da basi naturali, psicologiche, e si devono organizzare in un sistema muovendo da un centro unitario” (13). Solo realizzando questi beni e valori culturali – osserva Troeltsch nel corso dell'11/12 – “l'etica formale della legge morale si riempie di un contenuto concreto e la personalità etica acquista la vera e propria materia della sua attività” (14). Proprio a quest'ambito dell'etica oggettiva Troeltsch ha rivolto una particolare attenzione, ritenendo che in esso si presentino i “problemi fondamentali dell'etica”, che riguardano “la formazione di ogni singolo scopo per sé preso” e “la concezione dei rapporti reciproci tra i beni oggettivi” e, tra questi, in particolare il rapporto tra “finalità intramondane” e “fine religioso” – problemi che esigono necessariamente il riferimento a uno “sfondo di filosofia della storia”, a “un punto di vista sul divenire e sullo sviluppo della cultura” (15).

E' qui inevitabilmente in gioco una “decisione”, una scelta esistenziale, dal momento che “le idee sul bene predominante sono molto diverse. Per molti è la famiglia lo scopo vitale principale, per altri è la vita politica; più raramente anche la scienza, la ricerca della verità o l'arte. Così anche la religione può essere un bene singolo, unico” (16). In ultima istanza tale decisione o scelta non può che rinviare ad una fondazione metafisica in una intuizione universale del mondo (17).

2. Sulla base di quanto si è detto si possono fissare alcuni punti fondamentali sul piano dell'etica generale.

In primo luogo il riconoscimento del carattere etico dei fini o beni culturali e quindi l'esigenza di una specifica etica per ognuno di essi.

In secondo luogo il riconoscimento dell'autonomia, sia pure non assoluta, di ognuno dei fini e beni culturali rispetto agli altri e anche rispetto al fine religioso che pur si presenta come “fine supremo”. A questo riguardo si può ricordare anche il saggio metodologico del 1913 su *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft* dove Troeltsch afferma che religione ed economia costituiscono “due sfere distinte e autonome di causalità storica”, che tuttavia nella concreta realtà storica si incontrano e si influenzano reciprocamente. Il loro rapporto perciò si presenta come un rapporto di “interazione”, la cui precisa determinazione può essere formulata soltanto “caso per caso” sulla base di una individuata ricognizione storica; e ciò tanto più quanto più la religione e l'economia si sono rese autonome con l'irruzione delle religioni storico - universali da un lato e del razionalismo economico dall'altro (18). Ora, questo rapporto di “interazione”, come Troeltsch mette in rilievo a proposito dell'ideale etico religioso cristiano, riguarda non solo l'economia, ma tutte le sfere dei beni o valori intramondani – dalla famiglia alla società, allo Stato, alla scienza, all'arte – e si configura in modi e forme differenti anche in rapporto alla contingenza delle circostanze e dei contesti storici: “si producono su questo piano – osserva Troeltsch – *interazioni* che hanno un enorme significato per lo sviluppo e che sono fondate sulla contingenza (*Zufall*) dell'intreccio di formazioni completamente diverse e originariamente indipendenti l'una dall'altra” (19).

In terzo luogo il riconoscimento del carattere storico dei valori culturali in quanto “mediazioni” o “potenze” attraverso cui la ragione penetra nella struttura naturale umanizzandola, e quindi la difficoltà di costruire un “sistema” di valori culturali, di beni oggettivi, universalmente e

stabilmente valido. Sul piano dell'etica dei valori culturali si può solo produrre una sintesi di valori costruita intorno a un "valore centrale", a un "fine ultimo", il quale è sempre un valore o un fine storicamente condizionato, relativo ad una determinata cerchia culturale e alla sua storia. alla situazione del momento di un particolare "spirito comune", in cui vive l'individualità e senza di cui "non è possibile in generale alcuna formazione etica (...) della corrente della vita" (20). Questo comporta, tra l'altro, che nell'ambito del mondo occidentale il rapporto tra religione e cultura, quando non voglia fermarsi ad enunciazioni puramente metodologiche, non può non configurarsi come rapporto tra Cristianesimo e mondo, tra etica cristiana ed etica culturale.

3. Si è già detto che per l'uomo religioso il bene predominante è costituito dal "bene religioso", sicché per lui il criterio di valutazione dei diversi sistemi culturali è dato dalla centralità della relazione con Dio e dal grado di spiritualizzazione e di moralizzazione a cui è pervenuta la coscienza religiosa. Se ci si colloca da questo punto di vista non si può non riconoscere, secondo Troeltsch, che storicamente "la sintesi tra idee morali e nucleo religioso si verifica nel modo più forte e intenso nel Cristianesimo" (21). La moralità della "religiosità cristiana" deriva dal fatto che per essa il bene religioso è un bene che ci viene comandato per interna necessità: "Noi dobbiamo avere religione per se stessa, e non perché ci è comandata dall'esterno o perché ci procura un bene. Noi dobbiamo (*sollen*) disciplinarci in modo tale che abbiamo religione – perveniamo ad essa, perché abbiamo il dovere (*sollen*) di averla. Reciprocamente nel dovere (*Sollen*) siamo costretti (*müssen*) a riconoscere un'obbligazione religiosa; poiché la religione per noi è diventata un'esigenza morale, per noi ogni comando morale diviene espressione della volontà divina" (22).

Lo stretto legame di religiosità e moralità che caratterizza l'etica cristiana comporta che "tutti i comandamenti morali della ragione, che mirano all'acquisizione della personalità, si presentano come effusioni dell'operare divino", manifestazioni della volontà divina nella natura umana. In questo senso per l'etica cristiana nella rivendicazione dell'autonomia della coscienza morale si esprime la stessa legge divina: come dice suggestivamente Troeltsch "nell'autonomia parla la teonomia" (23). Il rispetto della legge morale è immediatamente "servizio divino", dal momento che nella coscienza dei singoli si esprime l'universale ragione morale e questa ragione morale universale è la stessa ragione divina. "Così - scrive Troeltsch nel corso del 1905/06 - è contenuto nell'etico un momento religioso di fondazione e di sanzione" (24). Un "momento religioso" che è essenziale e immanente nel pensiero stesso dell'autonomia al punto tale - osserva ancora Troeltsch - da essere implicitamente ammesso anche da quei pensatori moderni, come Kant e Fichte, che contestano ogni principio teologico di fondazione dell'etica come un principio di eteronomia: anche per loro, infatti, "il comando morale è una voce che proviene da un altro mondo", è una "voce interiore" diversa dalla condizione del soggetto empirico, dell'uomo empirico, e perciò "può essere intesa soltanto come emanazione dell'essenza divina". Il darsi della legge morale come un fatto della ragione si può spiegare soltanto come espressione della "volontà di Dio" (25).

Questa intima connessione tra autonomia e teonomia indica lo stretto sentiero attraverso il quale è possibile sperare di saldare il rapporto tra beni e valori sopramondani e beni e valori intramondani. Non v'è dubbio, infatti, che ogni etica religiosa, che è fondata sulla fede in un Dio "assolutamente sopramondano" (com'è "in Platone, nell'Islam ecc.") tende a invitare il credente a "fuggire dal mondo". Questo valeva anche per l'etica cristiana che inizialmente si opponeva al mondo dominato dal politeismo. Ma successivamente, sviluppando le tendenze già presenti nel giudaismo, l'etica cristiana "si è sempre più aperta verso il mondo". Quest'ultimo, in ultima istanza, è "creazione di Dio"; non può essere, in sé, negativo. Nel compito religioso-morale della "dedizione a Dio(...)" vi deve essere incluso anche il mondo" (26).

La determinazione di contenuto del "fine ultimo religioso", ovvero del *summum bonum*, si

articola in valori etici cristiani che, come tutti i valori etici, hanno un duplice lato: quello individuale e quello sociale. Il primo si riconduce all'idea della filiazione da Dio, che fa consistere nel rapporto della personalità con Dio la beatitudine e il secondo si riconduce all'idea di una "comunità oltreumana" fondata sull'amore che proviene da Dio e unisce gli uomini nel vincolo della fratellanza in Dio. La formazione della personalità nella comunità d'amore e nella comune relazione a Dio è – osserva Troeltsch – ciò che il Vangelo di Giovanni definisce come "vita" o come "vita eterna": un'espressione in cui "la vita designa sia il compimento della singola persona sia il compimento della comunità di persone in Dio" (27). Senonché questo compimento nel contesto del mondo è necessariamente spostato nella ulteriorità. Così fin dall'inizio della storia dell'etica cristiana, brevemente richiamata da Troeltsch nel paragrafo 10 del corso del 1911/12, il regno di Dio assume decisamente un senso escatologico, mentre è la struttura oggettiva, istituzionale, della chiesa ad assicurare il fine ultimo della salvezza e a incarnare l'ideale della comunità, che solo raramente, e soprattutto in Oriente, assume una forma spirituale, presentandosi come comunità mistica dell'amore. Con il protestantesimo il fine ultimo della salvezza si interiorizza nella giustificazione per la sola fede e tende a identificarsi con il dolore per il peccato e con la sopportazione paziente della finitezza mondana. Il lato sociale, comunitario, del fine ultimo tende nella tradizione luterana ad essere indebolito, mentre viene in primo piano la dimensione dell'etica individuale. Al contrario – sottolinea Troeltsch – in quella calvinista prevale "il lato attivo e oggettivo" del fine ultimo, in quanto il rendere onore a Dio "esigeva la creazione di una comunità di santi e la giustificazione diventava il presupposto dell'agire pratico nella comunità e per la comunità". Tuttavia nel calvinismo passava in secondo piano il principio dell'amore a confronto di quello della sottomissione all'assoluta sovranità di Dio che opera l'elezione del credente predestinato a salvarsi (28). Autoumiliazione e dolore per il peccato sono i contenuti principali dell'etica pietistica, mentre nelle sette riemerge in primo piano "l'idea escatologica del regno di Dio". Il regno di Dio, come fine ultimo, si trova nuovamente al centro dell'etica cristiana del mondo moderno fondata sul "ritorno dal dogma al vangelo": in forme diverse Kant, Schleiermacher, Hegel, Rothe, Ritschl, il socialismo cristiano vanno tutti nella stessa direzione, anche se spesso il senso religioso del regno di Dio passa in secondo piano rispetto a quello etico (29).

Nel § 11 dello stesso corso di lezioni Troeltsch esamina tematicamente il rapporto tra lo scopo finale etico cristiano e gli scopi oggettivi intramondani, osservando che in generale tra fine religioso e beni oggettivi costituenti il "mondo" vi è una "tensione", una "opposizione", che però assume forme differenti nelle varie religioni positive. Essa infatti può presentarsi ora come una opposizione radicale e rigida che porta necessariamente alla esclusione dei fini intramondani da parte del fine religioso ("opposizione escludente"), ora come una opposizione che ammette invece la possibilità di una conciliazione, di un "compromesso", ovvero di una "inclusione" dei fini intramondani nel fine religioso ("opposizione includente").

L'opposizione escludente è caratteristica delle religioni "puramente ascetiche, antipersonalistiche e puramente mistiche", le quali hanno un atteggiamento completamente pessimistico verso il mondo o lo riducono semplicemente a parvenza. Questo però – afferma Troeltsch – non è il caso del Cristianesimo, che eredita dal Giudaismo e specialmente dal profetismo la sua fede nella creazione e quindi un'accettazione attiva del mondo, e, "malgrado tutte le inclinazioni ascetiche in cui esso ha potuto deformare la propria natura sotto l'influsso della dottrina del peccato originale e della mistica, è in linea di principio una religione antiascetica" (30). Non solo nelle sue origini non vi è una ostilità attiva verso il mondo, ma anche quando, con l'istituzione della chiesa, si è marcata l'opposizione tra questa e la restante vita sociale, l'etica cristiana è stata sempre impegnata a stabilire un rapporto con il mondo inteso come il complesso delle formazioni sociali diverse dalla chiesa. Sicché la storia dell'etica cristiana, specialmente nella sua dimensione di etica sociale, si può presentare come la storia delle forme in cui pur tra oscillazioni spesso drammatiche si è venuta configurando l'"opposizione includente" del fine religioso con i fini intramondani; una storia alla cui ricostruzione Troeltsch ha dedicato

costantemente la sua attenzione come la via obbligata per determinare i contenuti e i compiti di un'etica sociale cristiana adeguata alle esigenze della complessa società moderna.

Nella soluzione del problematico rapporto tra etica religiosa fondata sul fine o bene religioso e etica dei valori culturali, intramondani, una funzione significativa è svolta dalla concezione del male che ha l'etica cristiana. Il male infatti è concepito non come un carattere del mondo in sé o delle inclinazioni naturali dell'uomo, ma come "peccato", cioè come conseguenza di un atto di volontà con cui l'uomo si è opposto e si oppone a Dio. E anche il suo superamento e il rafforzamento del bene implicano un atto di libera scelta dell'uomo, "la conversione dell'intenzione a Dio" (31). Questa "conversione", che certo è resa possibile dalla fede nell'atto salvifico del Cristo e dall'azione divina della grazia (32), ma implica un atto di libertà, include in sé anche il "mondo" e quindi la centralità del valore o del bene religioso dà validità e significato religioso, anche al sistema dei valori o beni intramondani.

4. Grazie al principio dell'autonomia sia della dimensione etica che di quella religiosa e del nesso di questa autonomia con la teonomia, e grazie all'apertura al mondo e ai valori culturali, l'ethos cristiano si dimostra come "il più elevato", anche se questo non significa che esso sia l'unico vero o che abbia un valore assoluto. Si ripresenta qui il concetto di "assolutezza del Cristianesimo" sostenuto da Troeltsch nel famoso libro del 1902, dove l'assolutezza significa la posizione relativamente più elevata. Istituito un confronto con altre etiche religiose e filosofiche Troeltsch osserva che "l'Islam è una religione non ancora pienamente interiorizzata e moralizzata", ma ancora dominata da regole esteriori, "statutarie", e non riesce a compenetrare in senso etico - religioso i beni mondani, a cominciare dalla famiglia; l'etica buddista, da parte sua, ha solo un significato negativo, in quanto considera come dovere soltanto "lo scioglimento dal mondo" e "l'acquietamento della volontà". Più vicini all'etica cristiana sono il platonismo e lo stoicismo, "che elaborano il pensiero di un'obbligazione puramente interiore" e l'idea di Dio, ma ad essi mancano l'idea di un Dio vivente e salvifico e quindi manca "il superamento religioso del male".

Solo nell'etica cristiana si verifica una "piena compenetrazione di spirito religioso e spirito morale": l'elemento religioso risulta essere "moralizzato" in quanto assume una forma completamente interiore e il carattere di "pura doverosità"; l'elemento morale, a sua volta, viene risolto nel "fine religioso". (33)

Dal primo punto, cioè dalla "moralizzazione" dell'elemento religioso, dipende quello che Troeltsch definisce come "l'aspetto primario, e anche più sorprendente, nella predicazione e nella pretesa morale di Gesù", cioè la "rottura in linea di principio con ogni morale statutaria dell'osservanza liturgica, cerimoniale, politica e sociale" (34) e la sua fondazione nella convinzione interiore, nella "coscienza morale" (*Gewissen*) (35).

Dal secondo punto, cioè dalla risoluzione del fine morale nel fine religioso, deriva che l'etica cristiana, presa per sé, è un'etica specificamente religiosa, perché la predicazione di Gesù ha un contenuto puramente religioso, interiore, individuale, 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 e dalla preparazione delle condizioni personali per il suo accoglimento.

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". Essi devono agire dentro gli ordinamenti terreni preesistenti e durevoli conformemente alla volontà santa di Dio, seguendo gli ideali eroici del "sermone 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. 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 “comunione 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” (36). 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” – collegamento che tende ad espandersi universalmente.

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, mentre ammetteva, anzi, “il guadagno privato continuativo come condizione della possibilità di donare e di sacrificarsi”. Tuttavia – osserva Troeltsch – 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 (37).

Se la predicazione di Gesù è indifferente verso il mondo e le sue strutture, specialmente con l'affievolirsi dell'attesa dell'imminente avvento del Regno e con l'affermarsi dell'organizzazione istituzionale della comunione dei credenti nella chiesa si modifica l'atteggiamento del Cristianesimo verso il mondo, che tende a porsi nei termini di un *compromesso*. Ne scaturisce una duplicità di atteggiamento verso le formazioni sociali e politiche, in particolare verso lo Stato. Il Cristianesimo da un lato riconosce la loro esistenza e se ne serve in quanto esse sono divenute “non senza la volontà di Dio” e contengono quindi “un certo elemento di bene”, ma dall'altro lato le svaluta e le considera nella loro indipendenza ed estraneità, “in quanto appartengono a un mondo tramontante e sono intrecciate dappertutto con il paganesimo” (38).

5. L'originaria ispirazione duplice e contraddittoria, che caratterizza la chiesa antica, non verrà mai del tutto meno nella storia dei rapporti del Cristianesimo con il mondo, così come nella stessa autoconfigurazione delle comunità ecclesiali. 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 dalla espansione della cristianità, dal suo progressivo inserimento nelle articolazioni della società e dello Stato, dal mutamento della sua stessa composizione sociale, non poté fare a meno di cercare una via di uscita e di elaborare una concezione sociologica generale. Questa via di uscita fu trovata nella ricezione e nella modificazione cristiana del diritto naturale stoico - romano. Tramite l'assunzione della *lex naturalis* e la sua identificazione con il decalogo si realizzò un avvicinamento tra il piano naturale e razionale e quello soprannaturale e religioso, richiesto dalla nuova situazione: “Certo - scrive Troeltsch - l'attesa della *civitas Dei*, della Gerusalemme resta, e il mondo resta un regno del peccato e delle tenebre. Ma in questo regno delle tenebre si fa ancora strada un residuo della luminosità del Paradiso, la ragione naturale che promana da Dio e forma gli ordinamenti sociali razionali come basi e integrazioni degli ordinamenti della chiesa e del loro supremo ideale, che ora si rifugia nell' ascesi” (39).

Riprendendo lo schema della dottrina stoica, anche la dottrina cristiana distingue tra un diritto

naturale assoluto e un diritto naturale relativo. Il primo coincide con la morale puramente cristiana che si trova espressa nel sermone della montagna e fonda una comunità d'amore, che non prevede né Stato né ordinamento giuridico, è “libera dal potere e dalla forza”, è “completamente priva di impulsi egoistici” e non conosce proprietà e guerra. Esso però è possibile, nella sua integrità, solo nella “condizione originaria”. Viceversa, in seguito al peccato originale si è dovuta affermare la legge naturale relativa allo stato di peccato che è identica con il decalogo e perciò anch'essa emanazione della ragione divina. Trovano così una sanzione etico - religiosa le istituzioni mondane della famiglia, della società, dello Stato, della proprietà, e viene giustificata anche la guerra. Malgrado le conseguenze palesemente contrastanti con l'ideale cristiano della comunità d'amore – osserva Troeltsch – l'ordinamento scaturito dal diritto naturale relativo “deve essere sopportato come punizione e scrupolosamente conservato come rimedio”. In particolare lo Stato da un lato appare come una conseguenza della condizione di peccato, in cui gli uomini per la loro convivenza hanno bisogno della coercizione, dell' autorità, e perciò come strumento di punizione viene svalutato rispetto alla chiesa, ma dall'altro lato viene considerato come un imprescindibile “mezzo di difesa contro il male” e riacquista valore in quanto istituzione voluta da Dio, prodotta dalla stessa ragione divina e destinata a cooperare con la chiesa «nella conservazione di un ordine etico del mondo” (40).

Considerando la storia dell'etica sociale cristiana, che Troeltsch ha ricostruito nei suoi scritti e specialmente nelle *Soziallehren*, si può affermare che essa si identifica con il diritto naturale cristiano interpretato e applicato in una forma “ora più conservatrice, ora più radicale” (41), vale a dire democratica. E, come Troeltsch pone in rilievo specialmente nei suoi saggi sul diritto naturale, la stessa etica laica della modernità è sorta proprio dalla secolarizzazione delle “idee giusnaturalistiche legate con l'individualismo cristiano” (42). La diversità dell'applicazione del diritto naturale cristiano in senso conservatore o radicale - democratico è connessa, oltre che alla situazione storico - sociale complessiva, alle varie forme di organizzazione della comunità prodotta dal Cristianesimo, che si riconducono secondo Troeltsch a tre “tipi ideali” di autoconfigurazione sociologica dell'idea cristiana: la chiesa, la setta, la comunità mistica (anche se in quest'ultimo caso non si può parlare di una vera e propria formazione sociologica). Mentre la chiesa ha un carattere prevalentemente oggettivo e istituzionale al quale riporta anche le formazioni ascetiche e mistiche del monachesimo, “la setta è invece la comunione dell'adesione volontaria e consapevole”, in cui “tutto dipende dall'effettiva azione e partecipazione personale” e la comunità non è sorretta e garantita “dal patrimonio comune”, ma “si attua immediatamente in una relazione personale di vita” (43).

Nel tipo della setta Troeltsch distingue due tendenze fondamentali: la setta che si mantiene fedele all'ispirazione puramente religiosa del sermone 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 sermone della montagna, al pensiero del regno di Dio e della sua realizzazione che comincia già nel mondo (44). Sul terreno della setta paziente e sofferente si compie prevalentemente, come nel caso dei Fratelli moravi, “il ritiro dei veri cristiani dal mondo pieno di pericoli per restringersi in una comunione fraterna” e il ritorno quindi all'ideale sociale del cristianesimo antico, che si esprimeva nella “rinuncia al mondo” e nell' “astensione dal diritto, dal giuramento, dalla proprietà, dalla guerra, dal potere” e nella pratica del servizio e della carità (45). Sul terreno della setta aggressiva, quale può essere rappresentata dalla setta taborita, si afferma invece l'idea dell'instaurazione di un ordine nuovo della società non più fondato sulla famiglia, sulla proprietà privata e sullo Stato, ma sui principi dell'uguaglianza, della sovranità del popolo identificato col regno di Dio, della proprietà comune (46).

Sul terreno della setta combattiva, in particolare, si formano le idee democratiche 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 aggressiva - ammette Troeltsch - è fedele “all'interpretazione letterale del Vangelo”, che essa vuole attuare “anche nelle sue conseguenze sociali dell'individualismo radicale e dell'amore del prossimo» senza arrestarsi “dinanzi a nessuno dei beni della civiltà”. 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 (47). Perciò Troeltsch è convinto che “la rivoluzione sociale non scorre nel sangue del Cristianesimo” (48). Egli piuttosto può sentirsi attratto dalla religiosità della setta paziente e sofferente, che si avvicina a quella della mistica e dello spiritualismo.

Il terzo tipo di autoconfigurazione sociologica indicato da Troeltsch come comunità mistica o spiritualistica ha pochi legami diretti con il diritto naturale cristiano. Il misticismo e lo spiritualismo non hanno una propria, autonoma etica sociale cristiana; essi, infatti, sono “la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo di idee consolidate nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente interiore e personale dell'anima, intorno a cui possono formarsi soltanto gruppi fluidi e caratterizzati da relazioni puramente personali” (49). Per questo suo carattere soggettivo e interiore, puramente spirituale, e per la sua distinzione di principio dalle pratiche mondane, considerate nella loro indipendenza, il misticismo – già presente nel Cristianesimo primitivo – si è diffuso specialmente nel mondo moderno, fino a diventare, come spiritualismo, la forma di religiosità più corrispondente alla sua situazione culturale. Ma proprio perciò il misticismo – con i suoi principi della libertà di coscienza e dell'autonomia personale, del pluralismo della verità religiosa, della separazione tra religione e politica – ha contribuito in modo determinante all'edificazione del moderno diritto naturale laico (50) e ha influito notevolmente anche sulla concezione delle chiese come libere associazioni.

Inoltre misticismo e spiritualismo hanno inciso nella formazione del protestantesimo ascetico che ha fatto scaturire dal concetto protestante di fede le conseguenze che portano alla concezione religiosa moderna fondata non più sulla “rivelazione oggettiva esteriore” ma sulla rivelazione “interiore e soggettiva” e quindi sulla “convinzione della coscienza personale” (51). Nel “protestantesimo ascetico” Troeltsch, collegandosi alle ricerche di Max Weber, individua una formazione religiosa unitaria in cui si raccolgono “il calvinismo e il complesso delle sette battiste, metodiste, salutistiche” e, attraverso il pietismo, anche il neo-luteranesimo. Esso costituisce “un grande tipo sociologico complessivo dell'idea cristiana” diffuso specialmente nel mondo anglo-sassone e nelle regioni influenzate dal calvinismo, ma operante anche nei paesi di tradizione luterana (52). Le idee confluite nel protestantesimo ascetico hanno costituito le “radici” della cultura e della coscienza moderne: la separazione tra stato e chiesa e stato, la sovranità popolare, la tolleranza religiosa, la formazione volontaria delle comunità ecclesiali, la libertà di opinione, la riflessione morale autonoma, il principio dell'autonomia individuale. A fondamento delle teorie sociali, economiche e politiche del protestantesimo ascetico si trova la sua etica della professione e del lavoro sostenuta dall'idea della predestinazione: “La professione - scrive Troeltsch come mezzo dell'attestazione della grazia (...); la tensione instancabile del lavoro verso il fine che sta nell'al di là e quindi esige lavoro fino all'ultimo respiro, la riduzione di tutte le cose e i beni terreni a semplici mezzi di convenienza, la conformazione sistematica del lavoro come mezzo di repressione di tutti gli istinti di dissipazione e di pigrizia, l'uso generoso del prodotto del lavoro per la comunità religiosa e per il pubblico bene: ecco i suoi principi ideali (...) che recano un'impronta comune” (53). E' questa l' “ascesi cristiana” da cui, secondo la tesi di Weber pienamente condivisa e difesa da Troeltsch, si è sviluppato “uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico, e non soltanto di questo, ma di tutta la civiltà moderna: la condotta razionale della vita sul fondamento dell'idea di professione” (54). Sul piano politico il protestantesimo ascetico (o neo-calvinismo) si è orientato per lo più verso “una concezione liberale e democratica dello Stato, ma senza fisime ugualitarie”. Così esso ha realizzato la forma

moderna di «compromesso con il mondo» attraverso “un sistema di comunità fondato sul primato degli individui, che è all'unisono con l'individualismo moderno” e attraverso una disposizione “ascetica” che “assume l'intero ambito della vita naturale nella finalità sopramondana, per cui essa perde il carattere dualistico di mortificazione e diventa lavoro metodico per la salvezza dell'anima e per il regno di Dio dentro le forme dell'attività professionale mondana” (55).

Ma nonostante ciò, nonostante che attraverso la “civiltà anglosassone” costituisca ancora “una potenza storica mondiale”, anche questa forma storica dell'etica cristiana mostra di non essere più in grado di “dominare” la situazione del presente e di assicurare il “compromesso» con il mondo moderno. La ragione di ciò è il compimento del processo di mondanizzazione e secolarizzazione ed è già indicata da Weber nel modo più profondo nelle pagine conclusive de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: “Il puritano volle essere un professionista, noi dobbiamo esserlo. Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina (...) e forse continuerà a determinare (...) lo stile di vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio (...). Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione di Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli "eletti". Ma il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio. Mentre l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia” (56). A queste osservazioni weberiane, divenute ormai classiche, si richiama Troeltsch nella sua conclusione, dove osserva che lo Stato, la società, la vita economica non si lasciano più governare dalle idee del protestantesimo ascetico e più in generale dal pensiero cristiano: “Quel che il protestantesimo ascetico subordinò al pensiero religioso, come mezzo per l'instaurazione della signoria del Cristo, gli ha preso la mano e ha gettato via da sé le limitazioni e le direttive religiose, anzi in generale tutte quelle che si collegano al pensiero e alla metafisica” (57).

Tuttavia il riconoscimento dell'estrema difficoltà di elaborare una nuova filosofia sociale cristiana nella situazione del presente, in cui sempre di più tendono a separarsi l'elemento religioso e quello economico-politico, non comporta per Troeltsch una rassegnata rinuncia a infondere nell'agire sociale e politico gli ideali dell'etica cristiana con il suo specifico orientamento escatologico: «Il pensiero del futuro regno di Dio – egli scrive nelle *Soziallehren* – (...) non toglie già valore, come ritengono avversari di corta vista, al mondo e alla vita del mondo, ma rinvigorisce le forze e (...) rende forte l'anima nella sua certezza di un ultimo assoluto senso e fine futuro del lavoro umano” (58).

Questo orientamento viene ribadito da Troeltsch anche dopo le drammatiche vicende della guerra e dei primi anni di Weimar. Nello scritto del 1922, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, egli accentua ulteriormente il pensiero della distinzione tra religione, economia e politica e la convinzione che i problemi sociali e politici debbono essere affrontati con una mentalità assolutamente laica ed esigono «soprattutto conoscenze specifiche e forza di volontà”. Al tempo stesso però non manca di osservare che “problemi di così grande portata non si lasciano risolvere senza un approfondimento e un rinnovamento etico, senza il senso del bene e della giustizia, senza la disponibilità al sacrificio e alla solidarietà, senza una visione del mondo e della vita illuminata dalla fede” (59). Con ciò Troeltsch afferma l'influenza indiretta dell'etica cristiana e più in generale della religione sulla politica: “lo spirito che la religione può risvegliare con la sua stessa presenza gioverà ad una ricostruzione sociale e politica” (60).

Sia pure in una forma indebolita resta, così, ancora valido il progetto di etica cristiana enunciato da Troeltsch agli inizi del secolo, vale a dire il “Kompromiss” tra fini religiosi e fini intramondani secondo l'ideale di un “approfondimento etico-cristiano dei fini umani” e di “una

umanizzazione dei fini cristiani”: un “compromesso” che non comporta mai una quietistica assunzione dell’esistente, ma è attivo e trasformativo, in quanto il suo obiettivo consiste nel fare in modo che “la vita al servizio dei fini della civiltà possa essere insieme un servizio di Dio e il servizio di Dio sia ad un tempo una trasfigurazione del mondo” (61)

◦

◦

Note

(1).E. Troeltsch, *Die englische Moralisten des 17.und 18.Jahrhunderts(1903)*, in *Gesammelte Schriften, Bd. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. v. H. Baron, Neudr. der Ausgabe 1925, Scientia Verlag, Aalen 1966,p.376. [back](#)

(2) Cfr. E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen(1893-94)*,in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften, Bd. II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Neudr. der 2.Auflage 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, pp.250-51,254,258-59,261. [back](#)

(3) Cfr. E.Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Hermanns Ethik (1902)*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften, Bd. II*, cit.,p.617 (tr. it., in E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G.Cantillo, Guida, Editori, Napoli 1974, p.197). [back](#)

(4) Cfr. H. Benckert, *Ernst Troeltsch und das ethische Problem*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1932,pp.16-17. [back](#)

(5) Cfr. E. Troeltsch, *Grundfragen der praktischen christlichen Ethik* [Heidelberg, Winter 1905-06], eingel. u. hrsgb. von F. W. Graf, in "Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft", VII, 1993,p.73 (d’ora in poi abbreviato con la sigla: *Ethik 05/06*); E. Troeltsch, *Praktische christliche Ethik*. Diktate zur Vorlesung im Wintersemester 1911/12, aus dem Nachl. Gertrud von Le Fort, hrsg. v. E. von la Chevallierie u. F.W. Graf, "Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft", VI, 1991, p. 133 (d’ora in poi abbreviato con la sigla *Ethik 11/12*). [back](#)

(6) *Ethik 05/06*, p.73; cfr. *Ethik 11/12*,p.133: “Il primo concetto indica una tendenza della coscienza umana verso ciò che è necessario *e verso ciò che deve essere*, che è analoga alla tendenza teoretica verso ciò che è logicamente necessario” (il corsivo indica un’aggiunta nel testo dell’ ‘11/12). [back](#)

(7) Cfr. *Ethik 05/06*, pp.73-74. [back](#)

(8) Cfr. *Ethik 05/06*, p.74. [back](#)

(9) *Ethik 05/06*,p.74. [back](#)

(10) Cfr. *Ethik 11/12*,p. 133. [back](#)

(11) E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* , in "Kant-Studien", 9(1904), pp.21-154 (tr. it. di S. Sorrentino in E. Troeltsch, *Religione Storia Metafisica*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997,pp.177-345). [back](#)

(12) *Ethik 05/06*, p.74; cfr. *Ethik 11/12*, pp.133-134. [back](#)

(13) *Ethik 05/06*, p.74. [back](#)

(14) *Ethik 11/12*, pp. 133-134. [back](#)

(15) E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, cit., pp. 624-25 (tr. it., cit.,p.206). [back](#)

(16) *Ethik 05/06*, p.76. [back](#)

(17) Cfr. *Ethik 11/12* , p. 134 : “La validità di questo scopo supremo a sua volta è fondabile in ultima istanza solo in termini metafisici, attraverso l’universale intuizione del mondo (*durch die*

allgemeine Welteinsicht). [back](#)

(18) Cfr. E. Troeltsch, *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft* (1913), in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, cit., pp.24-30. [back](#)

(19) Cfr. E. Troeltsch, Recensione a W. Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, cit., p. 722. [back](#)

(20) Cfr. E. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, in E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*. Hrsg. v. F. von Hügel-Kensington(1924), Neudr., Scientia Verlag, Aalen 1966, pp.50-52 (tr. it.,di F. Donadio, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, ed. it. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. III, Guida, Napoli 1993, pp.158-160). [back](#)

(21) *Ethik 05/06*, p.76. [back](#)

(22) *Ethik 05/06*, p. 77. [back](#)

(23) *Ethik 05/06*, p.76. [back](#)

(24) *Ethik 05/06*, p.87; cfr. *Ethik 11/12*,p.143: “Così già nella più generale concezione dell’etico è contenuto un elemento religioso di fondazione e sanzione”. [back](#)

(25) Cfr. *Ethik 05/06*, p.90. [back](#)

(26) Cfr. *Ethik 05/06*, p.78. [back](#)

(27) Cfr. *Ethik 11/12*, p.163. [back](#)

(28) *Ethik 11/12*, pp.164-65. [back](#)

(29) *Ethik 11/12*, p.165. [back](#)

(30) *Ethik 11/12*, pp.168-69. [back](#)

(31) *Ethik 05/06*, p.77. [back](#)

(32) All’esame del rapporto tra libertà e grazia, tra autonomia e onnipotenza di Dio, come concetti fondamentali dell’etica cristiana tra loro non facilmente conciliabili, ma spesso contrapposti nell’ambito della storia del cristianesimo, Troeltsch dedica sia nel corso del 1905/06 sia in quello del 1911/12 l’intero §6 (che presenta differenze non particolarmente rilevanti nelle due stesure). La trattazione risulta particolarmente significativa per la comprensione della sua interpretazione dell’etica cristiana. La soluzione del problema viene trovata da Troeltsch – in opposizione alla tesi della “monergia” della grazia - nella prospettiva indicata dal pensiero moderno che abbandona la netta separazione tra cristiani e non cristiani e che a partire da Cartesio e da Kant pone il concetto di libertà al centro dell’etica cristiana. La libertà però non viene concepita più come “la causalità finita dell’uomo agente in singoli atti arbitrari e posta accanto alla causalità divina, ma come la rivelazione del fondamento non soprasensibile nascosto nel fondo dell’anima umana ovvero come l’emergere del mondo ideale in opposizione al decorso naturale delle motivazioni”(*Ethik 11/12*,p.152). Sicché la grazia redentrice di Dio opera attraverso la volontà dell’uomo, che si svincola dai limiti della sua natura finita, si libera dalle “motivazioni puramente naturali” e accoglie in sé “il mondo dello dello spirito”(cfr. *Ethik 11/12*, pp.149-52; *Ethik 05/06*, pp. 97-102). [back](#)

(33) *Ethik 11/12*, p. 138. [back](#)

(34) *Ethik 05/06*, p.84. [back](#)

(35) Si tratta per Troeltsch di un concetto che il Cristianesimo trarrà dallo stoicismo; peraltro, Troeltsch osserva più in generale che “per pervenire alla comprensione concettuale di se stesso il Cristianesimo ha dovuto collegarsi con lo stoicismo”, come appare in modo evidente anche nella dottrina del diritto naturale, cfr. *Ethik 05/06*, pp.84-85. [back](#)

- (36) Cfr. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Neudr. Ausg. Tübingen 1922, Scientia Verlag, Aalen 1965, pp. 34-35, 39-41, 48-49 (tr. it. di G. Sanna, E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1941, pp. 45-46, 50-53, 63-64) [d'ora in avanti abbreviato in *SL*]. [back](#)
- (37) Cfr. *SL*, pp.49-51, (tr. it. cit., I, pp.65-66). [back](#)
- (38) Cfr. *SL*, pp.60-62,67-68,74 (tr. it. cit.,I,pp.78-79,88-89,96). [back](#)
- (39) E.Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Klotz Verlag, Gotha 1922, p. 9. [back](#)
- (40) Cfr. E. Troeltsch, *Das christliche Naturrecht. Ueberblick* (1913), in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, cit., pp. 159-160 (tr. it. in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 86-87). [back](#)
- (41) E. Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, cit., pp. 13-14. [back](#)
- (42) E. Troeltsch, *Das christliche Naturrecht*, cit., p.156 (tr. it., cit., p.83). [back](#)
- (43) Cfr. *SL*, pp.372-73(tr. it., cit., I, pp.481-82). [back](#)
- (44) Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, cit.,pp.184-85 (tr. it., in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, cit.,p.118). [back](#)
- (45) Cfr. *SL*, pp. 407-408, 363, 367-368, 373-374, 379 (tr. it. cit., I, 526-527, 469, 474, 482,489-490). [back](#)
- (46) *SL*, pp. 403 sgg. (tr. it. cit., p. 93: "La setta paziente e sofferente si rassegna alle condizioni reali, rifuggendo però dallo Stato e dal diritto, dal giuramento e dalla proprietà privata e formando delle piccole cerchie di autentica cristianità, appartate dal mondo. La setta combattiva e riformatrice vuole con la forza trasformare il mondo nell'ordinamento puramente cristiano e naturale della vita. Le sette del primo tipo si richiamano al sermone del monte, quelle del secondo alla rivelazione di Giovanni e all'Antico Testamento"). [back](#)
- (47) Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht...*, cit. p.185 (tr. it. cit., p. 119); *SL*, pp. 843-846, 424 (tr. it. cit., vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 523-527; I, p. 549). [back](#)
- (48) *SL*, p. 961 (tr. it. cit., II, p. 675). [back](#)
- (49) *SL*, p.967(tr. it., cit., II, p.684). [back](#)
- (50) Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht...*, cit., pp. 186-187 (tr. it. cit., pp. 119-121). [back](#)
- (51) Sul concetto di "chiese libere" si veda il discorso accademico tenuto da Troeltsch il 22 novembre 1906, *Die Trennung von Staat und Kirche, die staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten* (Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, Heidelberg 1906,pp.5-6,17). [back](#)
- (52) Cfr. *SL*, pp.792, 984-86(tr. it., cit., II, pp.459, 707-709). [back](#)
- (53) *SL*, pp.649-50(tr. it., cit., II, pp.659-60). [back](#)
- (54) M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze 1965, p.304. [back](#)
- (55) Cfr. *SL*, pp. 954, 959 (tr. it. cit., II, pp. 666, 672-673). Sull'influenza del protestantesimo sulla genesi del mondo moderno nella interpretazione di Troeltsch si vedano G. Cantillo, *Rinascimento e Riforma nella interpretazione troeltschiana delle origini del mondo moderno*, in "Bollettino Filosofico. Università della Calabria", Brenner , Cosenza, 1999, pp.75-93 ; H.-G. Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1991, pp.

243-253. [back](#)

(56) M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp.304-05. [back](#)

(57) *SL*, p.985 (tr. it. cit., II, p. 708).[back](#)

(58) *SL*, p. 979 (tr. it. cit., II, p. 700). [back](#)

(59) Cfr. E. Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, cit., p. 33. [back](#)

(60) *Ibid.*, p. 34. [back](#)

(61) Cfr. E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, cit., pp.663-65(tr. it., cit., pp.249-51, cors. mio). [back](#)