I castelli di Yale online. ANNALI DI FILOSOFIA
Vol. XIII, n. 2, 2025, pp. 273-286 – ISSN 2282-5460

Il nesso intrinseco di etica, religione e storia. La lezione di Ernst Troeltsch

Marco Barbieri

Abstract. *Ethics, religion, and history are the three decisive topics of Ernst Troeltsch's work. Rather than thematizing each of them, the article intends to point out the deep and inextricable connections that bind them together. In this way, it will become clear that - from a Troeltschian perspective - the discussion on ethics cannot be carried through to the end without coming to terms with the transformation of modern Christianity and the historicity of values; that the problem of the absoluteness of Christianity is aggravated by the historicist perspective and carries strong moral implications; and that at the basis of the project of a material philosophy of history, there are ethical contents and a religious impulse. In its apparent outdatedness, Troeltsch's framework is extremely stimulating for contemporary speculations.*

Riassunto. *Etica, religione e storia sono i tre interessi decisivi dell'opera di Ernst Troeltsch. Più che tematizzare ciascuno di essi, l'intento dell'articolo è rilevare i profondi e inestricabili nessi che li legano l'uno all'altro. In tal modo, risulterà evidente che – nell'ottica troeltschiana – non si può portare sino in fondo la discussione sull'etica senza fare i conti con la trasformazione del cristianesimo moderno e con la storicità dei valori; che il problema dell'assolutezza del cristianesimo è aggravato dall'ottica storicistica e reca in sé forti implicazioni morali; e che alla base del progetto di una filosofia materiale della storia vi sono contenuti etici e un impulso religioso. Nella sua apparente inattualità, l'impianto di Troeltsch risulta oltremodo stimolante per le speculazioni contemporanee.*

Keywords. Troeltsch, Ethics, Philosophy of Religion, Philosophy of History, Historicism

Parole chiave. Troeltsch, etica, filosofia della religione, filosofia della storia, storicismo.

Marco Barbieri è dottorando DREST (Dottorato Nazionale in Studi Religiosi, con sede presso l'Università di Modena-Reggio Emilia) e svolge la sua attività di ricerca presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Le sue aree principali di specializzazione sono la filosofia della storia e la filosofia del-la religione; più ampiamente, si occupa di questioni di filosofia morale, teorie della secolarizzazione ed esistenzialismo, con un focus sulla filosofia novecentesca e in particolar modo su Karl Jaspers.
Email: marco.barbieri7@unimore.it

1. Il ritorno a una triade *inattuale*

Etica, religione, storia. Non si propone alcuna lettura audace (o discutibile) di Ernst Troeltsch nell'individuare in questi termini i tre nuclei della riflessione dello studioso tedesco, come è già attestato dai titoli di non poca letteratura secondaria o di raccolte degli scritti dell'autore (Cantillo et al. 2018; Troeltsch 1974; Cantillo 2017).[1] Se, dunque, il *curriculum*

[1] Cfr. anche Celada Ballanti et al. (2007), dedicato a Giovanni Moretto, dove di nuovo la menzione del triadico plesso non è affatto casuale, se si ricorda il profondo interesse di Moretto per Troeltsch e per quel *pensiero religioso liberale* (da Moretto intuito, e la cui formulazione più compiuta è quella di Celada Ballanti 2009) di cui Troeltsch è assoluto protagonista. Innumerevoli, infine, e dunque non citabili, sono all'interno dei *Troeltsch-Studien* i contributi che si concentrano sull'uno o l'altro nesso particolare di religione e storia, storia ed etica, etica e religione.

vitae troeltschiano è piuttosto atipico e variegato, tra la formazione iniziale come teologo e il successivo contributo scientifico dispiegatosi nei campi della sociologia e della filosofia,[2] qualsiasi modifica (anche radicale) dell'ottica di ricerca serve sempre a mettere a fuoco con rinnovata nitidezza i medesimi grandi problemi, le stesse irrisolvibili domande.

Proprio su questi nessi e sul funzionamento della triade individuata è nostra intenzione sostare, nella convinzione che sia qui in gioco qualcosa che oltrepassa il pur legittimo interesse specialistico per l'opera di Troeltsch. Tali incroci, infatti, sembrano tacitamente suggerire un ripensamento di certi sviluppi del pensiero contemporaneo, il quale molto spesso ha preferito percorrere altre vie, certo non meno fruttuose e stimolanti, abbandonando tuttavia strade non percorse sino in fondo. Così, in particolare, con sempre minore frequenza si è posto l'accento sulla *storicità* intrinseca di ogni esperienza eticamente rilevante;[3] e d'altro canto l'idea che un sostrato religioso possa motivare – se non proprio fondare – un qualche senso del divenire storico complessivo è ormai inaccettabile per la sensibilità contemporanea o quantomeno per la sua declinazione laica e occidentale.[4] A torto o a ragione, molti dei sentieri indicati da Troeltsch sono dunque rimasti letteralmente *interrotti*. E ciononostante, quello troeltschiano è un pensiero tutt'altro che classico (o classicheggiante) e armonioso, incurante delle sfide poste dal tempo presente. Al contrario, e come è stato notato, è di quel mondo nervoso spesso sussunto sotto la parola d'ordine di «modernità», fenomeno cangiante e pluralistico, restio a definizioni univoche, in bilico tra l'eccitazione frenetica per il *novum* che la tecnica ininterrottamente dispensa e la ricerca disperata di saldi fondamenti, che Troeltsch si fa acuto sismografo.[5] Se «tutto vacilla»[6] (Koehler 1941, 1), è compito dello studioso e ancor prima dell'uomo quello di dare (e darsi) strutture in grado di orientare (senza mai poter stabilire a priori) l'agire e il comprendere. La modernità è in effetti quella sconvolgente esperienza che costringe a fare *tabula rasa* non tanto dei contenuti ereditati dal passato quanto della loro aproblematica ovvietà, consegnando agli individui l'estraneità di strutture (dalle Chiese alle istituzioni politiche di *Ancien Régime*) e dinamiche sociali fino a quel momento avvertite come familiari. Nessuna di queste può ancora essere accolta sino in fondo, nelle sue pretese di validità assoluta, senza un filtro regolatore che ne accerti prima la legittimità e le legittime condizioni di esercizio.[7]

In questo senso, impiegando la figura di Troeltsch in modo quasi idealtipico, emerge un vero e proprio impianto: lo scheletro di un'architettura che ruota attorno alla triade di storia, etica e religione, e che rimane assai intrigante al di là della maggiore o minore persuasività delle concrete soluzioni individuate a seconda della circostanza. Nei paragrafi che seguono si proverà allora, più che a presentare in maniera esauriente gli effettivi contenuti di

[2] Per una visione di insieme si vedano i lavori del compianto Cantillo, tra i maggiori studiosi di Troeltsch a livello italiano ed europeo (a partire da Cantillo 1979), e lo studio di Drescher (1991).

[3] Pare infatti evidente – in qualunque modo li si giudichino – che né il deontologismo di impronta kantiana né l'impostazione naturalistico-utilitaristica risalente ad autori quali Mill e Bentham (ovvero le due correnti attualmente egemoniche) stabiliscano nella storicità dell'individuo e delle sue azioni il nucleo dei rispettivi impianti. Per uno studio assai battagliero nei loro confronti cfr. Zhok (2021).

[4] Questo anche nel caso di autori – quali Habermas 2008 – che pure nel corso delle loro ricerche hanno riconosciuto la difficoltà di qualsiasi definitiva «liquidazione» del religioso non solo nella sfera privata ma anche in quella pubblica, muovendo da tale constatazione alla ricerca di un confronto fruttuoso tra diverse istanze potenzialmente conflittuali.

[5] È su questa linea interpretativa che si muove tra gli altri Garaventa (2004). Cfr. anche Pace & Piccinini (2016).

[6] Ci si riferisce qui alla nota espressione d'esordio («Signori miei, tutto vacilla») di un discorso di Troeltsch tenuto a Eisenach nel 1896 nel corso delle riunioni della *Christliche Welt*, rivista e circolo tra i più noti della cultura protestante a cavallo tra XIX e XX secolo.

[7] Diversi scritti tematizzano proprio la questione del mondo moderno e sono stati raccolti nell'edizione italiana di Troeltsch (1977), intitolata *L'essenza del mondo moderno*. Cfr. anche Troeltsch (1974b).

ogni nesso – come sarebbe d'altronde impossibile in questa sede[8] – a rilevare di questi il complessivo funzionamento, atto a comprovare solidità e fragilità dei tre termini nel contesto della modernità. In tal modo emerge più di una questione di ordine metodologico, che posta a questo punto preliminare aiuterà a orientare il proseguo della riflessione. Tra i molti interrogativi che si possono avanzare: ciascuna delle tre componenti riveste la medesima importanza? Oppure vi è un vero e proprio centro *che è più centrale degli altri*, così che questi rivelano una funzione certo strutturale e non estrinseca, ma comunque strumentale e non effettivamente fondativa? E anche in caso di risposta affermativa alla prima domanda, i tre termini adempiono a una medesima funzione e possono agilmente scambiarsi di posizione, senza conseguenze rilevanti, o ciascuno risponde a una dinamica propria? Il che può essere detto in altre parole: il filtro della modernità agisce in un unico e coincidente modo, o la visione storica, la dimensione del religioso e l'esigenza etica soggiacciono a mutamenti non comparabili? Infine, non è lecito sfuggire a una domanda che è più inquietante delle altre, poiché investe proprio i percorsi speculativi più recenti: cosa succede se una delle componenti viene meno? Si verifica una trasformazione degli elementi rimanenti – o è forse l'intero sistema a crollare? Che ci si ritrovi nell'una o nell'altra risposta, vengono forse qui alla luce alcune delle aporie che insidiano il moderno, dei fantasmi che scandiscono il tempo presente.

2. Primo punto focale: etica

Si cominci dall'etica. È sicuramente opportuno menzionare *in primis* Kant, poiché il suo influsso rimane in Troeltsch (e secondo Troeltsch) insuperabile. In effetti, se si vuole trovare una valida risposta alla seconda delle tre celebri domande kantiane contenute nella *Dottrina trascendentale del metodo*, quella relativa al dovere (Kant 2012, 1133) si deve innanzitutto riflettere adeguatamente sul problema dell'apriori e su come ogni norma prestabilita in anticipo possa relazionarsi con il faticoso svolgersi dei valori e dei fini nel divenire storico. Come è stato ampiamente rilevato (Cantillo 2017), proprio in questa tensione risiede uno degli snodi dell'etica troeltschiana. A priori può essere stabilito il dovere generale, così come le linee guida per la pratica e gli scopi superiori possono essere tracciati; ma nella storicità esistenziale[9] che caratterizza l'individuo intenti originari e concreto svolgimento si intrecciano fino a confondersi l'uno nell'altro, così che mai il risultato finale è pienamente previsto o prevedibile. L'a priori non può più fingersi indipendente e separato dall'a posteriori, come se fra i due vigesse una reciproca noncuranza; è già e sin dall'inizio contaminato, screziato di storia, tradizioni e cultura.[10] Ne segue un orizzonte carico di problematicità.

[8] Per la stessa ragione si prenderà in considerazione un limitato numero di scritti troeltschiani, pur ribadendo fin d'ora che l'intera produzione dell'autore contiene, direttamente o di rimando, riferimenti alle tematiche menzionate.

[9] Non impieghiamo questo termine a caso, ma con la consapevolezza che esso è stato impiegato dallo stesso Cantillo (1991, 1993) (originariamente rivolto all'inconfondibile filosofia di Pietro Piovani). Certo è da acconsentire solo con notevoli riserve l'accostamento di tale plesso all'opera troeltschiana: non scontata è in particolare la possibilità di intravedere una qualche affinità tra la prospettiva esistenzialista e l'effettiva ricerca di Troeltsch. Da parte nostra ci limitiamo a sostenere l'accento, rinvenibile nei lavori dell'autore, sulla dimensione esistentiva nella quale faticosamente si deve svolgere l'azione etica del singolo, sempre in tensione e mai definitiva, in un'infinita dialettica di realizzazione e valore.

[10] Non a caso su questo punto Troeltsch è stato avvicinato alle ricerche di Husserl sull'apriori materiale (cfr. Cantillo 2017, 46): con le parole dello stesso Troeltsch, «la relazione con l'esperienza del

Ora, il punto per noi decisivo è che – a seguire Troeltsch – qualsiasi proposta etica per il mondo moderno incontra sfide alle quali non era abituata, e per una ragione ben precisa: il riconoscimento che l'etico «non è naturalmente unitario, bensì molteplice e multiverso» (Troeltsch 1974, 243), in altre parole, ha profondamente a che fare con la condizione incerta del cristianesimo più recente, o con quel che di esso è rimasto. Se si vuole portare sino in fondo il discorso sull'etica, si deve allora necessariamente prendere atto dello statuto di sofferenza che caratterizza il religioso nell'età del razionalismo e della diffusione crescente della tecnica, quale consapevolezza di uno slittamento rispetto all'ubicazione passata, e non semplice riscontro di un'estinzione (il che agevolerebbe, nel bene o nel male, il compito di analisi da parte dello studioso).

Al contrario, il mondo moderno «esprime una nuova forma di esigenza etica» proprio perché da un lato esalta la parità e varietà dei fini intramondani, ma dall'altro continua a contemplare rispettosamente il fine religioso, il quale ancora pretende di sottomettere a sé tali fini (Troeltsch 1974, 242). Non è meno vero, ciononostante, che se prima la dimensione religiosa (certo inquadrata in un ambito confessionale) *dava forma* all'etica, ora quest'ultima ha acquisito una propria autonomia e non può più trascurare gli altri ambiti dell'esistenza. Si è sfociati secondo Troeltsch in una concezione dell'*etica come filosofia della cultura*, nella quale la religione esperisce un vero e proprio aggiornamento di statuto che assomiglia pericolosamente a un ridimensionamento: viene ufficialmente riconosciuta come specifico valore oggettivo, accanto tuttavia ad altri valori culturali altrettanto oggettivi e dunque in linea di principio non meno validi (Troeltsch 1974, 141-142).[11] L'oscillazione è qui evidente e si ripercuote perfino sul giudizio complessivo dello stesso Troeltsch, quando questi ribadisce che l'auspicata «unificazione [di valori cristiani e valori umanistici] dovrà prodursi sempre a partire dall'idea etico-religiosa» (Troeltsch 1974, 244). Si delinea così un movimento complessivo che è sistole e diastole, composto com'è dall'opposizione tra la dinamica di emancipazione piena dei valori culturali e quella di riconduzione di questi al dominio della religione. Così si spiega il carattere tensivo e aperto della mediazione (Troeltsch 1974, 247-251), dalla quale non si deve sperare di ottenere una vera e propria sintesi definitiva, come se si potessero stabilire una volta per tutte i limiti e le pertinenze di ciascun «attore» in gioco; al contrario, è qui stretta la consonanza con la weberiana lotta tra valori, in cui ogni prevalere è sempre temporaneo e instabile, e tra vincitori e vinti il capovolgimento è incessante.[12]

Insomma, nella prospettiva troeltschiana il destino storico di una sfera, quella religiosa (e più esattamente del cristianesimo) contribuisce a determinare il destino storico dell'altra sfera, quella etica. Ma lo fa in un modo mai univoco e mai deterministico. Sarebbe assai

carattere apriorico della necessità, costitutivo dell'etico, dev'essere diversa e più complessa di quella dedotta dall'etica kantiana, con il suo semplice riferimento dell'apriorica necessità morale alla matria dell'esperienza moralmente indifferente» (Troeltsch 1974, 199).

[11] Riportiamo il passaggio intero, che è anticipato da uno specifico riferimento a Schleiermacher, de Wette e Hegel: «l'etica diventa filosofia della cultura dal punto di vista morale, in quanto si propone di dimostrare la necessità, la razionalità e l'unità degli scopi supremi ed oggettivi, i quali sono sì sociali, ma ad un tempo elevano gli individui al loro proprio vero valore. Emerge così che i fini concreti dello Stato, della società, dell'arte, della scienza, della famiglia, della religione, sono quelli che, in quanto beni oggettivi, determinano l'agire. In questo modo, nell'etica, in questo senso generale di dottrina degli scopi necessari della vita, rientra anche la religione, ma solo in quanto idea del fine che determina nei suoi contenuti l'agire».

[12] Di particolare interesse è soprattutto la motivazione di fondo individuata da Troeltsch. Per lo studioso, infatti, alla base vi è una costituzione metafisica propria dell'umano, e cioè una forma di «dualismo radicale» tra «mondo transeunte e mondo eterno». Di conseguenza, la duplicità metafisica può trovare soluzione solo a un livello altrettanto metafisico, quello di una vita al di là della morte (Troeltsch 1974, 251-252).

riduttivo tradurre lo stimolo esercitato dal religioso nei termini di un aggiornamento dei contenuti dell'etica, come se fosse sufficiente liberarsi più o meno comodamente degli aspetti meno difendibili della tradizione cristiana per conservarne le parti compatibili con l'esigenza «laica» moderna. Al contrario, nello spostamento della posizione della religione si ha una modifica della *forma* dell'etica e dei problemi di impostazione filosofica da essa posti. La rinnovata strutturazione dell'apriori e l'insistito accento sulla storicità, che si esplica in una pluralità di valori privati di stabile gerarchia, sono in particolare la prova più eloquente della trasformazione. Dalla visuale opposta, l'interrogativo etico, nella sua costitutiva incompletezza, non interrompe dunque il riferimento – consapevole o meno – al religioso. In modo assai diverso, ma non meno intenso, il religioso continua a illuminare l'etico non nonostante, ma *in virtù della sua condizione problematica*. La problematicità del cristianesimo produce un *approfondimento* dell'etico: costringe l'etico a riflettere su di sé, a oltrepassarsi, a verificarsi con maggiore rigore. Certamente non può più aver luogo una *fondazione*, né si tratta più di individuare quale tra le due preoccupazioni abbia priorità – teoretica e pratica – sull'altra. Ma l'etica è addirittura arricchita, almeno in potenza, dal domandare di religiosa provenienza, il quale non è più affermazione univoca quanto invece riapertura del meditare, avvento del dubbio che pretende la risposta e ulteriore e inesausto questionare. Se l'etica acquisisce finalmente un carattere dinamico, ciò avviene in quanto pungolata dal religioso che è *traditum* vivo, a sua volta incerto e votato al rinnovamento. La crisi del cristianesimo è la situazione che abilita l'evoluzione dell'etica.

Il quadro complessivo sembra piuttosto chiaro. E tuttavia il legame appena individuato non si comprende appieno se non se ne rileva il carattere profondamente storico, in un verso *geschichtlich* più che piattamente *historisch*. Certo, la storiografia può e deve individuare i momenti di svolta, i fenomeni decisivi e le grandi personalità che hanno favorito il processo; Troeltsch stesso adempie a più riprese a questo ruolo, se si pensa al suo progetto di sociologia delle religioni e alla sua mappatura storica del protestantesimo (Troeltsch 1941). Ma a ciò deve aggiungersi, come è in gran parte già venuto alla luce, quella profonda storicità che contraddistingue l'*essenza* – termine su cui si arrovella Troeltsch, e su cui torneremo brevemente – dell'etica, oltre che del cristianesimo stesso. Vi è qui un'intrinseca storicità, naturalmente poi «cristallizzabile» in una puntuale ricostruzione storiografica, che fa sì che l'etica e il religioso siano innanzitutto e in sé dinamismi, tensioni, slittamenti. La loro più intima natura consiste nel movimento, nello storico dispiegarsi.

Peraltro, questi pur importanti rilievi possono sommarsi a una più specifica affermazione presente nel testo troeltschiano. Nel distinguere tra un ambito oggettivo (che si pone l'obiettivo di individuare i beni oggettivi) e un ambito soggettivo (attorno alle norme della moralità) dell'etica, l'autore afferma che il primo è quello «maggiormente complicato» e presenta problemi che «esigono lo sfondo di un orizzonte di filosofia della storia» (Troeltsch 1974, 205). Esso deve infatti tener conto, nell'oscillazione storica dei beni oggettivi, del ruolo esercitato dai grandi fattori (siano essi la componente politico-sociale, quella culturale o quella scientifica) e del reciproco rapporto tra i beni stessi (Troeltsch 1974, 204-205). L'etica, o almeno un lato di essa, ha dunque bisogno di un riferimento storico complessivo relativo al mondo, «un punto di vista su divenire e sullo sviluppo della civiltà» (Troeltsch 1974, 205). Si discuterà più avanti di che tipo di riferimento si tratta; ma anticipiamo che Troeltsch non pensa qui a grandiosi affreschi storici quali potevano essere quelli offerti dalla filosofia della storia tradizionalmente intesa, la quale d'altronde era stata ampiamente scalfita, se non proprio destituita, dall'ormai ineludibile prospettiva storicistica.[13] Ci pare

[13] Sul tema non è mai inopportuno ricordare il classico studio di Löwith (1989). Va però ricordato come per Löwith filosofia della storia e storicismo siano due lati del medesimo e nichilistico movimento complessivo, così che non vi è piena tensione tra l'una e l'altro (di *quale* storicismo si parli è

dunque di poter distinguere almeno due sensi in cui il concetto dello storico opera nella operazione di edificazione etica: esso indica innanzitutto la dimensione del continuo divenire, aperto, nel quale l'etica è dinamica e inesausto avvenire; ma non rinuncia del tutto a una struttura formale più fissa, che eredita almeno qualcosa dalla tradizione *weltgeschichtlich* e che serve a inquadrare la storicità molteplice nel suo flusso, in modo tale che l'etico non sia consista in una mero e caotico susseguirsi di desideri e valori.

Il polo della storia concreta così il contenuto e lo svolgersi del polo etico. In conclusione, si viene a delineare una triade che non è – o non è solo – una giustapposizione artificiosamente concepita con spiccato senso strumentale, utile cioè a tematizzare con maggiore nitidezza tre problemi che in linea di principio potrebbero essere pienamente distinti e affrontati separatamente. Al contrario, nel parlare di etica sono già impliciti il religioso e lo storico, ciascuno dei quali è a suo modo «presente», anche quando è più presupposto che non compiutamente indagato.[14] Ne risulta inoltre che *la forma tipica di questo impianto è quella del nesso*. Se quanto finora riscontrato potrebbe suggerire l'idea di un livello preliminare (qui il religioso) e di uno successivo (qui l'etico), di una *struttura* che autonomamente si modifica e che così modifica i caratteri di una *sovrastruttura* da essa dipendente, ciò non regge non appena si conferma il carattere mai deterministico di tale rapporto, nonché l'estraneità a tale dinamica del polo storico. Sarà dunque sufficiente uno spostamento della prospettiva per mostrare invece che etica e religione (e storia) proseguono di pari passo. La triade è la struttura *a partire dalla quale* è opportuno indagare l'uno o gli altri problemi; e l'indagine di ciascuno dei singoli temi restituisce, in controluce, il profilo della triade.

3. Secondo punto focale: religione

Ciò viene confermato, se non addirittura rafforzato, da un veloce confronto con il problema del religioso, e cioè dello statuto e della validità del cristianesimo in un mondo che si ritiene, a torto o a ragione, laico e secolarizzato, finalmente abitato da un razionalismo capace di rinunciare a indimostrabili fondamenti e in grado di motivare da sé le sue scelte con discorsi e argomenti. Non è questo interrogare esclusivo del solo Troeltsch, se si pensa alle conclusioni per certi versi opposte di quella figura eccentrica che era Franz Overbeck,[15] ma anche al carattere della teologia liberale tutta, da cui Troeltsch proveniva.[16] La

altra questione ancora – si veda almeno, per una introduzione a questa problematica, Tessitore 1971) e anzi la prima piuttosto placidamente trascolori nel secondo nel momento in cui è privata del riferimento al fondamento – quale è (stato) il Dio della tradizione cristiana. È chiaro come questa ricostruzione risulti del tutto inaccettabile agli occhi di numerosi protagonisti dello storicismo stesso, i quali al contrario evidenziano la decisiva rottura operata nei confronti del filosofare *weltgeschichtlich*. Si ricordi, a titolo di esempio particolarmente noto, le memorabili parole di Croce (1938, 128-135), deputate a sconfessare la «falsa posizione teorica» indicata dalla cosiddetta «filosofia della storia», la quale procede per costruzioni fantasiose e arbitrarie, laddove «pensare la storia è già di per sé filosofare, né filosofare si può se non in riferimento ai fatti, cioè alla storia».

[14] Si potrebbe forse evocare al proposito l'immagine dell'*orizzonte*. L'orizzonte svolge un ruolo essenziale nel porre le coordinate, poiché stabilendo ciò che deve rimanere sullo sfondo consente di mettere a fuoco ciò che è da porre in primo piano, a seconda dell'interesse di chi indaga. Allo stesso modo procediamo noi, tematizzando di volta in volta uno dei tre termini segnalati, e rilevando tuttavia la presenza degli altri due in secondo piano.

[15] Si veda, nella assai scarsa letteratura comparativa secondaria sui due, Peter (2000). Sulla posizione di Overbeck nei confronti della cosiddetta «teologia liberale» cfr. Pellegrino (2002). Cfr. anche Leghissa (2004, 211-240).

[16] Sulla teologia liberale cfr. Birkner (1974); Iff (2011); e, solo dopo, la certo non neutrale visione di Barth (2017).

modernità è dunque il *filtro* che fa evolvere il cristianesimo – non necessariamente nei termini di una perdita o di un superamento, come è stato poi rimarcato (ad esempio da Gogarten 1967, 1972).[17]

Dopo di essa, in ogni caso, un altro cristianesimo: che si interroga, innanzitutto, attorno alla sua presunta assolutezza, non più ovvia e sempre più problematica. La posizione di Troeltsch al riguardo è di nuovo oscillante e difficilmente se ne può individuare una posizione definitiva, incerta com'è tra l'esigenza di difendere concettualmente una qualche priorità del cristianesimo e l'ammissione della ricchezza di contenuti delle altre tradizioni principali (Garaventa 2004). Quel che conta è che la pretesa di assolutezza non può più reggere sulla base degli assunti che hanno accompagnato il cristianesimo per l'intero arco del suo sviluppo, e ciò *a causa della visione storica* che si è imposta nell'ultimo secolo. Si è giunti a un momento in cui l'imporsi della prospettiva storica «non è soltanto una più marcata accentuazione di modi di considerare già antecedentemente in uso, bensì qualcosa di costitutivamente nuovo», nonché «il fondamento di ogni speculazione su valori o norme, lo strumento di autoriflessione» dell'umanità (Troeltsch 1968, 38-40). Di conseguenza, lo stesso cristianesimo e ogni valutazione a esso legata non potrà essere isolata dal resto del divenire storico, nel quale si sviluppa e si evolve, assume molteplici vesti, si contamina con le istanze mondane. Il fattore della coscienza storica produce un effetto che non può essere ignorato, e che si declina nel problema specifico di come possa il cristianesimo pretendere di valere da norma assoluta, dotata di atemporale legalità (Troeltsch 1968, 41-42).

L'imporsi di un'impostazione radicalmente storica rappresenta dunque, almeno a un primo livello, *l'indebolimento* del polo relativo alla religione: al crescere d'importanza dell'uno corrisponde il ridimensionamento dell'altro. E tuttavia la faccenda è assai più complicata, poiché vi è storicità e storicità, così come il concetto stesso di storia (e il suo impiego) è tutt'altro che univoco e presenta declinazioni fra loro discordanti. È vero infatti, riconosce Troeltsch, che proprio adottando la prospettiva storica si può ipotizzare la presenza di una qualche «essenza della religione» in ciascuna religione storica, in uno stato dapprima latente e inadeguato che gradualmente si dispiega in una consapevolezza, giungendo a pieno compimento (nella forma della libertà) solo nel cristianesimo (Troeltsch 1968, 42-44). La conclusione è ribaltata e la storia, in questo senso, sarebbe alleata della esigenza apologetico-confessionale; ne confermerebbe su nuova base le medesime ambizioni. Ma rimane qui, ed è scacco insolvibile, il fatto che la prospettiva autenticamente storicizzante è in aperta tensione con una impostazione in fin dei conti classica di «filosofia della storia», quale finisce per essere un simile evoluzionismo teleologizzante riferito alle religioni mondiali. Il problema di tale impianto, ammette Troeltsch, è che non è mai davvero in grado di offrire una dimostrazione probante, poiché rileva un universale che è sempre tratto alla luce da condizioni storiche particolari. Più o meno abilmente celata che sia, l'impronta di relatività è tutt'altro che tolta (Troeltsch 1968, 62-63).[18]

Che non vi sia presa di posizione davvero netta a favore di una opzione o dell'altra, comunque, è percepibile nella notazione per cui «il problema della storia non è l'aut-aut tra relativismo e assolutezza, bensì una combinazione dell'uno e dell'altro»: l'assoluto non sta nella storia, ma solo storicamente si attinge (Troeltsch 1968, 96). Peraltro, è necessità non tanto dell'elemento religioso, quanto della storia stessa, di «integrarsi nel naturale

[17] Secondo Gogarten, il processo di secolarizzazione è tutt'altro che opposizione nei confronti della posizione cristiana, quanto al contrario suo inveramento più autentico e profondo, capace di farne risaltare i contenuti essenziali e di realizzare l'autonomia responsabile dell'uomo. Da esso va semmai distinto, come fuorviante sviluppo, l'esito del *secolarismo*.

[18] Per Troeltsch offre garanzie di solidità ugualmente scarse l'altra opzione di fondazione dell'assolutezza, quella dell'idea del miracolo assoluto di un rinnovamento ulteriore – che non deve più risultare dimostrabile, e diventa così compatibile con la visione scientifica moderna – (Troeltsch 1968, 59-60).

compimento» e fornire «una visione complessiva assiologicamente discriminante» (Troeltsch 1968, 97). Così come Troeltsch sottolinea la necessità e l'importanza di un'indagine scientifica sulla realtà storica e dunque anche sul cristianesimo come religione storica, se questo è il terreno dal quale le norme emergono all'evidenza, ciò può avvenire solo attraverso una «presa di posizione» e una «fiducia» che appartengono ai presupposti di una filosofia della storia (Troeltsch 1968, 117-118). Di conseguenza, storia e religione si incontrano in una comune esigenza: quella della «svolta metafisica», e cioè la riconduzione di tutti gli obiettivi e di tutte le forze a una realtà sovrasensibile, secondo una creazione sintetica che raccolga i risultati delle creazioni precedenti per procedere verso fini sempre ulteriori (Troeltsch 1968, 109).

Si vede bene, allora, come alquanto stratificata sia la relazione che lega i due poli, oltre che le istanze all'interno dei poli stessi. Se la filosofia della storia tradizionale è un ostacolo rispetto all'esigenza della visione moderna, essa si rivela tuttavia componente non solo consentita, ma persino di cruciale importanza, non appena è concepita in una modalità rinnovata, quale orizzonte dove possono esprimersi in forma ordinata le domande sul religioso e sul flusso stesso degli eventi. La visione storica contemporanea trasforma (e non cancella) la struttura della filosofia della storia stessa, oltre all'essenza del cristianesimo;[19] e questi due poli, pur in perenne tensione, mirano a una lontana meta che è dopotutto ancora la medesima, sebbene per la prima volta aggravata da una pesante problematicità. La distanza tra le parti, si potrebbe dire, sta meno nel traguardo individuato che non nella convinzione di poterlo effettivamente raggiungere; la prospettiva storica aggiunge qui un *plus* di scetticismo alla certezza financo solida del *Glaube*.

Infine, e qui la triade torna a ricomporsi, l'intero discorso complessivo è condotto alla luce di una tematica essenzialmente etica. Se si ha l'impressione che se una approfondita tematizzazione di quest'ultimo nesso manchi, ciò è solo perché lo studioso lo dà parzialmente per scontato.[20] Parlare infatti di assolutezza di una religione che è storica e che solo

[19] È il caso almeno di accennare alla riflessione troeltschiana attorno al tema dell'essenza del cristianesimo; il testo decisivo è *Che significa "essenza del cristianesimo"?*, pubblicato in Troeltsch (1974). A parere dell'autore, che qui dialoga esplicitamente con il celebre e quasi omonimo scritto di Harnack (1980), «l'essenziale nel cristianesimo non è ciò che coincide con una verità universale e immutabile, è invece l'insieme delle idee religiose fondamentali che si dispiegano storicamente» (Troeltsch 1974, 263-331 e qui 273). L'essenza è dunque intesa come *concetto di sviluppo* e non basta individuare un *Punkt* in senso *historisch*, come viene spontaneo pensando alla vita e all'insegnamento di Gesù, per dichiarare risolto il problema. Perlomeno, cioè non è più possibile da quando l'analisi storica ha gettato nuovi dubbi di carattere metodologico attorno alla biografia di Gesù, a quali scritti vadano considerati validi e quali no, alle mediazioni inevitabilmente operate dagli apostoli, dalla comunità e dalle generazioni immediatamente successive. Ma l'influenza è persino più profonda, ed è l'intera concezione a essere mutata. Secondo Troeltsch, infatti, bisogna guardare al quadro complessivo della storia del cristianesimo nel suo insieme poiché emergono di volta in volta e successivamente concetti e forze che nell'origine erano solamente impliciti (Troeltsch 1974, 296). Di conseguenza, «l'essenza deve essere necessariamente un'entità che ha in sé il vivente dinamismo interiore, la forza produttiva della generazione e dell'assimilazione» (Troeltsch 1974, 296). *L'essenza del cristianesimo è allora una dinamica*, per cui lo stesso messaggio di Gesù va inteso nel senso di «forza spirituale» che racchiude al suo interno una pluralità di idee che storicamente hanno poi luogo. In altri termini ancora, se pure è possibile individuare un nucleo originario, resta sempre in esso «un'eccedenza che non si esaurisce in tutto il corso dell'evoluzione» (Troeltsch 1974, 301).

[20] D'altro canto, in estrema sintesi, è carattere proprio della riflessione teologica liberale, da cui Troeltsch proviene, quello di sottolineare con insistenza l'apporto morale come fulcro dell'esperienza cristiana, così che ad esempio della predicazione di Cristo si afferma in primo luogo il comandamento dell'amore e il valore infinito dell'anima umana (cfr. von Harnack 1980). Non a caso i contributi teologici successivi (della cosiddetta teologia dialettica, ma si pensi anche al *numinoso* di Otto)

a un certo punto storico sorge (così come può perire) risulta credibile solo se essa prospetta con particolare nitidezza il complesso di alcune idee fondamentali (quali quelle di Dio, mondo, anima) e da tali concetti prova di saper operare attivamente nel mondo, edificandovi un solido regno di valori (Troeltsch 1968, 127-130). Di conseguenza il cristianesimo è la religione in certo senso assoluta proprio per l'«incommensurabile ricchezza» del mondo di vita religiosa che implica. Questa è l'unica assolutezza che può e deve bastare all'«uomo devoto», il quale d'altro canto è perlopiù interessato alla ricerca di una religione normativa, capace di supportarlo nell'agire pratico (Troeltsch 1968, 132-135).

Quella cristiana è dunque un'esistenza in primo luogo orientata alla dimensione etica; più che promuovere estrinsecamente il comportamento di volta in volta etico, il religioso ha in sé le istanze e i moti che poi strutturano adeguatamente la sfera morale. Peraltro, ed è aspetto assai intrigante, è grazie al filtro storicizzante che tale legame emerge in maniera non più generica, tornando a ribadire qualcosa già emerso in precedenza. L'assunzione di una filosofia della storia come orizzonte mostra come il dispiegamento nel tempo del cristianesimo avviene attraverso lo svolgersi di una polarità: quella fra un'etica puramente religiosa, che costituirebbe l'intenzione più profonda ma anche impossibile da realizzare pienamente, e l'etica «umana» con la quale il cristianesimo non può non venire a patti, impegnato com'è nella complicatezza delle vicende mondane, nelle vite sempre screziate degli individui, là dove i fini e i valori assoluti devono abbassarsi e accettare compromessi con le altre istanze (Troeltsch 1974, 300-301). La questione religiosa è dunque sempre ed essenzialmente l'interrogare che dà luogo all'etica – o forse *dà il luogo*, *l'«Ort» dell'etica* –, ma occorre l'intervento di una prospettiva prettamente storica per comprendere l'abissale complicatezza del nesso e rendere l'etica religiosa conforme (nei limiti del possibile) alle esigenze del presente. Dall'altro lato, solo nella comune preoccupazione morale si nota come «essenza della storia ed essenza della fede sempre di nuovo si cercano e si trovano», e insieme indicano il compito della teologia possibile per i tempi a venire (Troeltsch 1974, 331).

4. Terzo punto focale: storia

Storia, storicità, filosofia della storia, storicismo. Termini che ricorrono nell'intera produzione troeltschiana, tanto come margine e limite di altri problemi, come si è finora mostrato, quanto come tema centrale di discussione. Ciò avviene, come è noto, nell'opera di Troeltsch quantitativamente più ampia e ciononostante incompiuta, *Lo storicismo e i suoi problemi.*[21] I tre volumi pubblicati si limitano – anche se *limitarsi* non è certo espressione consona – a impostare un progetto di enormi orizzonti, che alterna trattazione teorica e approfondita ricostruzione storiografica (la quale, però, è già sempre svolta in funzione di una consapevole disposizione del problema). È come se lo sforzo complessivo travalicasse le possibilità del singolo studioso, e fosse possibile solo indicare le linee preliminari di un lavoro che richiederebbe un contributo ampio e collettivo.

Di nuovo, con un'unica domanda è possibile osservare la struttura triadica e il suo funzionamento da un altro punto prospettico. Ci può chiedere, cioè, quale forma possa assumere la filosofia della storia dopo essere passata attraverso l'esperienza dello storicismo. Troeltsch comprende che nel contesto attuale la risposta non è più scontata, e anzi

tenderanno al contrario a evidenziare la specificità del religioso e a mettere in guardia contro ogni indebito scioglimento di questi nell'etico.

[21] È proprio con un cenno agli sviluppi ulteriori previsti che termina Troeltsch (1989, III, 96). I tre volumi sono intitolati rispettivamente: *Logica e filosofia materiale della storia*; *Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*; *Sulla costruzione della storia culturale europea*.

sottolinea l'urgenza del «trovare di nuovo l'esatta delineazione» del problema espresso dal concetto di «filosofia della storia» (Troeltsch 1989, I, 68). Ora, a nostro avviso ciò può essere interpretato in due modi: si può cercare senza indugi una opzione di tutt'altro genere che *sostituisca* la classica visione *weltgeschichtliche* nei confronti della storia e che sia capace di evitarne gli esiti aprioristici e deterministici, con il rischio tuttavia di sfociare in un magmatico flusso disordinato di eventi, certo sempre aperto al *novum* e tuttavia anche in preda all'arbitrarietà delle interpretazioni, all'inevitabile assenza di criteri validi per la comprensione del particolare. Oppure, si tratta di *liberare* la prospettiva di filosofia della storia dalle sue aporie, senza rinunciare però alla prospettiva che essa costitutivamente offre e dunque a un'ipotesi di struttura formale della storia. In questo senso tra storicismo e filosofia della storia non vi sarebbe un *aut aut*, quanto piuttosto l'uno varrebbe da *filtro* dell'altra, capace di decretare i punti teoreticamente validi, da conservare se non addirittura valorizzare, per rimuovere invece quelli non più accettabili o perfino dannosi. È proprio seguendo questa seconda strada che il ruolo di un'esigenza etica e di un contributo «religioso», formulato in termini assai originali, si fanno palesi.

Ora, Troeltsch parla espressamente di una *rinascita* della filosofia della storia, e lo fa constatando che lo storicismo, che pure avrebbe ormai preso il sopravvento, non è affatto privo di pericoli e ambiguità. Esso, infatti, rischia di sfociare in un illimitato relativismo, nel quale la volontà e la vita personale dei singoli risulta indebolita, e non si prende più alcun avvenimento sul serio; uno storicismo che finisce per coincidere con la pura e vana contemplazione (Troeltsch 1989, I, 129-131).[22] Al contrario, come non esiste alcuna scienza puramente contemplativa, anche la visione storiografica deve sfociare in una «comprensione del presente e del futuro». Con le parole di Troeltsch, «la logica della storia trapassa nella costruzione materiale della storia» (Troeltsch 1989, I, 132). Il punto è cruciale: una disamina strettamente teorica è un passaggio essenziale e irrinunciabile, ma non sufficiente; né si tratta solo di impostare l'azione in termini teorici per poi metterla in un secondo momento in pratica. Al contrario, è già sempre e continuamente in atto un *sollen sein*, un infinito approntare l'edificazione materiale del processo storico universale, in forma però lucida e cosciente dei suoi stessi limiti; riconoscendo, cioè, che tale costruzione non è mai – per usare un termine non troeltschiano – «asoggettiva» e neutra, ma che avviene dal punto di vista di un osservatore, il quale d'altro canto dev'essere consapevole che non può estendere tale visione all'ambito dell'intera umanità e di tutte le possibilità dei valori. Il problema non è, insomma, l'individuazione di una totalità del valore, che è già operazione a cui l'osservatore adempie abitudinariamente, ma l'inserimento del valore di una determinata totalità storica all'interno di un sistema generale delle possibilità di senso e di valore (Troeltsch 1989, I, 133). In questo modo diventa possibile costruire quella che l'autore tende a chiamare unità di senso, attraverso la quale il passato è disposto a partire dal presente e il presente a partire dal passato, il tutto sotto la stella polare dello scopo dello sviluppo ulteriore a venire: qui «termina la storia come pura indagine e comincia la storia come azione» (Troeltsch 1989, I, 140), *a patto di riconoscere che vi è alla base una presa di posizione riguardo ai valori* che, per quanto soggettiva, tende all'oggettività.

Alla base si avverte l'esigenza di quella che è chiamata «sintesi culturale» (*Kultursynthese*), ovvero una prospettiva capace di dominare e organizzare il materiale storico. Ma allora la costruzione di una filosofia materiale della storia è affare *essenzialmente* etico, incentrata com'è sul problema dell'affermazione e della realizzazione dei valori. Non vi è

[22] È stato posto in evidenza (e lucidamente meditato) da Cantillo (1979, 193-205), come l'intera riflessione troeltschiana sulla storia risenta e dialoghi con la *Seconda Considerazione Inattuale* di Nietzsche (1974). Lo storicismo è allora a un tempo opportunità e pericolo, impostazione utile e percorso dannoso; in termini di postura esistenziale, condizione di salute e di malattia, a seconda di come lo si intenda e lo si abiti.

solo un'esigenza etica, viva e operosa, a muovere l'operazione complessiva, la quale una volta avviata ne potrebbe fare del tutto a meno: sono gli stessi contenuti di questa potenziale «*Universalgeschichte*»,[23] sempre oscillanti e mai definitivi, ad appartenere intrinsecamente a una riflessione morale, indirizzata in ottica assiologica. Il polo etico indica dunque il *risultato* (Troeltsch 1989, I 142), e cioè la costruzione del regno dei valori, ma a nostro avviso anche il *presupposto* della filosofia materiale della storia. Non è un caso, allora, che Troeltsch parli qui di «coraggio» e di «decisione personale» (Troeltsch 1989, I, 172, e III, 154),[24] così come ne *L'assolutezza del cristianesimo* invocava «fiducia» e «presa di posizione personale». Il lessico è affine perché indica due punti di partenza diversi per il medesimo snodo concettuale e per la stessa questione di carattere innanzitutto vitale. Due lati – di nuovo – di un prisma sfaccettato ma unico.

Peraltro, proprio all'altezza di questo punto della discussione interviene in modo discreto – ma non celato – anche l'ultimo elemento della triade. Se, infatti, ci si interroga attorno alla modalità di scelta dei valori, e dunque si riflette attorno all'eticità nel divenire storico, ci si deve domandare come ciò effettivamente si svolga. In una domanda, la decisione da prendere è pienamente «laica», o non riflette d'altro canto una prospettiva in un certo senso fideistica?

Almeno a un primo livello non vi possono essere dubbi sulla posizione di Troeltsch. La trasformazione dello storico in filosofo della storia, capace cioè di operare una sintesi culturale del presente che coniughi eredità del passato e slancio e dell'avvenire, è una «questione di fede» (Troeltsch 1989, I, 239-240, e anche II, 454-455). Il progetto di filosofia della storia per come è concepito da Troeltsch esige dunque una «concisione costruttiva del dato e una aggiunta di fede in una idea divina rivelantesi nel dato» (Troeltsch 1989, II, 435). È quindi il caso di precisare quanto registrato in precedenza: accertato che il punto di partenza è sempre e comunque il dato, e cioè quanto risulta dall'indagine storiografica – senza mai darsi in forma assolutamente neutra, ma sempre associato a un determinato interesse nei confronti di certi valori e non di altri,[25] risultando perciò affare dell'etica –, occorre tuttavia un'«aggiunta» che renda per così dire «concepibile» e realizzabile l'intero progetto di costruzione. A questo fine adempie la fede, in un modo affatto inaspettato. Si può certamente, da credenti appartenenti a una determinata confessione, riempire la filosofia materiale della storia di contenuti appartenenti a una tradizione religiosa quale quella cristiana. E tuttavia il Troeltsch «filosofo» non sostiene qui questo né lo ritiene concettualmente lecito; si riferisce a nostro avviso a qualcosa di diverso. La «fede» qui evocata non fornisce in quanto tale un contenuto, ma *feconda* il contenuto che solo la storiografia in connessione con l'etica può recuperare. Così l'osservatore interessato costruisce la filosofia materiale della storia in risposta a problematiche che restano confinate al dominio morale (il quale, si è visto, è già screziato di etica mondana ed etica intramondana), ma può farlo solo in virtù della fede che gli è rimasta nelle pur alterne vicende della modernità, come residuo che tenacemente resiste tra le strette maglie dello scetticismo e del nichilismo. Si

[23] Sulla specificità della *Universalgeschichte* e sulla sua non assimilabilità al concetto di *Weltgeschichte* cfr. le pensose riflessioni di F. Tessitore (1998).

[24] Si tratta nel secondo caso dell'appendice intitolata in italiano *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, derivante da una serie di conferenze che Troeltsch avrebbe dovuto tenere a Oxford nel 1923 – l'anno della morte.

[25] Si tratta di un ordine di problemi assai pressante nel contesto tedesco di quei decenni, secondo l'apporto di correnti dominanti sempre in dialogo tra loro quali il neokantismo, lo storicismo e la nascente fenomenologia husserliana. A questo specifico proposito, la consonanza tra Weber e Troeltsch è documentata e non può essere messa in discussione; si può semmai riflettere sulle specifiche e non rare dissomiglianze che segnano due progetti fin dal principio diversi quali l'interesse teologico-confessionale da cui proviene Troeltsch e quello marcatamente scientifico di Weber. Sul tema, tra i numerosi contributi, si veda Graf (2014); Massimilla (2018).

deve far caso, forse, al fatto che i progetti di sintesi culturale del presente e di una filosofia materiale della storia risultano incompiuti (anche se certo per la morte prematura dell'autore), e devono restare allora *in primis* materia di speranza; e così la fiducia non è qui solo valore tra i tanti valori che mirano a concretarsi, ma per così dire «potenza di valore», il valore stesso nella possibilità vivente del suo concretarsi.

4. Il nesso è un compromesso. Conclusioni

È evidente che in quest'ultimo e nei temi precedentemente discussi rimangono aperte numerose questioni; ad esempio, sarebbe opportuno chiedersi *su quale fede* si stia effettivamente appoggiando l'autore.[26] Ma ai nostri fini è sufficiente ribadire quanto emerso finora, avviandoci alla conclusione; e ci pare che il polo della storia mostri in questo senso una visione particolarmente nitida. La filosofia della storia a cui pensa Troeltsch è una costruzione che senza l'elemento religioso e quello etico non solo crollerebbe, ma non verrebbe nemmeno a formularsi: poiché mancherebbe il contenuto (etico, relativo ai valori) e l'impulso (a suo modo religioso) a intraprendere il progetto. Così qui il sistema dei nessi e la triade giungono a massima espressione; a seconda di quale punto focale si scelga di assumere, gli altri due termini lo seguono e ne precisano le coordinate.

E tuttavia non è qui in gioco, ci pare, solo ed esclusivamente un reciproco rafforzamento teoretico e pratico, così che etica, storia e religione riprendano i contatti temporaneamente allentati per far fronte comune alle sfide inattese del moderno. Questo è solo un lato della questione. In effetti, proprio in quanto impossibilitato a non risentire dell'ostacolo formidabile della modernità, nel suo evolversi ciascun polo amplifica e mette a fuoco esigenze e difficoltà degli altri. Ciò è particolarmente evidente nel caso dell'imporsi della prospettiva storicizzante, la quale getta gravi incertezze circa la possibilità di stabilire definitivamente un regno dei valori o un cammino confessionale migliore degli altri. L'impostazione troeltschiana, lungi dall'occultare le criticità di cui è cosciente, mostra al contrario che il cammino è intrinsecamente problematico, e che si può (e deve) vivere e ragionare solo attraversando tale problematicità, riconoscendola apertamente, esponendosi senza sconti.

Con un termine tipico dell'autore, si invera ripetutamente una sorta di *compromesso* (*Kompromiss*) tra le parti, e questo perché l'etico deve già in sé bilanciare istanze relative alla storia e alla religione (e lo stesso si può argomentare per lo storico e il religioso). Ciascun termine è già attivo nella discussione e definizione dell'altro, pur senza confondersi in esso – a ben vedere, *la triade è un circolo*. Non appena il movimento e il reciproco scambio vengono meno, i tre termini si fossilizzano, si appiattiscono di senso; non vengono a mancare

[26] Pur ovviamente legato al *traditum* del cristianesimo, Troeltsch in quest'opera non correda mai il riferimento alla fede con spiegazioni o approfondimenti, e dunque lo statuto di questa rimane aperto alla discussione. Sarebbe opportuno domandarsi se tale fede si identifichi senz'altro con quella confessionale a cui siamo abituati a pensare, o se non si possa concepire un altro tipo di religiosità: non necessariamente in contrasto con i dogmi dettati dall'organizzazione ecclesiale ma che di questa oltrepassa l'elemento più fisso e assolutizzante (e reclamante validità universale), per porre invece in primo piano il rapporto del singolo – nella sua storicità – con la trascendenza e il divino; e da qui, attitudine di apertura all'incontro e al dialogo con le altre espressioni del religioso. Ci riferiamo al già citato *pensiero religioso liberale*, da intendere quale impostazione mobile che si incontra in molteplici momenti della tradizione occidentale (da Cusano a Kant, da Lessing a Simone Weil); vera e propria *Weltanschauung* che carsicamente contraddistingue diverse espressioni del sacro moderno e che forse – nella sua strutturale apertura – fornisce un contributo ermeneutico prezioso (benché da solo insufficiente) per riconoscere la plurivocità delle manifestazioni del sacro contemporaneo, senza la pretesa di ridurle a una sintesi complessiva o di stabilire una gerarchia di maggiore e minore adeguatezza tra le stesse.

(né potrebbero farlo) ma risultano affievoliti nella loro intensità teoretica e pratica, si scoprono depotenziati rispetto alle molteplici prove del tempo che abitano.

Ora, certamente il procedere di Troeltsch rispecchia alcune delle preoccupazioni principali tipiche di un determinato contesto storico, quello tedesco dei primissimi decenni novecenteschi, così che il modo stesso in cui pone i problemi trova punti di riscontro con le ricerche di autori quali Rickert, Windelband e Husserl. E tuttavia la struttura troeltschiana resta personale e metodologicamente intrigante anche oggi, forse proprio per via dell'inattualità che la contraddistingue. L'osservatore odierno potrà infatti a partire da qui interrogarsi sulla condizione attuale di ciascuno di questi nessi. Se vi noterà, come crediamo, un generale deterioramento, potrà almeno chiedersi – tra le altre domande – se tutto ciò è privo di conseguenze e appartiene a una stagione di pensiero ormai esausta, o se proprio nell'allentarsi dei nessi non risieda un motivo originario dell'attuale difficoltà di suscitare novità storica, di pensare un'etica autenticamente propositiva e intersoggettiva, di formulare un concetto del religioso superiore all'*aut aut* di confessionalismo regressivo e materialismo ateo o laico (senza sfociare, tuttavia, in uno spiritualismo generico e indeterminato). Non è escluso, dopotutto, che una valida «sintesi culturale del presente» – sempre che ci si voglia ancora adoperare a tal scopo, senza avere alcuna garanzia circa l'esito finale dello sforzo – non debba necessariamente passare anche (o soprattutto) da qui.

Bibliografia

Barth, K. (2017). *La teologia protestante nel XIX secolo* (I-II). A cura di I. Mancini. Milano: Jaca Book.

Birkner, H.-J. (1974). Liberale Theologie. In E. Sprondel (a cura di), *Zeugnis und Dienst. Beiträge zu Theologie und Kirche in Geschichte und Gegenwart* (174-186). Bremen: Schünemann.

Cantillo, G. (1979). *Ernst Troeltsch*. Napoli: Guida.

Cantillo, G. (1991). *Per una filosofia degli esistenti: lo storicismo esistenziale*. In AA. VV., *L'opera di Pietro Piovani* (463-529). Napoli: Morano.

Cantillo, G. (1993). *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*. Napoli: Morano.

Cantillo, G. (2017). *Il tormento della modernità. Religione, etica, filosofia della storia. Studi su Ernst Troeltsch*. Roma: InSchibboleth.

Cantillo, G. et al. (a cura di). (2018). *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia*. Napoli: Liguori.

Celada Ballanti, R. (2009). *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*. Brescia: Morcelliana.

Celada Ballanti, R. et al. (a cura di). (2017). *Etica, religione e storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*. Genova: il melangolo.

Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.

Drescher, H.-G. (1991). *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Garaventa, R. (2004). *Religione e modernità in Troeltsch*. Napoli: Luciano.

Gogarten, F. (1971). *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge e Vangelo*. Trad. it. di A. Molinaro. Bologna: EDB.

Gogarten, F. (1972). *Destino e speranza dell'epoca moderna*. Trad. it. di F. Coppellotti. Brescia: Morcelliana.

Graf, F. W. (2014). *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber*. Berlin: De Gruyter.

Habermas, J. (2008). *Tra scienza e fede*. Trad. it. di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza.

Iff, M. (2011). *Liberale Theologie in Jena: Ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter.

Kant, I. (2012). *Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.

Koehler, W. (1941). *Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr.

Leghissa, G. (2004). *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*. Milano: Medusa.

Löwith, K. (1989). *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*. A cura di P. Rossi. Milano: il Saggiatore.

Massimilla, E. (2018). Troeltsch, Weber e la "nuova scienza". In G. Cantillo et al. (a cura di). *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia* (169-189). Napoli: Liguori.

Nietzsche, F. (1974). *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Trad. it. di. S. Giametta. Milano: Adelphi.

Pace, E. & Piccinini M. (a cura di). (2016). *Ernst Troeltsch. Religioni, chiese, modernità*. Brescia: Morcelliana.

Pellegrino, A. (2002). La critica di Franz Overbeck al protestantesimo liberale. *Annali di Studi Religiosi*, 23 (2), 27-70.

Peter, N. (2000). Ernst Troeltsch auf der Suche nach Franz Overbeck. Das Problem des Historismus in der Perspektive zweier Theologen. *Troeltsch-Studien*, 11, 94-123.

Tessitore, F. (1971). *Dimensioni dello storicismo*. Napoli: Morano.

Tessitore, F. (1998). Weltgeschichte o Universalgeschichte? Lo storicismo dei filosofi e lo storicismo degli storici. In A. Giardina (a cura di), *Convegno per Santo Mazzarino* (221-251). Roma: l'Erma di Bretschneider.

Troeltsch, E. (1941). Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Trad it. di G. Sanna. Firenze: la nuova Italia.

Troeltsch, E. (1968). *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*. A cura di A. Caracciolo. Napoli: Morano.

Troeltsch, E. (1974). *Etica, religione, filosofia della storia*. A cura di G. Cantillo. Napoli: Guida.

Troeltsch, E. (1974b). *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*. Trad. it. di G. Sanna. Firenze: la nuova Italia.

Troeltsch, E. (1977). *L'essenza del mondo moderno*. A cura di G. Cantillo. Napoli: Bibliopolis.

Troeltsch, E. (1989). *Lo storicismo e i suoi problemi* (I-III). A cura di G. Cantillo & F. Tessitore. Napoli: Guida.

Von Harnack, A. (1980). *L'essenza del cristianesimo*. Trad. it. di G. Bonola. Brescia: Queriniana.

Zhok, A. (2021). *Il dovere e il piacere. Un'introduzione critica all'etica contemporanea*. Milano-Udine: Mimesis.