 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXI, 2019, 2, pp. 121-133
ISSN: 1825-5167 DOI:10.13137/1825-5167/28360

UN UMANESIMO DELLA CRISI
LEGGE NATURALE E CRISTIANESIMO IN ERNST TROELTSCH

RICCARDO SACCENTI
Università degli Studi di Bergamo
Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione
riccardo.saccenti@unibg.it

ABSTRACT
The philosophical and theological research of Ernst Troeltsch largely contributed to focus on the cultural crisis that Europe suffered in the early decades of the twentieth century. On the basis of a large consciousness of the historical evolution of the key-concepts of the European culture, Troeltsch recognised the role of the Christian religious experience in their establishment as well as the consequences of the process of secularisation. Considering the rising and historical evolution of Natural Law, Troeltsch stressed how the progressive separation of this idea from its religious origin is part of the secularisation, that is a major feature of the European religious history in modern period. The consciousness of this situation was the basis for a search of a rethinking of the role of Christianity in the building of a European *ethos* always considered in terms of relation between the transcendental level of the faith and the contingent social forms that Christianity determines within the historical framework.

KEYWORDS
Troeltsch, Natural Law, Christianity, Medievalism, Modernity.

Nel 1959, analizzando il rapporto fra le nozioni di giustizia e di diritto naturale, Hans Kelsen torna sulla questione del valore della nozione di diritto naturale che era stata oggetto di radicali critiche da parte della mente giuridica che maggiormente aveva contribuito alla scrittura della costituzione della Repubblica di Weimar[1]. Rispetto all'impostazione legata al positivismo giuridico proprio di Kelsen, il concetto di diritto naturale, inteso quale sistema normativo precedente quello definito e fissato dalle legislazioni statali, rappresenta uno snodo problematico del quale tuttavia, dopo l'esperienza storicamente traumatica della dittatura in Germania e della Guerra Mondiale, il giurista tedesco giunge a rivalutare, in un certo

[1] Cfr. H. Kelsen, *Justice et droit naturel*, in *Annales de philosophie politique*, III: *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 1-123.

senso, il contenuto[2]. In particolare, pur continuando a sottolineare come diritto in senso proprio sia solo il diritto positivo, Kelsen riconosce la necessità di una norma fondamentale su cui fondare la validità nello stesso diritto positivo. Spiega il giurista: «La norma fondamentale non è affatto un diritto differente dal diritto positivo, è solo il suo fondamento di validità, la condizione logica trascendentale della sua validità»[3]. Il saggio di Kelsen, nel riprendere la questione del ruolo del diritto naturale, cerca di mettere a fuoco non solo gli elementi critici, già evidenziati sul piano teoretico nella produzione precedente del giurista tedesco, ma di sottolineare lo spessore storico di questa nozione e il peso da essa esercitato nell'evoluzione del diritto e delle sue forme.

L'analisi kelseniana si confronta con una tradizione di studi che data ai primi decenni del Novecento e all'attenzione dedicata al *Naturrecht* da parte di una serie di autori tedeschi come Georg Jellineck e Max Weber[4]. Sono questi intellettuali che vedono nell'evoluzione storica di tale nozione le linee di sviluppo di processi culturali, sociali e politici che rendono intelligibili i tratti della modernità[5]. All'interno di questo contesto tedesco, che sarà radicalmente segnato dall'esperienza della Grande Guerra, la riflessione di Ernst Troeltsch appare particolarmente rilevante per quel che riguarda la saldatura fra l'emergere di una crisi storico-culturale europea e il ritorno di una centralità di concetti come "diritto naturale" e "legge naturale"[6].

[2] Sulla Germania weimariana come laboratorio etico-politico si veda A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002, in particolare le pp. 209-230 per il tema del diritto naturale.

[3] *Ivi*, p. 122.

[4] Su questo si veda F. Ghia, *Etica e storia in Jellineck. La fondazione religiosa dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2017, in particolare le pp. 115-127. Sul rapporto di Weber con lo storicismo si vedano F. Tessitore, *Max Webere e lo storicismo*, in AA. VV., *Il mondo contemporaneo*, diretto da N. Tranfaglia, vol. X, t. 2, *Questioni di metodo*, La Nuova Italia, Firenze 1983, pp. 614-637, ripubblicato in F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 159-196; P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 57-92.

[5] Per un quadro dello storicismo fra Ottocento e primo Novecento si vedano i lavori di Fulvio Tessitore. In particolare *Storicismo e pensiero politico*, Ricciardi, Napoli 1974; Id., *Interpretazioni dello storicismo*, Edizioni della Scuola Normale, Pisa 2006; Id., *La "religione dello storicismo"*, Morcelliana, Brescia 2010. SI veda inoltre F. Tessitore, *La svolta dello storicismo negli anni di Weimar*, in *Rivista storica italiana* 91 (1979), pp. 591-616, riedito in Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., pp. 11-39.

[6] Per un inquadramento della figura e dell'opera di Troeltsch si vedano G. Cantillo, *Storia e futuro nella riflessione di Troeltsch sul «Mondo Moderno»*, in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 13-78; l'introduzione di F. Tessitore a E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, 3 voll., Micormegas, Napoli 1985-1993, vol. I., pp. 7-36; H.-G. Dreschen, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991; G. Médevielle, *L'absolu au coeur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Les éditions du Cerf, Paris 1998; l'introduzione di F. Ghia a *Scritti scelti di Ernst Troeltsch*, a cura di F. Ghia, UTET, Torino 2005, pp. 7-47; *The Anthem Companion to Ernst Troeltsch*, ed.

Ripercorrendo la produzione scientifica di Troeltsch, lo studio di questi concetti e del loro rapporto con i diversi momenti della storia culturale e religiosa, costituisce una sorta di punto di vista privilegiato attraverso cui misurare la portata di una crisi culturale che – lo intuiva già il filosofo tedesco – è destinata ad incidere in modo radicale sul quadro europeo[7]. Essa infatti manifesta fratture profonde riconducibili, per Troeltsch, anche ad una dialettica fra medievalismo e umanesimo, fra romanticismo e razionalismo illuminista, che emerge nella polemica intellettuale di quegli stessi anni.

Nel discorso troeltschiano la questione della lettura e interpretazione della legge naturale si dispiega all'interno di due coordinate qualificanti: l'esame del religioso come fatto specifico della vita umana da un lato e il sapere storico come luogo di una comprensione dello spessore dei concetti dall'altro. Sono questi i confini di una storia del diritto naturale che si salda con la questione di una valutazione della modernità capace di riconoscere le influenze decisive di un rapporto storicamente complesso con il cristianesimo e le sue forme sociologiche[8].

1. UN MODELLO INTERPRETATIVO DELLA MODERNITÀ

Ad essere al centro delle preoccupazioni intellettuali di Troeltsch, già a partire dagli esordi della sua carriera accademica, vi è la messa a punto di un'indagine capace di cogliere i motivi ispiratori fondamentali della modernità, riconoscendo nella genesi di quest'ultima la premessa di elementi cristiani e più in generale il ruolo propulsivo e performante esercitato dal cristianesimo, ad esempio, sull'emergere di una nozione cruciale come quella di diritti umani. A determinare l'esigenza di questa ricerca è la progressiva coscienza, che Troeltsch forma nel

by Ch. Adair-Toteff, Anthem Press, London 2017. Per un inquadramento della figura e dell'opera di Troeltsch all'interno dell'evoluzione culturale della teologia tedesca del XIX e primo XX secolo si veda J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Cnetury Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford University Press, Oxford 2013. Per il ruolo di Troeltsch dentro una fase critica della vicenda dello storicismo tedesco si veda *Ernst Troeltschs «Historismus»*, hrsg. v. F.W. Graf, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2003; F.W. Graf, *Fachmenschen-Freundschaft: Studien zu Troeltsch und Weber*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2014.

[7] Cfr. P. Bettiolo, *Una "vagierende Religiosität". Religione moderna e critianesimo: E. Troeltsch e M. Maeterlink*, in *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, a cura di I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto, Il melangolo, Genova 2017, pp. 21-47.

[8] Per una tematizzazione delle problematiche filosofiche connesse al rapporto fra l'idea del diritto naturale declinate all'interno della tradizione cristiana e modernità si veda J. Finnis, *Natural Law and Natural Rigths*, Oxford University Press, Oxford 2011[2]; R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; L. Strauss, *Natural Rights and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; J. Maritain, *Man and the State*, Catholic University of America Press, Washington DC 1952; J. Simon, *Philosophy od Democratic Government*, University Press of Chicago, Chicago 1952; H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Jakob Hegner, Leipzig 1936.

corso dei propri studi, della estrema problematicità di rapporto fra cristianesimo e mondo moderno[9].

La fine dell'Ottocento appare segnata da una crisi del sapere teologico che è riflesso di una più profonda crisi del religioso determinatasi alla luce di mutamenti profondi di ordine storico, sociale, politico, economico e culturale[10]. Rispetto a questo quadro complessivo il cristianesimo sembra, agli occhi di Troeltsch, non aver ancora maturato una forma storicamente adeguata. A chiusura della monumentale ricerca delle *Soziallehren*, lo studioso tematizza l'interrogativo relativo al rapporto fra il cristianesimo e «la soluzione dell'odierno problema sociale», sottolineando una prospettiva che è anche epistemologica[11]. Nel chiedersi cosa accade in un tempo in cui i processi di secolarizzazione svincolano la realtà sociale dal religioso e dalla sua influenza, Troeltsch, in questo affine alle conclusioni raggiunte da Max Weber, ritorna a sottolineare l'importanza del cristianesimo per la comprensione dei fenomeni sociali. La modernità "sociale" con cui il cristianesimo di inizio Novecento ha a che fare è allora quella segnata da una serie di elementi problematici:

> Problema – scrive Troeltsch – del periodo economico capitalistico e del proletariato industriale da esso creato, dei giganteschi Stati burocratico-militari, dell'immenso aumento di popolazione sboccante nella politica mondiale e coloniale, del tecnicismo che crea immensi sistemi di sussistenza, che nel commercio mondiale mobilita e collega tutto, ma anche rende meccanici l'uomo e il suo lavoro[12].

Di fronte a questa realtà, Troeltsch sottolinea l'assenza, dal punto di vista del cristianesimo, di quelle risposte nuove che sole possono essere efficaci di fronte ad una realtà nuova. Tuttavia, egli riconosce anche la genesi religiosa di molti di questi elementi, la quale emerge con chiarezza da un'indagine storica e filosofica tesa a interpretare il dogma e la dottrina nei diversi contesti nei quali si esprimono.

Sta qui l'elemento epistemologico qualificante del pensatore di Augsburg, per il quale occorre affrontare lo studio del religioso, dunque anche del cristianesimo,

[9] Cfr. G. Cantillo, *Etica cristiana e mondo*, in *Etica & Politica* 14.2 (2012), pp. 103-117; Id., *Etica generale ed etica cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch*, in *Etica & Politica* 6.1 (2002), disponibile in rete.

[10] A far deflagrare la questione della secolarizzazione nella cultura tedesca contribuisce certamente il trauma della Grande Guerra. Su questo si veda M. Pulliero, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Labor et fides, Genève 2008.

[11] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christilichen Kirchen un Gruppen*, Morh Verlag, Tübingen 1925, tr. it. di G. Sanna, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1969², vol. II, p. 706. Per una interpretazione di quest'opera di Troeltsch si veda *Ernst Troeltschs Soziallehren: Studien zu ihrer Interpretation*, hrsg. v. F.W. Graf und T. Rendtorff, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1993.

[12] *Ivi*, p. 706.

tanto in chiave teologica quanto con un approccio squisitamente filosofico e storico[13]. Si tratta di una tradizione che risale esplicitamente a Kant e alla sua distinzione fra religione e metafisica che riconosceva alla prima la natura di esperienza dal carattere morale[14]. La sottolineatura della dimensione eminentemente "pratica" del dato religioso porta Troeltsch a costruire una vera e propria teoria della conoscenza del religioso che salda assieme una duplice dimensione: quella della psicologia della religione, che comporta l'esigenza di prendere le mosse da una descrizione del fenomeno religioso per come si dà, e la storia della religione intesa come lo studio del modo in cui, in contesti e momenti diversi, il religioso ha determinato una forma sociologica[15]. È da qui che Troeltsch lascia emergere l'idea che il nucleo essenziale di ogni religione non consista nel dogma o nell'idea ma nella dimensione del culto e della comunità.

Tale schema concettuale viene applicato al cristianesimo, nel quale appare cruciale la saldatura fra lo studio della psicologia della religione e le forme che tale dinamica psicologica assume lungo la progressione storica. Quest'ultima porta Troeltsch a introdurre la nozione di "individualità storica" con la quale ricondurre ogni espressione sociale e culturale alla specificità della situazione in cui si determina[16]. Ogni religione trova così una propria specificazione che la connette ad un popolo, ad una tradizione, ad un contesto culturale. Fa eccezione, rispetto a questa tendenza generale, il cristianesimo, che non è riducibile ad un'unica individualità storica ma ne determina molte.

Spiega Troeltsch:

> Ulteriori ricerche, soprattutto sulla storia del cristianesimo, da me consegnate ai miei scritti sulle dottrine sociali, mi hanno mostrato come lo stesso cristianesimo storico sia interamente individuale e come i suoi diversi periodi e le sue diverse de-

[13] Cfr. T. Rendtorff, *Religion et histoire*, in *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, édité par P. Gisel, Labor et fider, Genève 1992, pp. 269-289.

[14] Si veda la tematizzazione di questo aspetto offerta in E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (Bemerkungen zu dem Aufsatze «Über die Absolutheit des Christentums» von Niebergall, ursprünglich mit Niebergalls Abhandlung zusammen veröffentlich in den «Studien des rheinischen Predigervereins» 1898*, in *Theologie Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein*, hrsg. v. E. Graf und E, Simons, IV, Tübingen – Leipzig 1900, pp. 87-108 e riedito in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Band 2, hrsg. v. H. Baron, Mohr Verlag, Tübingen 1962, pp. 729-753, tr. it. di F. Ghia in *Scritti scelti di Ernst Troeltsch*, cit., pp. 447-477.

[15] Si veda G. Cantillo, *La destinazione etica dello storicismo di Troeltsch*, in E. Troeltsch, *Etica, Religione, Filosofia della Storia*, a cura di G. Cantillo, con una presentazione di F. Tessitore, Guida Editori, Napoli 1974, pp. 11-103; M. Basso, *Il "sociologico" nelle Soziallehren di Troeltsch*, in *Humanitas* 71.2 (2016), pp. 287-300.

[16] Cfr. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, pp. 93-94. Su questo punto si veda F. Tessitore, *Troeltsch e lo storicismo etico*, in *Clio* 3.2 (1967), pp. 213-230, ripubblicato in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., pp. 48-53.

> nominazioni siano ogni volta fondati in diverse circostanze di tempo e condizioni di vita[17].

Ne consegue la necessità di un'indagine sul religioso e i suoi nessi con le idee politiche, sociali, etiche, artistiche, scientifiche ed economiche che relativizzi programmaticamente i concetti, le nozioni e la stessa forma del cristianesimo alla specifica situazione. Un'impostazione, questa, che mette in luce come si formino una serie di concetti legati alla storia del cristianesimo e al rapporto fra cristianesimo e realtà umana. Fra questi vi è la nozione di legge naturale, la quale viene letta nel quadro del susseguirsi di relazioni con i diversi contesti storici da cui dipende anche il suo diversificarsi nel quadro del cristianesimo stesso.

2. I CARATTERI STORICI DEL DIRITTO NATURALE

Già a partire degli studi del 1910-1911, coevi alla stesura delle *Soziallehren*, Troeltsch fa della legge naturale e del *Naturrecht* elementi essenziali per la comprensione del rapporto fra cristianesimo e storia[18]. Un dato che si ritrova anche nel Max Weber di *Wirtschaft und Geselschaft*, dove lo *ius naturae* rappresenta quell'insieme di norme la cui legittimità dipende da qualità immanenti e non dall'autorità che le pone, sia essa politica o religiosa[19].

Si tratta di una nozione che nella sua genesi non è costitutivamente cristiana: essa viene dallo stoicismo, soprattutto da quello romano, il quale fonda l'etica e la morale su una volontà divina codificata in una serie di principi normativi naturali. Come osserva Troeltsch nel suo ultimo scritto, la serie di conferenze *Das Historismus und seine Überwindung* che avrebbe dovuto tenere ad Oxford nel 1924, il ruolo e l'impatto del cristianesimo rispetto a questa eredità filosofica è stato quello di combinarla con la nozione neoplatonica di gerarchia di beni che introduceva la distinzione fra il livello politico e sociale e quello spirituale. Osserva lo studioso:

[17] E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, Eingeleitet von F. von Hügel, Pan Verlag – Rolf Heise, Berlin 1924 edito criticamente in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. F.W. Graf, Ch. Albrecht, V. Drehsen, G. Hübinger, T. Rendtorff, Band 17, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2006, tr. it. di F. Donadio, *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 121-200, p. 178.

[18] Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das modern profane Naturrecht*, testo edito criticamente in E. Troeltsch, *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903 – 1912)*, tailband 1, hrsg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit K. Thörner, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2014, pp. 711-772, tr. it. in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, cit., pp. 97-124. A questo saggio si aggiunge E. Troeltsch, *Das christliche Naturrecht Überblick*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band. 3, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. v. H. Baron, Mohr Verlag, Tübingen 1925, pp. 156-166, tr. it. in *Diritto naturale Cristiano. Una visione d'insieme*, in Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, cit., pp. 81-94.

[19] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Verlag, Tübingen 1922, tr. it. di P. Rossi, in M. Weber, *Economia e società*, introduzione di P. Rossi, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1974.

> Agostino e al suo seguito l'etica medievale collegano l'etica stoica alla *Lex Naturae*, che fin da Filone identificano il decalogo di Mosè, con la dottrina neoplatonica dei beni, in quanto essi portano i diversi beni fino al *Summum Bonum* della comunità divina nell'ordine dell'*uti*, non del *frui* e con ciò privano i beni intramondani del loro carattere autenticamente etico[20].

La nozione di legge naturale è dunque l'esito di una combinazione fra nozioni e concetti provenienti dall'eredità della filosofia antica e contribuisce a definire un quadro che, a partire dal Rinascimento, vede emergere una dicotomia di tradizioni etiche: da un lato l'etica della coscienza di Locke e Kant e dall'altro la dottrina dei beni di Spinoza e Leibniz[21]. Deriva da qui la distinzione storica e politica fra l'orientamento "tedesco", di matrice idealistica, che vede nei beni un sistema da realizzare: «in un nuovo Stato spiritualizzato e soprattutto nel sistema d'insegnamento della nuova Università tedesca», e quella che invece caratterizza l'Europa occidentale, dove invece i beni sono dedotti «dai bisogni e dallo sviluppo della società»[22].

Questo schema dell'evoluzione storica delle grandi linee dell'etica non si gioca sul piano dogmatico o teorico, ma prima di tutto su quello delle forme e delle strutture sociali nelle quali le due tendenze si trovano spesso a convivere o ad intrecciarsi e a mediare fra loro. Spiega Troeltsch:

> Non è necessario addentrarci ulteriormente nella storia dell'etica fin nelle sue particolarità. Si tratta solo di riconoscere chiaramente che essa presenta fin dall'inizio la separazione dei due indirizzi fondamentali qui messi in risalto e che qui si può trattare non di un rapporto di reciproca esclusione, ma solo di un rapporto di connessione. Solo i due insiemi costituiscono il tutto del campo etico, per cui la congiunzione di entrambi per lo più resta molto complicata e secondaria. Essa è stata prodotta più attraverso i fatti e la vita che attraverso la teoria e nella teoria si costituisce per lo più solo attraverso reciproche macchinazioni o violente affermazioni[23].

Questo richiamo alla fattualità storica, come al terreno nel quale prendono forma e si connettono schemi e paradigmi etici distinti, delinea la prospettiva troeltschiana per la quale l'individuazione di nozioni generali e universali si pone in una tensione costante con le contingenti situazioni storiche. È infatti la dimensione sociale e comunitaria, dunque culturale, il luogo in cui le idee assumono una forma e consistenza storiche.

È quanto accade alla legge naturale, la quale emerge da una necessità del cristianesimo: quella di assumere concetti adeguati a leggere e comprendere i pro-

[20] Troeltsch, *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, cit., pp. 139-140.
[21] *Ivi*, p. 140
[22] *Ivi*.
[23] *Ivi*, pp. 140-141.

blemi pratico-sociali che invece trovavano una loro codificazione nella tradizione filosofica e giuridica antica. Tuttavia, dentro la tradizione cristiana, l'idea di diritto naturale si salda con la dottrina del peccato originale la quale determina una linea teoretica di segno opposto, nella quale si accentua il peso e la legittimità del diritto positivo in funzione riparativa rispetto alla colpa[24]. Il diritto naturale cristiano, nota Troeltsch, si declina nella mediazione della Chiesa e delle sue strutture, così che quello che si determina sul piano della dimensione storica è un diritto naturale nel quale la normatività morale non ha carattere di assolutezza quanto piuttosto di limite e fondamento delle stesse strutture sociali e politiche[25].

Spiega il pensatore:

> Da questo collegamento è derivato il diritto naturale cristiano che ha regnato per oltre un millennio dominando teologia, giurisprudenza, scienza politica, politica e storiografia del Medioevo. Sotto l'influenza della società corporativa dei ceti medioevali a tutto ciò si unì la dottrina della disuguaglianza organica delle parti e quella dell'articolazione del lavoro ripartito per ceti[26].

Per Troeltsch, dentro questa concezione "cristiana" del diritto naturale sussiste un irriducibile dualismo fra la dimensione comunitaria e sociale, che nel Medioevo parla la lingua dell'aristotelismo, e quella individualista che ha una continuità dottrinale nell'occamismo e nella teoria gesuita del diritto di resistenza. Questa duplice anima del diritto naturale diviene esplicita nella modernità, quando le forme sociali del cristianesimo si diversificano per il diversificarsi del quadro storico. Questa capacità è però già insita nel diritto naturale del Medioevo cristiano.

Sviluppando il proprio studio a partire dalla vasta analisi storica offerta da Otto von Gierke nel suo *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Troeltsch articola una distinzione fra diritto naturale relativo e diritto naturale assoluto: se il secondo riguarda uno stato ideale corrispondente alla condizione originaria dell'umanità, il primo è proprio dell'umanità storica nella quale si introducono, a motivo del peccato originale, lo Stato, la coercizione della legge positiva, il matrimonio e la società[27].

Le due anime del diritto naturale emergono così già nell'età antica e medievale, dove il diritto naturale relativo fonda non solo le strutture sociali laiche ma anche

[24] Cfr. E. Troeltsch, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, in *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. v. H. Baron, Mohr Verlag, Tübingen 1925, pp. 3-27, riedito criticamente in Id., *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)*, hrsg. v. G. Hübinger in Zusammenarbeit mit J. Mikuteit, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2002, pp. 477-512, tr. it. di A.R. Carcagni, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, in Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problem*, cit., vol. III, pp. 100-120.

[25] Cfr. Troletsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, pp. 225-227. È questo il cuore del binomio fra "diritto naturale relativo" e "diritto naturale assoluto" teorizzato da Troeltsch.

[26] *Ivi*, p. 105.

[27] Cfr. O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1868-1913.

quelle ecclesiastiche. Diversamente, il diritto naturale assoluto costituisce il modello e l'ideale etico che opera nel monachesimo o nel paradigma francescano. Lungo i secoli medievali questa pluralità di forme mantiene un'unità, poiché il piano storico-sociale nel quale vengono a tradursi le due anime del diritto naturale richiede la produzione di una civiltà unitaria alla quale corrisponde, sul piano dei *tipi ideali*, la forma sociale della chiesa, sia essa quella cattolica o quella luterana[28].

La modalità con cui vengono ad organizzarsi le comunità cristiane è dunque il riflesso di un'esperienza storica e di una cronologia che non colloca l'avvento della modernità nella riforma di Lutero, che per Troeltsch mantiene sostanzialmente inalterata la forma sociologica della chiesa e dunque non marca una discontinuità sul piano storico della religione come prassi. Il punto di cambiamento è piuttosto rappresentato dal rilievo crescente assunto dalle sette, che si fanno promotrici di una forma di rapporto fra cristianesimo e quadro sociale nella quale vengono meno mediazioni e controlli da parte della chiesa e si arriva a sostenere una netta separazione fra quest'ultima e lo Stato[29]. È il calvinismo, soprattutto quello inglese del XVII secolo, a marcare tale cesura, attraverso un riavvicinamento fra diritto naturale e ideale di vita cristiano, fino ad una sorta di sovrapposizione che porta al chiaro riconoscimento, sul piano storico, della funzione del diritto naturale assoluto nei caratteri etico-politici della modernità, come ad esempio i diritti umani.

Così, per Troeltsch, gli elementi qualificanti la modernità, almeno sul piano etico e politico, si sviluppano ancora sotto la spinta propulsiva delle chiese e delle sette cristiane, dentro un quadro nel quale all'unitarietà delle forme sociali cristiane si sostituisce una situazione plurale. Dentro il modo in cui il cristianesimo definisce il concetto di diritto naturale e legge naturale nell'età antica e medievale, tutto questo si trova, per così dire, in nuce e viene ad esprimersi e mostrarsi nelle diverse stagioni storiche successive attraverso le forme sociali a cui il cristianesimo dà luogo. In un passaggio delle *Soziallehren*, Troeltsch spiega che il diritto naturale cristiano non solo offre un fondamento allo Stato e all'ordinamento della società ma fornisce i mezzi concettuali con cui le chiese sono in grado di considerarsi e porsi come "civiltà unitaria cristiana". Spiega allora:

> La teoria cristiana del diritto naturale, in cui cozzano continuamente il puro diritto di natura dello stato primordiale, l'affatto opposto diritto di natura dello stato di peccato, il diritto positivo includente spesso le più grandi atrocità, e il superiore potere teocratico che ad onta di ogni diritto di natura è il solo che può dal suo seno comunicare veri beni, come teoria scientifica è misera e confusa, ma come dottrina pratica ha la massima importanza nella storia della civiltà e nella storia sociale, è il vero dogma ecclesiale della civiltà e come tale almeno altrettanto importante quanto il dogma della trinità o gli altri dogmi fondamentali[30].

[28] Cfr. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, pp. 232-233.
[29] Cfr. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, cit., p. 106.
[30] Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, p. 224.

3. LEGGE NATURALE E MODERNITÀ

L'evoluzione della modernità verso una messa in discussione della forma "chiesa" a vantaggio di una prospettiva individuale nasce, dunque, secondo Troeltsch, dall'esperienza culturale tardo medievale e riemerge, con le sette del XVI e XVII secolo, dentro un'idea di comunità religiosa che aveva abbandonato la dimensione "positiva" della struttura ecclesiastica a vantaggio della dimensione etica individuale. È questa la radice religiosa di quel concetto di diritti umani, non concessi dallo Stato ma che dello Stato e della società sono i presupposti ideali, i quali sono uno dei tratti più peculiari della modernità, frutto di effettive dinamiche ed esigenze sociali[31].

La crisi che la nozione di legge naturale sembra conoscere di fronte a questi nuovi concetti deve essere letta ancora una volta in chiave stoico-religiosa. Come spiega Troeltsch, con la Rivoluzione francese i contenuti e le conseguenze del diritto naturale assoluto sono sviluppati in una modalità puramente razionale e indipendente da ogni forma di chiesa, arrivando a marcare una profonda novità. Se la realtà anglosassone vede affermarsi il principio calvinista dell'indipendenza personale, della scelta delle guide politiche e del loro controllo, la Rivoluzione francese si orienta all'autogoverno del popolo e ad una generale uguaglianza politica[32].

Quello che emerge è così un tratto ulteriore della modernità, quello che dal punto di vista dei *tipi ideali* delle forme del cristianesimo si esprime non tanto nella setta ma nell'esperienza della mistica, ossia in una forma sociologica ben diversa rispetto alle altre due e di per sé sganciata dal dispositivo concettuale del diritto naturale, sia esso assoluto o relativo. La mistica introduce, infatti, una forma individuale di cristianesimo che è caratteristica della modernità. Anch'essa, come le sette, si trova già presente nella grande unità della civiltà cristiana medievale, ma è l'orientamento sociale e culturale sempre più marcatamente individualista che crea uno spazio via via più riconoscibile per la mistica, quale forma propria e appropriata del cristianesimo nella modernità[33].

La crisi del diritto naturale come concetto teologico è il riflesso di un mutamento di ordine sociale e culturale nel quale si determina la crisi delle forme del religioso, inteso qui come dato sociologico, come carattere comunitario e dunque "pratico". Sia le chiese, con le loro organizzazioni istituzionali e giurisdizionali, sia le sette, col senso di comunità rigidamente fondato sulla prassi, perdono la loro capacità di essere esaustive dell'interezza dell'esperienza religiosa nella modernità. Il cristianesimo dà luogo e spazio ad un individualismo religioso che riflette l'individualismo sociale e, al tempo stesso, pone in questione aspetti peculiari del-

[31] Su questo si veda Ghia, *Etica e storia in Jellinck*, cit.

[32] Cfr. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, cit., pp. 106-107.

[33] Cfr. G. Cantillo, *Mistica e misticismo nella sociologia della religione di Ernst Troeltsch*, in *L'anti-Babale*, cit., pp. 433-473.

la stessa modernità nel suo arrivare a svincolare il fatto sociale dal rapporto col religioso. La chiesa, la setta e la mistica, anche se emerse nel loro protagonismo in momenti storici diversi, non segnano tanto una successione cronologica quanto piuttosto il determinarsi di forme sociologiche alle quali corrispondono, sul piano normativo, il diritto naturale relativo e assoluto e una moralità trasferita infine nella intimità della coscienza. Quest'ultima è distinta tanto dall'esteriore esigenza di benessere quanto dalla coercizione del diritto. Le tre forme di cristianesimo non si sostituiscono fra loro ma convivono e coesistono e non mancano di vedere intrecciate le loro influenze sulla stessa realtà sociologica del cristianesimo. Spiega Troeltsch:

> Il cristianesimo odierno, congiungendo le idee cristiane con un largo ambito di vedute moderne, derivando gli ordinamenti sociali non dal peccato originario ma da svolgimenti naturali, non possiede più la salda delimitazione delle concessioni né la potenza sociale, che sono proprie dell'ecclesiasticismo, e neppure il radicalismo e la compattezza con cui la setta può metter da canto Stato ed economia, arte e scienza. Pervaso appieno dal sentimento di rappresentare anche oggi i più alti ideali dell'umanità, tuttavia esso non può formulare facilmente il programma sociale non scritto contenuto nel Vangelo né applicarlo con chiarezza alle repugnanti condizioni reali. A poco a poco nel mondo colto si è determinata la prevalenza del terzo tipo: quindi si hanno soltanto consociazioni di consentimenti, molto lontane così dalla Chiesa come dalla setta[34].

La dimensione mistico-individualistica, che entra in scena con l'età moderna, riflette un quadro sociale e culturale plurale, nel quale viene meno la possibilità di ricondurre ad una qualsiasi fondazione religiosa tanto lo Stato quanto l'ordine sociale. E tuttavia, quello descritto dallo studioso tedesco è un processo di secolarizzazione che non cancella le vecchie forme sociologiche del cristianesimo, ma le porta piuttosto a compenetrarsi in una ricerca di nuove modalità nelle quali ricomprenderle e farle coesistere. Si delinea così una prospettiva possibile per la cultura europea che vive il travaglio di inizio Novecento e che è segnata dalla ricerca di un quadro capace di riconoscere ancora il cristianesimo come unità e individualità storica capace di interpretare la situazione dell'*ethos* del presente. Non dunque la ricerca di un'etica assoluta, di un ordine astorico della religione intesa come forma della vita pratica, ma un adattamento alla situazione secondo il criterio del possibile e la consapevolezza che il precipitato etico del cristianesimo si colloca in una mai risolta tensione fra lo slancio verso la perfezione morale e la coscienza di una insuperabile imperfettibilità.

> Ciò – ammonisce Troeltsch – può essere disconosciuto soltanto da ideologi dottrinari o da fanatici che nella fede sorvolano su tutto quel che è terreno.

[34] Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, p. 550.

> La fede è la forza per la lotta della vita; ma la vita rimane lotta che si riproduce incessantemente su fonti sempre nuove. Per ogni falla pericolosa che si chiude, se ne apre una nuova[35].

4. IL LUOGO DI UNA CRISI E DEL SUO SUPERAMENTO

L'approccio filosofico, teologico e storico di Troeltsch allo studio della legge naturale e del diritto naturale, si inquadra in una riflessione sulla genesi dei caratteri della modernità che si muove guidata dal saldarsi di una duplice crisi culturale: quella della disciplina teologica da un lato e quella della storia dall'altro. La prima è manifesta nella difficoltà di una risposta culturale al presente da parte delle forme "organizzate" di cristianesimo. La distanza fra dato dogmatico e piano pratico rappresenta per Troeltsch uno iato storico che occorre superare a partire dallo sviluppo di un approccio al religioso che non sia più esclusivamente teologico, ma filosofico, capace di dare del religioso una comprensione specifica, autonoma e storicizzata. E questa storicizzazione è capace di individuare i tratti qualificanti di quei *tipi ideali* espressi dal cristianesimo sul piano sociologico e che sono i punti di riferimento necessari a leggere le dinamiche storiche e culturali ma anche etiche del cristianesimo stesso. Chiesa, setta e mistica sono i modelli che caratterizzano la storia del cristianesimo, nella quale non si trovano mai perfettamente realizzati: essi coesistono e si compenetrano, prima nell'unità della civiltà cristiana tardo antica e medievale, poi nella più netta e marcata distinzione che interviene con la modernità. In essa emerge un individualismo che sul piano culturale si concretizza nell'umanesimo e si traduce, nella sociologia del cristianesimo, nell'emergere progressivo della mistica quale forma religiosa capace di rispondere all'esigenze della verità dell'individuo. La legge naturale e il diritto naturale, che sono il frutto della chiesa (diritto naturale relativo) e della setta (diritto naturale assoluto), non vengono cancellati dall'avvento della modernità. Quest'ultima, con la sua distinzione delle tre tipologie sociologiche di cristianesimo, crea invece le condizioni perché esse continuino ad operare nella realtà storica, determinandone gli esiti quali effetti di quell'elemento propulsivo che è il religioso.

Dentro l'analisi di Troeltsch, il diritto naturale non è tuttavia soltanto il metro con cui misurare il manifestarsi delle tipologie sociologiche del cristianesimo: esso è anche il terreno su cui è possibile cogliere un altro aspetto decisivo della crisi della modernità. L'emergere dell'individualismo, che per il religioso significa il "successo" della mistica perché mette in questione sia la struttura giuridica ecclesiastica che il primato della Scrittura, sul piano della conoscenza storica determina gli esiti estremi di uno storicismo che, evidenziati già dal Nietzsche della *Seconda*

[35] Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. II, p. 709.

considerazione inattuale, arrivano all'atomizzazione del dato storico e al pericolo di un dissolvimento della storia stessa[36].

Con le sue molteplici forme e le sue evoluzioni, col suo essere traduzione teorica di un elemento normativo dell'*ethos*, la legge naturale, relativa e assoluta, e dopo di essa i diritti umani, sono la denominazione con cui è possibile tradurre la capacità del cristianesimo di superare tali frammentazioni: esso si fa individualità storica in ciascuna epoca e in ciascun contesto, dentro però una continuità nella quale forme sociologiche presenti, per così dire, "in potenza" trovano attualizzazione e coesistono e interagiscono con quelle precedenti. In questo riportare il cristianesimo e la sua rilevanza etica di una necessaria e non eludibile mediazione con la natura del mondo e con la natura umana vi è certamente la radice di una crisi della cultura umanistica dell'Europa del Novecento ma al tempo stesso anche la ragione del suo rinascere su equilibri storici rinnovati.

[36] Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. di S. Giametta, in F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973. Per il confronto di Troeltsch con Nietzsche si vedano Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, cit., p. 119; Id., *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, cit., pp. 124-125. Un quadro complessivo della discussione è offerto in I. Schüssler, *Troeltsch et Nietzsche. Réflexions critiques concernant l'image de Nietzsche chez Troeltsch*, in *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, cit., pp. 101-122; O.G. Oexle, *Von Nietzsche zu Max Weber. Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus*, in Id., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 73-94.