

GIUSEPPE CANTILLO

MISTICA E MISTICISMO NELLA FILOSOFIA E SOCIOLOGIA
DELLA RELIGIONE DI ERNST TROELTSCH

1. *La mistica nel progetto di filosofia della religione*

Nella sua monografia *in memoriam magistri*, Walter Köhler racconta che in una riunione degli amici della rivista “Die christliche Welt”, tenuta a Eisenach nel 1896, dopo una relazione dotta, ma in qualche modo scolastica, del teologo berlinese Julius Kaftan, sulla dottrina del *logos*, intervenne un giovane professore di teologia, il quale esordì affermando: “Signori miei, tutto vacilla (*es wackelt alles*)” e si produsse in una spregiudicata analisi della situazione religiosa e teologica del momento. Quel giovane professore era Ernst Troeltsch, che allora insegnava a Bonn. Il suo intervento provocò una risentita reazione da parte dei teologi più anziani, al punto ch’egli fu costretto ad abbandonare la riunione “sbattendo la porta”¹. L’episodio è significativo perché ci indica un punto sorgivo delle sue ricerche teologiche, filosofiche e storico-culturali, vale a dire l’acuta percezione di una crisi della teologia rispecchiante “una grave inquietante crisi religiosa”, che, secondo Troeltsch, era legata all’intero svolgimento della modernità. Ed è proprio nel quadro della riflessione sul rapporto tra Cristianesimo e mondo moderno, avviata nel saggio del 1893-94, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, che si situa l’elaborazione a più strati della filosofia della religione di Troeltsch, originariamente caratterizzata dall’esigenza di determinare un ambito di indagine scientifica, rivolto specificamente alla religione e distinto sia dalla teologia che dalla filosofia. Si tratta, cioè, di trarre la considerazione del fenomeno religioso fuori dalle “anguste mura” della teologia, ma, al

1. W. KÖHLER, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1941, p. 1.

tempo stesso, di delineare un'analisi in grado di rivendicare l'"autonomia della religione" in quanto costituente una specifica forma della vita spirituale: "un fenomeno autonomo e specifico, fondato nell'essenza dell'uomo e nella sua posizione nel mondo, che ha un proprio sviluppo e sue proprie condizioni di vita"².

La centralità della questione dell'autonomia della religione situa, fin dall'inizio, la riflessione troeltschiana sulla religione sul terreno del pensiero moderno e in particolare della tradizione kantiana. Kant, osserva Troeltsch in *Die Selbständigkeit der Religion*, ha spostato "il punto di partenza di ogni indagine scientifica nell'analisi della coscienza umana e nella critica dei suoi poteri conoscitivi". Con ciò ha giustificato criticamente l'autonomia della religione svincolandola dalla metafisica e ha aperto la via verso "una più penetrante analisi psicologica" dell'esperienza religiosa e soprattutto verso il riconoscimento del suo "carattere eminentemente pratico"³. Il che comporta necessariamente un'apertura verso la storia. E ragione e storia, in effetti, si intersecano, nei due principi su cui, secondo Dilthey, si fonda l'"interpretazione morale" della religione in Kant, principi che rinviano a Lessing, alle dottrine delle sette, a Leibniz: vale a dire 1) il principio, si potrebbe dire, della "vitalità" storica interiore, per cui l'"attestazione" del valore divino della tradizione di una religione positiva, affidata ai suoi testi sacri – nel caso del Cristianesimo alla Bibbia –, non dipende da "una narrazione storica" e dalla sua fondazione scientifica, ma "dalla sua provata capacità di fondare la religione nel cuore dell'uomo" – come Kant scrive ne *Il conflitto delle Facoltà*⁴, con una formulazione che certamente si avvicina alla mistica; e 2) il principio, preparato da Leibniz, e parimenti formulato da Lessing, per cui la fede storica rivelata è "un semplice veicolo" per la "fede religiosa pura", nella quale un giorno dovrebbe risolversi come nel suo "vero fine", ma per la quale

2. E. TROELTSCH, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913), Neudr. d. 2. Auflage, 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 267.

3. E. TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 5/5 (1895), p. 366 (trad. it. in Id., *L'autonomia della religione*, a cura di F. Ghia, Napoli, Loffredo, 1996, pp. 62-63).

4. Cf. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe VII, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. 64 (trad. it. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturilli, Brescia, Morcelliana, 1994, p.134).

continua ad essere indispensabile, finché vige la condizione sensibile-razionale della natura umana⁵.

Alla prospettiva di filosofia della religione delineata da Kant e sviluppata da Schleiermacher si ispira la riflessione sulla religione svolta da Troeltsch nel saggio del 1895-1896, *Die Selbständigkeit der Religion*, articolata nelle due parti dell'analisi dell'esperienza religiosa (*psicologia della religione*) e della *storia delle religioni*, che ne costituisce l'obiettivo finale⁶. E questa articolazione costituisce l'impalcatura anche per la elaborazione sistematica di un progetto di filosofia o scienza della religione⁷ perseguito da Troeltsch – senza peraltro portarlo a compimento – nel corso degli anni del suo insegnamento di filosofia della religione a Heidelberg e documentata da una serie di importanti scritti: da *Religionsphilosophie, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* e *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, rispettivamente del 1904, 1905 e 1906, a *Zur Frage der religiösen Apriori, Logos und Mythos* e *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, rispettivamente del 1909, 1910 e 1912.

5. Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe VI, Berlin, W. De Gruyter, 1968, pp. 116, 118, 121-124 (trad. it. di P. Chiodi, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. KANT, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 443, 445, 448-451). Cf. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 297.

6. E. TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion*, cit., p. 370 (trad. it., cit., p. 66). Questa partizione resta costante nella filosofia della religione di Troeltsch, com'egli ribadisce più di vent'anni dopo nella recensione a *Il Sacro* di Rudolf Otto, in cui afferma: prescindendo da altre importanti differenze, “il libro [di Otto] si muove [...] in perfetto parallelismo con le ricerche da me pubblicate circa 20 anni fa sull'‘autonomia della religione’, che, se allora seguivano ancora essenzialmente Dilthey, affermavano tuttavia la specificità e l'indeducibilità dei fenomeni religiosi, fondandosi esclusivamente su un'analisi storico-psicologica. Alle conclusioni principali che ne traevo mi tengo energicamente fermo ancora oggi” (E. TROELTSCH, *Sulla filosofia della religione. In occasione dell'uscita del libro Il sacro (Breslavia 1917) di Rudolf Otto* [“Kant-Studien” 23 (1919), pp. 65-76; trad. it. di R. Garaventa, “Humanitas” 54.6 (1999), pp. 986-997, p. 988].

7. Troeltsch oscilla nell'uso dei due termini “filosofia della religione” e “scienza della religione”. “Scienza della religione” dovrebbe indicare l'ambito più vasto includente la psicologia della religione, la *Erkenntnistheorie* della religione, la storia delle religioni, la filosofia della storia delle religioni (dove il termine “filosofia della religione” dovrebbe essere riservato alla *Erkenntnistheorie*). Ma questa distinzione non viene per lo più rispettata e i due termini finiscono per essere interscambiabili, ferma restando l'articolazione “per strati”. Sulla questione cf. H.-G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 314.

Vi è però nella elaborazione di questi anni una sostanziale novità. Psicologia e storia della religione non si inseriscono più né nel quadro di una “metafisica” o “ontologia dello spirito” di ispirazione schleiermacheriana e hegeliana, né si ispirano soltanto alla psicologia comprendente e alla teoria della storia diltheyane, ma trovano la propria fondazione in una “teoria della conoscenza” della religione che si richiama al neo-kantismo e alla “filosofia della validità” windelbandiano-rickertiana⁸. Troeltsch però avverte l’esigenza di superare il discorso sulla realtà come un discorso puramente gnoseologico e di rapportare, quindi, gli apriori teoretici e pratici, le strutture formali delle varie regioni della coscienza, alle *cose stesse*, agli oggetti nella loro originaria datità, in cui permane un’alterità, che costituisce il limite di ogni posizione teoreticistica o coscienzialistica. La percezione di questa esigenza lo spinge in una direzione che egli stesso in *Meine Bücher* definirà come un inconsapevole avvicinamento alla scuola fenomenologica⁹, riconoscibile nella istanza teorica e metodologica di risalire alle cose stesse, all’esperienza in cui si rivela originariamente l’essenza del fenomeno, raccordando psicologia e teoria della conoscenza; e questo risalire all’origine del fenomeno religioso vuol dire aprire necessariamente uno spazio per la considerazione della mistica in quanto elemento essenziale dell’originaria esperienza religiosa.

Nel saggio del 1906, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, Troeltsch prende le mosse dal principio metodologico della descrizione pura del fenomeno religioso, affermando che l’analisi non può essere predeterminata da una “intuizione fondamentale” già data al soggetto conoscente, ma deve “invece *apprendere (entnehmen)* dall’oggetto stesso”, cioè dall’“*Erlebnis* religioso”, la sua “essenza”. Si deve procedere in modo analogo a quanto si fa nel campo della riflessione sull’arte e della storia dell’arte, dove ci si propone di “cogliere il fenomeno [...] nel suo darsi originario ed evidente, [di] acquisire un’esperienza pura di esso”¹⁰. È vero che, successivamente, in

8. Sull’avvicinamento di Troeltsch al neo-kantismo windelbandiano-rickertiano cf. G. CANTILLO, *Metafisica critica e teoria della conoscenza. Il confronto di Troeltsch con Rickert*, in Id., *L’eccezione del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, Morano, 1993, pp. 247 ss.

9. Cf. E. TROELTSCH, *Meine Bücher* (1922), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, hrsg. von H. Baron (1925), Aalen. Scientia Verlag, 1966, p. 9.

10. E. TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1906), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, cit., p. 458-459, cf. p. 466.

Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie (1912), Troeltsch, confrontandosi con la psicologia della religione di William James¹¹, di fronte all'empirismo, dichiara la sua scelta per il platonismo, cioè la sua adesione all'idealismo trascendentale. Ma, nel prendere questa posizione, ribadisce che "il metodo trascendentale si esercita a partire da un'analisi puramente psicologica, per trovare il punto in cui si fa valere l'elemento apriorico della coscienza [e che, perciò,] una tale analisi dev'essere compiuta senza alcun presupposto metafisico né gnoseologico"¹². Questo vuol dire volgersi direttamente al fenomeno e in questo stare a guardare il fenomeno è insito lo scopo di cogliere non solo la sua fattualità, ma "il caratteristico e l'essenziale", "i tratti fondamentali", che vi sono immanenti. La psicologia quindi deve affermare l'*Urphänomen* immanente in ogni concreta esperienza religiosa, che può essere indicato nella "mistica, cioè nella fede in una presenza e in un'azione di potenze sovraumane a cui si accompagna la possibilità di un intimo legame con esse"¹³. La teoria della conoscenza, a sua volta, si volge all'*Urphänomen* dell'esperienza mistica per fondarla razionalmente riconducendo le varie forme in cui si presenta ad un "apriori" della "formazione delle idee religiose insito nell'essenza della ragione e che, a sua volta, è inserito in una organica connessione con tutti gli altri apriori della ragione"¹⁴, cioè con i principi fondativi delle altre regioni della vita spirituale. La teoria della conoscenza porta allo scoperto nella struttura razionale della coscienza, la radice universale di ciò che costituisce il senso di ogni fenomeno religioso, vale a dire "l'assoluta relazione-ad una-sostanza (*absolute Substanzbeziehung*), in forza di cui tutto

11. Cf. W. JAMES, *The varieties of religious experience: a study in human nature* (being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902), New York, Longmans, 1902.

12. E. TROELTSCH, *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: : *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, cit., p. 383 (trad. it. *Empirismo e Platonismo nella filosofia della religione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Napoli, Filema, 2002, p. 201). Con ciò Troeltsch si avvicina di fatto alla fenomenologia, perché non v'è dubbio che l'esigenza di una fondativa descrizione pura del fenomeno si incontra con le prescrizioni metodiche specifiche della ricerca fenomenologica, come mostra quanto Husserl scrive a chiarimento delle considerazioni relative ai concetti di essenza e di scienza di essenze (cf. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, Libro I, Torino, Einaudi, 1965, pp. 40-41).

13. E. TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, cit., p. 493.

14. *Ivi*, p. 494.

il reale e, in particolare, tutti i valori vengono riferiti ad una sostanza assoluta, come punto di partenza e principio normativo”¹⁵.

Già nel 1905, nello scritto *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, che riproduce la relazione tenuta l’anno precedente al Congresso delle Arti e della Scienze di St. Louis, anche qui riferendosi in particolare al contributo alla comprensione dell’esperienza religiosa dato dalla psicologia della religione di James, Troeltsch accenna implicitamente alla essenzialità della mistica nell’esperienza religiosa. Egli osserva, infatti, che la messa in rilievo della “religione quale categoria specifica o forma di stati psichici particolari, che risulta dalla presenza più o meno oscura del divino nell’anima, [dalla] percezione [cioè,] della presenza o della realtà afferente al Sovra-umano o Infinito, è [...] senza alcun dubbio un punto di partenza [...] corretto per l’analisi dell’apriori razionale della religione”¹⁶ e può costituire la base per ripensare la connessione, d’ispirazione kantiana, tra psicologia e teoria della conoscenza della religione. Si tratta di pensare il rapporto tra l’Io fenomenico (empirico) e l’Io intellegibile (trascendentale) in modo tale che “nell’ Io fenomenico, grazie all’attuosità dell’Io intellegibile in esso latente, si crei e si sviluppi la personalità quale realizzazione della ragione autonoma”¹⁷: non un parallelismo tra empirico e razionale, ma un intreccio, un’azione reciproca dell’uno sull’altro. Questo comporta il riconoscimento di un che di irrazionale, decisivo per l’esperienza religiosa, che è un atto di libertà e di evenienza della grazia, “un’azione del soprasensibile che irrompe nella vita psichica naturale [dominata dalla necessità], nonché un atto di libera dedizione [al divino] che soppianta la motivazione naturale”¹⁸.

Ancor prima che nello scritto sistematico del 1906 (*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*), un esplicito riferimento al “mistico” si trova

15. *Ibidem*. Sull’“apriori religioso” cf. E. VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, Strasbourg-Paris, Librairie Istra, 1922, pp. 4-24; E. LESSING, *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelische Verlag, 1965, pp. 75 ss.; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei Ernst Troeltsch*, München, Max Hueber Verlag, 1961, pp. 98-129, 143-166; K.-E. APFELBACHER, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, Paderborn, Schöningh 1978, pp. 132 ss.

16. E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (1905), Tübingen, J.C.B.Mohr, 1922², p. 35-36 (trad. it. *Psicologia e gnoseologia nella scienza della religione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 161). Corsivo ns.

17. *Ivi*, p. 40 (trad. it., cit., pp. 165).

18. Cf. *Ivi*, pp. 40-41 (trad. it., cit., p. 166).

nel saggio *Religionsphilosophie* del 1904 nella ricognizione dell'impatto delle visioni del mondo moderne sulla religione, in particolare a proposito del parallelismo psico-fisico su base panteistica. Riferendosi a Spinoza, scrive Troeltsch: "Il panteismo fondato sull'idea del parallelismo [ricorre] a un ordine fondamentale del rapporto tra mondo fisico e mondo psichico, nel quale il mondo psichico deve avere pieno diritto di cittadinanza, malgrado la validità senza soluzione della legge fisica della causalità"¹⁹. Ciascuno dei due lati della realtà costituisce una connessione in sé conchiusa di cause e di effetti, nel mondo fisico, e di motivazioni e rappresentazioni, nel mondo psichico, con una corrispondenza dell'una connessione all'altra. Si profila qui un parallelismo che, come Troeltsch afferma nel testo della seconda edizione del saggio, "può essere inteso solo con un assunto marcatamente mistico"²⁰, in quanto

quei due lati sono in fondo un'unica cosa nella sostanza del mondo, che non è né natura, né spirito, [...] ma è l'essere in generale e la legge in generale. Questa sostanza è, allora, in modo del tutto autonomo, una grandezza religiosa e il sistema si tramuta in panteismo. In esso, perciò, anche Spinoza ha visto quel contenuto di verità della religione, che nel suo *Trattato [teologico-politico]* egli ha posto come verità teoretica della religione a fianco delle verità pratico-morali della religione rivelata ebraica e cristiana²¹.

In questo modo Spinoza "ha rinvenuto l'essenza della religione nella mistica ed è stato uno dei primi a tentare di concepire il mito della religione positiva, in senso psicologico e storico-critico, come *forma espressiva di questa mistica*"²². Qui Troeltsch segue l'interpretazione di Windelband, che mette al centro del pensiero di Spinoza la meta dell'"amore per la divinità fondato sulla piena conoscenza" e collega quest'amore di Dio a una rappresentazione del rapporto della mente con Dio, un collegamento che "lo pone

19. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1904, p. 115 (trad. it. di S. Sorrentino e P. Boschini, *Filosofia della religione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 82).

20. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1907², p. 434. (trad. it. in E. TROELTSCH, *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Torino, Utet, 2005, p. 96).

21. *Ivi*, pp. 434-435 (trad. it. cit., pp. 95-96); cf. Id., *Religionsphilosophie* (1904), cit., p. 116 (trad. it., cit., p. 83).

22. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie* (1907), cit., p. 435 (trad. it., cit., p. 96). Cf. *Religionsphilosophie* 1904, cit., p. 116 (trad. it., cit., p. 83).

vicinissimo alle correnti mistiche”, risalenti al misticismo tedesco, le cui “onde [...] dopo la Riforma si erano sempre spinte verso l’Olanda”. Da quest’atmosfera dominata dal “pensiero mistico del neoplatonismo” del “risolversi dell’anima ispirata nella Divinità infinita” e dalla “impronta panteistica”, che essa assume in pensatori come Bruno, “troviamo preso – scrive Windelband – lo Spinoza in tutte le differenti fasi del suo pensiero”²³.

Una traccia dell’essenza mistica della religione si trova anche là dove Troeltsch riflette su uno dei concetti fondamentali della teologia ecclesiale: il concetto di “miracolo” inteso, però, come “miracolo interiore”, “il miracolo della conversione, della illuminazione, della rinascita, della liberazione dal peccato”, che è sì legato alla “rivelazione”, e quindi alla Chiesa e alla Bibbia, ma esprime fondamentalmente il sentimento di una “forza divina”, che si insinua nell’“uomo meramente naturale” e “lo porta a contatto con Dio”²⁴. Eguale nell’analisi psicologico-fenomenologica dell’esperienza religiosa, il riconoscimento dell’autonomia della religione è legato all’evidenza di un atteggiamento mistico della coscienza: nell’esperienza religiosa – osserva Troeltsch – è sempre insito il riferimento a Dio “di tutto il contenuto della coscienza”, e perciò la religione “costituisce, nella sua forma [*Gestalt*] mistica, una sensazione immediata di immanenza della limitata coscienza creaturale nel fondamento abissale di ogni coscienza”²⁵. La “forma mistica”

23. W. WINDELBAND, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di A. Oberdorfer, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, vol. I, pp. 220-221. E vale la pena citare un passo estremamente suggestivo di Windelband sul nesso religione-mistica: “Ricercando le fonti di questo panteismo mistico – egli scrive – si finisce con l’imbattersi in una delle più belle e grandiose teorie della filosofia platonica. Tutte quelle rappresentazioni dell’elevazione dell’anima a Dio, siano immaginate come eccitazione estatica o come beatitudine contemplativa, rimandano alla dottrina platonica dell’Eros. Ma già in questa era detto che l’anima può innalzarsi alla divinità solo perché essa stessa partecipa dell’essenza divina, e come prova di questa partecipazione era considerato appunto l’amore stesso, il vivo bisogno di conoscenza. L’impulso alla conoscenza di Dio – questa è, da Platone in poi, l’idea fondamentale di ogni misticismo filosofico – è esso stesso una manifestazione della natura divina entro il nostro stato imperfetto e perituro [...]. La relazione del finito con l’infinito, questo contenuto effettivo del sentimento religioso, sembrava comprensibile appunto perché l’infinito è presente in tutto ciò che è finito, come la sua più intima essenza” (*Ivi*, p. 221).

24. Cf. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie* (1907), cit., p. 448; cf. trad. it. cit., p. 222..

25. Cf. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie* (1907), cit., p. 477; cf. *ivi*, p. 477 (trad. it. cit., p. 144).

della religione viene esplicitata da Troeltsch nel riconoscimento che “la religione *in actu* coglie il riferimento al trascendente come un vissuto autentico, come cioè una connessione con il divino autentica e non solo pensata, bensì realizzantesi realmente e in quel preciso momento”²⁶. E il riferimento al trascendente, il contatto con Dio, cioè l’esperienza mistica, “costituisce l’autentica essenza fondamentale della religione”²⁷, il punto terminale della teoria della conoscenza della religione.

Questo riconoscimento della fede nella *unio mystica* dell’uomo con Dio, della coscienza finita con la coscienza infinita come essenza della religione, impedisce la riduzione della esperienza religiosa nei termini di una concezione razionalistica. Il contatto mistico può accadere in varie modalità: come il prodotto della rivelazione di Dio o della ispirazione che lo spirito divino infonde nella coscienza individuale, o come attualità della coscienza religiosa cioè del tendere del finito all’infinito quale si dà nella preghiera, o come “la fede nella normatività e nella organizzazione piena di senso della coscienza”, che sorge dalla meditazione, o anche, al contrario, il timore di fronte al “numinoso”²⁸. Tenere conto di questa varietà implica integrare la teoria della conoscenza con la psicologia della religione, cioè la rilevazione dell’apriori religioso con la descrizione dei vissuti religiosi, del fenomeno puro della religione, il che vuol dire anche collegare l’apriori religioso, la struttura trascendentale, alla storia, alla storicità della concreta soggettività della esperienza religiosa e del contesto religioso in cui si trova. L’apriori religioso ha come suo contenuto precisamente il mistero della comunicazione divina con l’anima e la compartecipazione comunitaria a questo mistero. Anche nelle forme più accentuate di individualismo religioso, l’esperienza religiosa implica sempre la condivisione con altri, l’apertura ad altri nel comune contatto con Dio, sicché si può dire che due sono i caratteri fondamentali dell’esperienza religiosa: l’elemento mistico e l’elemento comunitario. Anche identificando Dio con la infinita ragione l’elemento mistico è egualmente presente nell’immediata, misteriosa unità della ragione divina e

26. *Ivi*, p. 478 (trad. it. cit., p. 145).

27. *Ibidem*.

28. Sulla prevalenza dell’elemento irrazionale nell’esperienza mistica e insieme sul riconoscimento della compresenza nella religione dell’elemento razionale si vedano le considerazioni di Troeltsch nella recensione a *Il Sacro* di Otto sopra ricordata (*Sulla filosofia della religione. In occasione dell’uscita del libro Il sacro (Breslavia 1917) di Rudolf Otto*, cit., pp. 991-993).

della ragione umana, nella immanenza nell'anima di "un auto-riferirsi a un Assoluto", che costituisce "il nocciolo identico ovunque dei fenomeni religiosi, nonostante le loro diversità esteriori, le loro accidentalità e le loro alterazioni"²⁹.

L'integrazione di mistica e storia si lascia scorgere, nell'ambito dello sviluppo del Cristianesimo, nel ruolo che nell'esperienza religiosa assume la personalità storica di Gesù. Inizialmente la comunità dei credenti, non solo quella cristiana, ha bisogno "di avere un punto d'appoggio, un centro e un simbolo della sua vita religiosa"³⁰: di qui la centralità della personalità storica di Gesù. Però, già il consolidarsi della "fede della comunità primitiva ha liberato lo spirito di Cristo dalla sua manifestazione storica, dal Gesù storico, e lo ha considerato come un principio religioso suscettibile di sviluppo"³¹. Quando poi successivamente, e in particolare in Età moderna, diventa centrale "la convinzione dell'individuo" e il culto viene inteso come un elemento di suggestione o diivene contemplazione, si attenua ulteriormente la centralità del rapporto con la personalità storica di Gesù e "al suo posto subentra il Cristo interiore, ovvero la libera mistica presenza di Dio nelle anime"³². Tuttavia, il movimento non è lineare, ma in qualche modo circolare, perché quando la frammentazione individualistica diventa eccessiva, allora ritorna l'esigenza di dare centralità alla personalità storica di Gesù, come accade nella teologia di Schleiermacher, di Ritschl, di Herrmann. Pur riconoscendo il carattere essenziale della mistica, cioè del sentimento della unione tra l'anima e Dio, tra la coscienza finita, individuale, e la coscienza universale, infinita, Troeltsch ritiene che la religione non può a lungo fare a meno del suo configurarsi nella comunità e nel culto dei fondatori e dei profeti, e quindi nell'elemento storico e simbolico che fonda la comunità. Il solo individualismo, quindi la sola dimensione mistico-soggettiva, porta alla fine alla dissoluzione del religioso.³³ Questo, secondo

29. Cf. E. TROELTSCH, *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, cit., pp. 370-371 (trad. it., cit., p. 188).

30. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (1911), in Id., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985, p. 157 (trad. it. di S. Sorrentino, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, in Id., *Religione, storia, metafisica*, presentazione di G. Cantillo, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 1997, p. 378).

31. *Ivi*, p. 158 (trad. it., cit., p. 379).

32. *Ibidem* (trad. it., cit., p. 380).

33. Cf. *Ivi*, p. 159-160 (trad. it., p. 380-381).

Troeltsch, è il risultato della storia delle religioni e della psicologia della religione: “l’essenziale in qualsiasi religione non è il dogma o l’idea, bensì il culto e la comunità” precisando che nel culto è insito anche l’elemento mistico, il mistero, come accade nella “unione di vita con Cristo nella cena del Signore”³⁴.

L’interiorizzazione mistica del Cristo come “Cristo spirituale, pneumatiko” non era in grado di consolidare la nuova religione, e perciò esige una forma di oggettivazione nei sacramenti, nel sacerdozio, nella struttura ecclesiastica, come accade nel Cattolicesimo primitivo: “Il Cristo spirituale – scrive Edmond Vermeil – prende forma ed esistenza materiale. All’idea dello spirito divino che si incarna ed agisce nell’anima dei seguaci di Cristo, succede l’idea del Cristo gran sacerdote e principio della liturgia, fonte di tutte le virtù sacerdotali”³⁵. Questa prevalenza dell’oggettivazione ecclesiastica sulla vocazione mistica caratterizza l’intera evoluzione del Cattolicesimo, come Troeltsch sottolinea anche nel significativo saggio sul Modernismo³⁶. Ma questa complessiva considerazione non gli impedisce nelle *Soziallehren* di mettere in rilievo le forme dell’asceti e della mistica presenti nel Cattolicesimo medioevale. Certamente, come si può vedere nel caso di asceti o mistici come San Pier Damiani, San Bernardo, Arnaldo da Brescia, i Valdesi, i Francescani, l’asceti e la mistica, nella loro accezione più rigorosa, entrano in contraddizione con l’idea cattolica medioevale della “civiltà unitaria ecclesiastica e della dominazione teocratica universale”, con “le teorie sociali del Medioevo, che indubbiamente mirano a inquadrare positivamente nel *corpus christianum* la famiglia, lo Stato, l’economia”³⁷. Tuttavia, assumendo configurazioni meno rigide e pure, esse hanno esercitato una funzione importante come fattori di “intensificazione” o di “risveglio” spirituale della religiosità³⁸.

34. *Ivi*, p. 147 (trad. it., pp. 365-366).

35. Cf. E. VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, cit., pp. 28-29.

36. Cf. E. TROELTSCH, *Der Modernismus* (1909), in *Gesammelte Schriften*, Bd.II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, cit., pp. 45-67, in particolare pp. 64-65. Sulla complessità del Cattolicesimo caratterizzato da tendenze contraddittorie cf. *Ivi*, pp. 52-53.

37. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd.I (1912), Neudr. d. 2. Auflage, 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1965, p. 227 (trad. it. di G. Sanna, Id., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani, Vol. I: Cattolicesimo primitivo e Cattolicesimo medioevale*, Firenze, La Nuova Italia, 1941; 1969², p. 297).

38. *Ivi*, p. 229 (trad. it., cit., p. 299).

La Chiesa medioevale – osserva Troeltsch – ha assorbito in sé l’ascesi, inquadrandola “nel cosmo delle attività ecclesiastiche”, unendo “la pietà mondana e quella monastica”: il monachesimo diventa strumento della chiesa³⁹. Pertanto l’ascesi medievale è un fenomeno complesso che non si può ridurre all’idea della fuga dal mondo, della rinuncia al mondo considerato come il luogo del peccato, ma contiene elementi di apertura al mondo, di lavoro positivo nel mondo, coniugando interiorità, contemplatività, e amore verso gli altri, esercizio costante della carità. In questo senso “il misticismo francescano – scrive Troeltsch – indubbiamente è, da un lato, la massima intensificazione dell’ascesi, ma in tal modo vuole servire alla missione interna, al popolo e alle masse, ed è d’altra parte congiunto con una peculiare esaltazione della natura e con un certo individualismo sentimentale”. Sull’altro versante, il misticismo e l’ascetismo del catarismo e del francescanesimo ereticale si situa in una posizione di rigido dualismo, reagendo nettamente alla eccessiva mondanizzazione della Chiesa⁴⁰.

2. *Il misticismo*

Come si è visto, l’adesione di Troeltsch all’idea della centralità della mistica, di essa come “essenza” della religione, e in particolare del Cristianesimo, ha sempre avuto come contrappeso non solo il riconoscimento del carattere altrettanto decisivo della comunità e del culto, ma anche il riferimento all’apriori religioso come struttura razionale di ogni esperienza religiosa. In questo senso, pur confermando la necessità di oltrepassare la posizione astrattamente razionalistica kantiana (o, meglio, cercando di fare emergere in lei stessa l’attenzione al carattere di immediatezza dell’esperienza vissuta religiosa), Troeltsch condivide le preoccupazioni kantiane nei confronti del misticismo. Laddove, infatti, in un passaggio molto significativo di *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, osserva criticamente che Kant ha trascurato “il problema dell’attuazione dell’apriori religioso e della sua connessione con i fenomeni psichici concreti”, ricordando una lettera di Kant a Jacobi, spiega questa mancanza di attenzione con la volontà di evitare “tutti i rischi del misticismo”, e ammette: “Questo timore è giustificato, giacché qui sono in agguato tutte le manifestazioni specifiche del misti-

39. *Ivi*, p. 230 (trad. it., cit., p. 301).

40. *Ivi*, pp. 237-238 (trad. it., cit., pp. 309-310).

cismo: dalla conversione, dalla preghiera e dalla contemplazione fino al fanatismo, alla visione e all'estasi"⁴¹. Ma subito dopo aggiunge: "senza [...] misticismo non si dà vera religione, e la psicologia della religione mostra in modo chiarissimo che nei vissuti mistici batte l'autentico palpito della religione"⁴². Ed è questa una convinzione sempre ribadita, a patto però di intendere che il momento dell'"eccitazione", dell'"entusiasmo" soggettivo (*Erregung*) sia intimamente congiunto con quello della "religione pura" (*reiner Religion*), cioè della "rivelazione" e della "comunicazione di sé della divinità in lei presente"⁴³. La vera mistica, essenziale alla religione, è quella che si presenta come "attuazione psicologica" dell'apriori religioso insito nella ragione: solo in questo intreccio di "necessario, razionale, normativo", da un lato, e "fattuale, psicologico, particolare", dall'altro, si concretizza l'autentica esperienza religiosa, nella sua duplice valenza individuale e comunitaria, soggettiva e intersoggettiva. Questa consapevolezza è in grado di evitare i pericoli tanto dell'astratto razionalismo, quanto di un misticismo tutto risolto nell'elemento irrazionale. Si può dire, quindi, che l'adesione di Troeltsch all'idea di un primato della mistica e del misticismo è un'adesione problematica, anche rispetto alle possibilità di una configurazione futura del Cristianesimo nello sviluppo della modernità⁴⁴; e questa problematicità si ritrova altrettanto nella trattazione del misticismo nell'ambito della sociologia della religione.

Come lo stesso Troeltsch ha suggerito, se si tiene presente l'intera storia dell'etica sociale cristiana, si può affermare che la filosofia sociale del Cristianesimo "è il diritto naturale cristiano con un'applicazione ora più conservatrice, ora più radicale"⁴⁵. 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 cre-

41. E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, cit., pp. 46-47 (trad. it., cit., p. 171).

42. *Ibidem*.

43. *Ivi*, p. 47 (trad. it., cit., pp. 171-172).

44. Cf. K.-E., APFELBACHER, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, cit., p. 278, ma sulla mistica nell'esperienza religiosa cf. *Ivi*, pp. 270 ss.

45. E. TROELTSCH, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Gotha, Klotz, 1922, pp. 13-14.

denti 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". Nel tipo della setta Troeltsch distingue due tendenze fondamentali: la setta che si mantiene fedele all'ispirazione puramente religiosa del discorso 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 Discorso della montagna, al pensiero del regno di Dio e della sua realizzazione che comincia già nel mondo⁴⁶. 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 nella pratica del servizio e della carità⁴⁷.

Alla mentalità della setta paziente si avvicina il variegato campo del *misticismo*, cioè del terzo tipo di autoconfigurazione sociologica indicato da Troeltsch come comunità mistica o spiritualistica, che ha pochi legami con il diritto naturale. "Il misticismo [*die Mystik*]" 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, intorno a cui possono formarsi soltanto gruppi fluidi e determinati affatto personalmente", mentre tendono a scomparire le forme esteriori del culto, i dogmi e i legami con la tradizione⁴⁸.

I tre tipi fondamentali di auto-configurazione sociologica dell'idea cri-

46. Cf. E. TROELTSCH, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, cit., pp.184-185 (trad. it. in E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Napoli, Bibliopolis, 1977, p. 118).

47. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., pp. 407-408, 363, 367-368, 373-374, 379 (trad. it., cit., pp. 526-527, 469, 474, 482, 489-490).

48. Ivi, p. 967 (trad. it. di G. Sanna, Id., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi sociali*, Vol. 2: *Il protestantesimo*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, 1969², p. 684). Avverto che Sanna traduce con "misticismo" "*Mystik*" ("mistica") che è il termine impiegato da Troeltsch nelle *Soziallehren*. In altri saggi Troeltsch adopera, oltre che *Mystik*, anche *Mystizismus*.

stiana, essendo *tipi ideali*⁴⁹, non trovano una realizzazione pura e compiuta nella storia effettiva della cristianità, e in ciascuno di essi sono presenti caratteri propri degli altri due, e in particolare vi è una forte fluidità di posizioni tra sette e aggregazioni mistiche. Inoltre, tanto le sette quanto varie forme di misticismo si sono sviluppate dal terreno della Chiesa come sopravvivenza e ripresa delle forme di aggregazioni fluenti che costituivano le prime comunità cristiane e ancora la Chiesa antica, o come differenziazioni e prese di distanza rispetto alla istituzionalizzazione della Chiesa cattolica, che si riproduce egualmente nelle Chiese riformate. Altrettanto esse sono sorte come forme di contestazione della unitaria civiltà cristiana del Cattolicesimo medievale ed espressioni della dinamica delle nuove forme della società e della cultura europeo-occidentale che venivano affermandosi. Malgrado questa impossibilità di nette delimitazioni tra i tre tipi, 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”. 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,

49. Si può adoperare certamente anche per Troeltsch il concetto di “tipo ideale” introdotto da Max Weber. Sul rapporto di amicizia e di collaborazione, con Max Weber, così come sull’influenza di Weber sui suoi studi, si veda il *Necrologio per Max Weber* pubblicato da Troeltsch sulla “Frankfurter Zeitung” il 20 giugno del 1920 (*Nachruf auf Max Weber*) ora in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa*, hrsg. von H. Baron, Mohr, Tübingen 1925; Neudr. Scientia Verlag, Aalen 1966 (trad. it. di A. Carcagni in E. TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di F. Tessitore, Guida editori, Napoli 1977). Si veda inoltre la recensione polemica di Troeltsch al saggio del 1909, *Calvinismus und Kapitalismus* di Felix Rachfahl (“Internationale Wochenschrift” IV (1910), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, cit., pp.783 ss.), nella quale difende la tesi weberiana sulla influenza del calvinismo nelle origini del capitalismo moderno. Su Troeltsch e Weber cf. M. MIEGGE, *Troeltsch e Weber*, in *Ernst Troeltsch. Religione, Chiesa, Modernità*, a cura di E. PACE e M. PICCININI, “Humanitas” 71.2 (2016), pp. 278-286. Una precisa analisi delle reciproche influenze e della concreta cooperazione scientifica tra Weber e Troeltsch è quella presentata da F.W. GRAF, *Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit*, “Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte” 39 (1987), pp. 125, 133-137. In relazione alla sociologia della religione si vedano le pp. 44-47 della *Introduzione* di P. ROSSI al volume *Lo storicismo tedesco*, da lui curato (Torino, Utet, 1977).

artigianale, commerciale” costituivano “un terreno fecondo” per lo sviluppo delle sette e delle loro idee giusnaturalistiche radicali⁵⁰.

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, ingaggiando una rinnovata lotta con le sette, ma anche assorbendole al proprio interno, con il progressivo movimento di emancipazione politico-culturale ed etico-religiosa della società europea dal dominio della civiltà ecclesiastica e dall’assolutismo, l’esperienza religiosa si è concentrata sempre più nell’interiorità spirituale e nell’intenzione etica. Si è prodotta, così, 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. È questo il terreno del *misticismo* e delle sue molteplici e variegate forme di piccole aggregazioni sociali, che prendono le distanze, già prima dell’epoca della Riforma, anche dalle sette, spesso caratterizzate da un rigido ordinamento comunitario. Certamente non mancano nelle sette disposizioni e forme di entusiasmo mistico ma “mentre le sette fondano oggettivamente la loro comunione sulla rivelazione biblica, sulla legge di Dio, sull’adempimento di essa controllato dalla comunità, la mistica, in generale, in sé non contiene alcun principio comunitario e conosce la comunione solo come incontro di compagni nel modo di sentire”⁵¹. Anche in queste conventicole si avvertono spesso le spinte ad una più determinata regolamentazione sociale, ma allora finiscono per assumere i caratteri della setta.

Il misticismo – suggerisce Troeltsch alla fine della trattazione del Cattolicesimo medievale – si inserisce come un terzo tipo nei contrasti tra ecclesiasticismo e settarismo, come “individualismo religioso privo di organizzazione”⁵². Anticipando gli svolgimenti successivi, Troeltsch descrive già qui la

50. Nella concettualizzazione del tipo della setta Troeltsch ha presente, com’egli stesso ricorda, l’elaborazione di Max Weber. Cf. M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it di P. Rossi in Id., *Sociologia della religione. I. protestantesimo e spirito del capitalismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, pp. 112-113. Al concetto di setta in Weber e Troeltsch è dedicato il saggio di R. E. LERNER, *Waldenser, Lollardene und Taboriten. Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch*, in *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, hrsg. von W. Schluchter, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 326-354.

51. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., pp. 382-383 (trad. it., vol. 1., cit., p. 494).

52. *Ivi*, p. 424 (trad. it., vol. 1, cit., p. 549).

difficile situazione in cui “le teorie sociali cristiane si trovano nel mondo moderno”, in cui l’orientamento “verso la convinzione soggettiva, la spontaneità, la viva affermazione etica”, in breve la tendenza alla individualità e all’autonomia della coscienza, anche di quella religiosa, mette in crisi sia l’istituzione ecclesiastica sia la setta con il suo rigido senso della comunità “aderente alla interpretazione letterale del Vangelo”⁵³. Il misticismo appare perciò più adeguato allo spirito moderno. Nel Cristianesimo primitivo non mancano, certo, estasi, visioni, attestazioni della presenza dello spirito, entusiasmi per la sua discesa in mezzo ai credenti. In effetti, il misticismo ha attraversato tutta la storia del Cristianesimo e rimanda alle origini, rimanda a Paolo per il quale “la cena del Signore, il centro del nuovo culto, [diviene] cibo e bevanda mistici, unificazione sostanziale” e l’unione con Cristo, con il Figlio e tramite suo con il Padre si trasforma in una concreta vita spirituale, in una concreta comunione: “Cristo [diviene] una sfera reale di vita di natura soprasensibile, nella quale il credente vive, sente e pensa, e diventa nuova essenza ‘pneumatica’”⁵⁴. Ma nel mondo moderno, riflesso in sé, il misticismo si rende autonomo dalla istituzione ecclesiastica, così come dalla setta rigorosamente vincolata alla legge, e, proiettandosi anche al di fuori della tradizione cristiana, si avverte come “un principio religioso autonomo, anzi come il vero nucleo universale di ogni processo religioso, di cui le varie manifestazioni mistiche sono soltanto il rivestimento”⁵⁵. La sua dimensione è la riflessione filosofico-religiosa e in questo senso, secondo Troeltsch, si deve parlare di misticismo “in senso stretto e tecnico”⁵⁶. I suoi caratteri, che si riconoscono altrettanto nel misticismo cristiano, sono l’instaurazione di una immediata unione con la divinità, che è indipendente rispetto ad ogni religione positiva, anche se ne costituisce il centro; il rinnegamento di sé del credente, della propria egoità, e la sua ascesi verso Dio per unirsi a Lui, per farsi una sola cosa con Lui. La mistica è un *itinerarium in Deum*, che è un ritorno dei molti all’Uno, degli individui finiti all’Infinito: dove si avverte chiaramente la presenza della tradizione neoplatonica rispetto alla quale Dionigi L’Areopagita – scrive Troeltsch – “costituisce, se non l’unico, certo il più ragguardevole tramite di collegamento [con la tradizione ebraico-cristiana], anche se vi

53. *Ibidem*.

54. *Ivi*, p. 852 (trad. it., vol. 2. cit., p. 534).

55. *Ivi*, pp. 853-854 (trad. it., vol. 2. cit., pp. 535-536).

56. *Ivi*, p. 853 (trad. it., vol. 2. cit., p. 536).

hanno contribuito i teologi alessandrini e lo stesso Agostino”⁵⁷. In questa prospettiva l’esperienza religiosa si presenta, quindi, come essenzialmente mistica e si trova tanto nel misticismo speculativo brahmanico⁵⁸ o in quello volontaristico buddista, quanto nel misticismo domenicano della conoscenza o in quello francescano della volontà e dell’amore. Come risulta chiaramente in San Bonaventura, in essa “è sempre l’iniziativa divina a rendere possibile, nelle sue diverse fasi, il cammino dell’uomo verso Dio”⁵⁹.

Troeltsch, nell’ambito della mistica cristiana, ripercorre le varie correnti e le varie personalità, ricordando Bernardo e i Vittorini, il misticismo tedesco precedente alla Riforma, lo stesso Lutero e i mistici della Riforma e a questo riguardo afferma: “soltanto sulla base dell’individualismo e del paolinismo protestanti lo specifico misticismo cristiano poté giungere a un nuovo svolgimento creatore ed autonomo, destinato ad avere profonda efficacia sul protestantesimo ecclesiastico, e a rimaner tuttavia da esso separato”⁶⁰. Una tendenza che si è espressa nelle personalità più profonde dello spiritualismo protestante (da Sebastian Franck⁶¹ a Valentin Weigel· a Dirck Coornheert⁶²), di cui Troeltsch sottolinea affinità e differenze rispetto ad atteggiamenti mistici e entusiastici presenti nei Battisti, nei Quaccheri, nel metodismo, che hanno però una prevalente organizzazione del tipo della setta⁶³. Al misticismo e alla spiritualismo si riconducono, almeno in parte, anche “i Puritani inglesi muovendo dal pietismo e dall’entusiasmo” e non mancarono adesioni ad essi anche “tra i Pietisti del continente”⁶⁴.

57. *Ivi*, p. 857 (trad. it., vol. 2. cit., p. 540)

58. Si può pensare, in particolare, alla *Bhagavadgita* (per es. *Ottavo Discorso*, 12-13,14, *Diciottesimo Discorso*, 51, 52, 53, cf. *Bhagavadgita*, trad. it. di G. Marano, Milano, Luni editrice 2016).

59. Cf. L. MAURO, *Introduzione*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell’anima a Dio*, testo latino a fronte, trad. it. a cura di L. Mauro, Milano, Bompiani, 2002, p. 28; cf. *Ivi*, pp. 142-145.

60. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., p. 861 (trad. it., vol. 2. cit., p. 545).

61. Cf. *Ivi*, pp. 886-888 (trad. it., vol. 2. cit., pp. 577-580).

62. Cf. *Ivi*, pp. 891-892 (trad. it., vol. 2. cit., pp. 584-585).

63. Sulle differenze tra battisti e spiritualisti cf. *Ivi*, pp. 863-864 (trad. it., vol. 2., cit., pp. 547-548). Sui Quaccheri cf. *Ivi*, 911 e ss. (trad. it., vol. 2., cit., pp. 609 ss.).

64. Cf. *Ivi*, p. 862 (trad. it., vol. 2., cit., pp. 546-547). Sul Pietismo, cf. *Ivi*, pp. 919-921 (trad. it., vol. 2., cit., pp. 619- 623).

Quanto al carattere sociologico del misticismo e dello spiritualismo, la loro intenzione non è rivolta “al rapporto tra uomo e uomo”, ma direttamente “al rapporto con Dio”: essi costituiscono – afferma qui più nettamente Troeltsch – “un individualismo radicale, molto diverso da quello della setta”⁶⁵. Certo, anche quest’ultima, specialmente mediante il rigorismo etico, tende a separare il credente dal mondo e quindi anche dalla società, ma, al tempo stesso, lo inserisce in una intima “comunione” con gli altri credenti “in nome e in forza del modello di Cristo”, e, quindi, “come comunità resta attiva nel proprio presente”, specialmente nel caso della setta combattiva. Tuttavia una forma di comunione si realizza anche nell’ambito del misticismo e dello spiritualismo, perché in tutti opera lo spirito, in tutti opera l’incontro con Dio, e “il carattere etico-volontaristico del pensiero cristiano-profetico di Dio infonde anche [in essi] la spinta verso l’amore attivo e la comunicazione di sé ai fratelli”⁶⁶. Nasce in quest’atmosfera l’immagine della chiesa invisibile, della pura comunione spirituale. Questo comporta certamente un allargamento della coscienza religiosa che abbraccia tutte le forme di religiosità nella prospettiva dello spiritualismo cristiano. Si creano piccoli circoli di credenti legati dalla forza dello spirito, esercitanti il vero culto dell’amore e della comunicazione, dischiudimento reciproco di cuori⁶⁷. Il misticismo e lo spiritualismo lasciano “aristocraticamente” alla “religione di massa” tutte le forme oggettive del culto e della comunità. Ma la loro “silenziosa propaganda” mira a trarre fuori dalla massa “i veri figli di Dio, per elevarli al Regno di Dio, che è dentro di noi”⁶⁸. Scaturisce da questa impostazione la critica ai dogmi fondamentali del Cristianesimo ecclesiastico, tanto cattolico che protestante, come i dogmi della redenzione, dei sacramenti, della stessa umanità-divinità di Cristo, perché tutto nell’esperienza religiosa è concentrato nell’incontro interiore con Dio, con lo spirito: il Cristo eterno, con il suo spirito, “che nel Gesù storico possiede soltanto il suo simbolo concreto”⁶⁹. Tutto questo porta indubbiamente il misticismo nella forma spiritualistica vicino al razionalismo, e tuttavia se ne distacca per la sua tolleranza, per la sua convinzione del carattere di approssimazione di ogni verità e rivelazione a quell’unica verità che si può

65. *Ivi*, p. 864 (trad. it., vol. 2., cit., p. 549).

66. *Ivi*, p. 865 (trad. it., vol. 2., cit., p. 551).

67. Cf. *Ivi*, pp. 865-866 (trad. it., vol. 2., cit., pp. 552-553).

68. *Ivi*, p. 868 (trad. it., vol. 2., cit., p. 553-554).

69. Cf. *Ibidem* (trad. it., vol. 2., cit., p. 555).

sperimentare, in forme sempre differenti e individuate, soltanto nella singolare attuosità della presenza mistica. Il misticismo e lo spiritualismo concepiscono perciò il Cristianesimo come un movimento progressivo incessantemente creatore, per cui, si potrebbe dire con lo stesso Troeltsch, l'essenza del Cristianesimo è una "essenza dinamica", un ideale originario al quale si deve sempre daccapo ritornare per riformularlo.

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, esse 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"⁷⁰. Nel Protestantismo 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 neoluteranesimo. Esso costituisce "un grande tipo sociologico complessivo dell'idea cristiana" diffuso specialmente nel mondo anglo-sassone e nelle regioni influenzate dal Calvinismo, ma operante anche nei paesi di tradizione luterana⁷¹. Le idee confluite nel Protestantismo 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.

Inoltre, non v'è dubbio che solo dal misticismo e dallo spiritualismo è potuta sorgere una teologia scientifica, rifacentesi all'universale esperienza religiosa e aderente alla filosofia della religione, D'altro canto, però, è altrettanto certo che questa libertà e questa tolleranza, che nascono dall'assoluto prevalere della dimensione soggettiva, personale, interiore dell'esperienza

70. Sul concetto di "chiese libere" si veda il discorso accademico tenuto da Troeltsch il 22 novembre 1906, *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten* (Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, Heidelberg, 1906, pp. 5-6, 17).

71. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., pp. 792, 984-86 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 459, 707-709).

religiosa, vanno incontro inevitabilmente al pericolo di perdere l'identità cristiana, più in generale la stessa autentica dimensione religiosa, dal momento che viene meno qualsiasi forma di comunità e di culto comune, senza di cui una religione non è reale.

Senza organizzazione comunitaria e senza culto il Cristianesimo – afferma Troeltsch – non è capace di propagarsi e di riprodursi. Ogni ritorno allo spirito liberamente librantesi e alla sua affermazione spontanea senza organizzazione è mera utopia, che misconosce le condizioni reali della vita e ha per conseguenza soltanto l'evaporazione e l'infacciamento del tutto.

Il misticismo e lo spiritualismo non possono da soli costituire la traccia di un possibile sviluppo futuro del Cristianesimo futuro, che probabilmente sul terreno delle chiese protestanti può venire solo dalla interazione dei principi costitutivi dei tre tipi sociologici:

Quel che ci ha mostrato la storia del Protestantismo è una sempre maggiore penetrazione del contenuto vitale del tipo ecclesiastico con quello della setta e del misticismo. Mentre il Cattolicesimo sa sempre ridurre l'una e l'altro all'impotenza, l'una e l'altro diventano sempre più vigorosi nel Protestantismo. Nella reciproca compenetrazione delle tre forme sociologiche fondamentali e nella loro unificazione in un quadro che concilia tutti questi motivi stanno i compiti futuri del Protestantismo, compiti di natura sociologico-organizzativa, [dal momento che la conciliazione non può essere ricercata sul piano di una unitaria "dogmatica ecclesiastica"].⁷²

Si dovrà, allora, partire dalle Chiese storicamente costituite e innestare in esse, nella "comune sostanza storica di vita", i principi della "libertà di coscienza", del carattere personale dell'esperienza religiosa, l'insieme delle idee nate dalle sette, dal misticismo e dallo spiritualismo. Un compito inquietante e problematico, come lo è quello che si pone all'intera cristianità sul piano dell'etica sociale, di fronte alle contraddizioni della realtà economica, sociale e politica, dove la coscienza autenticamente cristiana non può non denunciare le ingiustizie, le disuguaglianze, i conflitti, determinati dallo sviluppo del capitalismo moderno. C'è anche qui bisogno di trovare "nuovi pensieri", sapendo però che sempre "la realtà brutale" si contrappone all'idea etica: "non vi è possibilità di far prevalere un'eticità assoluta, ma c'è soltanto da lottare con la natura materiale e con la natura umana. Quindi anche l'etica

72. *Ivi*, p. 982 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 704-705).

cristiana presente e futura sarà soltanto un adattamento alla situazione, e dovrà volere soltanto il possibile”⁷³.

Di fronte alla consapevolezza che “la vita rimane lotta che si riproduce incessantemente su fronti sempre nuovi”, Troeltsch riconosce che “la fede è la forza per la lotta della vita” e conclude la sua ricerca con una professione di fede mistica, di una mistica volontaristica: “Quel che resta è che *il regno di Dio è dentro di noi* [...]. Noi lavoriamo fiduciosamente e instancabilmente *vogliamo far risplendere il nostro candelabro* davanti agli uomini, affinché essi vedano la nostra opera e lodino il nostro Padre che è nei cieli: ma i fini ultimi d’ogni umanità sono celati nelle sue mani”⁷⁴.

73. *Ivi*, p. 986 (trad. it., vol. 2, cit., p. 709).

74. *Ibidem*, corsivo ns.