

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Max Weber: le religioni e gli ordinamenti. Note a partire dalla *Zwischenbetrachtung*

Max Weber: Religions and Order. Notes from *Zwischenbetrachtung*

*Realino Marra*

realino.marra@giuri.unige.it

Università di Genova

### ABSTRACT

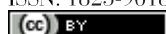
Il saggio si occupa principalmente della *Zwischenbetrachtung* (1915-6) di Max Weber, testo fondamentale per la comprensione di tutta la sua sociologia della religione. In particolare Marra si concentra sul tipico motivo weberiano della tensione tra i processi di razionalizzazione connessi al disincantamento (*Entzauberung*) con i fondamenti magico-religiosi originari; e sui rapporti che le religioni della redenzione (*Erlösungsreligionen*) sviluppano, secondo Weber, con la sfera economica e con quella politica.

PAROLE CHIAVE: Weber; Religione; Razionalizzazione; Economia; Politica.

\*\*\*\*\*

The essay is dedicated essentially to Max Weber's *Zwischenbetrachtung* (1915-16), a fundamental text for the comprehension of his whole sociology of religion. Marra focuses particularly on the theme, typical of Weber, of the tension between rationalization processes connected to the disenchantment (*Entzauberung*) and the original magical-religious foundations; he also discusses the relationships which the religions of redemption (*Erlösungsreligionen*), according to Weber, develop with the spheres of economy and politics.

KEYWORDS: Weber; Religion; Rationalization; Economy; Politics.



## 1. Le religioni della redenzione

Il saggio si occupa del raffronto compiuto da Weber, in particolare nella *Zwischenbetrachtung* del 1915-6, tra l'etica del protestantesimo ascetico e gli orientamenti etico-normativi dei sistemi religiosi analizzati in prevalenza nella sua *Religionssoziologie* (confucianesimo, induismo, buddhismo, giudaismo)<sup>1</sup>. All'inizio fornirò un quadro generale delle direzioni tipiche dei rapporti di alcune delle grandi religioni universali con gli ordinamenti della vita sociale (dal rifiuto del mondo, come lui si esprime, sino alle mentalità religiose caratterizzate invece da una pretesa attiva di direzione e controllo). Successivamente mi concentrerò su alcune delle relazioni considerate da Weber, a partire da quella più nota, quella tra etiche religiose e condotte economiche. Rispetto a questi legami, l'argomentazione di Weber ha alcuni punti fermi: l'idea da un lato di una netta diversità tra Occidente e Oriente; e dall'altro quella della unicità del puritanesimo calvinista nell'affermazione di un tipo di razionalità formale, considerata in generale come un sistema di condotte di vita in gran parte indifferente a ragioni etiche.

Nella *Zwischenbetrachtung* Weber muove da questo problema: cosa succede quando delle credenze magiche vengono soppiantate da credenze autenticamente religiose? Fondamentalmente due cose: la religione tende quasi

<sup>1</sup> La letteratura sulla *Religionssoziologie* weberiana è sterminata; mi limito a ricordare il fondamentale contributo di W. SCHLUCHTER nei due volumi di *Religion und Lebensführung*, Frankfurt a. M., I-II, Suhrkamp, 1988, con *Max Webers späte Soziologie*, Tübingen, Mohr, 2016 (la prima parte), con le introduzioni a *Max Weber Gesamtausgabe*, I-9, *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-11*, volume curato insieme a Ursula Bube, Tübingen, Mohr, 2014, pp. 1-96 (*MWG*, I-9), e a *Max Weber Gesamtausgabe*, I-18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, di nuovo in collaborazione con Ursula Bube, Tübingen, Mohr, 2016, pp. 1-59 (*MWG*, I-18), e infine con le raccolte da lui curate: *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981; *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983; *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984; *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985. Altre importanti raccolte di saggi quelle curate da H.G. KIPPENBERG – M. RIESEBRODT (eds), *Max Webers "Religionssystematik"*, Tübingen, Mohr, 2001; da H. LEHMANN (ed), *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003; da A. BIENFAIT (ed), *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. Si vedano poi altre introduzioni a volumi della *Gesamtausgabe*: quelle di H. SCHMIDT-GLINTZER a *Max Weber Gesamtausgabe*, I-19: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, con la cura anche di Petra Kolonko, Tübingen, Mohr, 1989, e a *Max Weber Gesamtausgabe*, I-20: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. 1916-1920*, altro curatore Karl-Heinz Golzio, Tübingen, Mohr, 1996 (*MWG*, I-19 e *MWG*, I-20, rispettivamente pp. 1-25, e 1-21), quella di E. OTTO a *Max Weber Gesamtausgabe*, I-21: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920*, con la cura anche di Julia Offermann, Tübingen, Mohr, 2005, pp. 1-144 (*MWG*, I-21), e quella di H.G. KIPPENBERG a *Max Weber Gesamtausgabe*, I-22 (2): *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 2, Religiöse Gemeinschaften*, in collaborazione con Petra Schilm e Jutta Niemeier, Tübingen, Mohr, 2001, pp. 1-74 (*MWG*, I-22 (2)); in it. pp. XIX-XXVI *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito. Le comunità religiose*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma, 2017). In italiano P. ROSSI, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, Donzelli, 2007, soprattutto la seconda parte del volume, *Il processo di razionalizzazione*, pp. 115-232.



sempre a provocare una sistemazione razionale più o meno intensa delle condotte di vita; e in conseguenza di questo essa entra più direttamente in relazione con gli ordinamenti del mondo (con la sfera economica, quella politica, estetica, erotica, intellettuale).

Per Weber magia e religione non si distinguono per una qualità specifica delle credenze nei due ambiti; sia in un caso che nell'altro esse tendono a individuare una regione del sacro separata dal mondo umano. È piuttosto la più evoluta, razionale, finalità delle pratiche e delle prescrizioni ad esse connesse ad essere diversa: la loro aspirazione, in una parola, ad un'opera di "redenzione" (*Erlösung*). La religione cerca di costruire nel seguace uno stato d'animo più stabile e duraturo che lo renda relativamente meno attaccabile dalla sofferenza.

In luogo dello stato d'animo sacro, conseguito in modo acuto e straordinario (*akut und außeralltäglich*), ma anche transitorio, mediante l'orgia, l'ascesi o la contemplazione, si doveva raggiungere da parte dei redenti, un abito sacrale durevole (*ein heiliger Dauerhabitus*), e perciò tale da assicurarne la sua salvezza (*Heil*): questo era, per esprimerci in termini astratti, il fine razionale della religione di redenzione (*das rationale Ziel der Erlösungsreligion*)<sup>2</sup>.

"Redenzione" dunque come liberazione dalla sofferenza, promessa di salvezza, speranza di remunerazione. La finalità di redenzione è comune, sia pure con forme e intensità differenti, a quasi tutte le grandi religioni universali (fa eccezione praticamente solo il confucianesimo, che considera «il mondo [come] il migliore dei mondi possibili»<sup>3</sup>, e conduce pertanto ad un'etica di conferma e non di perfezionamento e riscatto), ed è appunto l'elemento che ha provveduto in esse all'emancipazione dai presupposti magici antichi. L'assenza di una destinazione razionale fa sì che la magia si presenti con caratteri di religiosità "esteriore", ritualistica. Mentre le vere religioni, in quanto religioni della redenzione, si orientano alla ricerca di beni di salvezza, religiosi in senso "interiore" (*innerliche religiöse Heilsgüter*)<sup>4</sup>.

Allo stesso tempo la religione mantiene sempre un rapporto latente con la magia, e dunque, per così dire, con il fondamento irrazionale della sua natura. Questo si evidenzia particolarmente proprio nelle circostanze decisive per il suo distacco dalla magia. Viene dal diretto confronto con essa la spinta decisiva

<sup>2</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung*, in *MWG*, I-19, p. 484 (*Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, II: *L'etica economica delle religioni universali. Parte prima. Confucianesimo e Taoismo*, trad. di K. e M. Benedikter, a cura di P. Rossi, Torino, Comunità, 2002, p. 321; in seguito *SR*, II). Nella costruzione del tipo ideale di *Erlösungsreligion* Weber si basa sul *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Freiburg-Leipzig, Mohr, 1893) del filosofo H. SIEBECK (1842-1921; si veda al riguardo la documentata *Introduzione* di H.G. KIPPENBERG a *Comunità religiose*, pp. LXXXVI-LXXXIX).

<sup>3</sup> M. WEBER, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. I. Konfuzianismus und Taoismus*, in *MWG*, I-19, p. 451 (*L'etica economica delle religioni universali. Saggi comparativi di sociologia della religione. I. Confucianesimo e Taoismo*, in *SR*, II, p. 292).

<sup>4</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 485 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 322).

verso forme di religiosità più elevate, quando si voglia per esempio neutralizzare gli effetti di una magia “cattiva”, oppure quando si voglia reagire ad un sistema di credenze cristallizzate e si pensi che esse debbano essere superate con l’azione di nuove o più potenti qualità magiche. Questo secondo caso è per Weber il più importante da un punto di vista storico-evolutivo, giacché produce l’evento decisivo nelle principali religioni della redenzione, vale a dire l’atto di fondazione di esse attraverso l’azione e la predicazione di un profeta o di un salvatore<sup>5</sup>. Entrambi si legittimano di regola con il possesso di un carisma magico, in diretta continuità dunque con la condotta di maghi o sacerdoti. E anzi il ricorso al carisma, e agli atti e comportamenti in grado di sostenerlo, diviene sempre più consapevolmente una risorsa irrazionale per procurare rispetto all’esempio o alla missione del profeta, ovvero per favorire il riconoscimento di un individuo come salvatore. Quanto più gli obiettivi della fondazione sono ambiziosi tanto più l’irrazionalità del carisma è accentuata, profeta e salvatore si presentano come potenze rivoluzionarie in antitesi con le ierocrazie della tradizione. Sennonché la destinazione dell’azione carismatica, consistendo in una sistemazione delle condotte della vita in vista della salvezza, si afferma come razionale con altrettanta intensità. Tutto questo è causa di una tensione latente nell’opera del profeta e del salvatore tra rivoluzione e sistemazione, tra la forma della predicazione e gli obiettivi di essa. Quando ne risulti la fondazione di una comunità religiosa è tuttavia chiaro che l’energia del carisma è destinata ad esaurirsi, la cura della regolamentazione delle condotte si trasferisce progressivamente ai successori, creandosi così le condizioni per l’affermazione di una nuova ierocrazia<sup>6</sup>.

Per Weber dunque magia e religione sono stadi evolutivi differenti di un fondamento che è sostanzialmente comune: una credenza diffusa nell’esistenza di una dimensione soprannaturale. Il tentativo di elaborare figurazioni siffatte in relazione a obiettivi di redenzione è il fattore decisivo del processo di trasformazione razionale della magia. Essa è sospinta nella sua ricerca ad un confronto sempre più esteso e complesso con gli ordinamenti del mondo, perdendo in tal modo i suoi caratteri originari. Ma magia e religione non esprimono per questo due forme mentali opposte tra loro (come è tipicamente nella teoria di Frazer<sup>7</sup>), esse si distinguono propriamente per la presenza o meno di quelle intenzioni razionali di cui s’è detto, capaci di indirizzare il ritualismo magico verso forme autenticamente religiose. La prospettiva di Weber si inserisce consapevolmente nel solco della scuola inglese, e in particolare dell’opera di Robert

<sup>5</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, pp. 483-4 (*Intermezzo*, in *SR*, II, pp. 320-1).

<sup>6</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 484 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 321).

<sup>7</sup> J.G. FRAZER, *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione* (1922), trad. di L. De Bosis, Torino, Boringhieri, 1984.



Ranulph Marett sull'evoluzione di tutte le rappresentazioni magico-religiose da uno stadio preanimistico (la credenza in una forza impersonale, il *mana*)<sup>8</sup>.

## 2. Modalità tipiche della redenzione

In linea generale le due modalità tipiche di redenzione consistono per Weber o in una ricerca di salvezza orientata in senso ascetico, nella quale il rapporto col mondo è prescrizione di un qualche tipo di agire stimato come voluto da Dio (*áskesis* nel significato etimologico del termine: sforzo, impegno, fatica, esercizio). Oppure nel possesso mistico-contemplativo della salvezza che rifiuta l'azione e in cui dunque l'individuo non è strumento (*Werkzeug*), bensì "vaso" (*Gefäß*) del divino. Nella mistica la relazione con gli ordinamenti sociali si avvicina nella forma più intensa alla condizione tipico-ideale indicata da Weber come "rifiuto del mondo" (*Weltafhnung*).

Tra questi due poli fondamentali esistono tuttavia differenti gradazioni. L'opposizione più radicale è quella tra asceti intra-mondana (*innerweltliche Askese*), che per Weber ha la sua manifestazione più chiara e anche più importante nel protestantesimo ascetico delle sette calviniste<sup>9</sup>, e la contemplazione mistica come fuga assoluta dal mondo (*weltflüchtige Kontemplation*). Nel primo caso l'asceti dell'agire si realizza «all'interno del mondo, come sua plasmatrice razionale (*rationale Gestalterin*), allo scopo di soggiogare (*zur Bändigung*) – mediante il lavoro nella "professione" mondana (*durch die Arbeit im weltlichen Beruf*) – la corruzione creaturale». Nel secondo, per contro, il mistico stima il mondo del tutto irrazionale e come una minaccia per il suo stato di salvezza (l'illuminazione mistica, *die mystische Erleuchtung*, del genuino buddhismo antico)<sup>10</sup>. Tra questi due estremi dimorano appunto delle modalità intermedie più o meno evidenti in diverse vicende delle religioni orientali (compreso il giudaismo antico che per Weber non può essere considerato una forma di religiosità occidentale), ma anche in quelle del cristianesimo. Vi può essere ad esempio una mistica che rimane nel mondo e cerca di adattarsi alle

<sup>8</sup> Cfr. R.R. MARETT, *The Threshold of Religion* (1914), London, Methuen, 1979.

<sup>9</sup> Sotto l'etichetta "protestantesimo ascetico" Weber ricomprende in primo luogo il calvinismo radicale delle sette in Europa, e poi in America; secondo «portatore autonomo» (*selbständiger Träger*) del protestantesimo ascetico («con le sette che poi ne derivarono [...], ossia i battisti, i mennoniti e soprattutto i quaccheri») è il movimento battista; «fenomeni secondari» (*sekundäre Erscheinungen*) di esso sono il pietismo continentale (olandese e tedesco) e il metodismo anglo-americano (M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, in *MWG*, I-18, pp. 387-9, *Etica protestante*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, I: *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, trad. di E. Donaggio – G. Giordano – H. Grünhoff, a cura di P. Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 139-40; in seguito *SR*, I; Id., *"Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze*, 1906, in *MWG*, I-9, p. 445 = «Chiese» e «sette» nel Nord-America, in *SR*, I, p. 195).

<sup>10</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 482 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 319); M. WEBER, *[Religiöse Gemeinschaften]*, *MWG*, I-22 (2), p. 438 (*[Comunità religiose]*, in *Comunità religiose*, p. 224).

sue prescrizioni per qualche ragione di convenienza pratica, e senza tuttavia condividerle (accettazione più o meno remissiva dell'ordine sociale: Weber fa gli esempi di Johannes Tauler, di Lao Tzi e del taoismo, o anche della «sfumatura (*Einschlag*) mistica» della religiosità luterana)<sup>11</sup>. Così come possono darsi condotte ascetiche di tipo extra-mondano nelle quali l'agire si sostanzia in prestazioni attive di redenzione, diverse da quelle prescritte dagli ordinamenti sociali e considerate meglio conformi al volere divino (ad esempio l'organizzazione metodica della vita monastica del cattolicesimo medievale).

Qualunque sia il tipo di impatto della religione con la vita sociale, in conseguenza di esso si realizza un'altra conseguenza di rilievo. Essa è speculare a quella considerata finora, vale a dire gli effetti degli ordinamenti sociali sulla religione, e relativa alla trasformazione che si produce nel mondo a seguito del confronto con la religione. Entrambe le direzioni sono per Weber generatrici di conflitti e tensioni. Nella prima, come si è visto, le credenze e le pratiche religiose sperimentano più o meno acutamente e più o meno consapevolmente le contraddizioni tra il proprio essere nel mondo e il nucleo essenziale dei propri contenuti di fede. Ma d'altra parte agendo sul mondo lo trasformano, e in particolare costringono le diverse sfere dell'agire sociale (economico, politico, estetico, e così via) al confronto con l'etica razionale sui beni di salvezza da esse sviluppata. Questo ha quasi sempre l'effetto di portare direttamente alla luce, in conseguenza delle prescrizioni religiose relative alla vita sociale, l'autonoma legalità interna (*innere Eigengesetzlichkeit*) delle varie sfere sino a quel momento più o meno latente<sup>12</sup>.

La religione insomma contribuisce a far emergere un altro aspetto fondamentale del processo di razionalizzazione. Insieme alla *razionalizzazione* per così dire *interna*, che riguarda cioè direttamente la religione ed è responsabile dell'affrancamento di essa dalla magia, vi è la *razionalizzazione esterna*, in cui la religione agisce indirettamente, come una sorta di agente involontario ma decisivo, favorendo la consapevolezza dell'autonomia da parte di tutte le altre forme di agire. Autonomia rispetto alle pretese della religione in primo luogo, ma anche rispetto ad ogni altro tipo di richiesta. Mentre il disincantamento in senso proprio (*Entzauberung*), come emancipazione dalla magia, investe le principali religioni universali, la razionalizzazione esterna è invece propria dell'Occidente: ed è appunto il processo di secolarizzazione paradossalmente favorito anche dalla religione, con l'affermazione complessiva di una mentalità razionale variamente differenziata nei diversi ambiti della vita sociale.

<sup>11</sup> M. WEBER, [*Religiöse Gemeinschaften*], *MWG*, I-22 (2), p. 331 ([*Comunità religiose*], in *Comunità religiose*, p. 152).

<sup>12</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 485 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 322).



### 3. Etica della fratellanza ed economia razionale

Quando le religioni si affrancano dall'influenza primitiva della magia, e divengono religioni sublimite dalla redenzione, si generano dei cambiamenti decisivi. Con la rottura dei vincoli magici, sono progressivamente svalutati o messi in discussione i legami di parentela naturale; le relazioni più importanti divengono adesso quelle con il salvatore, il profeta e il fratello di fede. La comunità sociale si riorganizza e si trasforma, in genere adeguando alla nuova situazione i principi del gruppo del vicinato (la comunità del villaggio, il gruppo militare o di sostentamento alimentare, e simili). Le prescrizioni caratteristiche delle relazioni di vicinato, vale a dire i doveri di solidarietà e reciprocità, sono rafforzate dall'idea della redenzione. Si affermano così delle regole rigorose di aiuto fraterno in caso di necessità, di assistenza ai più deboli, di ospitalità. Tra l'altro l'etica della fratellanza (*Brüderlichkeitsethik*), oltre a superare le barriere sociali *interne* al gruppo, può avere conseguenze dal punto di vista della morale *esterna*, prescrivere ad esempio l'amore per l'uomo in quanto tale, e persino del nemico. Da un punto di vista pratico, la declinazione universalistica dell'idea di fratellanza può comportare ad esempio delle restrizioni più o meno significative nella disciplina degli scambi o dei prestiti, così come la condanna di istituti quali la schiavitù. Al contempo Weber tende a ritenere che almeno in linea di principio vi sia sempre una linea di demarcazione tra i doveri verso il gruppo e quelli nei confronti di altre comunità; e che pertanto l'etica della fratellanza possa conseguire in certi casi una grande distanza dalla morale esterna<sup>13</sup>.

Molto importante, anche dal punto di vista politico-sociale, è il cambiamento psicologico che si produce nei soggetti toccati dalla redenzione; è infatti diversa la percezione dell'interesse o del vantaggio individuale che deriva dall'appartenenza ad una comunità religiosa. Da un lato il bene supremo diviene senz'altro il sentimento del possesso immediato della comunanza con Dio, uno stato che fa sentire pervasi dalla grazia, e dunque degli eletti o virtuosi. Dall'altro questo non fa che aumentare la distanza tra il valore soggettivo della dimensione religiosa con l'idea di felicità e benessere propria della condizione di vita nelle comunità magiche o misteriche. Nella religione popolare cinese, come in quella fenicia, in quella vedica o nei misteri eleusini la ricchezza materiale faceva parte, insieme alla salute, all'onore, alla discendenza, del corredo ideale di una buona esistenza individuale. Per contro le religioni della redenzione, in quanto creano delle comunità tra fratelli, manifestano quasi sempre una grande avversione nei confronti di un'economia razionalizzata, dal

<sup>13</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 486 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 323).

momento che essa ingenera una forma di vita astratta e impersonale contraria agli ideali comunitari<sup>14</sup>.

Tale economia per Weber è soprattutto il capitalismo acquisitivo fondato sul calcolo razionale. Per sua natura esso ha bisogno della garanzia di una duplice libertà: quella del mercato innanzitutto, nel senso che i traffici non devono essere limitati da monopoli o altri privilegi di ceto; e poi quella del lavoro, giacché solo con la presenza di lavoratori che si offrono all'impresa in maniera formalmente libera «i costi di produzione possono essere calcolati preliminarmente (*vorher kalkuliert*) in modo preciso sulla base di patti di lavoro (*Akkordsätze*)»<sup>15</sup>. Sempre ai fini del calcolo del capitale, sono stati storicamente importanti anche una contabilità razionale, e pertanto la distinzione sempre più netta tra patrimonio dell'impresa e patrimonio personale (un motivo presente in Weber sin dal suo primo libro<sup>16</sup>); lo sviluppo scientifico di discipline capaci di approntare a vantaggio delle imprese tecniche razionali di calcolo e previsione; e un diritto e un'amministrazione calcolabili in base a regole formali. «Soltanto l'Occidente (*nur der Okzident*) mise a disposizione (*stellte zur Verfügung*) della condotta economica (*der Wirtschaftsführung*) un diritto e un'amministrazione del genere con questa perfezione tecnico-giuridica e formalistica (*in dieser rechtstechnischen und formalistischen Vollendung*)»<sup>17</sup>.

Ebbene uno sviluppo di questo tipo, realizzatosi praticamente solo in Occidente, e nel quale i legami personali sono quasi sempre sostituiti da rapporti oggettivati, che tengono conto cioè delle prestazioni e non della persona, delle regole del mercato e non di quelle della comunità, si presenta incompatibile con una coerente etica religiosa della fratellanza. Tale circostanza è confermata dalla storia dei grandi sistemi religiosi orientali nei quali si può sempre apprezzare, in maniera più o meno intensa, il ripudio di quelle attività economiche che non prevedano una disciplina etica delle relazioni di comunità, ed in particolare di quelle tra fratelli di fede. Solo nel giudaismo antico si ravvisa una mentalità che cerca di conciliare i rapporti religiosi con un agire di tipo acquisitivo. Ne discende tuttavia un tipo di capitalismo di sicuro non razionale, affine alle economie speculative o di rapina presenti in talune fasi dell'età antica. Il dualismo tra morale interna e morale esterna è nel giudaismo più forte che altrove,

<sup>14</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 487 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 324).

<sup>15</sup> M. WEBER, *Wirtschaftsgeschichte*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, III-6: *Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften 1919/20*, a cura di W. Schluchter - J. Schröder, Tübingen, Mohr, 2011, p. 320, in seguito *MWG*, III-6 (M. WEBER, *Storia economica. Sommario di storia economica e sociale universale*, trad. di A. Cavalli, Torino, Comunità, 2003, p. 223).

<sup>16</sup> Si veda M. WEBER, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I-1: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Schriften 1889-1894*, vol. a cura di G. Dilcher - S. Lepsius, Tübingen, Mohr, 2008, pp. 237-8 (M. WEBER, *Sulla storia delle società commerciali nel Medioevo (in base a fonti dell'Europa meridionale)*, trad. di L. Udvari, a cura di R. Marra, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2016, pp. 216-7).

<sup>17</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, in *MWG*, I-18, p. 115 (*Etica protestante*, in *SR*, I, p. 14).





e in campo economico emerge da molte determinazioni parenetiche di protezione e di fratellanza sociale, e per converso nella aperta ammissibilità dell'usura nei confronti degli estranei alla comunità di fede<sup>18</sup>.

Solo una fede religiosa allora, il protestantesimo ascetico delle sette calviniste (e battiste), mostra di aver avuto affinità con lo spirito del capitalismo razionale, come stile di vita orientato al lavoro professionale ed alla ricerca del profitto attraverso il calcolo. La radice di tale legame va ricercata nella dottrina dell'elezione mediante la grazia di Calvino<sup>19</sup>, per quanto esso, aggiunge Weber, debba essere concepito in buona sostanza come una conseguenza imprevista del lavoro dei riformatori<sup>20</sup>. Con la teoria della predestinazione sono modificate in senso individualistico le basi psicologiche dell'appartenenza alla comunità di fede. «Nonostante la necessità, ai fini della salvezza (*trotz der Heilsnotwendigkeit*), di appartenere alla vera chiesa, il rapporto del calvinista col suo Dio si svolge[va] in un profondo isolamento interiore (*in tiefer innerlicher Isolierung*)»<sup>21</sup>. Il puritano delle sette sa che il mondo deve servire alla auto-glorificazione di Dio, e che pertanto egli ha dei doveri per il raggiungimento di un simile risultato. Sennonché in una religione di “predestinati alla vera vita” tra questi obblighi non può figurare la realizzazione di una fratellanza indiscriminata, ma al massimo il dovere di servire il bene del genere umano come una sorta di impersonale utilità sociale prescritta da Dio<sup>22</sup>. È il paradosso dell'etica puritana che, come religione di eletti, rinuncia ad un'idea intensa di comunità fraterna, e oggettiva come servizio reso al volere di Dio esclusivamente un agire razionale nel mondo. L'universalismo dell'amore è in tal modo svuotato dei suoi imperativi di fratellanza. La vita è concepita soprattutto come impegno e dovere del singolo, e d'altra parte tendono a svilupparsi sentimenti di disprezzo per i nemici di Dio, sempre più lontani dalle prime aspirazioni delle stesse sette puritane tese a recuperare lo spirito fraterno degli antichi cristiani. A misura che il processo s'approfondisce, il protestantesimo ascetico delle sette cessa insomma di essere un'autentica religione della redenzione, una religione in cui il volere di Dio è comprensibile e la salvezza dunque uno scopo raggiungibile da ogni uomo con l'impegno di una condotta conforme ad esso<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> M. WEBER, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum*, in *MWG*, I-21, pp. 700-1 (*L'etica economica delle religioni universali. Il Giudaismo antico*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, IV: *L'etica economica delle religioni universali. Parte terza. Il giudaismo antico*, trad. di C. Gallini - H. Grünhoff, a cura di P. Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 323-4).

<sup>19</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, in *MWG*, I-18, pp. 263 ss. (*Etica protestante*, in *SR*, I, pp. 84 ss.).

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 254 (*Etica protestante*, in *SR*, I, p. 79).

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 286 (*Etica protestante*, in *SR*, I, p. 93).

<sup>22</sup> *Ivi*, I-18, pp. 291-4 (*Etica protestante*, in *SR*, I, pp. 95-6).

<sup>23</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 490 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 326).

Ebbene – è il nucleo dell’argomentazione weberiana – nella chiesa invisibile di questo Dio imperscrutabile, una certa condotta e certi obiettivi razionali possono servire positivamente al credente ai fini della *certitudo salutis*, come riconoscibilità del proprio stato di grazia. Quando l’idea della elezione mediante la grazia si radica nell’esperienza delle sette puritane, si consolidano due prescrizioni fondamentali per la cura delle anime. Da un lato diviene un dovere sentirsi degli eletti, giacché la scarsa sicurezza in sé stessi sarebbe indizio di una fede fiacca e di un’insufficiente efficacia della grazia. Negli affanni quotidiani dell’esistenza bisogna insomma impegnarsi per la certezza soggettiva della propria elezione. Il successo nel lavoro e negli affari, la ricchezza, il prestigio sono allora direttamente interpretati e vissuti come segni dell’elezione divina. «In luogo degli umili peccatori (*an Stelle der demütigen Sünder*) ai quali Lutero promette la grazia (*die Gnade verheißt*) quando si affidino con fede contrita (*in reuigem Glauben*) a Dio, vengono così allevati quei “santi” sicuri di sé (*jene selbstgewissen “Heiligen”*) che ritroviamo negli adamantini (*stahlhart*) commercianti puritani [dell’]epoca eroica del capitalismo». D’altra parte per conseguire una simile consapevolezza, è raccomandato un grande impegno nella professione; il lavoro è infatti il modo migliore per reagire ai timori religiosi e rassicurarsi della propria condizione di eletti<sup>24</sup>.

#### 4. Il rapporto con gli ordinamenti politici

Altrettanto acuto è di regola il conflitto tra i doveri di fratellanza prescritti dalle religioni della redenzione e gli ordinamenti politici. In una religiosità di tipo magico la divinità rappresenta una stirpe o un regno particolare, si confronta ovvero si oppone a divinità simili, nella lotta con queste tenta di affermare la sua potenza, e combatte per così dire a fianco del suo gruppo. Non può esserci contrasto, insomma, con la guida politica della comunità. E analogamente nelle divinità di funzione (*Funktionsgötter*): la protezione di aspetti bene individuati delle attività quotidiane difficilmente confligge con le questioni di potere che emergono all’interno del gruppo. Tutto cambia invece con le religioni razionalizzate dalla ricerca della salvezza, specie quando più coerentemente siano divenute delle religioni che credono in un Dio unico, e questo Dio prescriva l’amore tra fratelli. Questo è per Weber, come abbiamo visto, il percorso tipico della razionalizzazione interna alla sfera religiosa. Sennonché, allo stesso tempo, la razionalizzazione propria dell’ordinamento politico è frequentemente di segno diverso, è oggettiva, burocratica e impersonale, analoga a quella che si manifesta con il capitalismo nel campo dell’agire economico, è

<sup>24</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, in *MWG*, I-18, pp. 301-3 (*Etica protestante*, in *SR*, I, pp. 100-1).



un'attività di conferma (o trasformazione) del potere *sine ira ac studio*, “senza riguardo alla persona” (*ohne Ansehen der Person*).

Lo schema di analisi è analogo a quello visto negli ordinamenti economici. Dal punto di vista delle religioni della redenzione la razionalizzazione del mondo è diversa dalla propria (“interna”). Quest'ultima è di tipo materiale, esprime una forte istanza di eticizzazione dei rapporti di comunità, mentre la razionalizzazione esterna delle altre sfere, dell'agire economico con il capitalismo e dell'agire politico con lo Stato burocratico moderno, è di tipo formale. Per quanto Weber non lo sottolinei qui espressamente, è lo stesso evidente come egli consideri entrambi i fenomeni, capitalismo e Stato moderno, come i vertici evolutivi nei rispettivi ambiti del processo di razionalizzazione che si è avuto in Occidente (e *solo in Occidente*).

Per ogni gruppo politico è essenziale l'appello alla violenza dei mezzi coercitivi, tanto verso l'interno che verso l'esterno. Lo Stato in particolare è quel gruppo che pretende per sé il monopolio della violenza legittima; un'altra definizione non è possibile, aggiunge significativamente Weber. «Al principio del Sermone della montagna “non resistere al male con la violenza” esso [lo Stato] contrappone il principio: “tu devi procurare la vittoria alla giustizia (*Recht*) anche con la violenza” (*auch mit Gewalt*)»<sup>25</sup>. All'opposto, ad una razionalizzazione religiosa ogni politica oggettiva (*sachlich*) e calcolatrice (*berechnend*) appare in contrasto con i doveri della fratellanza; la palese natura anetica delle contese di potere imporrebbe di conseguenza al fedele di tenere il nome di Dio il più possibile lontano da esse.

Vi sono d'altra parte esperienze del conflitto tra politica e religione che hanno meno affinità con i contrasti in ambito economico. Il conflitto non sorge in questi casi dalla radicale opposizione degli obiettivi, etico in un caso (la fratellanza) e pragmatico nell'altro (la “ragion di Stato” o un'economia di tipo acquisitivo), bensì per l'attivazione di sentimenti e credenze di tipo irrazionale (o meno razionale) in grado di entrare in concorrenza con la religione. Weber pensa soprattutto al caso della fratellanza guerriera e della morte in guerra, affini all'esperienza del carisma sacro e della comunanza con Dio. In questo caso la politica si presenta appunto come una concorrente diretta dell'etica religiosa (evenienza che non si verifica invece nelle vicende dell'economia razionale).

La guerra, come minaccia realizzata dell'uso della violenza (*als die realisierte Gewaltandrohung*), crea [...] nelle comunità politiche moderne un *pathos* e un sentimento di comunità (*Gemeinschaftsgefühl*), e sviluppa perciò [...] un fervore e una comunanza di sacrificio incondizionato (*eine Hingabe und bedingungslose*

<sup>25</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 491 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 327).

*Opfergemeinschaft*) nei combattenti, nonché un'opera di compassione e di amore per il bisognoso (*Liebe zum Bedürftigen*) che infrange tutte le barriere del gruppo naturale<sup>26</sup>.

In occasione delle guerre la politica elabora una sorta di teodicea della morte alternativa alle giustificazioni religiose: la morte acquisisce senso e sacralità non rispetto ad un destino soprannaturale, ma per sostenere la dignità autonoma di un gruppo o di una nazione. Per contro ad una religiosità della fratellanza tale consacrazione intra-mondana della morte in guerra non può non apparire come una sorta di sacrilega giustificazione di un atto di fratricidio<sup>27</sup>.

Anche in campo politico vi sono per Weber soltanto due soluzioni coerenti alla tensione tra etica religiosa e ordinamenti del mondo, e sono le stesse viste a proposito dell'agire economico. Da un lato l'aristocraticismo della salvezza dell'asceti intra-mondana, e dall'altro l'aristocraticismo mistico dell'acosmismo dell'amore. Sono evidentemente opposte tra loro, ma simili quanto agli effetti. Entrambe portano ad una sconfessione o ad una radicale trasformazione del dovere di fratellanza; entrambe condannano poi il mondo sociale ad un'assoluta mancanza di senso (o per lo meno condannano i fini di Dio relativi ad esso ad una completa incomprendibilità). Consideriamole separatamente.

Il particolarismo della grazia, proprio dell'asceti professionale puritana, crede che sia legittimo imporre con la violenza i comandamenti (almeno quelli "comprensibili") di Dio sul mondo creaturale. In particolare da esso deriva la distinzione tra "guerra santa", la guerra cioè che viene intrapresa per sottomettere ai precetti di Dio il mondo del peccato, e tutte le altre iniziative belliche puramente mondane.

Perciò esso rifiuterà (*wird ablehnen*) – come fece il vittorioso esercito dei santi di Cromwell [...] – la coercizione (*Zwang*) a partecipare alle guerre tra potenze politiche (*an Kriegen der politischen Gewalten teilzunehmen*), non approvate dalla propria coscienza (*nicht vom eignen Gewissen bejahten*), delle quali non si sa con certezza se siano sante e se corrispondano alla volontà di Dio; e al servizio militare obbligatorio preferirà l'esercito mercenario<sup>28</sup>.

La guerra santa è un fenomeno anche dell'Islam ovviamente; e tuttavia, pensa Weber, ha qui un carattere diverso. Nella *Zwischenbetrachtung* Weber non aggiunge altro. Ma non è difficile intendere il senso della sua distinzione avendo presente le sue analisi sull'islamismo: la guerra del Profeta ha obiettivi primariamente politici, è funzionale agli interessi predatori delle genti guerriere<sup>29</sup>, mentre le guerre dei puritani si presentano in senso proprio come delle guerre di religione, imprese di combattenti per una ragione di fede.

<sup>26</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 492 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 328).

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 493 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 329).

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 494-5 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 330).

<sup>29</sup> Cfr. M. WEBER, *Einleitung*, 1915-20, in *MWG*, I-19, p. 87 (*Introduzione*, in *SR*, II, p. 9).



Non solo diversa, ma esattamente opposta è per Weber la posizione della religiosità luterana. Il cristianesimo personale di Lutero ha una forte impronta mistica, ed è per questo apolitica o direttamente anti-politica. Esso riconosce l'autonomia degli ordinamenti mondani, ma solo per derivarne la loro natura diabolica, o assumere nei loro confronti atteggiamenti di assoluto indifferentismo etico (ben riassunto dal principio "date a Cesare ciò che è di Cesare"). Rifiutando la guerra per la fede e il diritto di resistenza attiva contro le aggressioni dei poteri terreni, in quanto azioni che avrebbero corrotto gli imperativi di salvezza con l'accettazione del pragma della violenza, il luteranesimo ritiene legittima solo la resistenza passiva. Dal momento che riconosce, in antitesi all'istituzione di salvezza universalistica del cattolicesimo, l'autonomia dei poteri mondani, esso prescrive l'obbedienza all'autorità anche in caso di guerra, giacché soltanto quella, e non il singolo, ne porta la responsabilità<sup>30</sup>.

Ma la mistica radicale è quella che si è sviluppata soprattutto in Oriente, come fuga assoluta dal mondo. È solo nel contesto di queste pratiche che è possibile rinvenire per Weber l'altra vera soluzione del conflitto tra etica religiosa e politica. La ricerca mistica della salvezza, con le sue idee di bontà e fratellanza acosmistica, si sottrae al pragma della violenza nel segno di un anti-politicismo conseguente. I comandamenti del mondo non valgono per chi è sicuro di essere posseduto da Dio; chi pensa di essere redento in tal modo considera le condotte, a partire dalle proprie, del tutto prive di significato per la salvezza. L'esperienza religiosa è di fatto godimento sublimato del proprio carisma; l'amore impersonale, nella sostanza tutt'altro che fraterno, è solo un mezzo di ricerca della redenzione.

Tutti gli altri tentativi di composizione del conflitto generano inevitabilmente, proprio come quelli esperiti rispetto all'agire economico, compromessi o limitazioni. Uno di questi lo si è visto prima, ed è il luteranesimo apolitico. L'altro, di fatto più importante, è quello dell'etica sociale organica (*organische Sozialethik*). Con tale etichetta Weber intende designare esperienze diverse; in maniera più esplicita il manoscritto sulle *Religiöse Gemeinschaften*, che precede di pochi anni la *Zwischenbetrachtung*, mette a confronto la dottrina indiana del *karman* e l'etica sociale del cattolicesimo a partire dal Medioevo. È comune a queste costruzioni etiche il tentativo di legare determinate relazioni di autorità ad un progetto divino, arrivando in tal modo a fornire una giustificazione delle differenze di ceto e di classe. Nel primo caso tuttavia il divario dei destini personali è ricondotto alle conseguenze delle azioni individuali, mentre nel cattolicesimo esso è l'effetto delle diversità meramente naturali che esistono tra gli uomini. D'altra parte nell'etica delle caste l'accettazione di un

<sup>30</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 495 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 330).

ordinamento terreno fortemente stratificato è idealmente compensata dalla speranza in una rinascita in una condizione migliore, laddove invece il cristianesimo medievale prevede sostanzialmente una perpetuazione delle differenze nella vita ultraterrena<sup>31</sup>. Ma sia in un caso che nell'altro il coinvolgimento delle religioni della redenzione con gli interessi e le lotte politiche tende a generare un'etica sociale organica, vale a dire un'etica integrata con le autorità costituite che contribuisce al controllo della popolazione e viene altresì incontro al bisogno dei poteri di avere una consacrazione religiosa della loro legittimità. In linea generale, l'etica sociale organica cerca «di concepire (*erfassen*) il mondo come un cosmo che reca in sé, nonostante tutta la corruzione del peccato, le tracce del piano di salvezza divino (*die Spuren des göttlichen Heilsplans*)»<sup>32</sup>. La rielaborazione più significativa riguarda, come si è appena visto, la giustificazione delle disuguaglianze sociali come uno stato di cose approvato da Dio: a ciascuno toccano determinati compiti a seconda del carisma personale e della situazione economico-sociale stabilita dal destino. Soprattutto in questo sforzo di armonizzazione del disegno provvidenziale alle fortune terrene è evidente come l'etica sociale organica porti ad una problematica – dal punto di vista di una genuina etica della fratellanza – «relativizzazione (*Relativierung*) dei valori di salvezza religiosi e della loro autonoma legalità eticamente razionale (*ethisch rationale Eigengesetzlichkeit*)»<sup>33</sup>.

Infine, l'etica sociale organica è per sua natura eminentemente conservatrice, a differenza della religiosità virtuosistica che in certe circostanze può avere conseguenze di carattere rivoluzionario. Esiti di questo tipo si sono avuti nell'ascesi intra-mondana, con la creazione di un diritto naturale divino contrapposto agli ordinamenti corrotti del mondo. Oppure nella mistica del rifiuto del mondo, quando delle aspettative in un prossimo inizio della fratellanza acosmistica possono trasformare il virtuoso in un salvatore o un profeta. Sennonché gli imperativi che egli annuncia non hanno affatto un carattere razionale; essi, in quanto prodotti immediati del suo carisma personale, sono rivelazioni di tipo concreto, senza nessuna vera conseguenza per gli ordinamenti del mondo<sup>34</sup>.

Di tutt'altra portata gli effetti della rivoluzione puritana. Il suo rinnovamento del diritto naturale nel segno dei diritti rappresenta un contributo specifico e diretto alla razionalizzazione formale degli ordinamenti politici, che si aggiunge dunque, con effetti di potenziamento, agli impulsi autonomi visibili nella vicenda della nascita del moderno Stato burocratico. Quanto più si porta

<sup>31</sup> M. WEBER, [*Religiöse Gemeinschaften*], *MWG*, I-22 (2), pp. 397-402 (*[Comunità religiose]*, in *Comunità religiose*, pp. 196-9).

<sup>32</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *MWG*, I-19, p. 497 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 332).

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 496 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 331).

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 499 (*Intermezzo*, in *SR*, II, p. 333).



a compimento il principio del privilegio divino degli eletti tanto più si fa strada l'impulso volontaristico (la chiesa pura è la comunità dei confermati rinati nella fede) e, coerentemente con esso, anche una forte avversione nei confronti dell'autorità degli uomini, sia essa rappresentata da una chiesa, come "istituzione" per la salvezza delle anime, o da un potere politico. È questo il fondamento psicologico storicamente decisivo della libertà, e in primo luogo della libertà di coscienza. Sorge come conseguenza delle spinte positive di determinati principi religiosi nel clima dell'indipendentismo radicale, con l'esercito dei santi di Cromwell, e nel continente è alimentato anche dalla diffidenza verso la teologia dogmatica da parte delle conventicole pietiste. Ma è soprattutto nelle colonie americane ad affermarsi nella forma più precisa, grazie all'opera di Roger Williams e ad alle sette battiste.

L'ingerenza (*Einmischung*) di individui non qualificati religiosamente nella vita interna [della setta], e soprattutto, quindi, ogni relazione con i detentori di un potere terreno (*jede Beziehung zu irdischen Gewalthabern*), è per essa intollerabile: il principio che "si deve ubbidire a Dio più che all'uomo" [*Acti 5, 29, n.d.r.*], le cui diverse interpretazioni racchiudono in sé, in un certo senso, l'intera missione culturale (*die ganze Kulturmission*) del cristianesimo europeo-occidentale, acquista (*gewinnt*) qui la sua nota specificamente anti-autoritaria (*seine spezifisch anti-autoritäre Note*). La valutazione esclusiva (*die ausschließliche Schätzung*) dell'uomo soltanto sulla base delle qualità religiose che egli conferma nella sua condotta di vita (*Lebensführung*), recide (*schneidet*) necessariamente la radice di ogni romanticismo feudale e dinastico<sup>35</sup>.

Così Weber nel saggio del 1906 sulle *Sette protestanti*, nella parte fondamentale sulla distinzione tra chiesa (appunto: «una "istituzione" (*Anstalt*), una sorta di fondazione fidecommissaria per la salvezza delle anime (*eine Art göttlicher Fideikommißstiftung zur Seelenrettung*) degli individui che sono nati in seno ad essa») e setta («una libera comunità di individui qualificati solo religiosamente (*eine freie Gemeinschaft lediglich religiös qualifizierter Individuen*), nella quale il singolo viene ammesso in virtù di una libera decisione (*Entscheidung*) da entrambe le parti»)»<sup>36</sup>. Accade dunque che all'interno di comunità contrassegnate esclusivamente dal punto di vista religioso, le quali in nome dei propri principi tendono a sviluppare un orientamento rigorosamente anti-politico, maturino gli ideali di libertà caratteristici della concezione liberale del potere.

Sul terreno della setta coerente sorge [...] un "diritto" considerato imprescrittibile dei dominati [...] nei confronti del potere (*Gewalt*), sia esso politico o ierocratico o patriarcale o di qualunque altra specie. Lasciando da parte se esso sia il più antico [...] in ogni caso la "libertà di coscienza" (*Gewissensfreiheit*) in questo senso è, in

<sup>35</sup> M. WEBER, "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika, in *MWG*, I-9, p. 450 («Chiese» e «sette» nel Nord-America, in *SR*, I, pp. 197-8).

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 448 («Chiese» e «sette» nel Nord-America, in *SR*, I, p. 196); sulla distinzione chiesa-setta cfr. anche *Die protestantische Ethik*, in *MWG*, I-18, pp. 392-4 (*Etica protestante*, in *SR*, I, pp. 141-2).

linea di principio, il primo “diritto dell’uomo”, in quanto è il più esteso (*das weitestgehende*), quello che abbraccia nella sua interezza l’agire condizionato eticamente (*die Gesamtheit des ethisch bedingten Handelns umfassende*) e che garantisce una libertà dal potere (*Gewalt*), in particolare dal potere statale (un concetto sconosciuto, in questa forma, tanto all’antichità quanto al Medioevo, ed anche alla teoria politica (*Staatstheorie*) di Rousseau, con la sua coercizione religiosa (*Religionszwang*) da parte dello Stato). A questo si aggiungono gli altri “diritti dell’uomo” e “del cittadino”, o “diritti fondamentali”, e soprattutto il diritto alla libera tutela dei propri interessi economici [*das Recht auf freie Wahrnehmung der eigenen ökonomischen Interessen*] [...], le cui sottocomponenti (*Unterbstandteile*) più importanti sono l’inviolabilità (*Unantastbarkeit*) della proprietà individuale, la libertà contrattuale (*Vertragsfreiheit*) e la libertà di scelta della professione (*Berufswahl*)<sup>37</sup>.

In questo brano di uno dei manoscritti della *Herrschaftssoziologie* si ribadisce il contributo decisivo del protestantesimo settario. Ma allo stesso tempo è ripresa un’altra delle questioni affrontate da Weber nelle celebri pagine finali dell’*Etica protestante*: il significato dell’illuminismo come ripresa-modificazione dell’individualismo “politico” originario del protestantesimo ascetico delle sette<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> M. WEBER, *Staat und Hierokratie*, [1911-3?], in *MWG*, I-22 (4): *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband 4, *Herrschaft*, a cura di E. Hanke - T. Kroll, Tübingen, Mohr, 2005, pp. 678-9, in seguito *MWG*, I-22 (4) (*Stato e ierocrazia*, in M. WEBER, *Economia e società. L’economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito. Dominio*, a cura di M. Palma, Roma, Donzelli, 2018, p. 725). Del rapporto tra protestantesimo ascetico e diritti in Weber mi sono occupato in *La religione dei diritti. Durkheim - Jellinek - Weber*, Torino, Giappichelli, 2006, pp. 99-156.

<sup>38</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, in *MWG*, I-18, pp. 484-8 (*Etica protestante*, in *SR*, I, pp. 184-6).