



COMUNITÀ E CARISMA. INVITO ALLA SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE WEBERIANA

di ALESSANDRO POLI

Il contributo di Max Weber allo sviluppo della sociologia religiosa è senza dubbio essenziale poiché il suo, come quello di Durkheim, è stato un vasto progetto di comprensione dei fenomeni sociali contemporanei. Le connessioni interdisciplinari e di metodologia della ricerca che è riuscito a creare, rendono al contempo la lettura della sua opera interessante e difficoltosa. L'analisi del razionalismo occidentale e la scelta di un criterio analitico pluridimensionale, non fanno di Weber un sociologo puro ma piuttosto un filosofo. La proteiforme figura di Max Weber grazie alle intersezioni che ha saputo creare ben si adatta al tentativo di fondazione d'una vera e propria «scienza della cultura». L'opera da cui mi sembra interessante ripercorrere l'analisi socio-culturale weberiana è *Wirtschaft und Gesellschaft* (Mohr, Tübingen 1922 – ed. critica di J. Winckelmann, 1956) in particolare le prime due parti di *Economia e Società*, lavoro edito postumo ed incompleto nel 1922 a due anni dalla morte di Weber, il quale compendia ed amplia i precedenti orizzonti della sua ricerca.

È stato riconosciuto al pensiero di Weber un carattere bifronte ed epocale, di cui *Economia e Società* è forse il più lucido esempio. Da un lato la sua opera e specialmente il suo lavoro postumo sono l'ultimo tentativo contemporaneo d'approdo alla «sociologia comprendente», allo studio di una disciplina sistematicamente aperta agli apporti d'ogni campo delle scienze dello spirito, che attraversando trasversalmente storia, economia, filosofia e religione, arriva ad una vera e propria «scienza della cultura», che nel caso di Weber persegue ancora una sistematicità tutta moderna, ottocentesca. Dall'altro lato il suo pensiero smaschera le contraddizioni insite nella spiritualità religiosa, tanto da renderlo il padre più misconosciuto del disincantamento che ha caratterizzato il secolo trascorso: il suo lavoro analizza la costruzione delle immagini del mondo e sancisce le contraddizioni e le difficoltà insite nel parlare di storia generale o *Weltgeschichte*. *Economia e Società* apparteneva ad un'enciclopedica opera collettanea; ha avuto una gestazione durata più di un decennio conclusasi solo con l'improvvisa morte di Weber. È stata scritta in due diversi periodi: tra il 1909 ed il '14, e tra il 1918 ed '20. La parte riguardante il potere carismatico e la sua trasformazione, appartiene probabilmente al triennio 1911-14. La teoria del carisma non nasce, contrariamente a quanto potrebbe far pensare la cronologia con gli scritti politici dell'ultimo Weber (1917-1919), ma questi mostrano delle forti analogie ed un condizionamento reciproco con una prospettiva prima acquisita in sede d'analisi sociologica, poi ampliata in direzione di un sistema di sociologia comprendente che guardasse anche alla politica.

Weber presenta nella prima sezione una *teoria delle categorie sociologiche*, una parte non solo introduttiva ma metodologica e fondativa, scritta interamente da lui; la seconda parte qui proposta ed analizzata riguarda invece esempi di tipi di comunità religiose, è una applicazione una conferma ed un dato di partenza della sua ricerca, talvolta difficile da seguire per chi non dispone dello stesso sterminato corredo culturale dell'autore; qui ritornano anche le note tesi dello scritto del 1905, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, inserite però in un più ampio contesto. Più che seguire Weber tra le centinaia d'esempi citati i quali possono provocare almeno ad una prima lettura un effetto di disorientamento, è opportuno un lavoro di schematizzazione e concentrazione sui concetti principali e su alcune premesse riguardanti l'ambiente storico di Weber, per poi concentrarsi sui due cardini attorno ai quali ruota il nostro interesse, carisma e comunità.

Diversamente da Durkheim che si muove all'interno del clima positivista francese, Weber cresce in seno allo storicismo tedesco¹ ed al dibattito che coinvolge lo statuto epistemologico della storia e delle scienze umane in generale, con considerazioni circa il senso e significato del sapere che sono prettamente filosofiche, cosa non sempre riscontrabile nel sociologo puro Durkheim. Questa temperie culturale influenza la ricerca weberiana. Egli rifiuta le contrapposizioni di Dilthey, sia per quanto riguarda la divisione dei campi d'indagine delle scienze, scienze della natura da una parte e scienze dello spirito, sia circa le finalità della ricerca diltheyana (spiegazione per le prime, comprensione per le seconde), problemi che hanno dominato per un secolo il panorama dell'ermeneutica filosofica, riprese da Martin Heidegger, Hans George Gadamer o da Paul Ricoeur. Le condizioni fondamentali della oggettiva ricerca nelle scienze storico-sociali, sono per Weber la *avalutatività* e la *spiegazione causale*. L'avalutatività muove dalla radicale eterogeneità tra giudizio di valore e ricerca scientifica per eliminare dalle scienze storico-sociali qualsiasi pretesa valutativa: il compito delle scienze sociali e storiche non è quello di decidere in merito alla validità dei valori o prescrivere norme di comportamento, ma è per Weber quello di accertare dei rapporti di fatto. Sulla scorta delle critiche allo storicismo, aggiungo che l'atteggiamento pregiudiziale con il quale Weber vuole mantenere separato essere e dover essere, fatto e valore, rimane al momento irrisolto: la domanda se sia mai possibile tenere separati descrizione e prescrizione, storia e pensiero, rimane oggi dibattuta, dunque valida ed aperta.

Il piano su cui si deve porre la storia e la sociologia è quello dell'esistenza fattuale, oggetto d'accertamento empirico e non della normatività dei valori; scienza e sapere storico-sociale devono tendere ad una spiegazione, anzi, alla spiegazione causale di un certo processo. Poiché la totalità dei rapporti causa effetto da cui deriva un fenomeno sfugge alla possibilità della determinazione concettuale, il procedimento esplicativo può risalire soltanto ad una serie finita di condizioni, che presuppongono l'assunzione di un punto di vista ed il riconoscimento di altre possibili direzioni di ricerca. L'assunzione di un punto di vista è determinata dal *Valore*, che è per Weber tutto ciò che è oggetto di un giudizio d'apprezzamento e accettazione, disprezzo o di rifiuto, quindi tutti gli scopi di un'azione. Il valore diventa un criterio, tra i tanti, che orienta la ricerca all'interno del relativismo dei valori. Scegliere un valore è un atto arbitrario del soggetto che tuttavia una volta scelto diventa un fatto, al pari degli altri. Avalutatività, dunque, comporta da parte del sociologo o lo storico, un'assunzione di responsabilità: la scelta del valore che guida la ricerca e l'esclusione di un altro, costringe il ricercatore a domandarsi cos'è che realmente egli voglia. Nel momento in cui Weber tratta del valore non solo risponde a Rickert (per il quale esiste una supposta gerarchia oggettiva dei valori), ma si muove entro l'orizzonte del nichilismo nicciano, di quella perdita di valore dei supremi valori, condividendone in parte anche l'idea della morte di Dio, su cui tra breve torneremo.

Riprendendo e confutando la divisione di Windelband tra scienze nomologiche ed idiografiche, le scienze storico-sociali tendono per Weber ad un livello crescente di generalizzazione, ma ciò ha una funzione strumentale poiché rappresenta un momento provvisorio di chiusura dell'indagine subordinato alla ricerca. Nasce così il concetto di *tipo ideale*, risultato di un processo astrattivo che isola le molteplicità del dato empirico e le coordina. Il tipo ideale è un'uniformità tipica di comportamento. La sua capacità di assolvere questa funzione euristica è legata all'aderenza ai concreti rapporti dei fenomeni, non alla generalità della formulazione. È un concetto limite determinato astrattamente allo scopo di rendere evidenti gli elementi essenziali di un certo gruppo di fenomeni. Il carisma è un tipo ideale.

Veniamo dunque ai nostri due termini, comunità e carisma. L'unico agire che interessa il sociologo è per Weber *l'agire in comunità*, ossia quando l'agire umano soggettivamente dotato di

sensu è riferito all'atteggiamento d'altri uomini. Un elemento importante dell'agire in comunità è rappresentato dal suo orientamento verso le aspettative degli altri individui. Questa posizione è fondata sulla possibilità che il senso interno di ciascun individuo intenzioni lo stesso senso degli altri, perciò l'agire in comunità comporta un ampliamento essenziale dell'ambito d'aspettative private. È possibile, tuttavia, distinguere le varie forme di relazione sociale in base alla diversità dell'atteggiamento su cui esse riposano, ed una delle forme secondo cui si struttura la relazione sociale, è quella carismatica.

Verso la fine dell'Ottocento, nel momento in cui il pensiero di Weber fioriva, l'utilizzo della parola carisma d'origine paolina, era alquanto dibattuta in ambito protestante ed era ormai definita nel significato teologico di dono straordinario dello Spirito, senza poter più essere usata per indicare la grazia santificante. Carisma venne utilizzato per reinterpretare la storia della Chiesa primitiva, vedendo in essa una contrapposizione tra carisma e gerarchia. Era la posizione di Rudolph Sohm (*Kirchenrecht*, Leipzig 1893) ricordata da Weber², e soprattutto di Von Harnack, in pratica, un'accentuazione del significato tecnico della parola «carisma». È noto che il protestantesimo enfatizza, rispetto al cattolicesimo, quella pienezza di Spirito che contraddistingue le iniziali comunità evangeliche vedendo nella storia della Chiesa più salti e fratture che continuità; ciò determina anche una differente interpretazione della tradizione cristiana. Nel 1899 con la *Testem benevolentiae* Leone XIII dichiarò erronea l'affermazione della teologia protestante: confermando la dottrina ciprianea *extra ecclesiam nulla salus* la via ordinaria verso l'edificazione della Chiesa passava attraverso il Magistero, ed i carismi erano del tutto eccezionali, concessi in situazioni di particolare gravità, non necessari in tempi ordinari³.

L'uso della parola carisma nel senso di talento e qualità, porterà Weber a collegare il termine non solo all'esperienza divina ma a quella politica, alle funzioni di capo o del leader. Sulla base dell'esistenza di una comunità ed il suo agire rispetto ad un senso, esistono per Weber dei poteri, ossia «possibilità per specifici comandi di trovare obbedienza da parte di un gruppo»; in base alla loro pretesa di legittimità, unico criterio di distinzione, i poteri tendono per Weber verso tre tipi ideali⁴.

Il primo è rappresentato dal *potere razionale legale*, il quale riposa sulla credenza in determinati ordinamenti statuiti e nel diritto d'applicazione di tali norme, nel diritto di comando di chi è chiamato a tal esercizio (legittimità=legalità). Il *potere razionale* ha le vesti, oggi, di un apparato burocratico in cui i due termini, razionale e burocratico, s'interscambiano; vi sono regole statuite, astratte, ed una delimitazione dei compiti secondo la competenza; c'è una gerarchia ed una retribuzione secondo l'ufficio, vi è la possibilità di carriera e progressione, non vi è appropriazione di ciò che si produce da parte del soggetto lavoratore, non si gestiscono fondi propri ma altrui, c'è una divisione tra vita pubblica e privata; di regola, si ha una professione principale o unica: l'amministrazione burocratica è la spina dorsale dello stato moderno. Il reclutamento delle persone avviene sulla base delle competenze; il potere burocratico è un potere impersonale, *sine ira et studio*, senza odio o passione, che solo sotto la pressione del dovere crea di fatto un trattamento democratico, paritario, formale. L'esigenza di una amministrazione di massa, continua, è stata creata principalmente, ma non solo, dal capitalismo (capitalismo significa per Weber organizzazione razionale del lavoro formalmente libero): sebbene la burocrazia ed il capitalismo siano sorti da radici storiche differenti, oggi non possono fare a meno l'uno dell'altro: la prima mette la forma, lo scheletro o quella che Weber definirà amaramente «gabbia d'acciaio», il secondo la materia, l'oggetto, mentre è la razionalità che li congiunge in una alleanza sotterranea.

Quello che invece Weber identifica come *potere tradizionale* poggia sulla credenza quotidiana del carattere sacro delle tradizioni valide da sempre e sulla legittimità di coloro che sono chiamati a rivestirlo: un potere «santificato dall'eterno ieri». Un esempio è l'ordinamento di signoria di un gruppo sociale poggiate sulla reverenza in cui si obbedisce in base alla dignità

attribuita alla tradizione; le persone sono principalmente dei sudditi legati dal vassallaggio. È una posizione intermedia tra il carattere impersonale del primo tipo, e quello rigorosamente personale del tipo carismatico. È un tipo di potere che va depauperando lo stampo razionale del potere burocratico; pur essendo un ordinamento riconoscibile vincolato a regole ed ai precedenti poteri, inizia a tradursi nell'assenza del concetto di competenza, in mancanza di una reale preparazione e di una gerarchia ordinata, e non esiste alcuna progressione regolata di carriera.

Il *potere carismatico* poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona e degli ordinamenti rivelati o da lei creati. Per carisma si deve intendere una qualità considerata straordinaria (in origine condizionata in forma magica tanto nei profeti quanto negli eroi di guerra) attribuita ad una persona ritenuta inviata da Dio e dotata di forze sovrumane; il carismatico è un duce. Ciò che importa è il modo in cui il carisma è ricevuto dalla comunità o dai seguaci, modalità che crea una forte situazione di dipendenza psicologica dei sudditi fondata sull'entusiasmo e sulla speranza, elementi assenti nei precedenti tipi. La legittimità è strettamente legata alla persona in quanto tale, non quindi in virtù del passato o dell'ordinamento stabilito, ed in questo senso il potere carismatico è straordinario e rivoluzionario in quanto immette un elemento precedentemente non esistente. Sulla validità del carisma decide il riconoscimento spontaneo dei sudditi, spesso vincolato ad una prova, un miracolo, come una diagnosi e guarigione di un problema comunitario o della tribù (elementi di frequente riscontrabili ed utilizzati negli studi antropologici). Se la prova viene a mancare per lungo tempo, o la guida del leader non ottiene alcun beneficio per i dominati, allora l'investito sembra abbandonato dal suo Dio o dalla sua forza magica e rischia di scomparire la sua legittimità carismatica, anche se in un primo momento il problema del riconoscimento manca ma compare solo nell'evoluzione antiautoritaria del carisma: al suo sorgere nessun profeta ha mai ritenuto le sue qualità dipendenti dall'opinione delle masse. Nel potere carismatico non esiste un apparato amministrativo ma solo coppie di rapporti: profeta-discepoli, condottiero-seguaci, duce-uomini di fiducia. Entro questa comunità non c'è promozione, destituzione, qualifiche, competenze, uffici, stipendi. I seguaci, in generale, vivono in un comunismo d'amore o di cameratismo. Vivono di mecenatismo e non circola moneta: il potere carismatico si contrappone nettamente agli altri due che sono forme d'organizzazione sociale ordinarie. Il carismatico rovescia il passato entro il proprio ambito ed in questo senso è rivoluzionario. Esso vale finché vive il carisma ed il carismatico vero e proprio.

Il «carisma puro» è estraneo all'economia – tratto fondamentale dell'analisi weberiana – e nella comunità carismatica non si ha alcun possesso di beni. Ove esso compare, compare per vocazione, per una missione e per un compito interiore. I seguaci del carismatico si sostengono d'alcuni proventi (come prede o bottini per il condottiero, o donazioni) ma ciò che disprezzano è l'economia ordinaria diretta ad una fonte di guadagno regolare. Si rifiuta ogni immissione nella vita quotidiana dell'economia razionale: il carisma è una potenza anti-economica. A differenza della *ratio* che agisce dall'esterno, come processo d'intellettualizzazione, il carisma porta un rivolgimento interno, è un nuovo sguardo di fronte alle singole forme di vita e di fronte al mondo: è un mutamento entusiastico che in qualche modo può contrapporsi agli altri poteri. Agisce prima sugli uomini e di conseguenza sulle istituzioni; a dire di Weber agisce nel senso più specificatamente paolino, come trasformazione interiore di coscienza.

È piuttosto evidente che il carisma, in virtù dei suoi meriti ed al contempo debolezze, si «corrompe» sin da subito ed evolve in senso tradizionale o legale-razionale. La comunità carismatica è divisa in tre livelli, quello del duce/profeta/carismatico in sé e per sé che agisce razionalmente giacché sa che il suo agire è indirizzato alla vittoria bellica o alla rivelazione religiosa; il livello dei discepoli, in cui il collante è il loro attaccamento affettivo al leader, ed infine una massa di seguaci. «Il potere carismatico non è quindi privo di struttura ma ha un carattere alquanto labile. [...] È perciò posto continuamente di fronte al pericolo di cadere e di

quotidianizzarsi, e in tal modo cambia natura, in quanto o si tradizionalizza o si razionalizza»⁵. La relazione allo *status nascendi* effimera tra leader e seguaci diviene durevole, dando vita ad una compagnia di fedeli sopravviene la routine e soprattutto la pressione dell'economia, ossia la massa dei fedeli dovrà pur provvedere ai bisogni primari e non può più vivere di elemosine e donazioni. L'evoluzione determina una trasformazione del carisma in pratica quotidiana e porta all'eliminazione del «carattere extraeconomico». Il carisma inizialmente usurpa un potere in vista di una rivoluzione, per una rivelazione, ma «dura solo un attimo» e diviene poi mezzo di legittimazione dei poteri sussistenti; diviene, per Weber, mantenimento dello *status quo*.

La sociologia della religione weberiana è un'analisi condotta sul termine medio del rapporto reciproco tra sviluppo economico e religioso, sviluppo fatto in virtù delle loro diversità. Potremmo immaginare, data la dualità tra religione ed economia, una relazione tra una sorta di struttura (in questo caso la religione) ed una sovrastruttura (ossia l'ordinamento sociale e comunitario) ed una diretta filiazione del modello di Weber sul calco di Marx. Tuttavia alla tesi di un condizionamento unilaterale della struttura sulla sovrastruttura di stampo marxista, Weber oppone un modello ed uno schema esplicativo che rifiuta qualsiasi condizionamento circa la direzione della ricerca. Weber non cala una rete sui modelli d'organizzazione societaria storicamente sviluppatasi, orientandoli verso i tipi ideali, ma mostra come i primi nascono e tendono di per sé verso i tipi in un modello di ricerca dominato dalla bipolarità, rispetto all'univocità del marxismo, ove la scelta di una determinata linea di ricerca non n'esclude altre. Weber non considera la religione come variabile indipendente ma afferma il reciproco condizionamento esistente tra religione e società, ove la religione è in grado di proiettare le sue concezioni sulla società modificandola ed, a sua volta, la società modella l'esperienza religiosa condizionandone lo sviluppo.

Molti altri sono i presupposti che rendono valida la disamina religiosa di Weber e la sua estensione sociologica. Il primo è il presupposto del *sensu*: «qualsiasi teologia, per esempio anche quella induista, si basa sul presupposto che il mondo debba avere un senso, e si chiede come tale senso vada interpretato perché possa essere pensato»⁶. Azione vera e propria, riprendendo la definizione di comunità, è solo quella orientata in base al «senso». Con queste specificazioni Weber arriva alle analisi del carattere particolare di razionalizzazione del lavoro ed ascetismo mondano, giunge all'aspetto del suo lavoro rimasto più celebre, ossia l'osservazione dell'affinità elettiva tra il razionalismo economico da un lato ed alcune specie di religiosità etico-rigoristica dall'altro presente solo occasionalmente al di fuori del razionalismo economico, cioè fuori dall'Occidente, ma in modo chiaro al suo interno. Comunità e carisma sono interconnessi e vivono di un reciproco condizionamento. Le etiche religiose monoteiste (cristianesimo, islamismo e zoroastrismo) che sorgono attorno a persone carismatiche (profeti specialmente) unificano ed uniformano la condotta di vita della comunità in vista della «conquista del paradiso». Il devoto, oltre a contribuire al progetto divino ed al compimento della creazione, opera in vista dell'eterna remunerazione. In epoca moderna la prassi religiosa del luteranesimo e del calvinismo accentua il divario tra *certitudo salutis* e *Deus absconditus*, tra sicurezza della Grazia ed imperscrutabilità dei decreti divini, e l'impegno verso il mondo diventa l'unico banco di prova della fede religiosa. L'etica vocazionale del protestantesimo introducendo una salda unità tra etica professionale e certezza della salvezza, lega ogni successo intramondano alla benedizione divina. Più in generale secondo Weber la teologia cristiana si trasforma in razionalizzazione intellettuale delle certezze religiose realizzando stadi sempre più ampi e totalizzanti di controllo del mondo, mentre la *ratio* perde progressivamente qualsiasi ancoraggio al trascendente.

L'itinerario verso la comprensione della razionalità che fonda il sistema capitalistico/burocratico è per Weber abbastanza lineare. Ogni prassi è necessariamente motivata da un'etica, che a sua volta è fondata su una visione globale dell'universo e dell'uomo. La religione proprio per il suo carattere di totalità rappresenta la visione più onnicomprensiva dell'universo e dell'uomo; per questo affianco ad ogni grande civiltà si può trovare una religione universale, che con la propria prospettiva metafisica ne ha influenzato lo «spirito». Nel caso della *concezione metafisica panteistico-immanentistico* si postula una soluzione contemplativa del rapporto tra uomo e mondo; quest'ultimo non è oggetto dell'azione dell'uomo, ma piuttosto un «ostacolo» per l'unione con Dio. Questa concezione mistica si articola in due atteggiamenti tipici: il misticismo extra-mondano che impone la fuga dal mondo per concentrarsi unicamente nella contemplazione di Dio, ed il misticismo mondano che pur predicando la fuga dal mondo ne mantiene una concezione positiva. Queste forme di religiosità sembrano identificarsi con le religioni orientali (buddismo, induismo).

La *concezione trascendentale* accetta il dualismo tra uomo e mondo, ed il mondo è un compito, un prodotto divino non ancora terminato. Il «sistema creazione» non è dunque chiuso ma è perfezionato dall'azione dell'uomo che compie così la volontà di Dio ed assicura la propria salvezza. L'ascetismo, tipico del cristianesimo, contempla due atteggiamenti. L'ascetismo extra-mondano per il quale l'azione dell'uomo sul mondo è finalizzata all'auto realizzazione dell'uomo stesso; l'ascetismo mondano, per il quale l'impegno verso il mondo rappresenta effettivamente il banco di prova della fede religiosa, in quanto esprime la volontà di collaborazione con l'opera di salvezza iniziata da Dio: operando sul mondo l'uomo lo rende quale Dio lo vuole.

Importante, infine, per la comprensione del passaggio dall'etica alla prassi è l'istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa, che parte dalla setta e della comunità carismatica e termina nella Chiesa che, al contrario, rappresenta la forma istituzionalizzata d'esperienza religiosa.

In *Economia e società* la parte dimostrativa tratta dei modelli associativi derivati dal carisma ed inizia il lavoro di sociologia comparata, in cui la tesi centrale qui ricordata, la distinzione tra concezioni metafisiche immanenti o trascendentali, emerge in virtù della sua assenza in altre religioni; c'è un lavoro di scavo attorno alle peculiarità del protestantesimo ascetico calvinista. Dal punto di vista della storia delle idee, ciò che accomuna i culti magici, pagani e mitologici è il concepimento di una potenza in qualche modo in analogia con l'uomo che proprio come una forza naturale può essere costretta, o ingraziata magicamente, al suo servizio: chi ha il carisma costituito dalla conoscenza dei mezzi, è più forte del Dio ed è in grado di sottoporlo alla propria volontà. Questa è una coercizione, un ingraziarsi il Dio, è il sostrato magico, mitologico, greco e pagano, ove Dio è sinonimo di potenza e possibilità che un'azione vada a buon fine. Il mondo degli antichi, popolato da dei e demoni responsabili delle cose, è il mondo incantato.

Ciò che caratterizzerà invece il monoteismo cristiano, islamico e zoroastriano sarà il profeta (è un carismatico) e la *profezia etica*, in contrapposizione alla *profezia esemplare*. Il profeta è lo strumento rivelativo cui Dio affida il compito di manifestare se stesso e la propria volontà, sia esso un concreto comando oppure una norma astratta; in questo caso il profeta esige obbedienza come dovere morale (profezia etica). Oppure il profeta è un uomo esemplare, che costituendosi come modello addita agli altri la via per la salvezza religiosa, ignora ogni incarico divino ed invita i bisognosi a percorrere la sua stessa via (esempio della profezia esemplare è Buddha)⁷. Il tratto importante che accomuna le due profezie è la dimensione unitaria della vita conseguita mediante una consapevole presa di posizione davanti ad essa. Vita e mondo, eventi sociali e cosmici, hanno per il profeta un determinato senso sistematicamente unitario e l'atteggiamento degli uomini, se

vogliono ottenere la salvezza, deve essere orientato su tale base e fornito di senso in riferimento ad esso. La struttura del senso creata dal profeta raccoglie in unità motivi fortemente differenziati ed eterogenei; il senso comporta un tentativo di sistemazione di tutte le manifestazioni della vita in un'unica condotta e il profeta è colui che rende stabile la relazione dell'uomo con Dio. La profezia contiene una determinata concezione del mondo come cosmo, in cui i fenomeni particolari sono presi in esame in conformità a questo postulato. Tutte le più violente antitesi che ogni giorno constatiamo o le questioni di teodicea, scaturiscono dall'urto tra realtà contingente e nucleo teologico.

Veniamo alla celebre tesi weberiana. Nell'evoluzione tanto teorica quanto storica del modello weberiano, in virtù della sua condotta lo strato sociale piccolo-borghese è secondo il pensatore tedesco quello più incline alla religiosità etica. Non è legato a culti agrari del tipo dei contadini e non sente quel residuo magico che porta il lavoratore della terra a venerare determinate divinità protettrici della natura, al fine di avere un buon raccolto, ad esempio; ovunque l'opera dei profeti spezza i legami con le concezioni magiche e ritualistiche, i piccoli commercianti inclinano verso una condotta razionale dal punto di vista etico, ove considerano che la loro professione meriti una giusta remunerazione. Bramano la dignità che non otterranno finché il mondo rimane così com'è. Ciò fa scaturire un'idea razionalistica della provvidenza ed ogni richiesta di redenzione è espressione di uno «stato di bisogno», è richiesta di legittimazione da parte della religione. Il bisogno di redenzione trova nelle classi negativamente privilegiate, più spazio. È qui evidente anche un possibile influsso e ricorso weberiano alle tesi nietzschiane di *Genealogia della morale*, che Weber non sposa però *in toto*. Mentre i ceti privilegiati hanno in se stessi la certezza della loro perfezione, che è espressione del loro essere qualitativo, i ceti negativamente privilegiati riposano sulla convinzione di una futura e sicura promessa, connessa alla missione loro assegnata. Più la posizione di alcuni ceti era avvantaggiata, meno si sviluppava un'etica della redenzione e una religione dell'aldilà. I grandi commercianti aristocratici dell'Olanda erano quelli che più disprezzavano il rigorismo etico del calvinismo.

Sotto quest'aspetto per Weber la religione della redenzione per eccellenza è l'ebraismo. La loro «sete di vendetta» ed obbedienza è operata in vista della speranza di remunerazione, e ciò è in primo luogo un fatto collettivo, il problema di un popolo avvinto dalla sacra separazione religiosa, dalle promesse mondane del proprio Messia. Le promesse di Jahvé hanno prodotto in seno all'ebraismo una forte componente di moralismo, una «morale degli schiavi» preta di risentimento. Tuttavia Weber corregge questo schema di stampo nietzschiano dicendo che il risentimento è presente nella stessa struttura teologica, in una volontà di riscatto che nasce dalle tensioni interne create dalla religione, e non sul piano del condizionamento sociale⁸.

Per Weber si dimostra fondamentale la messa in discussione da parte della tradizione giudeo-protestante della struttura relazionale Dio/uomo, fattore decisivo per la costituzione di un concreto *ethos*. Se un'idea di Dio condiziona diversi modi di comportamento umano, la condotta di vita diventa una materia da plasmare tramite la razionalizzazione del proprio *modus operandi* e l'affermazione intramondana della volontà divina. Ciò gli permette di vedere la teodicea luterana e la sua radicalizzazione calvinista come il prodotto di una spiritualità in cui il Dio lontano si sottrae ad ogni possibilità d'intercessione, espiazione o perdono. Non c'è opera che consenta all'uomo di ovviare all'originaria mancanza di grazia. Ciò sopprime qualsiasi possibilità d'intervento magico sul mondo e questa solitudine si trasforma in attivismo, come già nelle comunità puritane inglesi ed americane del XVII e XVIII secolo. Nella lontananza del Dio d'Israele poeticamente espressa nei libri profetici, Weber ha visto il germe di quella spiritualità individualistica moderna protestante.

La sua analisi incrocia più argomenti del Vecchio Testamento, come la teodicea presente nel *Libro di Giobbe*, menzionando marginalmente Agostino ed affatto i moderni. La teodicea nasce nella direzione della concezione di un Dio unitario universale ed ultramondano, ove si fa

inconciliabile la straordinaria potenza di tale Dio con l'imperfezione del mondo che egli crea e regge⁹. Giobbe leva il suo grido sul piano costitutivo della storia; il male si vive e si esperisce ma la sua supplica si risolve su un piano intellettuale qualitativamente differente da quello della storia. In definitiva per Weber è già Giobbe che crea un abisso etico, ove si rifugia nell'imperscrutabilità dei decreti divini accentuandone la predestinazione. Tuttavia se il nostro scopo è la comprensione della nascita del razionalismo capitalista, questi elementi ancora non bastano per spiegare perché il fenomeno, ad esempio, sia assente in Cina o in India.

Il tratto distintivo del cristianesimo è il fatto che, come convenne Agostino, il mondo è creato ed è sommamente buono, è specchio divino, è organizzato attorno ad un fine positivo, è qualcosa di buono perché prodotto di un ente sommamente buono: in qualche maniera, qui ed ora, è possibile partecipare della divinità. Il mondo non è il fine del mio agire ma è il primo passo sulla via verso Dio, e viceversa, è la piattaforma su cui Dio getta la sua luce; agisce dunque alle spalle il problema della creazione, non presente nelle religioni orientali. Nell'induismo tutto ciò è assente per la presenza della reincarnazione: volere migliorare la propria condizione qui ed ora, significa confermare la validità illusoria di questa vita, che è solo apparenza, significa procrastinare nuovamente il proprio Karma, reincarnarsi invece che aspirare al Nirvana. Nell'induismo, ognuno forgia il suo destino, ognuno può rompere la ruota delle reincarnazioni e non vi è alcun Dio etico che orienti la mia condotta. Manca una religione della redenzione e realizzazione intramondana perché il mondo non è creato.

Nel caso dell'ascetismo protestante dunque la redenzione è possesso del divino nel mondo¹⁰, possesso di quelle caratteristiche religiose che il Dio onnipotente richiede; ma quando questo non è possibile, in quanto è imperfetto, l'uomo diventa strumento di Dio e vuole riempirsi di Dio. La predestinazione garantisce al credente la massima certezza della salvezza se si è nel novero dei prescelti ma poiché l'incertezza è alla lunga insopportabile, ci devono essere dei sintomi del possesso. Il caso che qui maggiormente interessa è quello della salvezza ottenibile mediante la conferma delle proprie qualità da parte degli ordinamenti del mondo. Il mondo in quanto creazione di Dio (la cui potenza si manifesta in esso malgrado la creaturalità) è tuttavia l'unico banco di prova in cui sia possibile confermare il proprio carisma religioso in virtù di un agire etico razionale, acquistando e conservando la certezza del proprio stato di grazia. Il Protestantismo ascetico vede nella conferma entro gli ordinamenti del mondo, l'unico controllo della qualifica religiosa ed una delle caratteristiche essenziali, per Weber, dell'Occidente è intendere il lavoro come mezzo ascetico-igienico¹¹. «Era proprio del dio puritano, il non costruire nulla di lassista oppure lasciare qualcosa di eticamente indifferente»¹²: al contrario egli agiva con la miglior coscienza possibile in quanto, comportandosi rettamente e positivamente, oggettivava nella impresa la metodica razionale della condotta generale, legittimando se stesso nei propri riguardi e di fronte alla propria comunità. In tutto il mondo soltanto l'etica professionale del protestantesimo ascetico ha introdotto in linea di principio una salda unità sistematica tra etica professionale e certezza religiosa della salvezza. Solo qui il mondo assume questo significato e finalismo nell'agire in cui ogni successo segna la benedizione divina.

A tale dispensamento carismatico della salvezza, si contrappone anche il caso anche della Chiesa, la quale contribuisce, insieme al protestantesimo, all'astrazione ed universalizzazione del concetto di retribuzione. Nella Chiesa cattolica e nella sua degradazione carismatica, ci troviamo in una situazione di «grazia istituzionale». È l'*ufficio* competente a decidere della grazia secondo una norma generale e senza riferirsi alla competenza carismatica del sacerdote, che dispensa la grazia in virtù del suo ruolo. Il fatto che il livello delle «prestazioni» richieste al credente debba essere alla

portata di tutti, poiché tutti gli uomini sono in linea di principio capaci di fare ciò che Dio prescrive loro, connota per Weber il messaggio evangelico di un'intonazione non riscontrabile fuori del cattolicesimo. Questo è il campo di disgiunzione accentuato da Weber e dalla lettura del protestantesimo. Manca invece nel cattolicesimo il problema della *certitudo salutis*, il problema che la salvezza arrivi o meno e la conferma dei segni, perché nel cattolicesimo arriva in ogni caso l'assoluzione – particolarmente grazie alla confessione – e c'è una sorta di lassismo dei costumi. L'incertezza del calvinista è invece un motore che spinge all'attività ed alla conferma intramondana. Addirittura, il tema della *certitudo salutis*, manca totalmente nell'ebraismo: «Per la distanza che qui intercorre tra Dio ed il suo popolo, una considerazione ascetica intra-mondana del mondo, quale compito e teatro di una vocazione religiosa che si proponga di sottomettere la realtà alle norme razionali della volontà divina rivelata, a gloria di Dio e contrassegno della propria elezione, questa presa di posizione calvinista era l'ultima che potesse venire in mente ad un ebreo tradizionalmente devoto»¹³.

L'analisi del processo di razionalizzazione e demitizzazione della realtà descritto da Weber, ha altri presupposti. Il tratto importante che accomuna i due tipi di profezia ricordati è la struttura del senso, la quale raccoglie in unità motivi fortemente differenziati ed eterogenei. Inoltre, la profezia contiene una determinata concezione del mondo come cosmo, di un tutto ordinato fornito di senso, e che i suoi fenomeni particolari vengano presi in esame in base a questo postulato¹⁴. Tutte le più violente antitesi che noi constatiamo scaturiscono da questa concezione della realtà contingente, da questo nucleo teologico che ruota attorno alla domanda *si Deus est, unde malum?* Sorgono tutte le metafisiche, che ruota attorno a questa domanda: se il mondo nel suo insieme, come deve apparire il mondo perché si possa conformarvi? La teodicea fa evolvere la situazione storica in direzione di una sistemazione concettuale della realtà religiosa.

Weber constata che nel cristianesimo antico siano comunque state combattute le intellettualizzazioni della fede che rimane appunto il campo del *creditum* e non dello *scitum*, non del conosciuto ma del saputo per convinzione, così come espresso dal tertulliano *credo, non quod, sed quia absurdum est*. Quest'abbraccio totale, sentimentale e carismatico, appartiene alla Chiesa primitiva, a Gesù e Paolo. Quello che dunque accomuna secondo Weber Cattolicesimo, Luteranesimo e innanzitutto Calvinismo, è la realizzazione di stadi e tendenze di dominio del mondo particolarmente significativi dal punto di vista religioso¹⁵. La razionalizzazione va di pari passo con la necessità di rassicurazione ed il bisogno di salvezza, per poi però perdere il suo ancoraggio trascendente. Seguendo la traccia di Wolfgang Schluchter¹⁶ si può parlare di razionalismo secondo tre accezioni. «Nel primo caso razionalismo sta ad indicare la capacità di dominare le cose mediante il calcolo». È il motto baconiano «sapere è potere». «Nel secondo caso razionalismo significa sistematizzazioni di connessioni di senso ed elaborazione intellettuale» ossia si tratta non solo di capire il mondo come cosmo dotato di senso ma di prendere posizione nei suoi confronti; «si tratta quindi di un ampio razionalismo etico-metafisico». La stessa magia era ad esempio un mezzo per ottenere un determinato scopo, per ottenere una guarigione, ma dalla razionalità soggettiva si passa a quella oggettiva e più autentica nel momento in cui deriva da una connessione causale: se da A deriva con regolarità un fatto B, A è il mezzo per ottenere B. L'umanità è soggetta ad un processo di estensione della razionalità ove questa parola indica una strategia dei comportamenti pratici, un modo di affrontare il quotidiano in vista della spiritualità. «Razionalizzazione significa credere che la ragione del mondo non risieda nel mondo stesso, ma nell'opera che noi facciamo quando dal caos traiamo fuori delle leggi, delle regolarità». Infine razionalismo significa formazione di una condotta di vita metodica. Come scrive Weber si passa *dall'agire affettivo* tipico del potere carismatico, dominato dalla minore consapevolezza del proprio senso ultimo e reazione ad uno stimolo che va oltre la quotidianità¹⁷, all'*agire razionale rispetto ad uno scopo*, fondato sul presupposto che sia possibile misurare e calcolare «i mezzi in rapporto agli

scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze, ed infine i diversi scopi possibili in rapporto reciproco»¹⁸. Il disincantamento è quel processo in cui l'uomo non fa più riferimento ad entità trascendenti per spiegare gli avvenimenti mondani, ma rimane con una struttura formale e razionale vuota di senso e contenuto. «Il processo di astrazione e universalizzazione delle etiche è così collegato con la progressiva astrazione e universalizzazione delle idee di retribuzione», ricorda Schluchter. Nel mondo del disincanto il carismatico non ha alcun senso almeno che non si sblocchi, non riesca a sottrarsi esplodendo a questa coercitiva rete di rapporti. Ecco come nascono le riflessioni di Weber sul carisma politico.

Il carisma politico costituisce una risposta politico-profetica in cui «tutto è affidato a noi stessi» e la rilevanza del comportamento umano diventa centrale. Weber si misura con lucido distacco e necessaria risolutezza ad una condizione limite dominata dalla vittoria del capitalismo anche «nell'anima degli uomini». I legami etico-religiosi si sono consumati nell'acciaio dello sviluppo capitalistico esaurendo anche la «spinta puritana» sedimentata nella metodicità della conduzione dell'esistenza, così come un'intera costituzione del mondo che poggiava sulla relazione elezione/*Deus absconditus*.

La razionalizzazione capitalistica appare come destino, ed il *Geist* della direzione avviata come problema. Il capitalismo è il destino del mondo e la questione cruciale è il governo del suo sviluppo che provoca la tecnicizzazione degli ordinamenti politico-sociali, il disequilibrio definitivo tra valore della persona, e valore dell'istituzione. In Weber, è ben presente la consapevolezza che a fronte di una crescente impersonalità dei rapporti di potere, le relazioni sociali hanno ormai assunto un carattere di potenza irresolubile. Tale giudizio e problema si tramuta nel bisogno di personalità motivate eticamente, caratterizzate da dedizione e responsabilità, di uomini «che hanno fatto della politica la loro vocazione di vita», capaci di una raccolta riflessione e di giudizi risolutivi. Il carisma si pone così come il tentativo di «innovare» la tradizione nei confronti di una condizione frutto del processo di spersonalizzazione del potere. Al posto della reverenza nei confronti di ciò che è consueto e santificato dal passato, s'impone la soggezione interiore a ciò che non è mai stato, che è assolutamente unico, quasi divino.

Attorno ad un tale nucleo etico si comprende l'idea di *Beruf* (vocazione); tuttavia a differenza della versione luterano-calvinista e delle loro successive diramazioni ascetiche, che hanno fatto perno sull'individualità e sono sfociate in un ordine etico statuale, in Weber il tipo carismatico trova la sua più alta espressione in una «radicalità divina dell'umano». Ne *La politica come professione*, prolusione della primavera del 1919, vocazione significa determinazione della personalità e non più parzialità individuale all'interno di un organismo societario prestabilito; ognuno deve scegliere e seguire socraticamente il proprio demone¹⁹.

Nel momento in cui la tecnicizzazione della politica e dello Stato riduce l'*homo politicus* a *homo oeconomicus*, si limita qualsiasi acquisizione di carattere etico che dovrebbe invece accompagnare l'inserimento delle persone negli ordinamenti sociali. Anche sulla scia della lezione marxiana, è ben presente la consapevolezza che a fronte di una crescente impersonalità dei rapporti di potere, le relazioni sociali hanno ormai assunto un carattere di potenza irresolubile, tanto rigide quanto moralmente vuote. Anticipato per alcuni aspetti da Nietzsche, il tipo umano weberiano dovrebbe dunque essere un aristocratico, il migliore ed il capo carismatico che assume tragicamente sulle sue spalle la divaricazione razionalizzazione/trascendenza che toglie ogni rilevanza ad un fondamento trascendente che Weber vorrebbe in ogni modo mantenere attraverso la vocazione all'etica della responsabilità. «La creazione di un potere carismatico [...] è sempre il prodotto di situazioni esterne inusitate, specialmente politiche o economiche, oppure di situazioni interiori,

particolarmente religiose o di entrambe insieme: esso deriva dall'eccitazione comune di un gruppo di uomini, sorta da qualcosa di straordinario, e dalla dedizione all'eroismo, qualsiasi contenuto esso abbia»²⁰.

All'ordine del giorno c'è l'assunzione di un'eccezionalità che deve riconnettere in sé la totalità. Solo un'unità interna può garantire al politico *als Beruf* di non smarrire il filo degli avvenimenti decisivi e cadere nell'amministrazione della quotidianità. Per Weber appare una prerogativa ineliminabile che alla «bancarotta delle idee generali» corrisponda una forma di potere personale, una personalità straordinaria quale incorporazione di una carica trascendente.

Analizzando il lavoro di Weber in relazione al suo tempo, dobbiamo ammettere che la sua opera ha avuto il pregio di riportare le religioni e la teologia al rango di scienza, di un sapere fondamentale, dopo il discredito in cui erano finite grazie al positivismo: la legge dei tre stadi di Comte e la susseguente denigrazione dello stadio teologico, da superare poiché la religione non è sottoponibile a dimostrazione, è l'antitesi della nuova dignità conferita da Weber allo studio di queste discipline. Inserita nella cornice dell'avalutatività, delle condizioni entro cui è formulabile un discorso scientifico, Weber dimostra che la scienza stessa è fondata su una sorta di fede, fa riferimento a delle scelte di valore. L'idea weberiana di scienza distrugge in qualche modo la scienza che vuole fondarsi come sapere più rigoroso delle altre forme di sapere comune. Questa è una delle principali eredità di Weber che in qualche maniera mina il pregiudizio circa lo strapotere scientifico e mette in discussione il paradigma già aperto dalla scienza moderna seicentesca. Weber è sicuramente il padre più misconosciuto della tendenza anti-moderna novecentesca, aperta da Nietzsche, portata innanzi da Wittgenstein, Heidegger o Adorno, che giunge alla definizione del binomio scienza/tecnica come grande artificio retorico, gioco linguistico, meta-narrazione, nuova metafisica ideologica²¹.

In relazione al suo *alter ego* francese, Emile Durkheim, per il quale è invece totalmente sociale la valenza della religione, non è null'altro che proiezione simbolica dell'*ethos* societario ed ha per scopo quello di suscitare sentimenti di dipendenza nei riguardi del gruppo, dunque la religione è un «derivato» societario, potremmo in maniera riduttiva affermare che questo percorso è quasi l'inverso di quello di Weber, e testimonia la complessità infinitamente crescente dell'approccio disciplinare weberiano, oggi ricchezza dei paradigmi olistici ed ecologici. In Durkheim la società nel suo complesso si dichiara indipendente dall'apporto dei singoli individui ed afferma di essere autonoma e di avere essa, non gli individui, gli strumenti coercitivi, di essere il tutto che guida le parti, cosa che non è così in Weber, ove il soggetto, la persona, pur nella gabbia socio economica del capitalismo burocratico può ancora risvegliare il *pathos* dell'azione.

Anche se l'ipotesi particolare riguardante il caso del capitalismo non è del tutto verificata – il fenomeno sembra anteriore al protestantesimo calvinista ed è possibile trovarne tracce anche in paesi cattolici come l'Italia del Rinascimento o in gruppi rimasti estranei all'influsso calvinista, tesi ormai classica sostenuta da Fanfani²², che rimarca inoltre una generale sottovalutazione di Weber dei motivi economici in senso stretto – rimane plausibile l'affermazione secondo cui le diverse metafisiche religiose possono funzionare da variabile nel dare origine ad un'etica che s'impone anche sul piano dell'impegno sociale. All'interno di questa considerazione vanno fatte le dovute precisazioni. Una concezione generale dell'uomo e dell'universo come la religione fonda degli atteggiamenti coerenti nella sfera sociale e politica, che tuttavia non sono necessariamente specificati in tutte le articolazioni del comportamento collettivo, condizionato da altre variabili che l'analisi weberiana sembra talvolta dimenticare. Andrebbe inoltre tenuto conto che le concezioni religiose influiscono con le loro componenti etiche nella misura in cui diventano norma e significato

per la vita dei credenti e si rivolgono ai fedeli; la religione si rifà necessariamente alla dimensione della fede, e non basta di certo la semplice affiliazione all'istituzione per determinare nell'individuo una coerente e susseguente azione sociale. Se ciò fosse vero, in momenti di sbandamento come l'attuale ma anche di bisogni spirituali diffusi, potrebbe tuttavia assumere rilievo poiché i processi di secolarizzazione svuotano di significato l'appartenenza «giuridica» alle istituzioni religiose e n'emarginano i modelli, che corrono il rischio di diventare inefficaci e retorici.

Un'osservazione – seppur breve – sul ruolo della Chiesa, va fatta. Weber accentua il fatto che le negative dinamiche culturali delle concezioni religiose non siano in ogni caso vissute dagli individui più rappresentativi (pensiamo all'eccezionalità di un San Francesco). Se ciò è coerente con il primato dell'individuo della concezione protestante ed ho cercato di mostrare le implicazioni politiche e sociali della teoria del carisma e del concetto di *Beruf* presenti nell'esegesi protestante, il peso della Chiesa come struttura organizzativa è visto da Weber spesso nel senso riduttivo di conservazione in antagonismo al carisma o alla setta, che sono invece l'innovazione, per cui la persona può ma non deve rifugiarsi nelle misericordiose braccia della Chiesa. Inoltre, sostenere una razionalizzazione ed istituzionalizzazione della fede già a partire dall'asceti monastica di San Benedetto da Norcia, dalla sistemazione nella sua Regola o il valore che il concetto di regola acquista in ambito cistercense²³, oltre a limitare il significato storico del monachesimo, significa rimanere ancorati ad una caratterizzazione troppo passiva, ascetica e distaccata dell'asceti e della mistica, talvolta riduttiva, che l'ermeneutica religiosa e la storia della religione hanno invece modificato. Un concetto più articolato di Chiesa, attento ad altre precisazioni, potrebbe viceversa proporre un'immagine differente e più complessa, come istituzione che propone anch'essa sviluppo e cambiamento sociale.

Infine, l'estensione della prevedibilità degli eventi futuri cui ha contribuito l'etica ascetica intramondana, percorre oggi da sola la propria strada. La razionalità lega con una sotterranea affinità burocrazia e capitalismo, rendendo quest'ultimo una forza impersonale ed ingovernabile che determina l'agire in comunità, ormai disgiunto e lontano da potenziali e reali capacità etico/religiose personali. La religione del tipo ideale carismatico era il principale elemento rivoluzionario che spezzava l'ordine tradizionale; oggi diventa esperienza istituzionalizzata che legittima lo *status quo*. Carismatica è la personalità che governa le antinomie del sistema e l'intento di Weber è di rendere questo «tipo umano» predominante nei confronti d'ordinamenti retti dalla «calcolabilità delle relazioni». Per rompere l'impersonalità del potere razionale/burocratico odierno, che sempre più sottrae margini di libertà, va liberato il potenziale innovativo racchiuso nel tipo ideale del carisma. *Mutatis mutandis* e parafrasando Aldo Capitini, per il quale è più ciò che ci unisce che ciò che ci separa, potremmo gettare uno sguardo sull'analisi weberiana – pregna di protestantesimo – proprio riguardo quest'aspetto e proprio oggi, nel momento in cui il lavoro ha perso anche quel carattere essenziale di mezzo ascetico-igienico ed alla remunerazione non si associa né soddisfazione, né gioia, né alcun significato trascendente, riscoprendo una componente impellente ed un aspetto sempreverde del pensiero weberiano. Il «naufragio» economico sociale globale spinge ad un generale ripensamento e bisogno di ridefinizione del rapporto tra economia e persona²⁴ che indichi una via per superare i paradossi del sistema produttivo contemporaneo che quotidianamente constatiamo ed in cui le direttive evangeliche possano essere tradotte in termini antropologici e sociali perseguendo una politica di migliore integrazione delle forze carismatiche. Ad istituzioni politiche ed economiche ormai sature prive di presupposti e giustificazioni etico-religiose, troppo spesso specchio di un'umanità economica spersonalizzata, va opposto un personalismo etico e direttivo che realizzi una tensione positiva con gli ordinamenti della vita.

¹ Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano 1980; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1971.

² M. Weber, *Economia e comunità, società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, vol. I: *Teoria delle categorie sociologiche*, p. 211.

-
- ³ Cfr. G. Rocca, *Il carisma del fondatore*, Ancora, Milano 1998. Cfr. soprattutto F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1991.
- ⁴ M. Weber, *Economia e società*, op. cit., I, pp. 207-268.
- ⁵ W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Il mulino, Bologna 1987, p. 224. «La teologia cristiana è una razionalizzazione intellettuale della certezza religiosa della salvezza, una scienza con un fondamento prettamente non scientifico, che va quindi creduto». K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 117.
- ⁶ M. Weber, *La scienza come professione*, a cura di P. Volonté, Rusconi, Milano 1997, p. 127.
- ⁷ M. Weber, *Economia e società*, op. cit., vol. II: *L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, p. 147.
- ⁸ Cfr. W. Schluchter, *L'attualità degli inattuali: da Nietzsche a Weber attraverso Simmel*, in "Intersezioni. Rivista di storia delle idee", 1 (17), 1997, pp. 45-63.
- ⁹ M. Weber, *Economia e società*, op. cit., II, p. 210.
- ¹⁰ *Ivi*, p. 226.
- ¹¹ *Ivi*, p. 243.
- ¹² *Ivi*, p. 295.
- ¹³ *Ivi*, p. 299.
- ¹⁴ W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, op. cit., pp. 226-227.
- ¹⁵ W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione*, Liguori, Napoli 1987, p. 159.
- ¹⁶ *Ivi*, pp. 154-155.
- ¹⁷ M. Weber, *Economia e società*, op. cit., I, p. 22.
- ¹⁸ *Ivi*, p. 23.
- ¹⁹ Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, in M. Weber, *Scritti politici*, a cura di A. Bolaffi, Donzelli, Roma 1998, pp. 176-230.
- ²⁰ M. Weber, *Economia e Società*, op. cit., II, p. 431.
- ²¹ A. Dal Lago, *Max Weber o il ritorno del paganesimo: appunti sulla Sociologia della religione*, in "Aut aut", 197-198, 1983, pp. 45-52; W. Schluchter, *L'attualità degli inattuali: da Nietzsche a Weber attraverso Simmel*, op. cit.
- ²² A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1934.
- ²³ M. Weber, *Economia e società*, op. cit., I, p. 242.
- ²⁴ Rimando agli Atti del Convegno di Perugia del 10 marzo 2006 in corso di stampa, *Economia e persona*, a cura di P. Grasselli e M. Moschini, Vita e Pensiero, Milano.