

Etica cristiana e mondo

Giuseppe Cantillo

Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”

Università degli studi di Napoli Federico II

cantillo@unina.it

ABSTRACT

In Ernst Troeltsch’s view, Christian ethics, more than any other religious ethics, achieves a synthesis between religious group and moral ideas. The main difficulty of this synthesis is attempting to harmonize the relationship between unworldly goods and values and worldly goods and values. The history of Christian ethics, especially in its dimension of social ethics, it may, therefore, as the history of forms in which it is represented the “including opposition” of the religious purpose with the worldly purposes. In this essay, we’re trying to retrace, even if in broad terms, this history whose reconstruction Troeltsch constantly devotes his attention as the necessary way to determine the content and tasks of Christian social ethics appropriate to the needs of complex modern society.

KEYWORDS

Religion, christian ethics, world, Ernst Troeltsch

1. *Religiosità cristiana e morale*

La volontà di realizzare “la sintesi tra idee morali e nucleo religioso” caratterizza l’etica cristiana più d’ogni altra etica religiosa, dal momento che, come ha messo in evidenza Ernst Troeltsch, la moralità della “religiosità cristiana” deriva dal fatto che per essa il bene religioso è richiesto dalla stessa presenza del dovere nella coscienza morale: “Noi – scrive Troeltsch nel corso di etica del 1905/06 – dobbiamo avere religione per se stessa, e non perché ci è comandata dall’esterno (...) Nel dovere (*Sollen*) siamo costretti (*müssen*) a riconoscere un’obbligazione religiosa: poiché per noi la religione è diventata

un'esigenza morale, per noi ogni imperativo morale diviene espressione della volontà divina"¹.

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"².

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", 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 è "creazione di Dio": non può essere, in sé, negativo. Perciò nel compito religioso-morale della "dedizione a Dio (...) vi dev'essere incluso anche il mondo"³.

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

¹ Cfr. E. Troeltsch, *Grundfragen der praktischen christlichen Ethik* [Heidelberg, Winter 1905/06], hrsg. von F.W. Graf, in "Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft", VII, 1993, p. 77 .

² *Ivi*, p. 76.

³ Cfr. *ivi*, p. 78.

vita designa sia il compimento della singola persona, sia il compimento della comunità di persone in Dio”⁴.

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 – nell’etica calvinista prevale “il lato attivo e oggettivo” del fine ultimo, in quanto il rendere onore a Dio “[esige] la creazione di una comunità di santi e la giustificazione [diventa] il presupposto dell’agire pratico nella comunità e per la comunità”. Tuttavia nel calvinismo passa 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 salvarsi⁵. Come aveva messo in evidenza Abraham Kuiper nelle sue *Vorlesungen über den Calvinismus* del 1904, il principio fondamentale del calvinismo è l’idea della sovranità assoluta di Dio su tutto il mondo creato, per cui sulla terra tutte le sovranità sono derivate da Dio: nello Stato, nella società, nella chiesa⁶.

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”, che, come fine ultimo, si trova

⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Praktische christliche Ethik*, appunti dettati per il corso di lezioni del semestre invernale 1911/12 tenuto a Heidelberg, tratti dal *Nachlass* di Gertrud von Le Fort, a cura di E. von Chevallier e W. Graf, in „Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft“, VI, 1991, p. 163.

⁵ *Ivi*, pp. 164-65.

⁶ A. Kuiper, *Reformation wider Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus*, Reich Christi Verlag, Gross Lichtenfelde 1904, p. 79.

nuovamente al centro dell'etica cristiana del mondo moderno fondata sul "ritorno dal dogma al vangelo"⁷.

Nel § 11 dello stesso corso di lezioni 1911/12 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 un'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"⁸. 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.

⁷ E. Troeltsch, *Praktische christliche Ethik 1911/12*, p. 165.

⁸ *Ivi*, pp. 168-69.

2. Caratteri dell'etica cristiana: cristianesimo e mondo

Secondo Troeltsch l'etica cristiana, presa per sé, è un'etica specificamente religiosa, perché la predicazione di Gesù ha un contenuto puramente religioso, dominato dagli ideali della personalità interamente consacrata a Dio e all'amore fraterno in Dio, e parimenti dall'idea del regno di Dio che sta per venire.

L'attesa dell'imminente regno di Dio non comporta una negazione del mondo, ma certamente una sua relativizzazione, una "indifferenza" verso di esso: perciò la predicazione di Gesù e la fede della prima comunità cristiana non presentano una vera e propria etica sociale, né un programma di riforma sociale. Al loro posto c'è l'appello a vivere con gli altri credenti nel Dio di Gesù in un rapporto fraterno, ovvero "nella comunione puramente religiosa dell'amore". 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"⁹. L'amore del prossimo, l'amore

⁹ 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*].

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 perduto¹⁰.

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*.

Già nella comunità riunita nel ricordo di Gesù comincia a delinearsi un minimo di organizzazione interna, per l'esercizio della carità, della beneficenza. Tuttavia non siamo ancora di fronte alla Chiesa come tipo definito di formazione sociologica, la quale implica l'asestarsi del culto del Cristo, crocefisso e risorto, e le operazioni sacramentali quali il battesimo e l'eucaristia, che determinano l'oggettiva partecipazione alla grazia di Dio e alle conseguenze salvifiche della morte e della Resurrezione del Cristo¹¹: "la chiesa – scrive Troeltsch – è un istituto di salvezza, un'opera di Dio, non dell'uomo, una istituzione miracolosa, dotata di verità e di forze soteriologiche divine". Rispetto all'originario carattere individuale e personale del rapporto con Gesù e con il Dio di

¹⁰ Cfr. *SL*, pp.49-51 (tr. it. cit., I, pp. 65-66).

¹¹ *SL*, pp. 48-49, 58-60, 63-64-76-78.

Gesù, la chiesa in qualche modo “depersonalizza” la relazione religiosa e “pone al posto della prestazione personale la santificazione oggettiva”¹².

Lo schema sociologico predominante che, soprattutto a partire da Paolo, la Chiesa antica cominciò a delineare (senza peraltro elaborare ancora una teoria generale della società), è indicato da Troeltsch come “il tipo del patriarcalismo cristiano”, che, affermando l’ideale religioso dell’eguaglianza, riconosce però le differenze sociali esistenti e intende superarle esclusivamente su un piano etico-religioso personale. Da ciò deriva che il Cristianesimo assume per lo più un atteggiamento “conservatore” verso le strutture politiche e le articolazioni sociali esistenti. Anche se egli non manca di sottolineare adeguatamente che resta altrettanto operante la tendenza radicale e rivoluzionaria, che scaturisce dagli ideali del sermone della montagna e che, sia pure indirettamente e talora sotterraneamente, finisce per incidere profondamente sul destino delle stesse formazioni sociali e politiche mondane. “L’atteggiamento prescritto dal paolinismo – scrive Troeltsch – è di riconoscere le formazioni sociali e servirsene in quanto divenute non senza la volontà di Dio e contenenti un certo elemento di bene, ma nello stesso tempo di rifiutarle e mantenerle indipendenti in quanto esse appartengono a un mondo tramontante e sono intrecciate dappertutto col paganesimo”¹³. Dall’insegnamento di Paolo derivano la concezione organicistica della società e dello Stato e l’orientamento a conservare l’ordine sociale nelle sue differenziazioni. Nell’epistola ai romani 12,4-6 Paolo delinea la concezione della Chiesa come un solo corpo in Cristo e più in generale la comunità come organismo: “Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri”. E vi delinea anche il carattere di vocazione che ha ciascuna funzione e il dovere di conformarsi a questa funzione il futuro concetto di *Beruf*: “Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la

¹² E. Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Klotz, Gotha 1922, pp. 16-17 [d’ora in poi abbreviato con *Sozialph*].

¹³ *SL*, p. 73 (tr. it., I, p.96); cfr. pp. 60-62, 67-68, 73-74 (tr. it., I, pp.78-79, 88-89, 96-97).

misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento; chi l'esortazione all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia". E successivamente in 13,1-7, Paolo afferma chiaramente il principio della derivazione del potere delle autorità costituite da Dio e quindi il dovere di sottomettersi ai pubblici poteri: "Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio (...) Vuoi non aver timore da temere l'autorità. Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male". Sicché il rispetto delle autorità costituite non nasce solo per il timore della pena, ma "anche per ragioni di coscienza", perché sia mantenuto l'"ordine stabilito da Dio". Di qui la conclusione di Paolo: "Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto. A chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto". Si tratta certo di un insegnamento che dà fondamento a un "diritto naturale relativo moderatamente conservatore", come suggerisce Troeltsch, anche se non va trascurato che il mantenimento dell'"ordine stabilito" e il rispetto delle autorità costituite si fondano in ultima istanza su un principio etico-religioso a suo modo rivoluzionario, per il quale il precetto fondamentale dell'essere cristiani è l'amore in quanto è "il pieno compimento della legge"¹⁴. Nel comandamento dell'"amore vicendevole" – afferma Paolo – si riassumono tutti gli altri comandamenti: "Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*" (13,8-

¹⁴ Si vedano in questo senso le acute osservazioni di Jacob Taubes: "Dai Vangeli sappiamo del doppio precetto. A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore con le tue forze e la tua anima (...); poi aggiunge: ama il prossimo tuo come te stesso. Paolo non esprime un doppio precetto (...) il fulcro del discorso non è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. Non vi è alcun doppio precetto, ma *un unico* precetto. A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria" (J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, 2^a ediz., pp. 101-102).

10)¹⁵. Un precetto che si iscrive nella convinzione apocalittico-escatologica dell'imminente avvento del regno di Dio, cioè della finale salvezza: "è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti. La notte è avanzata, il giorno è vicino. Gettiamo via perciò le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce" (13,11-12). Sicché – ammonisce Paolo – "comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie". E da questo punto di vista, come suggerisce Taubes¹⁶, anche la sottomissione alle autorità costituite, il conservatorismo politico, si potrebbe spiegare con la fede nell'imminente salvezza, quindi nella prospettiva apocalittico-escatologica.

Questa originaria ispirazione duplice e contraddittoria, difficilmente componibile in una dottrina, non verrà mai del tutto meno nella storia dei rapporti tra Cristianesimo e mondo, così come nella stessa storia dell'autoconfigurazione delle comunità cristiane. Tuttavia questa situazione contraddittoria esige sempre una risoluzione, specialmente per motivi pratici. E quando la Chiesa antica si trovò di fronte ai nuovi e difficili problemi posti dall'enorme espansione della cristianità, dal suo progressivo inserimento nelle articolazioni della società e dello Stato, dal mutamento stesso della composizione sociale delle comunità ecclesiastiche, non poté fare a meno di cercare una via di uscita e di elaborare una concezione sociologica generale. Questa via d'uscita fu trovata nell'assimilazione e nella cristianizzazione della dottrina stoica del diritto naturale, che presentava notevoli punti di contatto e di affinità con le idee cristiane. Si realizzò così un compromesso con il mondo riducendo la distanza tra il piano naturale e razionale e quello soprannaturale e religioso: "L'attesa della *Civitas Dei*, della Gerusalemme celeste 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

¹⁵ Sull'importanza decisiva di questa seconda parte del cap. 13 insiste Taubes che la interpreta nel senso "del credo apocalittico-escatologico", che per lui resta immutato nel pensiero paolino dal tempo di Tessalonica "fino alla Lettera ai Romani" (*ivi*, p. 102).

¹⁶ *Ivi*, p. 103.

degli ordinamenti della Chiesa e del loro supremo ideale, che ora si rifugia nell'ascesi"¹⁷.

3. *L'etica sociale cristiana*

Se si tiene presente l'intera storia dell'etica sociale cristiana – come Troeltsch ha fatto analiticamente nelle *Soziallehren* – si può affermare che la filosofia sociale del Cristianesimo “è il diritto naturale cristiano con un'applicazione ora più conservatrice, ora più radicale”¹⁸. Questa diversità di applicazione è connessa con le varie forme di comunità prodotte dal Cristianesimo e rinvia quindi alla tipologia delle autoconfigurazioni sociologiche dell'idea cristiana proposta da Troeltsch.

Accanto al tipo della chiesa, che è stato certamente dominante, si è presentato fin dall'inizio (e anzi racchiude in sé le prime comunità dei discepoli e seguaci di Gesù) il tipo della setta, cioè di una comunità ristretta di credenti in Gesù e nella sua predicazione, i quali vogliono seguire in modo radicale ed entusiastico i principi della santificazione personale e dell'amore. Mentre la chiesa ha carattere prevalentemente oggettivo ed istituzionale, “la setta è invece la comunione della volontarietà e dell'adesione cosciente. Tutto vi dipende dall'effettiva azione e partecipazione personale” e la comunità non è sorretta “dal patrimonio comune”, ma “si attua immediatamente in una relazione personale di vita”. La setta risale direttamente alla predicazione di Gesù, al rigorismo del sermone della montagna, “raduna gli eletti della vocazione e li contrappone recisamente al mondo”¹⁹. Questi due tipi ideali, che sono entrambi “impliciti nella consequenzialità logica del Vangelo e che soltanto presi insieme esauriscono l'ambito dei suoi effetti sociologici”²⁰, si distinguono, proprio in connessione con il diverso principio sociologico, sul piano della dogmatica e della morale, e in particolare sul piano dell'etica sociale per il diverso riferimento al

¹⁷ *Sozialph.*, p. 9.

¹⁸ *Sozialph.*, pp. 13-14.

¹⁹ *SL*, pp. 372-73 (tr. it., I, pp. 481-82).

²⁰ *SL*, p. 375 (tr. it., I, p. 484).

diritto naturale. Furono dapprima i Padri della Chiesa nel contesto culturale della tarda antichità e poi il Cattolicesimo medievale a sviluppare la dottrina cristiana del diritto naturale, distinguendo, come già aveva fatto lo Stoicismo, tra diritto naturale assoluto e relativo. Per l'etica stoica il diritto naturale assoluto riguarda uno stato ideale presente nella condizione originaria dell'umanità dominata dalla ragione e dall'idea di una comunità di uomini liberi, senza autorità, senza differenze sociali, senza proprietà privata. Il diritto naturale relativo riguarda invece l'umanità storica, uscita dall'età dell'oro in un'epoca e in un mondo in cui la ragione è costretta a lottare con le passioni – con l'egoismo, la sete di potere, la violenza – e perciò ad introdurre lo Stato, il sistema giuridico coercitivo, il matrimonio, la proprietà, un sistema di regole per attenuare le diseguaglianze sociali. La Chiesa antica, assimilando la dottrina stoica per l'esigenza di trovare un compromesso con il mondo le cui strutture sociali e politiche apparivano immutabili, identificò il diritto naturale assoluto con l'ideale della libertà dei figli di Dio e della comunione fondata sull'amore – ideale realizzato soltanto in Paradiso – e si richiamò al diritto naturale relativo come al diritto adeguato allo stato di peccato e concepito ad un tempo come pena e rimedio del peccato.

Il diritto naturale relativo, al quale doveva commisurarsi il diritto positivo, fu, indubbiamente, lo strumento con cui la Chiesa ha realizzato l'integrazione con il mondo, ha riconosciuto e legittimato le istituzioni e le formazioni economico-sociali esistenti; ma al tempo stesso, come Troeltsch giustamente osserva, mediante il diritto naturale relativo la Chiesa ha anche potuto regolare, giudicare e condannare tali istituzioni e formazioni. Questa duplicità di funzione si può scorgere tanto nel diritto naturale relativo elaborato nel modo più sistematico e compiuto nell'ambito della Chiesa cattolica e specialmente con il tomismo, quanto anche nel riferimento ad esso presente sia nel luteranesimo che nel calvinismo. Anche se in quest'ultimo viene messo in primo piano, piuttosto che il carattere di rimedio allo stato di peccato, quello della sua razionalità. Calvino, infatti, si proponeva di realizzare una società cristiana, e ciò comportava un reciproco avvicinamento tra diritto naturale e ideale cristiano e un superamento della separazione luterana tra “cristianesimo del cuore” e “morale dell'ufficio e della vocazione professionale”. Con ciò egli avviò un processo di enfaticizzazione degli aspetti ideali ed assoluti del diritto

naturale rispetto a quelli relativi allo stato di peccato e rese possibile il successivo avvicinamento tra il diritto naturale cristiano del calvinismo anglo-sassone e il giusnaturalismo moderno razionalistico e liberal-democratico²¹.

Per questo aspetto il calvinismo assimila elementi del tipo della setta. Le sette, infatti, aspirando a realizzare piccole comunità di credenti che perseguono la santità e non avendo alcun interesse a realizzare compromessi con il mondo, si richiamano direttamente al diritto naturale assoluto identificato con la legge dell'amore predicata e testimoniata da Gesù Cristo e raccolta nel sermone della montagna.

Nel tipo della setta, tuttavia, 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 mondo²². 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 carità²³.

Sul terreno della setta combattiva, in particolare, si formano le idee democratiche e comuniste più radicali, alle quali si possono ricondurre indirettamente gli ideali del socialismo moderno laico e si richiamano direttamente le posizioni del socialismo cristiano che, pur respingendo la lotta di classe, "si rifiuta – scrive Troeltsch – di divinizzare l'ordine

²¹ Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. v. di H. Baron, Scientia Verlag, Aalen 1966, pp. 166-191, qui pp. 169-184 (tr. it. in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 95-124, qui: pp. 106-117); *SL*, pp. 158 e ss., 172-174, 260 e ss. (tr. it. I, pp. 205 e ss., 223-26, 332 e ss.).

²² Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht...*, cit., pp. 184-85 (tr. it. cit., p. 118).

²³ Cfr. *SL*, pp. 407-408, 363, 367-368, 373-374, 379 (tr. it. cit., I, 526-527, 469, 474, 482, 489-490).

borghese vigente” sulla base del diritto naturale relativo e riconquista per l’etica cristiana “il suo carattere utopistico e rivoluzionario”.

La setta combattiva – ammette Troeltsch – è fedele “all’interpretazione letterale del Vangelo” che essa vuole attuare “anche nelle sue conseguenze sociali 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’escatologia²⁴. Perciò Troeltsch, convinto che “la rivoluzione sociale non scorre nel sangue del Cristianesimo”²⁵, che per lui non s’identifica soltanto con il Vangelo, si sente certamente più vicino alla religiosità della setta paziente e sofferente, che si avvicina a quella della mistica e dello spiritualismo.

Pochi legami con il diritto naturale cristiano ha, invece, il terzo tipo di autoconfigurazione sociologica indicato da Troeltsch come comunità mistica o spiritualistica. Il misticismo non ha una propria, autonoma etica sociale cristiana; esso, infatti, è “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”.

I tre tipi fondamentali di auto-configurazione sociologica dell’idea cristiana sono sorti fin dall’inizio come possibili soluzioni dei problemi sollevati dal contrasto tra i principi ideali e le leggi sociologiche e psicologiche naturali sia all’interno della stessa formazione comunitaria cristiana, sia nel rapporto con altre formazioni sociali religiose e specialmente mondane. Essi, essendo “*tipi ideali*”, non trovano una realizzazione pura e compiuta nella storia effettiva della cristianità, e tuttavia ognuno di essi si può riconoscere come prevalente in una determinata epoca storica, per la maggiore corrispondenza a una determinata “*situazione spirituale*”, “per la consonanza con le altre tendenze generali e fondamentali della situazione storica del momento”.

²⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht...*, cit., p. 185 (tr. it., p. 119); *SL*, pp. 843-46, 424 (tr. it., II, pp. 523-27; I, p. 549).

²⁵ *SL*, p. 961 (tr. it., II, p. 675).

Così, se l'Antichità e il Medioevo hanno richiesto il tipo della Chiesa con la sua forte tendenza organizzatrice e la capacità di rivolgersi alle masse e di produrre una complessiva civiltà cristiana unitaria, "la maturazione dell'individualismo tardo-medievale e le crisi sociali dell'epoca, lo sviluppo della civiltà cittadina, artigianale, commerciale" costituivano "un terreno fecondo" per lo sviluppo delle sette e delle loro idee giusnaturalistiche radicali. Parimenti, se nell'età degli Stati moderni nazionali e dell'assolutismo le Chiese riformate e la Chiesa cattolica della controriforma riaffermarono il tipo della Chiesa e rinnovarono la filosofia sociale cristiana, poi con il progressivo movimento di emancipazione politico-culturale ed etico-religioso della società europea dal dominio della civiltà ecclesiastica e dall'assolutismo, l'esperienza religiosa si è concentrata nell'interiorità spirituale e nell'intenzione etica, e si è prodotta una "*modernizzazione delle idee mistico-religiose*" in uno spiritualismo cristiano che separa la religione da ogni elemento politico e sociale, fondandola con una moderna teologia in una regione autonoma della vita spirituale. Proprio dall'ambito di questo rinnovato misticismo e spiritualismo cristiano provengono, secondo Troeltsch, le più vitali idee religiose e morali che possiede lo spirito del mondo moderno.

In particolare essi hanno profondamente influenzato la 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"²⁶. 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 battistiche, metodistiche, salutistiche" e, attraverso il pietismo, anche il neo-luteranesimo. Esso costituisce "un grande tipo sociologico complessivo dell'idea cristiana" diffuso specialmente nel mondo anglosassone e nelle regioni influenzate dal calvinismo, ma operante anche

²⁶ 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).

nei paesi di tradizione luterana²⁷. Le idee confluite nel protestantesimo ascetico hanno costituito le “radici” della cultura e della coscienza moderne: la separazione di 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.

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”²⁸.

²⁷ Cfr. *SL*, pp.792, 984-86 (tr. it., cit., II, pp. 459, 707-709).

²⁸ *SL*, p. 979 (tr. it. cit., II, p. 700).