

ATTI
DELLA
ACCADEMIA LIGURE
DI SCIENZE E LETTERE

IN CONTINUAZIONE DEGLI
ATTI DELLA REALE ACCADEMIA LIGURE DI SCIENZE E LETTERE
ATTI SOCIETÀ DI SCIENZE E LETTERE DI GENOVA
ATTI SOCIETÀ LIGUSTICA DI SCIENZE E LETTERE
ATTI SOCIETÀ LIGUSTICA DI SCIENZE NATURALI E GEOGRAFICHE
E DELLE
MEMORIE DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE, LETTERE ED ARTI DI GENOVA
MEMORIE DELL'ACCADEMIA IMPERIALE DELLE SCIENZE E BELLE ARTI DI GENOVA
MEMORIE DELL'ISTITUTO LIGURE DI GENOVA

Serie VII – Volume IV – 2022



Comitato scientifico:

Vincenzo Lorenzelli (Presidente), Giancarlo Albertelli, Massimo Bacigalupo, Fernanda Perdelli, Maria Stella Rollandi, Augusta Giolito, Mario Pestarino, Antonio Garzilli.

© Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Palazzo Ducale – Piazza G. Matteotti, 5 – 16123 Genova
Tel. 010 565570
e-mail: segreteria@accademialigurediscienzelettere.it
www.accademialigurediscienzelettere.it

ISSN 1122-651X

Autorizzazione del Tribunale di Genova n. 340 del 20 aprile 1955

Realizzazione editoriale: Arta, Genova, www.artastudio.it

Stampato in Italia / Printed in Italy

La pubblicazione del presente volume è stata resa possibile grazie ai contributi della Fondazione Compagnia di San Paolo e del Ministero della Cultura



Fondazione
Compagnia
di San Paolo



MINISTERO
DELLA
CULTURA

REALINO MARRA

*Protestantesimo ascetico e capitalismo.
L'analisi di Max Weber*

Abstract: This article discusses the analysis offered by Max Weber's in his essays on the sociology of religion, particularly in *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. According to Weber, a particular religious experience, Calvinist ascetic Protestantism, helped generate the modern disposition to rational acquisitive activity, indifferent to ethical motives and essentially irreligious.

1. *Premessa*

In questo saggio mi occupo della nota tesi di Max Weber sul rapporto tra il cd. protestantesimo ascetico e l'humus culturale che avrebbe favorito l'affermazione del capitalismo in Occidente (l'individualismo, la valorizzazione della razionalità di scopo, il primato dell'efficienza e dell'organizzazione).

Procederò in questa maniera. In primo luogo analizzerò l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* non nella versione apparsa nel 1904-5 nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, e divisa in due saggi, ma nel testo rivisto con molte aggiunte (e anche qualche cancellazione, tra cui il riconoscimento del debito nei confronti di un'opera del 1895 del giurista e amico di Weber, Georg Jellinek¹) nel 1920, insieme agli altri saggi weberiani di sociologia della religione, i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Questo per molte ragioni, la più ovvia di tipo storico-filologico. Il testo del 1920 contiene per così dire il punto di vista finale di Weber su protestantesimo e modernità, e in particolare tiene già

¹ Georg Jellinek, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Un contributo alla moderna storia costituzionale*.

conto di alcune delle critiche ricevute a partire dalla pubblicazione del saggio nel 1904. L'altra ragione è ancora più importante. Per intendere la tesi di Weber è fondamentale non considerarla isolatamente, bensì nel contesto di tutti gli altri saggi di sociologia della religione, e in particolare confrontarla con la cosiddetta *Zwischenbetrachtung* (*Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*) pubblicata da Max Weber nel 1915-16, sempre nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, e poi inserita nel primo volume dei *Gesammelte Aufsätze* del 1920, assieme proprio all'*Etica protestante*. Si tratta di un saggio importante in quanto rappresenta per gli specialisti, e non solo, una preziosa chiave di accesso a tutta la sociologia delle religioni di Weber.²

Ebbene partirò proprio da questo, e solo dopo isolerò la tesi dell'*Etica protestante*. Ritengo infatti che confrontando l'etica del cd. protestantesimo ascetico, e cioè del calvinismo in primo luogo, e poi anche del battesimo, così come descritta da Weber, con gli orientamenti etico-normativi degli altri sistemi religiosi considerati nei saggi (confucianesimo, induismo, buddhismo, giudaismo) diventi immediatamente più chiara l'argomentazione dell'autore sul tema che qui ci interessa. Quindi all'inizio darò un quadro complessivo delle direzioni più tipiche per Weber dei rapporti tra le grandi religioni universali (non tutte) con gli ordinamenti della vita di comunità (dal "rifiuto" del mondo, come lui si esprime, sino alle istanze contrassegnate invece da una pretesa attiva di direzione e controllo). Poi mi concentrerò sulla relazione più nota, al centro di queste pagine, vale a dire quella tra etiche religiose ed economia. Rispetto a tale legame, l'argomentazione di Weber ha alcuni punti fermi: l'idea da un lato di una netta diacope tra Occidente e Oriente (è la ragione, sia qui sottolineato solo di sfuggita, del dissenso con Sombart, che diversamente da Weber nelle sue opere aveva costantemente valorizzato l'apporto della religione ebraica allo sviluppo del capitalismo occidentale³); e dall'altro l'idea dell'unicità del puritanesimo calvinista nell'affermazione di un

² La letteratura sulla *Religionssoziologie* weberiana è sterminata; mi limito a ricordare il fondamentale contributo di Wolfgang Schluchter nei due volumi di *Religion und Lebensführung*, e con le raccolte da lui curate: *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*; *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*; *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*; *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*.

³ Si veda in particolare Werner Sombart, *Il capitalismo moderno*, pp. 286-305.

tipo di razionalità formale, considerata in generale come un sistema di condotte di vita sostanzialmente indifferente a ragioni etiche.

2. *Religione e magia*

Nella *Zwischenbetrachtung* Weber parte da questo problema: cosa succede quando delle credenze magiche vengono soppiantate da credenze più propriamente religiose? Fondamentalmente due cose: la religione tende quasi 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, politica, estetica, erotica, intellettuale).

Per Weber magia e religione non si distinguono per una qualità specifica delle credenze nei due àmbiti; 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 a esse connesse a essere diversa: la loro aspirazione, in una parola, ad un'opera di "redenzione". La religione cerca di costruire nel seguace una condizione più stabile e duratura 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 assicurarlo della sua salvezza [*Heil*]: questo era, per esprimerci in termini astratti, il fine razionale della religione di redenzione [*dar rationale Ziel der Erlösungsreligion*].⁴

"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 pra-

⁴ Max Weber, *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, p. 321. Nella costruzione del tipo ideale di *Erlösungsreligion* Weber si basa fondamentalmente sul *Lehrbuch der Religionsphilosophie* del filosofo Hermann Siebeck.

ticamente solo il confucianesimo, che considera “il mondo [come] il migliore dei mondi possibili”,⁵ 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*).⁶

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 verso forme di religiosità più elevate, quando ci si volga per esempio a neutralizzare gli effetti di una magia “cattiva”, oppure quando si voglia reagire a 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 più importanti 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.⁷ 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 atti a 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 (devono presentarsi) come potenze rivoluzionarie in antitesi con le ierocrazie della tradizione. Sennonché la destinazione dell’azione carismatica, consistendo come detto in una sistemazione delle condotte della vita in vista della salvezza, si afferma

⁵ Max Weber, *Conclusioni: Confucianesimo e Puritanesimo*, p. 292.

⁶ Weber, *Intermezzo*, p. 322.

⁷ *Ibid.*, p. 321.

come razionale con altrettanta intensità. Tutto questo è evidentemente 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 (discepoli e allievi), creandosi così le condizioni per l'affermazione di una nuova ierocrazia.⁸

Per Weber dunque magia e religione sono stadi evolutivi differenti di un fondamento che è sostanzialmente comune, vale a dire 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 condizioni mentali opposte tra loro (come è tipicamente nella teoria di Frazer⁹), esse si distinguono propriamente per la presenza o no di quelle intenzioni razionali di cui s'è detto, capaci di indirizzare il ritualismo magico verso forme autenticamente religiose. La prospettiva di Weber si colloca consapevolmente nel solco della scuola inglese, e in particolare dell'opera di Robert Ranulph Marett sull'evoluzione di tutte le rappresentazioni magico-religiose da uno stadio preanimistico (la credenza in una forza impersonale, il *mana*).¹⁰ Ma rispetto a Weber è anche interessante ricordare che la prospettiva di Marett è abbastanza vicina a quella di Durkheim e della sua scuola (è la dimensione progressivamente sociale delle credenze magico-religiose la direzione del loro progresso evolutivo).¹¹ Si tratta di uno dei più significativi, ancorché indiretti e anche inconsapevoli, punti di contatto tra la sociologia della religione di Weber e quella di Durkheim.

⁸ *Ibid.*, p. 320.

⁹ James George Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*.

¹⁰ Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion*.

¹¹ Émile Durkheim, Henri Hubert e Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*.

3. *Tipologia dell'ascesi e della mistica*

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 d'un qualche di 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 s'avvicina nella forma più intensa alla condizione tipico-ideale indicata da Weber come "rifiuto del mondo".

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,¹² 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 del genuino buddhismo antico).¹³ Tra questi due estremi dimorano appunto delle modalità intermedie più o meno evidenti in diverse vicende delle religioni orientali (compreso il giudaismo antico che, come si accennava all'inizio, per Weber non può essere

¹² Sotto l'etichetta "protestantesimo ascetico" Weber ricomprende principalmente 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 (Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 139-140; Id., "Chiese" e "sette" nel Nord-America, p. 195).

¹³ Weber, *Intermezzo*, p. 319; Id., *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito. Le comunità religiose*, p. 224 (in seguito *Comunità religiose*).

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 sue prescrizioni per qualche ragione di convenienza pratica, e senza tuttavia dividerle (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);¹⁴ 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 (per es. l'organizzazione metodica della vita monastica del cattolicesimo medievale).

Qualunque sia il tipo di impatto della religione con la vita sociale (il rifiuto coerente da parte della mistica, ovvero all'opposto la pretesa di direzione e controllo del protestantesimo ascetico), in relazione ad esso si produce un'altra conseguenza di grande 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 produttive 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 ecc.) 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 riguardo alla vita sociale, l'autonoma legalità interna delle varie sfere sino a quel momento più o meno latente.¹⁵

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 consa-

¹⁴ Weber, *Comunità religiose*, p. 152.

¹⁵ Weber, *Intermezzo*, p. 322.

pevolezza dell'autonomia da parte di tutte le altre forme di agire. Autonomia rispetto alle pretese della religione in primo luogo, ma anche rispetto a 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 (nel senso generale che s'è appena visto, e in relazione poi alla vicenda specifica che stiamo per analizzare), con l'affermazione complessiva di una mentalità razionale variamente differenziata nei vari ambiti della vita sociale (per Weber fonte evidente, tale fatto, di tensioni ulteriori rispetto a quelle tra ordinamenti e religione).

4. *Etica della fratellanza ed economia razionale*

Quando le religioni s'affrancano dall'influenza primitiva della magia, e divengono religioni sublimate 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 principî 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 come la schiavitù. Al contempo Weber tende a ritenere che almeno in linea di principio vi sia sempre, comunque, 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 distanza molto intensa dalla morale "esterna".¹⁶

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 d'una buona esistenza individuale. Per contro le religioni della redenzione, in quanto creano comunità tra fratelli, manifestano quasi sempre una grande avversione nei confronti di una economia razionalizzata, dal momento che essa ingenera una forma di vita astratta e impersonale contraria agli ideali comunitari.¹⁷

Tale economia per Weber è soprattutto il capitalismo acquisitivo fondato sul calcolo razionale. Per sua natura esso ha bisogno della garanzia d'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 contratti di lavoro [*Akkordsätze*]"¹⁸. 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 (è uno dei temi principali del primo libro di Weber, la *Storia delle società commerciali nel Medioevo*

¹⁶ *Ibid.*, p. 323.

¹⁷ *Ibid.*, p. 324.

¹⁸ Max Weber, *Storia economica. Sommario di storia economica e sociale universale*, p. 223.

del 1889¹⁹); 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*].²⁰

“Tutto ciò non era garantito [*gewährleistet*] né all'epoca della *polis* greca, né negli Stati patrimoniali asiatici, né negli Stati occidentali fino agli Stuart”.²¹ Ebbene uno sviluppo siffatto, 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 decisamente 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, e 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 una modalità capitalistica di sicuro non razionale, affine alle economie speculative o di rapina presenti in talune fasi dell'età antica, e in modo particolare nella storia romana dagli ultimi secoli della repubblica sino al principato, in cui il potere economico, in virtù dello stretto legame con la politica, è nelle mani di appaltatori di imposte e di grandi affittuari demaniali.²² Il dualismo tra morale interna e morale esterna è nel giudaismo più forte che altrove, e in campo economico emerge da molte determinazioni parentetiche di protezione e di fratellanza sociale, e per converso nella

¹⁹ Max Weber, *Sulla storia delle società commerciali nel Medioevo (in base a fonti dell'Europa meridionale)*, pp. 216-217.

²⁰ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p. 14.

²¹ Weber, *Storia economica*, pp. 222-223.

²² Cfr. soprattutto il secondo libro di Weber, del 1891: *Storia agraria romana. Dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, pp. 84 ss.

aperta ammissibilità dell'usura nei confronti degli estranei alla comunità di fede.²³

Solo una fede religiosa allora, il protestantesimo ascetico delle sette calviniste (e battiste), mostra d'aver avuto affinità con lo spirito del capitalismo razionale, come stile di vita orientato al lavoro professionale e alla ricerca del profitto attraverso il calcolo. La radice di tale legame va ricercata nella dottrina dell'elezione mediante la grazia di Calvino,²⁴ per quanto esso – aggiunge Weber – debba essere concepito in buona sostanza come una conseguenza imprevista o addirittura non voluta del lavoro dei riformatori.²⁵ 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*]”.²⁶ 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.²⁷ È il grande paradosso dell'etica puritana che, come religione di eletti, rinuncia a un'idea forte 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'appro-

²³ Max Weber, *Il giudaismo antico*, pp. 323-324. Si confronti *Deuteronomio* 23,20-21: “da tuo fratello non esigerai alcun interesse: né interesse per denaro né interesse per viveri né interesse per qualsiasi altra cosa per cui si suole esigere interesse; dallo straniero potrai esigere interesse, ma non da tuo fratello”.

²⁴ Weber, *L'etica protestante*, pp. 84 ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁶ *Ibid.*, p. 93.

²⁷ *Ibid.*, pp. 95-96.

fondisce, 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 a esso.²⁸

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 d'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.²⁹

E d'altra parte, per conseguire una simile consapevolezza, è raccomandato un intenso impegno nella professione; il lavoro è infatti il modo migliore per reagire ai timori religiosi e rassicurarsi della propria condizione di eletti.

5. *Illuminismo e religione*

In tutte le sue opere, e non solo nei saggi della *Sociologia della religione*, al primo paradosso della tesi sull'*Etica protestante*, quello dei rapporti tra religione e capitalismo, per cui un'esperienza religiosa par-

²⁸ Weber, *Intermezzo*, p. 326.

²⁹ Weber, *L'etica protestante*, pp. 100-101.

ticolare contribuisce a generare l'inclinazione verso un agire acquisitivo razionale indifferente a motivazioni etiche e sostanzialmente irreligioso, Weber ne accosta un altro. L'individualismo e la libertà sorti sul terreno delle sette producono alla fine il loro contrario, grandi forze economiche e rigide strutture burocratiche che costringono l'individuo in una condizione di schiavitù anche più opprimente di quella del passato. La storia dei diritti soprattutto si manifesta come una lenta rielaborazione del diritto naturale cristiano, alla fine della quale le istanze di liberazione dal potere, l'individualismo di ispirazione religiosa delle sette, è convertito nella costruzione giuridica di un individuo-cittadino, slegato da vincoli di status, nuova figura di dominato dipendente da apparati e regole senza volto, dalle potenti burocrazie che controllano lo Stato, le associazioni politiche, la stessa vita economica. Con i diritti i sudditi si trasformano in cittadini tutti uguali, in una nuova forma di dominati, deprivati di soggettività e differenze.

Ma questo è stato possibile per Weber solo con l'apporto dell'illuminismo. In realtà la spinta politico-ideale dei movimenti religiosi, e in particolare delle sette puritane protagoniste del Seicento inglese e poi della nascita degli Stati Uniti, si è esaurita abbastanza velocemente. E d'altra parte se il rapporto del protestantesimo ascetico con il capitalismo è stato *esclusivamente* indiretto, mediato dal contributo alla genesi dello "spirito" di esso (*soltanto* una particolare, ancorché molto influente, concezione della vita), quello dell'illuminismo è più forte, e si apprezza sul piano dei diritti dell'uomo. Sono questi il lascito più significativo della Riforma al secolo delle Rivoluzioni; ma l'illuminismo razionalistico li riplasma in una duplice – almeno – direzione: in primo luogo li trasferisce dal piano politico a quello economico, dai rapporti con il potere a quelli sul mercato dei beni e delle persone. In secondo luogo ne fa il fondamento di tutte le richieste di uguaglianza giuridica formale, contribuendo così in maniera decisiva all'oscuramento dei contenuti della fede religiosa del passato.

Con il passaggio dal diritto naturale materiale del cristianesimo riformato al diritto naturale formale si completa in maniera decisiva il disincantamento del mondo. Da questo punto di vista il protestantesimo ascetico non poteva trovare un esecutore testamentario più radicale. Leggiamo ciò che Weber scrive nella sua sociologia del potere:

Essi [i diritti, *n.d.r.*] trovano la loro giustificazione ultima [*ihre letzte Rechtfertigung*] nella credenza [*Glaube*] dell'epoca illuministica che la "ragione" [*Vernunft*] del singolo, quando le venga dato libero corso [*freie Bahn*], debba dar luogo almeno al mondo relativamente migliore [*die relativ beste Welt*], in virtù della provvidenza divina e perché il singolo conosce i propri interessi meglio di chiunque altro: l'illuminazione carismatica [*die charismatische Verklärung*] della "ragione" (che trovò la sua espressione caratteristica nell'apoteosi che di essa fece Robespierre) è dunque l'ultima forma che il carisma ha assunto nel suo fatale percorso [*auf seinem schicksalsreichen Wege*]. È chiaro che quelle richieste di uguaglianza giuridica formale [*jene Forderungen formaler Rechtsgleichheit*] e di libertà di movimento economico da un lato spianarono la strada [*vorarbeiteten*] alla distruzione di tutti i fondamenti caratteristici [*Zerstörung aller spezifischen Grundlagen*] degli ordinamenti giuridici patrimoniali e feudali a favore di un cosmo di norme astratte [*Kosmos von abstrakten Normen*], e quindi indirettamente alla burocratizzazione, e dall'altro vennero incontro in modo specifico all'espansione [*Expansion*] del capitalismo.³⁰

Robespierre prende il posto di Roger Williams e degli altri coloni nella Nuova Inghilterra, il deismo dell'"essere supremo" succede all'ascesi intra-mondana, una giustificazione dei diritti in termini economici a quella "politica" dei puritani sulla premessa antiautoritaria per cui "bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini" (*Atti* 5, 29). E questo è avvenuto per Weber con l'età delle Rivoluzioni. Va qui evidenziata l'idea invero ristretta che Weber ha dell'illuminismo, ricondotto in sostanza a quella particolare congiunzione di liberismo e giusnaturalismo attorno alla fiducia nell'esistenza di un ordine naturale e nell'armonia degli interessi che vive, pur con modalità differenti, in Mandeville, nei fisiocratici, in Adam Smith, nell'utilitarismo di Bentham. Grandi protagonisti del secolo della "illuminazione carismatica della ragione", ma di sicuro non i soli. D'altra parte – è evidente – la considerazione dell'illuminismo come corrente di pensiero che coltiva la fede nell'armonia economica supporta meglio la tesi di un impulso "specifico" all'affermazione del capitalismo.

La descrizione di questa transizione, dal Seicento al Settecento, è dunque singolare. È come se Weber avesse voluto attenuare i paradossi

³⁰ Max Weber, *Stato e ierocrazia*, pp. 482-483.

della sua tesi, introducendo con l'illuminismo un fattore di discontinuità nel processo di diffusione di forme razionali di vita, così da attribuire le responsabilità maggiori nella genesi dei mali della modernità non allo spirito religioso degli eroi borghesi del primo capitalismo, bensì alla degenerazione deistica e illuministica di esso nel secolo delle Rivoluzioni. Le lezioni di *Storia economica* si chiudono con queste considerazioni:

La radice religiosa [*die religiöse Wurzel*] dell'uomo economico moderno è ormai morta. Oggi il concetto di *Beruf* sta nel mondo [*steht in der Welt*] come un *caput mortuum*. La religiosità ascetica è stata dissolta [*abgelöst*] in una considerazione realistica-pessimistica, e per nulla ascetica, delle cose del mondo [*Weltbetrachtung*], come quella rappresentata dalla favola delle api di Mandeville, per cui in certe circostanze anche i vizi privati [*private Laster*] possono tornare a vantaggio della collettività [*von Vorteil für die Gesamtheit*]. Con la definitiva scomparsa [*mit dem völligen Zurücktreten*] di ogni residuo dell'originario enorme *pathos* religioso delle sette, l'ottimismo illuministico, che credeva nell'armonia degli interessi, ha raccolto l'eredità dell'ascesi protestante sul terreno della mentalità economica [*auf dem Gebiete der Wirtschaftsgesinnung*]; esso ha guidato la mano [*die Hand geführt*] dei principi, degli uomini di Stato e degli scrittori della fine del diciottesimo secolo e dell'inizio del diciannovesimo. L'*ethos* economico era sorto sul terreno dell'ideale ascetico; ora veniva spogliato [*entkleidet*] del suo senso religioso.³¹

L'intensità di queste considerazioni, l'evidente disappunto per una dimensione dell'esistenza progressivamente soffocata dal capitalismo, la denuncia infine delle idee liberistiche sull'egoismo quale apportatore di sviluppo, fanno pensare ad autori contro-rivoluzionari, e in particolare a Carlyle, cui Weber indirizza molti apprezzamenti in vari luoghi della sua opera. La critica della disorganizzazione delle istituzioni sorte con le Rivoluzioni sembra, in effetti, andare di pari passo con la riprovazione dello spirito irreligioso che da esse promana.

Vi è un evidente rimpianto per la dimensione sociale della religione – e soprattutto del cristianesimo –, per discipline della condotta di vita improntate a principî di carità e fratellanza. “Il cosmo oggettivato [*der versachlichte Kosmos*] del capitalismo non dà assolutamente alcuno

³¹ Weber, *Storia economica*, p. 289.

spazio a cose di questo tipo [*bietet dafür gar keine Stätte*].³² E questo perché la concorrenza e le considerazioni oggettive del mercato, tanto del lavoro come del denaro e dei beni – considerazioni che “non sono né etiche né anti-etiche, ma semplicemente anetiche [*sondern einfach anethische*], slegate da ogni etica” –, decidono dei comportamenti e “introducono [*schieben*] tra gli uomini implicati in queste relazioni delle istanze impersonali [*unpersönliche Instanzen*]”. Questa schiavitù senza padrone (*herrenlose Sklaverei*: l’espressione è di Hermann Wagener,³³) nella quale il capitalismo

coinvolge il lavoratore così come il debitore ipotecario è discutibile eticamente come istituzione, ma certo dal punto di vista del comportamento personale risulta semplicemente da situazioni oggettive, è la conseguenza dell’idea di un “servizio” [*Dienst*] reso nei confronti di scopi impersonali.³⁴

Dalle riflessioni dell’*Etica protestante* e da quelle dell’*Intermezzo* sulle direzioni del rifiuto religioso del mondo è evidente, lo abbiamo visto, il ruolo dell’ascesi intra-mondana nel superare la tensione tra le religioni della redenzione e lo sviluppo delle forze economiche: vincendo l’orientamento “naturale” delle religioni verso una “indifferenza motivata in senso escatologico”, il protestantesimo ascetico deve essere considerato uno dei responsabili del percorso che conduce all’irreligiosità del mondo moderno.³⁵ E tuttavia solo con l’illuminismo (quello dell’“armonia degli interessi” considerato da Weber) l’individualismo è sviluppato *direttamente* in termini economici, completandosi così la metamorfosi dalle antiche intenzioni d’amore del cristianesimo primitivo ad una giustificazione razionale dell’egoismo. Ciò che nel protestantesimo ascetico è ancora una declinazione singolare dell’amore per il prossimo nella direzione sempre più marcata della non-fratellanza, nell’illuminismo è ormai apprezzamento della competizione nel segno dell’amor di sé.

³² Weber, *Comunità religiose*, cit., p. 185.

³³ *Die kleine aber mächtige Partei. Nachtrag zu “Erlebtes”. Meine memoiren aus der Zeit von 1848 bis 1866 und von 1873 bis jetzt*, p. 8; Wagener nel 1848 fu uno dei fondatori (e all’inizio caporedattore) della “Neue Preußische Zeitung”, l’influente giornale espressione della élite conservatrice prussiana.

³⁴ Weber, *Stato e ierocrazia*, p. 455.

³⁵ Weber, *Intermezzo*, pp. 324-326.

Irreligiosità dunque, ma anche illibertà viene dalle spinte illuministiche all'universalismo dei diritti. E di nuovo in conseguenza degli obiettivi prevalenti di affermazione del capitalismo che l'illuminismo settecentesco, secondo Weber, si è attribuito. La tesi del passaggio da una libertà politica ad una esclusivamente economica è ribadita nel saggio sulla democrazia borghese in Russia del 1906, insieme all'idea che quest'altra libertà prepari ovunque, in realtà, le condizioni del nuovo asservimento. L'individualismo politico dei diritti dell'uomo, ribadisce Weber, deriva da due fattori:

Da una parte da convinzioni religiose [*durch religiöse Überzeugungen*] che condannavano in maniera incondizionata [*bedingungslos*] ogni autorità umana come una forma sacrilega di divinizzazione della creatura [*als widergöttliche Kreaturvergötterung*] – convinzioni che la forma attuale di "illuminismo" non lascia più diffondersi come fenomeno di massa [*als Massenerscheinung*]; e dall'altra [da] una fede ottimistica nella naturale armonia degli interessi [*an die natürliche Interessenharmonie*] di liberi individui.³⁶

Le concezioni dell'illuminismo contemporaneo rivelano la loro diffidenza nei confronti della libertà politica, mettendo in discussione le ragioni universalistiche degli ideali antiautoritari sorti con il cristianesimo riformato. È l'illuminismo che accompagna il capitalismo nella sua fase matura, ma che da questo è d'altra parte lasciato al suo destino nel momento in cui, come è detto nella pagina più celebre dell'*Etica protestante* (quella sulla "gabbia d'acciaio", *das stahlharte Gehäuse*) la sua fiducia nell'armonia, erede sorridente (*lachende Erbin*) dell'individualismo severo dei puritani, sembra dissolta per sempre.³⁷

E invero, da quando una certa condotta di vita è imposta da situazioni oggettive come una sorta di "dovere" d'ufficio, il capitalismo "vittorioso" della socializzazione economica, tra Ottocento e Novecento, non ha più necessità nemmeno del sostegno delle illusioni sulla mano invisibile, dopo aver già cancellato dalla sua memoria ogni traccia dell'ascesi intra-mondana. Come dire: il capitalismo, che aveva tratto alimento prima dall'etica protestante e dopo dalla più specifica e in-

³⁶ Max Weber, *La situazione della democrazia borghese in Russia*, pp. 41-42.

³⁷ Weber, *L'etica protestante*, p. 185.

tenza valorizzazione illuministica di certi modelli di agire economico, alla fine non ha più bisogno né dell'una né dell'altra, s'affida solo a sé stesso. E anche la libertà economica pare andare incontro alla parabola declinante della libertà politica:

Le opportunità della “democrazia” e dell’“individualismo” sarebbero oggi estremamente ridotte se per il loro “sviluppo” [*Entwicklung*] dovessimo fare affidamento all’effetto “regolare” di interessi materiali [*auf die gesetzmäßige Wirkung materieller Interessen*]. Questi infatti mostrano [*weisen*] nel modo più chiaro possibile la direzione opposta [*den entgegengesetzten Weg*]: nel “benevolent feudalism” americano,³⁸ nei cosiddetti “enti assistenziali” [*Wohlfahrteinrichtungen*] tedeschi, nel regolamento di fabbrica russo, ovunque è pronta la gabbia per il nuovo asservimento [*Gehäuse für die neue Hörigkeit*]. [...] Di fronte a tutto ciò si tranquillizzino dunque coloro che vivono nel continuo timore [*in steter Angst*] che in futuro nel mondo ci possa essere troppa “democrazia” e “individualismo” e troppa poca “autorità” [*Autorität*], “aristocrazia”, “rispetto per le cariche” e simili. S’è pensato fin troppo a non far crescere più di tanto l’albero dell’individualismo democratico [*des demokratischen Individualismus*]. L’esperienza ci insegna che la storia genera inesorabilmente [*unerbittlich*] sempre nuove “aristocrazie” e “autorità” alle quali può aggrapparsi [*an welche sich klammern kann*] chi trova necessario farlo per sé o per il “popolo”. Se dipendesse solo dalle condizioni “materiali” e dalle costellazioni di interessi [*Interessenkonstellationen*] da esse direttamente o indirettamente “create”, ogni sobria riflessione [*jede nüchtern Betrachtung*] dovrebbe riconoscere che tutti gli indicatori economici [*alle ökonomischen Wetterzeichen*] vanno nella direzione d’una crescente “illibertà” [*nach der Richtung zunehmender Unfreiheit*].³⁹

Bibliografia

Durkheim, Émile, Henri Hubert e Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*, a cura di Anna Macchioro, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

³⁸ L’espressione “feudalismo benevolo” è di un’opera del 1902 del socialista americano Willam Ghent (*Il nostro benevolo feudalesimo*) a indicare i tratti neofeudali, corporativi e patriarcali del nuovo capitalismo.

³⁹ Weber, *La situazione della democrazia borghese in Russia*, pp. 69-70.

- Frazer, James George, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, a cura di Lauro De Bosis, Torino, Boringhieri, 1984.
- Ghent, William, *Il nostro benevolo feudalesimo*, a cura di Cristiano Camporesi, Firenze, Guarraldi, 1977.
- Jellinek, Georg, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Un contributo alla moderna storia costituzionale*, a cura di Giorgio Bongiovanni e Claudio Tommasi, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Marett, Robert Ranulph, *The Threshold of Religion*, London, Methuen, 1979.
- Schluchter, Wolfgang (a cura di), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.
- (a cura di), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.
- (a cura di), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.
- (a cura di), *Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.
- , *Religion und Lebensführung*, I-II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- Siebeck, Hermann, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Freiburg-Leipzig, Mohr, 1893.
- Sombart, Werner, *Il capitalismo moderno*, a cura di Alessandro Cavalli, Torino, Utet, 1967.
- Wagener, Hermann, *Die kleine aber mächtige Partei. Nachtrag zu "Erlebtes". Meine memoiren aus der Zeit von 1848 bis 1866 und von 1873 bis jetzt*, Berlin, Pohl, 1885.
- Weber, Max, *Storia agraria romana. Dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, a cura di Emilio Sereni e Saverio Franchi, Milano, il Saggiatore, 1967.
- , *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in Id., *Sulla Russia. 1905-6/1917*, a cura di Pier Paolo Giglioli e Mauro Protti, Bologna, Il Mulino, 1981.
- , *"Chiese" e "sette" nel Nord-America*, in Id., *Sociologia della religione, I: Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 191-204.
- , *Conclusioni: Confucianesimo e Puritanesimo*, in Id., *Sociologia della religione, II: L'etica economica delle religioni universali. Parte prima. Confucianesimo e Taoismo*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 291-313.
- , *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in Id., *Sociologia della religione, II: L'etica economica delle religioni universali. Parte prima. Confucianesimo e Taoismo*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 317-352.

-
- , *Il giudaismo antico*, in *Sociologia della religione*, IV: *L'etica economica delle religioni universali. Parte terza. Il giudaismo antico*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 9-361.
 - , *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, I: *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Comunità, 2002, pp. 21-187.
 - , *Storia economica. Sommario di storia economica e sociale universale*, a cura di Alessandro Cavalli, Torino, Comunità, 2003.
 - , *Sulla storia delle società commerciali nel Medioevo (in base a fonti dell'Europa meridionale)*, a cura di Realino Marra e Lucia Udvari, Roma, Accademia dei Lincei, 2016.
 - , *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito. Le comunità religiose*, a cura di Massimo Palma, Donzelli, Roma, 2017.
 - , *Stato e ierocrazia*, in Id., *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito. Dominio*, a cura di Massimo Palma, Roma, Donzelli, 2018.