

Profezia e politica all'alba dei tempi moderni

a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Profezia e politica all'alba dei tempi moderni

a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller

Federico II University Press



fedOA Press

Profezia e politica all'alba dei tempi moderni / a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller. – Napoli : FedOAPress, 2023. – 224 p. ; 24 cm. – (Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche ; 42).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-186-4

DOI: 10.6093/978-88-6887-186-4

ISSN: 2532-4608

In copertina: rielaborazione grafica della figura del profeta Ezechiele negli affreschi della Cappella Sistina, opera di Michelangelo Buonarroti.

Comitato scientifico

Francesco Aceto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Barbagallo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Gennaro Maria Barbuto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Bizzarini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Daniela Luigia Caglioti (Università degli Studi di Napoli Federico II), Carmela Capaldi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Cattaneo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanna Cigliano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Bianca de Divitiis (Università degli Studi di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Werner Eck (Universität zu Köln), Carlo Gasparri (Università degli Studi di Napoli Federico II), Vinni Lucherini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernando Marías (Universidad Autónoma de Madrid), Mark Mazower (Columbia University, New York), Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanni Montroni (Università degli Studi di Napoli Federico II), Luigi Musella (Università degli Studi di Napoli Federico II), Alessandro Naso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Osanna (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Pacciarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II), Valerio Petrarca (Università degli Studi di Napoli Federico II), Claudio Pizzorusso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Anna Maria Rao (Università degli Studi di Napoli Federico II), Umberto Roberto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Senatore (Università degli Studi di Napoli Federico II), André Vauchez (Université de Paris X-Nanterre), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli Federico II)

© 2023 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: dicembre 2023

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Prefazione</i>	7
Edoardo Massimilla, <i>Max Weber e il carisma profetico: il capitolo quarto di Religiöse Gemeinschaften</i>	9
Gaetano Lettieri, <i>Mosè figura papale ne Il principe di Machiavelli</i>	31
Gennaro Maria Barbuto, <i>Machiavelli e Savonarola. Essere all'altezza dei tempi e una visione per il futuro</i>	115
Matteo Palumbo, <i>Osservazioni su Guicciardini e la profezia</i>	131
Melissa Giannetta, <i>Bodin e l'inveterato errore delle quattro monarchie</i>	141
Saverio Ricci, <i>Gli inglesi e il pensiero politico-profetico di Campanella</i>	157
Andrea Suggi, <i>Poesia, profezia, politica in Tommaso Campanella. Dalla Poetica a La Città del Sole</i>	177
Fabio Seller, <i>I caratteri della profezia in Tommaso Campanella</i>	193
Giovanni Scarpatò, <i>Profezia e politica nella critica libertina</i>	209

Prefazione

Gli Atti del Seminario intendono, affrontando autori e tematiche specifici, semplicemente offrire un contributo su un tema essenziale della ricerca storico-intellettuale alle origini dell'età moderna, ossia i rapporti fra profezia e politica. Ai diversi relatori, che hanno partecipato e ai quali siamo molto grati, non è stato suggerito alcun indirizzo metodologico, ritenendo la diversità di approccio esegetico una ricchezza per un tema di tale complessità. Dal saggio sulla figura del profeta nel pensiero di Max Weber, che assume il ruolo di una *ouverture* metodologica, e da Savonarola a Machiavelli a Guicciardini a Bodin ai libertini a Campanella, si è cercato di offrire una cospicua messe di contributi su autori, che in modo profondo e peculiare avevano affrontato le relazioni fra la profezia e la politica in epoca di grandi rivolgimenti e innovazioni. Per giunta, intenzione dei curatori degli Atti è stata quella di unire giovani ricercatori con prestigiosi studiosi, per favorire un reciproco e proficuo scambio di vedute.

G.M.B. e F.S.

Edoardo Massimilla

*Max Weber e il carisma profetico:
il capitolo quarto di Religiöse Gemeinschaften*

1.

Lo scritto *Religiöse Gemeinschaften* (composto in prevalenza nel 1913) rappresenta, per così dire, la “sociologia della religione” della fase di stesura prebellica di *Economia e società*¹. La grande opera incompiuta di Weber conobbe, come è noto, anche una fase di stesura post-bellica nell’ambito della quale, però, l’autore (che morì nel giugno del 1920) non ebbe modo di tornare sul tema dell’agire religioso comunitario. Nel quarto, relativamente breve ma densissimo capitolo di *Religiöse Gemeinschaften*, intitolato «“Prophet”», Weber cerca di mettere a fuoco la prima e fondamentale componente di quel campo di forze – di cui fanno parte anche i sacerdoti e i laici – che, nell’ambito dell’agire religioso comunitario, determina una netta (sebbene tutt’altro che irreversibile) presa di distanza dalla religiosità magica e dalla sue specifiche forme di razionalità, la quale travalica il più timido distanziamento già posto in essere dal ritualismo sacerdotale.

Al fine di tematizzare il «fenomeno storico» della «profezia» e il suo operare nel senso di una peculiare «centralizzazione dell’etica nella prospettiva della redenzione religiosa»², Weber si interroga inizialmente sul profilo tipico-ideale dell’uomo carismaticamente qualificato che ne è il portatore: «Cos’è, sociologicamente parlando, un profeta?»³. A tale domanda egli fornisce fin da subito una

¹ Su *Religiöse Gemeinschaften* si veda almeno H.G. Kippenberg - M. Riesebrodt (hrsg.), *Max Weber »Religionssystematik«*, Tübingen, 2001 e H.G. Kippenberg, *Einleitung a M. Weber, Religiöse Gemeinschaften, Max Weber Gesamtausgabe* [d’ora in poi: *MWG*], I/22: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband 2, hrsg. von H.G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit P. Schilm, Tübingen, 2001 [d’ora in poi: *RG*], pp. 1-74; tr. it. *Introduzione a M. Weber, Economia e Società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, 2006, pp. XXIX- CXLVII.

² *RG*, p. 176; tr. it. cit., p. 62.

³ Ivi, p. 177; tr. it. cit., p. 65.

risposta netta: «Intenderemo qui con “profeta” un detentore di carisma puramente *personale*, che in virtù di una missione sua propria annuncia una *dottrina* religiosa o un *comando* divino»⁴. Alla base di tale risposta, la quale non considera “essenziale” che il profeta pretenda di rinnovare una religione antica o di fondare una nuova religione (fattispecie che trapassano sovente l’una nell’altra), vi è anzitutto la comparazione del profeta con le altre due tipologie di uomini religiosamente qualificati che lo hanno storicamente preceduto: lo stregone e il sacerdote.

Allo stregone il profeta si avvicina per via della «vocazione “personale” [*persönliche* “*Berufung*]» che invece lo allontana dal sacerdote il quale, anche quando è dotato di un carisma personale, «elargisce beni di salvezza [unicamente] in forza del suo ufficio», ossia della «sua carica di membro di un’impresa salvifica associata», poiché la sua autorità è legittimata soltanto dal suo «essere a servizio di una tradizione sacra»: al contrario «il profeta opera, come lo stregone carismatico, solo in virtù di un talento personale»⁵. «Non è dunque un caso – chiosa Weber – che, con alcune minime eccezioni, nessun profeta sia scaturito dall’ordine sacerdotale»⁶: se Zarathustra, che nelle *Gāthā* si definisce come il sacerdote che conosce attraverso l’*Aša* (la verità, l’ordine) la giusta via, era forse un discendente della nobiltà sacerdotale, i profeti indiani come Buddha e i suoi primi seguaci non appartenevano alla casta dei brahmani e i profeti israeliti non erano di norma sacerdoti.

V’è tuttavia un tratto egualmente caratteristico che allontana il profeta dallo stregone e lo avvicina invece al sacerdote, o almeno a quegli strati sacerdotali che sono stati in grado di sviluppare per primi «un pensiero religioso razionale» e «un’etica” sistematica specificamente religiosa sulla base di una dottrina coerente»⁷. a) «Dallo stregone – Weber difatti scrive – il profeta si differenzia per il fatto di annunciare rivelazioni pregne di contenuto, il contenuto della sua missione non consistendo nella magia, ma nella dottrina o nel comandamento»⁸. In altri termini le capacità magiche, le quali sono il centro indiscusso dell’agire dello stregone carismatico che nel loro esercizio interamente si risolve, divengono per il profeta, che pure ne è dotato, uno strumento posto a servizio della propria missione di annunciare e propagandare ai laici una dottrina religiosa o

⁴ *Ibidem* (il terzo corsivo è mio).

⁵ Ivi, p. 178; tr. it. cit., p. 66.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 159; tr. it. cit., p. 41.

⁸ Ivi, p. 177; tr. it. cit., p. 65.

un comando divino. b) Naturalmente Weber sa bene che «esteriormente il passaggio è fluido», sia perché lo stregone stesso è anche, e talvolta soltanto, un «annunciatore di divinazioni» quando le rivelazioni divine, al loro primo sorgere, si manifestano «come oracolo o come ispirazione onirica», sia perché «solo in particolari circostanze un profeta ha guadagnato autorità [presso i laici] senza una qualche legittimazione carismatica, che normalmente vuol dire magica»⁹. Anzi, a ben guardare, il carattere fluido delle transizioni reali non si manifesta solo a chi considera il decorso “esteriore” dei fenomeni presi in esame, ma anche a chi si rivolge “verso l’interno” mirando a una comprensione esplicativa dell’agire stesso del profeta. «Non va [ad esempio] mai dimenticato – Weber difatti scrive – che Gesù fondò la sua propria legittimazione e la pretesa che lui e soltanto lui conosceva il Padre, che solo la fede in lui era la via verso dio¹⁰, interamente sul carisma magico che avvertiva in sé; e che la consapevolezza di questo potere [*dieses Machtbewußtsein*] fu indubbiamente, più di qualsiasi altra cosa, ciò che gli fece imboccare la via della profezia»¹¹. c) Ciò nondimeno la distinzione tipico-ideale costruita da Weber fra lo stregone carismatico e il profeta, nonostante o meglio proprio a causa della sua accentuazione unilaterale e “irreale” di alcuni tratti del fluido materiale empirico da cui prende le mosse, rivela tutta la propria capacità di orientare il processo di determinazione concettuale del materiale in questione allorché Weber ribadisce che, a differenza dello stregone, il profeta non pone il proprio carisma magico a servizio di una «prassi professionale»¹² : «il tipico profeta propaga l’“idea” per amore dell’idea, non – almeno in modo riconoscibile e in forma regolata – per amore della ricompensa»¹³. Ne consegue che dalla multiforme schiera degli stregoni carismatici «il profeta, nel senso qui inteso del termine, si distingue su un piano puramente economico per via della *gratuità* della sua profezia»¹⁴. Proprio in questo senso Weber legge la polemica dei libri profetici veterotestamentari contro una consorteria di estatici professionalmente addestrati che facevano del loro carisma un mestiere vero e proprio. Da costoro, che pure venivano chiamati “profeti” (*nebi’im*), Amos tiene a distinguersi nella maniera più netta. Nella polemica che lo oppone al sacerdote

⁹ Ivi, pp. 178-179; tr. it. cit., pp. 66-67.

¹⁰ Cfr. *Giovanni* 14, 6-7.

¹¹ *RG*, p. 179; tr. it. cit., p. 67.

¹² Ivi, p. 124; tr. it. cit., p. 7.

¹³ Ivi, p. 180; tr. it. cit., p. 67.

¹⁴ Ivi, pp. 179-180; tr. it. cit., p. 67.

di Betel Amasia egli non vuole essere chiamato *nābī*: «Non ero profeta né figlio di profeta; ero un mandriano e raccogliitore di sicomori; il Signore mi prese di dietro al bestiame, e il Signore mi disse: Va', profetizza al mio popolo Israele»¹⁵. Allo stesso modo Michea si scaglia contro i “profeti mercenari” che traviano il popolo di Israele perché «annunziano la pace se hanno qualcosa tra i denti da mordere, ma a chi non mette loro niente in bocca dichiarano la guerra»¹⁶. Più in generale «la gratuità della propaganda profetica – ad esempio il principio espressamente fissato che l’apostolo, il profeta, il maestro del Cristianesimo antico non faccia del suo annuncio un mestiere, che richieda solo per breve tempo l’ospitalità dei suoi fedeli, che debba vivere o del lavoro delle sue mani o (come il buddhista) dell’offerta senza espressa richiesta¹⁷ – viene messa sempre nuovamente in rilievo nelle epistole di Paolo¹⁸ (e, nell’altra direzione, nella regola monacale buddhista) con la più grande enfasi (“chi non lavora, non mangi”¹⁹ vale per i *missionari*²⁰) ed è naturalmente anche uno dei segreti del successo propagandistico della profezia stessa»²¹.

¹⁵ *Amos* 7, 14-15.

¹⁶ *Michea* 3, 5.

¹⁷ Per quanto attiene al Cristianesimo antico le prescrizioni richiamate da Weber sono espresse nella *Didachè*, lo scritto che espone la cosiddetta “dottrina dei dodici apostoli”. Ritrovato nel 1873 in un manoscritto dell’XI secolo dal metropolita greco-ortodosso di Nicomedia Philoteos Bryennios che lo pubblicò per primo, esso contiene un modello di ordinamento delle antiche congregazioni cristiane all’inizio del secondo secolo, con indicazioni tanto per il culto quanto per la vita comunitaria. Ad altro proposito Weber menziona esplicitamente la *Didachè* in *RG*, p. 281 (tr. it. cit., p. 175). Sulla circostanza che al monaco buddhista era severamente vietata la questua di generi alimentari dovendo egli vivere soltanto di ciò che gli veniva spontaneamente offerto in elemosina si soffermano due degli autori che Weber assume come punto di riferimento per quanto concerne il Buddhismo: Carl Friedrich Koeppen (*Die Religion des Buddha*, Band 1: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, Berlin, 1857, p. 357) e Hermann Oldenberg (*Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin, 1881, in part. pp. 358-359).

¹⁸ Cfr. ad esempio *1 Corinzi* 9, 13-18 ove Paolo, apostolo itinerante che annuncia il Vangelo, pone in evidenza la sua rinuncia a «vivere del Vangelo», ossia a mangiare e bere a spese della comunità dei fedeli come pure gli sarebbe spettato in base a un principio sancito dal Vangelo stesso secondo cui «l’operaio ha diritto al suo nutrimento» (*Matteo* 10, 10).

¹⁹ Cfr. *2 Tessalonicesi* 3, 10.

²⁰ Paolo rivolge questa raccomandazione a una “comunità modello” di credenti della cui fede operosa e della cui pazienza nella tribolazione egli molto si compiace. Cfr. *1 Tessalonicesi* 1-3.

²¹ *RG*, pp. 180-181; tr. it. cit., pp. 67-68.

2.

Una volta schizzata questa caratterizzazione tipico-ideale del profeta attraverso una comparazione col tipo dello stregone e con quello del sacerdote, e dopo aver richiamato la congettura – formulata dallo storico del Cristianesimo Wilhelm Bousset²² – di un’«epoca profetica» che tra l’ottavo e il quinto secolo avanti Cristo avrebbe improntato contemporaneamente differenti *Kulturkreise*²³, Weber intraprende un lavoro concettuale di grana più sottile sforzandosi, come egli scrive, di «differenziare i tipi della profezia da quelli degli altri portatori di salvezza, religiosi o di altro genere»²⁴. In quest’ottica egli prende in esame sei figure «semi-profetiche»²⁵ mostrando come neppure queste ultime possano essere

²² Sodale di Ernst Troeltsch e allievo di Adolf Harnack, Bousset (1865-1920) divenne professore di esegesi del Nuovo Testamento a Gottinga ove fu una delle figure di spicco della *Religionsgeschichtliche Schule*, che cominciò ad affrontare lo studio della Bibbia nell’ottica propria di una più generale storia delle religioni.

²³ Cfr. W. Bousset, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihre Geschichte* (1903), Halle, 1906³, pp. 84 sgg.: «Comincia l’epoca profetica (...). Nell’VIII e nel VII secolo appaiono in Israele i grandi profeti, forse contemporaneo, forse considerevolmente più antico è Zarathustra (...). Con il VII e il VI secolo comincia in Grecia un movimento religioso le cui propaggini sono ad esempio i grandi tragici, poi Socrate e soprattutto Platone, nel VI secolo è attivo Buddha in India, quasi contemporaneamente Kong-tse (Confucio) (...) è attivo in Cina. Una notevole coincidenza. È come se l’albero della vita religiosa dell’umanità avesse contemporaneamente sviluppato nuovi polloni [*Triebe*] in punti differenti». Analogamente Weber scrive: «L’epoca della profezia israelitica più antica, come quella di Elia, è stata in tutta l’Asia anteriore e anche in Grecia un’epoca di forte propaganda profetica (...). A quel tempo la Grecia è stata esposta all’invasione del culto traco di Dioniso come pure delle più diverse profezie. Accanto ai riformatori sociali *semi-profetici* [gli esimneti e i tiranni], nella semplice tecnica magica e culturale dei sacerdoti omerici irrupero movimenti puramente religiosi. I culti emozionali, come pure la profezia emozionale fondata sul “dono delle lingue”, e la considerazione delle estasi da ebbrezza, interruppero lo sviluppo del razionalismo teologizzante (Esiodo) e dei rudimenti di speculazioni cosmogoniche e filosofiche (...). Non è nostro compito illustrare in questa sede tali processi dell’VIII e del VII secolo, eccellentemente analizzati da Rohde [*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, Freiburg i. B.-Leipzig, 1890-1894], che in parte si prolungano fino al VI e anche al V secolo – che quindi sotto il profilo temporale corrisposero in questo tanto alla profezia ebraica quanto a quella persiana e indiana, e verosimilmente anche alle prestazioni profetiche pre-confuciane, a noi non più note, dell’etica cinese» (RG, p. 181; tr. it. cit., pp. 68-69; il corsivo è mio). Considerazioni e periodizzazioni di questo tipo sono il presupposto della nozione di “periodo assiale” (*Achsenzeit*) della storia dell’umanità, proposta molti decenni dopo da Karl Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München-Zürich, 1949).

²⁴ RG, p. 182; tr. it. cit., p. 69.

²⁵ Il termine *halbprophetisch* è di Weber (cfr. *supra*, nota 23).

assimilate, senza residuo alcuno, al tipo del profeta vero e proprio che, al termine della trattazione, risulta ancor meglio definito e caratterizzato. Mi soffermerò su quattro di queste sei figure, che mi sembrano di maggiore interesse in rapporto al tema generale del convegno (profezia e politica): il legislatore, il tiranno, il maestro di salvezza intellettuale, il riformatore religioso.

- a) «Anche in età storica è spesso fluido il passaggio dal “profeta” al “legislatore”», laddove con questo termine si intenda «una personalità alla quale nel singolo caso viene affidato il compito di ordinare sistematicamente un diritto oppure di costituirlo nuovamente»: ciò perché «non si dà alcun caso in cui un simile legislatore o la sua opera non abbiano ottenuto almeno la posteriore approvazione divina»²⁶. E tuttavia, volgendo lo sguardo agli esimneta greci come Solone e Caronda ma anche a Mosè²⁷, Weber evidenzia il fatto che normalmente «i legislatori (...) venivano chiamati al loro ufficio quando sussistevano tensioni *sociali*» fra strati diversi di un popolo²⁸, le quali tensioni – all’origine – erano tipicamente generate per un verso dalle forti disuguaglianze economiche che sorgevano entro il ceto dei guerrieri in regimi di economia monetaria e per un altro verso «dalle inquiete aspirazioni politiche degli strati sociali arricchitisi con il profitto economico rispetto all’antica no-

²⁶ *RG*, p. 182; tr. it. cit., p. 69.

²⁷ Essendo propenso a considerare – in contrasto con Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle, 1906, p. 451, nota 1) e sulla scorta di Carl Ferdinand Friedrich Lehmann-Haupt (*Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, Tübingen, 1911, p. 57) – Mosè non come una creazione del mito, ma come una personalità storica, Weber lo aveva definito «un “esimneta” nel senso greco della parola» già negli *Agrarverhältnisse* del 1908. Cfr. M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum (3. Fassung)*, in *MWG, I/6: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908*, hrsg. von J. Deininger, Tübingen, 2006, pp. 300-747, p. 440; tr. it. *I rapporti agrari nel mondo antico*, in Id., *Storia economica e sociale dell’antichità. I rapporti agrari*, a cura di B. Spagnuolo Vigorita, Roma, 1981, pp. 1-368, p. 109. Tale definizione è ripresa con forza anche in *Religiöse Gemeinschaften*: «L’esimneta deve realizzare l’armonia tra i ceti e creare un nuovo diritto “sacro”, valido per sempre, e farlo accreditare dal dio. È assai verosimile che Mosè fosse una figura storica. Se così fosse, allora, stando alla sua funzione, rientra tra gli esimneta. Infatti, le determinazioni del più antico diritto sacro israelitico suppongono l’economia monetaria, e con questa gli aspri conflitti d’interesse già insorti o incombenti all’interno dei confederati (...). E dopo Mosè in Israele non ci fu “nessun profeta come lui” [cfr. *Deuteronomio* 34, 10], ossia nessun esimneta» (*RG*, pp. 182-183; tr. it. cit., pp. 70-71).

²⁸ Proprio questo li rende diversi dal tipo di “mediatore politico” ben rappresentato dal podestà del comune medievale italiano, «il quale veniva chiamato da fuori non per creare un nuovo ordinamento sociale, ma per avere un signore apartitico indipendente dalle *coteries* – ossia nel caso di guerre intestine tra schiatte all’interno dello stesso strato» (ivi, p. 182; tr. it. cit., pp. 69-70).

biltà guerriera»²⁹. L'azione del legislatore – la quale, se giunge a buon fine, dà tipicamente luogo a un «periodo di espansione verso l'esterno del popolo nuovamente unificato»³⁰ – è dunque tutta volta a porre in essere «una “politica sociale” pianificata» in grado di realizzare «l'equilibrio o la prevenzione di questi contrasti»³¹: non a caso il sostantivo *αἰσυμνήτης* deriva dal verbo *αἰσυμνάω*, che significa “governo”, “domino”, il che avviene, almeno sulla base di un'etimologia sostenuta da alcuni, perché “conferisco a ciascuno la porzione, la parte (*αἶσα*) che gli compete”³². Weber evidenzia però che i profeti propriamente detti, interamente centrati sulla loro missione religiosa, non condividono affatto l'interesse primario per la «riforma sociale in quanto tale»³³ che caratterizza il tipo del legislatore. Basti pensare in questo senso a Gesù o, ancor meglio, a Buddha e a tutti gli esponenti della profezia indiana che sono completamente disinteressati ai problemi di “politica sociale”. Certo è ben diverso il caso dei profeti ebraici (ai quali Maometto per certi versi s'avvicina): essi «appaiono interessati al piano sociopolitico» allorché condannano severamente coloro che «opprimono e schiavizzano gli indigenti, aggiungono terre a terre, distorcono l'accertamento del diritto in cambio di doni»³⁴. E tuttavia, a guardar bene, anche «per la profezia israelitica queste argomentazioni politico-sociali, che (...) non è possibile disconoscere, sono soltanto un mezzo per il fine. I profeti sono in primo luogo interessati alla politica estera come scena dell'azione del loro dio»³⁵. L'ingiustizia, anche quella

²⁹ Ivi, p. 182; tr. it. cit., p. 70.

³⁰ Ivi, p. 183; tr. it. cit., p. 70.

³¹ Ivi, pp. 182-183; tr. it. cit., p. 70.

³² Cfr. la voce *αἰσυμνάω* dello *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* di Hjalmar Frisk, (Band 1, Heidelberg, 1960). Il termine *αἶσα* ha il significato primo di “parte”, ma nell'uso omerico vuol dire spesso “sorte”, “destino”. Per la sua rilevanza in rapporto al problema della legittimità o illegittimità dell'autorità detenuta dal βασιλεύς cfr. C. Pisano, *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca*, Bologna, 2019, pp. 155-159.

³³ *RG*, p. 184; tr. it. cit., p. 71.

³⁴ Ivi, p. 183; tr. it. cit., p. 71. Cfr. ad esempio: *Isaia* 5, 8; *Isaia* 5, 23; *Amos* 5, 11-12.

³⁵ A questo proposito è importante ciò che Weber mette precisamente a fuoco già nel primo capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* laddove nota che la costruzione di grandi imperi (Cina, Persia, Roma) o l'espansione del ceto sacerdotale dei brahmani attraverso tutte le singole formazioni politiche in India non sono state le uniche condizioni causali d'insorgenza d'una concezione universalistica del divino. Difatti «almeno il preludio al monoteismo universalistico, la monolatria – proprio nel caso più importante sul piano storico-religioso, il culto di Jahvè – è riscontrabile come conseguenza di concreti eventi storici: la formazione di una confederazione»

sociale, che contrasta con lo spirito della legge mosaica, viene da essi presa in considerazione solo come motivo, o meglio come uno dei motivi, della collera divina, non però come fondamento di un programma di riforma sociale»³⁶.

(*RG*, pp. 151-152; tr. it. cit., p. 32). Jahvè è difatti all'origine il dio particolare del gruppo politico sorto dalla comunione giurata fra tribù familiari israelite e madianite, dio al quale (come sempre accade) i confederati si sottomettono, dio che però presenta una caratteristica peculiare: quello di essere stretto al proprio popolo da una sorta di «rapporto contrattuale – autorizzato da Jahvè e accettato per sottomissione – da cui discendevano doveri rituali, giuridico-sacrali ed etico-politici del contraente umano, ma anche *promesse molto precise* da parte del contraente divino, la cui inviolabilità ci si poteva sentire autorizzati a rammentargli, nelle forme comandate davanti a un dio d'inusitata potenza» (ivi, p. 143; tr. it. cit., pp. 23-24; il corsivo è mio). Basti ricordare il carattere estremamente circostanziato di ciò che il Signore dice a Mosè presso il rovetto ardente: «Ho osservato la miseria del mio popolo e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti: conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo» (*Esodo*, 3, 7-8.). Proprio in ragione di ciò Weber ha buon gioco nell'affermare: «L'universalismo è in questo caso il prodotto di una politica internazionale, i cui pragmatici interpreti furono i profeti interessati al culto di Jahvè e alla sua eticità, con la conseguenza che anche le opere dei popoli stranieri che toccavano profondamente gli interessi vitali di Israele cominciarono a essere considerate opere di Jahvè [esemplare, da questo punto di vista, *Isaia 45*, ove Ciro II di Persia viene presentato come un docile strumento nelle mani del Signore]. Qui è ben afferrabile – continua Weber – il carattere specificamente ed eminentemente *storico* che pertiene alla speculazione della profezia ebraica, in aspra antitesi con la speculazione sulla natura dei ceti sacerdotali in India e a Babilonia, e il compito imperioso che risulta dalle promesse di Jahvè: comprendere la totalità del dispiegarsi così minaccioso e, in considerazione di queste promesse, così sorprendente del destino del proprio popolo, intrecciato ai destini degli altri popoli, come “opere di Jahvè”, come una “storia mondiale” cioè, il che conferì all'antico dio guerriero della confederazione, trasformato nel dio locale della *polis* Gerusalemme, i tratti profetici universalistici della sacra onnipotenza ultraterrena e dell'imperscrutabilità» (*RG*, p. 152; tr. it. cit., pp. 32-33). Sulla questione in oggetto Weber si rifà a piene mani alle indagini di Bruno Baentsch (*Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1906) e Adalbert Merx (*Die Bücher Moses and Josua. Eine Einführung für Laien*, Tübingen, 1907, pp. 17 sgg.).

³⁶ *RG*, p. 184; tr. it. cit., p. 71. Weber considera in questo senso «caratteristico che proprio l'unico teorico della riforma sociale, Ezechiele, sia da annoverare tra i teorici d'estrazione sacerdotale e a stento ancora tra i profeti» (*ibidem*). Tale notazione si riallaccia a un giudizio di Eduard Meyer che aveva definito Ezechiele «*der Priester im Prophetenmantel*», nella convinzione che, pur presentandosi come un profeta, egli fosse in realtà «un sacerdote scrittore» che diede vita al «sistema teologico del Giudaismo» (E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, zweite Auflage, erster Band, erste Hälfte, Einleitung: *Elemente der Anthropologie*, Stuttgart-Berlin, 1907, p. 147, nota 1).

- b) Analogamente anche un altro tipo di riformatori sociali, quali sono «i “tiranni” della *polis* greca», presentano elementi di affinità con il tipo del profeta, sia perché, al pari dei legislatori, «anch’essi hanno avuto una loro specifica politica religiosa» (consistente di solito nella «promozione del culto tradizionale di Dioniso, popolare presso la massa, in opposizione all’aristocrazia»), sia perché, a differenza dei legislatori e al pari dei profeti, essi «non intraprendono la loro missione su incarico umano, ma la usurpano» entrando in un contrasto frontale col potere tradizionalmente legittimato³⁷. E tuttavia dai tiranni i profeti veri e propri si differenziano radicalmente sia perché «usurpano il loro potere in forza della rivelazione divina, e sostanzialmente a scopi religiosi» (ossia perché la riforma sociale non è, come sappiamo, al centro dei loro interessi), sia perché «la loro tipica propaganda religiosa va nella direzione diametralmente opposta alla tipica politica religiosa dei tiranni greci: è la lotta *contro* i culti [magici] dell’ebbrezza», come mostra in maniera chiarissima la predicazione di Zarathustra³⁸.
- c) Weber tratta poi del tipo del “maestro di saggezza religiosa” su cui non mi soffermo (così come non mi soffermerò sulla figura semi-profetica del “mistagogo”). Rispetto a questo tipo di maestro – che tanto in Oriente quanto in Occidente è la massima espressione della capacità di incidenza del clero sulla conduzione delle faccende mondane sia private che pubbliche³⁹ – è tendenzialmente più svincolato dalle ierocrazie tradizionali, ed in questo più vicino al profeta vero e proprio, il «maestro di salvezza intellettuale» cui si approssimano i primi esponenti della filosofia greca come Pitagora ed Empedocle, la cui vita è avvolta nelle brume della leggenda, o figure sociologicamente analoghe dell’Induismo eterodosso: alcuni di questi *Intellektuellenheilslehrer* «hanno [peraltro] lasciato in eredità anche delle comunità con una propria dottrina della salvezza e una propria condotta di vita, pretendendo almeno

³⁷ *RG*, p. 185; tr. it. cit., p. 72. Sulla valorizzazione dei riti dionisiaci da parte dei tiranni greci, basti ricordare che fu Pisistrato a istituire le Dionisie, considerando il culto di Dioniso come uno dei compiti più importanti dello Stato. Cfr. inoltre Erodoto, *Storie*, I, 23 e V, 67.

³⁸ *RG*, p. 185; tr. it. cit., p. 72.

³⁹ Weber pensa alla figura del “confessore” nell’ambito del Cattolicesimo, ma ancor più a quella del “guru”, il maestro brahmanico, alla cui dottrina e conduzione di vita chiunque appartenga alla società nobile deve sacrificarsi per anni, senza riserve»: non a caso «la posizione del brahmano di corte (*purohita*) è ufficialmente ordinata in maniera tale da innalzare la sua posizione di potere [*Machtstellung*] molto al di sopra dei più potenti tra i padri confessori d’Occidente» (ivi, p. 186; tr. it. cit., pp. 73-74).

in parte la qualità di redentore»⁴⁰. Ma né costoro né «tanto meno i fondatori e capi delle autentiche “scuole filosofiche”» (come Platone, che Weber paragona da questo punto di vista a Confucio) sono assimilabili al tipo ideale del profeta che Weber si sforza di isolare: «li differenzia dal profeta la mancanza di un’effettiva *predicazione* emozionale, che, a prescindere se avvenga attraverso discorsi o pamphlet o rivelazioni diffuse per iscritto alla maniera delle sure di Maometto, è propria del profeta», il quale «si approssima sempre più al demagogo o al commentatore politico che all’“esercizio” di un’insegnante»⁴¹. Qui si affaccia soltanto un tema di grande rilevanza che Weber approfondisce nel seguito del capitolo (nonché nei successivi capitoli di *Religiöse Gemeinschaften*): a differenza delle forme di razionalizzazione casistico-sacerdotali, ma anche di quelle eventualmente promosse da “scuole filosofiche” non sacerdotali, la tipica razionalizzazione profetica dell’agire religioso procede in maniera meno analitica e potentemente unitaria, perché costantemente centrata sul problema dell’adesione di fondo a un nucleo valoriale che il profeta veicola muovendo da una rivelazione personale e rivolgendosi, per così dire, all’uomo “tutto intero”. La «mancanza di una missione religiosa direttamente rivelata»⁴², in quanto «caratteristica decisiva dei profeti»⁴³ in senso weberiano, è d’altronde ciò che li differenzia anche da figure di maestri di salvezza intellettuali molto peculiari come quella di Socrate, che ai profeti può essere per altri versi accostato giacché «si sentiva (...) in conflitto con l’esercizio professionale della saggezza»⁴⁴. Il *daimon* stesso di Socrate – che «reagisce alle situazioni concrete (...) prevalentemente ammonendo e mettendo in guardia», che funge da «limite del suo *razionalismo* etico fortemente utilitaristico»⁴⁵, e che ha dunque, per il filosofo greco, un ruolo assimilabile

⁴⁰ Ivi, p. 186; tr. it. cit., p. 74.

⁴¹ Ivi, pp. 186-187; tr. it. cit., pp. 74-75.

⁴² Ivi, p. 187; tr. it. cit., p. 75.

⁴³ Ivi, p. 188; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁴ Ivi, p. 187; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁵ *Ibidem* (il corsivo è mio). Weber fa qui riferimento all’identificazione socratica del bene (*agathon*) con l’utile (*ophelimon*) – e della virtù con la conoscenza di ciò che è efficace a raggiungere uno scopo veramente utile – sulla quale insiste Senofonte. Essa trova riscontro nei primi dialoghi platonici e in particolare nel *Protagora*. Wilhelm Windelband, uno dei principali punti di riferimento di Weber per quanto attiene alla filosofia nel senso specialistico del termine, aveva messo in luce l’intrinseca problematicità di questa interpretazione evidenziando però, al contempo, i molti argomenti a suo favore. Cfr. W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Frei-

a quello della divinazione magica per Confucio – «non è da paragonarsi alla “coscienza” [mit dem “Gewissen”] dell’etica religiosa vera e propria e meno che mai può essere valso come un organo profetico»⁴⁶.

- d) L’assenza dell’«annunciazione di una verità religiosa di salvezza in forza di una rivelazione personale» distingue dalla «categoria dei profeti» anche i «riformatori religiosi»⁴⁷ quali ad esempio furono, nell’ambito della cristianità, Lutero, Calvino o Wesley. Difatti, pur volgendosi contro il potere ierocratico vidimato dalla tradizione e pur riuscendo a dare vita a nuove comunità religiose, essi «non pretendono di parlare né in virtù di una rivelazione nuova sul piano del contenuto, né tanto meno in virtù di uno speciale incarico divino»⁴⁸. Proprio questo li distingue, secondo Weber, dal «fondatore della chiesa dei Mormoni» Joseph Smith junior «che, anche su un piano puramente tecnico, mostra una somiglianza con Maometto»⁴⁹. Qui Weber riecheggia senz’altro un giudizio espresso da Eduard Meyer il quale, al ritorno da un lungo periodo trascorso negli Stati Uniti (1909-1910) ove insegnò dapprima ad Harvard e poi presso l’Università Urbana-Champaign dell’Illinois⁵⁰, aveva pubblicato nel 1912 una ricerca sull’origine e la storia dei Mormoni⁵¹. La fondazione di una religione profetica in pieno diciannovesimo secolo aveva difatti attirato la prensile intelligenza “storico-universale” di Meyer giacché essa gli appariva in grado di fornire utili (e insperate) indicazioni sia per lo studio delle grandi religioni profetiche medio-orientali dell’Antichità che per la comprensione di alcuni tratti di fondo della cultura americana contemporanea. Ebbene, nella ricerca in questione, Meyer s’era lungamente soffermato sull’esistenza di somiglianze e parallelismi tra Joseph Smith e Maometto⁵².

burg i. B., 1892, pp. 59-60; tr. it. *Storia della filosofia*, 2 voll., a cura di C. Dentice D’Accadia, Firenze, 1967, vol. I, pp. 96-98.

⁴⁶ RG, p. 187; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁷ Ivi, p. 188; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁸ Ivi, p. 188; tr. it. cit., p. 76.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Proprio in Illinois sorge, su un’ansa del Mississippi, la piccola città di Nauvoo che fu fondata da Joseph Smith jr. stesso e che è un luogo religioso di primaria importanza per i membri della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni.

⁵¹ E. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, Halle, 1912.

⁵² Cfr. ivi, pp. 67-80.

3.

Al termine di questa accurata delimitazione tipico-ideale del profeta (concepito come «un detentore di carisma puramente *personale* che in virtù di una missione sua propria annuncia *una dottrina religiosa o un comando divino*»)⁵³ dalla molteplicità delle figure semi-profetiche con le quali tende di continuo a mescolarsi e confondersi, si stagliano con estrema nettezza «due tipi di profetismo» nel senso inteso da Weber, i quali sono per certi versi già adombrati dall'alternativa contenuta nella definizione di partenza, ma che vanno ora esplicitamente distinti fra loro. Uno dei due tipi di profetismo, che Weber designa come «*profezia esemplare*», «è rappresentato nel modo più chiaro da Buddha; l'altro tipo di profetismo, che egli designa invece come «*profezia etica*», «è rappresentato nitidamente da Zarathustra e Maometto»⁵⁴. Nel secondo tipo «è proprio il profeta (...), per incarico di un dio, lo strumento annunciatore di questi e della sua volontà – sia essa un comando divino o una norma astratta –, il quale [profeta] in forza dell'incarico esige obbedienza come dovere etico»; nel primo tipo, invece, «il profeta è un uomo esemplare che mostra agli altri sulla base del proprio esempio la via per la salvezza religiosa, come Buddha, la cui predicazione ignora completamente sia un incarico divino sia un dovere etico di obbedienza, e si rivolge piuttosto all'interesse, proprio del bisognoso di salvezza, di intraprendere la stessa via da lui intrapresa»⁵⁵. Dopo avere evidenziato che il primo tipo di profetismo ha la propria patria di elezione in India ed è sporadicamente presente anche in Cina e nel Vicino Oriente, laddove invece il secondo tipo è esclusivamente ri-

⁵³ Cfr. *supra*, nota 4 (il secondo corsivo è mio).

⁵⁴ *RG*, p. 189; tr. it. cit., p. 77.

⁵⁵ *Ibidem*. – Girolamo Savonarola (uno degli autori al centro del nostro convegno) si configura nettamente come un “profeta etico” nel senso di Weber. Si pensi ad esempio alla *Predica della Rinnovazione* (13 gennaio 1495), nella quale – tornando su ciò che aveva detto negli anni passati «circa la renovazione della Chiesa la quale *omnino* sarà e presto» (G. Savonarola, *Prediche italiane ai Fiorentini, II: Giorni festivi del 1495*, a cura di F. Cognasso, Perugia-Venezia, 1930, p. 33) – Savonarola esige obbedienza da Firenze non certo nella sua qualità di «povero fraticello» (ivi, p. 37), ma come portatore di un comando di Dio il quale parla e opera attraverso di lui: «Di poi permise Iddio che io venissi a Firenze che è l'ombilico d'Italia, acciò che tu [Firenze] ne dessi notizia a tutte le altre città d'Italia; ma tu, Firenze, hai udito con gli orecchi tuoi, non me, ma Iddio. Ma li altri dell'Italia hanno udito sempre pel detto d'altri e però non arai excusatione alcuna, tu, Firenze, se tu non ti converti, e credimi, Firenze, che non io, ma Iddio è quello che dice queste cose» (*ibidem*).

scontrabile nell'«Asia anteriore o iranica», Weber ha buon gioco nel mostrare come tale distribuzione geografica sia riconducibile alla circostanza che nell'Asia profonda un «dio etico personale sovra-mondano»⁵⁶ non è mai giunto a occupare saldamente il vertice del pantheon e tanto meno a detenere il monopolio della divinità, nella misura in cui, all'incremento delle pretese di ordine etico che, da un certo stadio di sviluppo della vita umana associata in poi (e specie in rapporto alla crescente importanza economica e sociale dell'attendibilità della parola data), vengono di norma rivolte al divino, in Cina e in India si risponde piuttosto con la rappresentazione di una potenza impersonale eticamente caratterizzata la quale è sovraordinata agli dèi stessi⁵⁷.

Ponendosi il problema della scaturigine di una simile diversità di rappresentazioni religiose che costituisce il presupposto della differenziazione stessa tra la “profezia esemplare” e la “profezia etica”, Weber isola anzitutto alcuni «fattori» di sviluppo «interni alla religione» che determinano processi di razionalizzazione etica del divino lungo percorsi differenti. Da questo punto di vista «per l'India come per la Cina fu decisivo che la rappresentazione di un mondo razionalmente regolato prendesse avvio dall'ordinamento cerimoniale del sacrificio, dalle cui immodificabili regole tutto dipendeva: soprattutto la regolarità indispensabile dei processi meteorologici (secondo il modo di pensare animistico: il normale funzionamento e la quiete di spiriti e demoni), che tanto secondo la concezione classica cinese quanto secondo quella eterodossa viene garantita da un governo correttamente esercitato sul piano etico, corrispondente al genuino sentiero della virtù (Tao) e senza il quale, anche secondo la dottrina vedica, tutto fallisce. Rta e Tao sono perciò in India e in Cina potenze impersonali ultra-divine. Il dio etico personale sovra-mondano è invece una concezione propria dell'Asia anteriore, concezione che corrisponde così tanto a quella del re potente sulla terra, con il suo governo razionale e burocratico, che non è facile respingere un nesso causale»⁵⁸.

Il riferimento al *Kausalzusammenhang* difficile da recusare tra l'esperienza storica dei grandi imperi medio-orientali e la rappresentazione religiosa del dio etico personale sovra-mondano, ma anche il riferimento al legame tra la costante preoccupazione per la regolarità dei fenomeni meteorologici e la rappresentazione

⁵⁶ *RG*, p. 190; tr. it. cit., p. 78.

⁵⁷ A tale proposito cfr. *ivi*, 164-167; tr. it. cit., pp. 49-52.

⁵⁸ *Ivi*, p. 190; tr. it. cit., pp. 78-79.

religiosa di potenze etiche impersonali e ultra-divine proprie dell'Asia profonda, ci fanno subito comprendere come secondo Weber i fattori di sviluppo “interni” alla vita religiosa, che sono in grado di rendere ragione della dicotomia fra profetismo etico e profetismo esemplare, siano a loro volta saldamente radicati nei propri contesti “esterni” d'insorgenza con i loro vincoli d'ordine geografico, economico e politico. Così, se è vero che «su tutta la terra lo stregone è in primo luogo mago della pioggia» giacché «il raccolto dipende da una pioggia puntuale, sufficiente e anche non eccessiva», è altresì vero – Weber scrive – che «l'imperatore pontificale cinese è rimasto tale fino ad oggi» con i suoi tentativi di «allontanare le perturbazioni meteorologiche per mezzo di sacrifici, penitenze pubbliche ed esercizi di virtù» (spesso consistenti in energici provvedimenti contro gli «abusi dell'amministrazione»), sulla base della sostanziale indistinzione tra l'ordine naturale e l'ordine etico-politico del mondo e della conseguente convinzione secondo cui «la ragione dell'irritazione degli spiriti e del turbamento dell'ordine cosmico» deve sempre essere ricercata nelle «mancanze personali del monarca» e nel «disordine sociale»⁵⁹. Ora, il motivo di questa accentuata continuità con il *Regenmacher* delle origini risiede per Weber nel fatto che «almeno in Cina settentrionale l'incertezza delle condizioni meteorologiche ha maggior peso rispetto agli impianti di irrigazione, per quanto essi possano essere importanti»⁶⁰. Rispetto alla costruzione di opere irrigue, il compito assegnato alla burocrazia imperiale di costruire mura difensive e canali per la navigazione interna fu sempre considerato di maggiore rilievo. Diversa la situazione del Vicino Oriente. Senza dubbio, «tra le cose che Jahvè, proprio secondo la tradizione più antica, offre in ricompensa ai suoi fedeli – ancora essenzialmente contadini –, c'è sempre la pioggia. Non ne promette troppo poca e neanche troppa (diluvio universale)»⁶¹. «Ma tutt'intorno [nota Weber, volgendo lo sguardo alla più ampia area geografica e geopolitica di cui il “piccolo” popolo di Israele faceva parte], in Mesopotamia come in Arabia, non era la pioggia a produrre il raccolto, ma esclusivamente l'irrigazione artificiale. Essa sola è in Mesopotamia, come in Egitto la regolazione del fiume, la fonte della sovranità assoluta del re (...). Nei veri e propri territori desertici e al margine del deserto dell'Asia anteriore questa è certo una delle fonti

⁵⁹ Ivi, pp. 190-191; tr. it. cit., pp. 78-79. Cfr. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Die Chinesen*, in Id. (hrsg.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Band 1, Freiburg i. B., 1887, pp. 232-261, in part. p. 242.

⁶⁰ *RG*, pp. 190-191; tr. it. cit., p. 79.

⁶¹ Ivi, p. 191; tr. it. cit., p. 79.

della rappresentazione di un dio che non ha generato la terra e gli uomini, come per lo più altrove, ma li ha “fatti” dal nulla: anche il sistema regio di irrigazione produce dal nulla il raccolto in un deserto di sabbia. Il re crea perfino il diritto mediante leggi e codificazioni razionali – qualcosa che il mondo ha visto per la prima volta in Mesopotamia⁶². E così (...) appare alquanto comprensibile che sotto questa spinta anche l'ordine del mondo possa essere stato concepito come la legge di un signore che liberamente ne dispone, sovra-mondano e personale»⁶³.

Tuttavia, in Egitto la via verso il monoteismo prefigurata dall'originaria divinizzazione del faraone, la via che Amenofi IV (Ekhнатon) cercò di percorrere fino in fondo⁶⁴, trovò sempre un argine insuperabile nel dominio policentrico della *Priesterschaft* che, con i suoi culti zoolatrici, «aveva sistematizzato l'animi-

⁶² Weber fa qui riferimento al Codice di Hammurabi, risalente al XVIII secolo avanti Cristo. Come è noto, tra la fine del 1901 e i primi mesi del 1902 una spedizione archeologica francese ritrovò presso l'acropoli della città elamita di Susa la stele di diorite, oggi conservata al Museo del Louvre, che contiene il testo meglio conosciuto di questa codificazione babilonese (testo che già nel 1902 fu tradotto e pubblicato da uno dei suoi scopritori, l'assirologo Jean-Vincent Scheil). Per quanto attiene al Codice di Hammurabi, le ricerche concernenti gli ordinamenti giuridici e le loro condizioni evolutive contenute nella stesura prebellica di *Economia e società* assumono come proprio punto d'orientamento l'opera in più volumi *Hammurabi's Gesetz* (Leipzig, 1904 sgg.), e segnatamente il primo volume, pubblicato da J. Kohler e F. E. Peiser nel 1904, e i volumi che vanno dal secondo al quinto, pubblicati da J. Kohler e A. Ungnad tra il 1909 e il 1911. Sempre in Mesopotamia, ma solo dopo il secondo conflitto mondiale, sono state rinvenute alcune codificazioni sumere più antiche del Codice di Hammurabi, come quella di Ur-Nammu (redatta alla fine del terzo millennio a.C.) e quella di Lipit-Ishtar (redatta all'inizio del secondo millennio a.C.).

⁶³ Ivi, pp. 191-192; tr. it. cit., pp. 79-80. Ciò, nota Weber, anche del tutto a prescindere dalla circostanza che in Medio Oriente mancarono «quegli strati assai particolari che furono portatori dell'etica indiana e cinese e crearono la locale etica religiosa “senza dio”» (ivi, p. 192; tr. it. cit., p. 80). Egli è difatti convinto che sui caratteri propri delle profezie indiane e della religione cinese abbia inciso la collocazione socialmente elevata e al contempo il «carattere intellettuale» (ivi, p. 190; tr. it. cit., p. 78) di quegli strati che svolsero un ruolo decisivo nel processo della loro origine e della loro prima diffusione.

⁶⁴ Faraone della XVIII dinastia, Amenofi IV – che sposò Nefertiti, regnò diciassette anni e morì attorno al 1334 a.C. – è celebre per avere abbandonato il politeismo egizio tradizionale in favore del culto monoteistico, o quanto meno accentuatamente monolatrino, del dio Aton, il disco solare, di cui il faraone stesso era il sommo sacerdote. Trascorsi i primi cinque anni di regno Amenofi IV ripudiò il suo vecchio nome (che conteneva un riferimento al dio Amon, la suprema divinità del pantheon egiziano durante il Nuovo Regno) e assunse il nome di Akhenaton o Ekhнатon, che significa “piace ad Aton”. Dopo la sua morte, le pratiche religiose tradizionali furono lentamente restaurate assieme al potere delle ierocrazie che le ufficiavano, mentre il “faraone eretico” e i suoi immediati successori furono colpiti da una radicale *damnatio memoriae*.

smo popolare»⁶⁵. Analogamente in Mesopotamia la sistematizzazione del pantheon tradizionale da parte dei sacerdoti fu d'ostacolo alla piena affermazione della rappresentazione religiosa di un «re celeste»⁶⁶, così come la forza dello Stato fu d'ostacolo ad ogni «profezia demagogica»⁶⁷ su di essa fondata. La pretesa nei confronti del sovransensibile di cui i grandi gruppi politici pacificati e organizzati del Vicino Oriente sono tipicamente portatori, quella in base alla quale le divinità trascendenti, pensate sul modello dei grandi sovrani terreni, fungono da garanzia ultima dell'ordine (naturale ed etico-sociale a un tempo) che hanno creato⁶⁸, esercita invece tutta la propria incidenza sulle rappresentazioni religiose e sull'agire religioso dei popoli vicini, più piccoli e meno organizzati, costituendo il presupposto indispensabile del sorgere del «profetismo etico» nel senso specificato da Weber. Basta considerare, a tale proposito, «l'impronta del regno faraonico (...) come pure di quello mesopotamico»⁶⁹ sulle convinzioni religiose degli Ebrei. «Gli Israeliti erano scampati alla «casa di servitù» del faraone terreno solo perché un re divino li aveva aiutati. L'istituzione del regno terreno viene spiegata espressamente come rinnegamento di Jahvè quale autentico re del popolo⁷⁰, e la profezia israelitica è orientata decisamente in base al rapporto con le grandi potenze politiche: i grandi re, che prima annientarono Israele come flagelli di dio, permisero poi, in forza dell'ispirazione divina, il ritorno a casa dall'esilio»⁷¹. Peraltro, anche le rappresentazioni religiose di Zarathustra, che visse e operò in un'area geografica situata a oriente del bacino mesopotamico, trovano un importante punto di riferimento nelle «concezioni dei paesi delle civiltà occidentali»⁷². In conclusione,

⁶⁵ *RG*, p. 192; tr. it. cit., p. 80.

⁶⁶ Ivi, p. 193; tr. it. cit., p. 81.

⁶⁷ Ivi, p. 192; tr. it. cit., p. 80.

⁶⁸ Cfr. ivi, pp. 166-167; tr. it. cit., 51-52: «Anche dove l'ordine della natura e dei rapporti sociali ad essa di norma equiparati, soprattutto del diritto, non sono considerati sovraordinati agli dèi, ma creazione degli dèi (...), è ovviamente presupposto che il dio garantirà contro ogni violazione questi ordinamenti che egli stesso ha creato».

⁶⁹ *RG*, p. 192; tr. it. cit., p. 80.

⁷⁰ Cfr. *Giudici* 8, 22 ove, agli Israeliti che gli offrivano la regalità dopo la vittoria sui Madianiti, Gedeone risponde: «Io non regnerò su di voi, né mio figlio regnerà: il Signore regnerà su di voi». La medesima convinzione secondo cui il desiderio di Israele di costruire un regno al pari degli altri popoli costituiva un rifiuto di Jahvè e un'infedeltà al patto stretto con lui trova anche espressione in *Giudici* 9, 7-15 (ossia nell'apologo di Iotam sugli alberi che si misero in cammino per scegliere il loro re) e specie in 1 *Samuele* 8, 7.

⁷¹ *RG*, pp. 192-193; tr. it. cit., p. 81.

⁷² Ivi, p. 193; tr. it. cit., p. 81.

Weber può dunque affermare che «la prima genesi tanto della profezia dualistica quanto di quella monistica [ossia della “profezia etica” nel suo complesso] sembra (...), nella sua peculiarità, fortemente condizionata, accanto ad altri influssi storici concreti, dall'impronta dei grandi centri relativamente vicini, dotati di un'organizzazione sociale forte, sui popoli confinanti meno razionalizzati»⁷³.

4.

Le distinzioni che intercorrono tra il profetismo etico e quello esemplare e tra le rispettive condizioni causali d'insorgenza, pur essendo ben definite e gravide di conseguenze d'ogni genere, presuppongono però un tratto comune di fondamentale importanza in riferimento al quale tanto i portatori storici dell'uno quanto quelli dell'altro sono “profeti veri e propri” nel senso weberiano del termine. Nel determinare questo denominatore comune in rapporto al quale è possibile affermare che anche la “profezia *esemplare*” è fondata su una rinnovata centralità dell’“etica religiosa”, Weber saccheggia e rielabora le tesi dello storico delle religioni olandese Cornelis Petrus Tiele⁷⁴, attento fin dagli scritti giovanili al tema delle “leggi” e degli “stadi” di sviluppo della religione, il quale aveva posto l'accento su di un peculiare momento di tale sviluppo che «è di norma la conseguenza di una rivoluzione, o almeno di una riforma in cantiere»: quello in cui le «religioni etiche», sorte dalla rivolta dei profeti contro gli incantesimi e la magia che dominavano la venerazione delle «religioni naturali», hanno preso il posto di queste ultime⁷⁵. Del resto, anche per Wilhelm Bousset le personalità profetiche avevano

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ L'importanza delle indagini di Tiele, che era uno specialista delle religioni del Vicino Oriente, per la sociologia delle religioni di Weber, è stata evidenziata con forza da Gottfried Küenzlen il quale considera evidente «che Weber nelle questioni centrali, come pure su temi piuttosto marginali, ha attinto dal materiale tratto dall'indirizzo di scienza delle religioni fondato da Tiele, che egli ha pensato e scritto attraverso alcuni di quei concetti» (G. Küenzlen *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin, 1980, p. 73). Sul tema si veda anche H. G. Kippengerber, *One of the Mightiest Motors in the History of Mankind. C. P. Tiele's Impact on the German «Religionswissenschaft»*, in C. Wiegers in association with J. Platvoet (edited by), *Modern Society and the Science of Religion. Studies in Honour of Lammert Leertouwer*, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 67-81, in part. pp. 74 sgg.

⁷⁵ C. P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft, Gifford-Vorlesungen gehalten an the Universität zu Edinburgh (1897-1899)*, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Gotha, 1899-

rotto i vincoli della tradizione facendosi portatori di «una convinzione unitaria, in sé conchiusa, circa il contenuto e l'essenza della vita»⁷⁶ che era strettamente legata a una nuova concezione della religione intesa come «totalità vitale interiore e unitaria»⁷⁷. Nella medesima direzione interpretativa procede Weber, in un passo collocato nella parte finale del quarto capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* che merita in pieno una citazione estesa. «Per quanto la profezia possa avere carattere più etico o più esemplare, la rivelazione profetica significa sempre – questo è il tratto comune – in primo luogo per il profeta stesso, poi per i suoi seguaci, un aspetto coerente della vita, ottenuto mediante una presa di posizione consapevolmente unitaria e dotata di senso nei suoi confronti. Vita e mondo, avvenimenti sociali e cosmici, hanno per i profeti un determinato “senso” sistematicamente unitario, e il comportamento degli uomini, per recar loro la salvezza, deve essere orientato in base a questo ed essere modellato secondo una relazione unitaria col senso. La struttura di questo “senso” può essere assai diversa: esso può cementare in un'unità elementi che sul piano logico appaiono eterogenei, poiché l'intera concezione è governata in prima istanza non dalla consequenzialità logica, ma dalle valutazioni pratiche. Essa significa sempre, anche se in gradi e con risultati diversi, un tentativo di sistematizzazione di tutte le espressioni di vita, ossia di sintesi del comportamento pratico in una condotta di vita [*Lebensführung*], quale che possa apparire caso per caso»⁷⁸.

1901 (Band 1: *Morphologie*, 1899; Band 2: *Ontologie*, 1901), Band 1, p. 56.

⁷⁶ W. Bousset, *Das Wesen der Religion*, cit., p. 88.

⁷⁷ Ivi, p. 91.

⁷⁸ *RG*, p. 193; tr. it. cit., pp. 81-82 (il primo corsivo è mio). – Facendo mentalmente riferimento a questa stretta coappartenenza tra riconoscimento di un senso profondo del mondo naturale e sociale e condotta di vita pratica che caratterizzerebbe secondo Weber la religiosità profetica in quanto tale, si provi a rileggere ciò che Machiavelli dice nel capitolo XI dei *Discorsi* a proposito del carisma profetico di Savonarola. «Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevano senza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere: perché la vita sua, la dottrina, e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Milano, 1960, cap. XI, p. 163). In questo passo il vero fulcro del dominio carismatico esercitato da Savonarola sui fiorentini è chiaramente individuato nel nesso strettissimo che legava la coerenza della sua vita (riconosciuta da tutti, anche dai nemici), la profondità della sua dottrina e il progetto pratico di riforma politico-religiosa in cui tale profondità si traduceva. Questa circostanza è ancora più rimarchevole se si considera che, a dire il vero, almeno una “cosa straordinaria”

Risulta dunque evidente come secondo Weber la profezia *in genere* metta di fatto al centro dell'agire religioso l'esigenza di una condotta di vita plasmata in coerenza col senso profondo e unitario del mondo naturale e sociale. Proprio in base a un simile presupposto Buddha, rispondendo nella città di Savatthi al *brahamana* Aggikabharadvaja che sulle prime lo avevo arrogamente appellato come infimo fuoricasta, gli spiega con dovizia di dettagli che «non per nascita si è paria, non per nascita si è *brahamana*», giacché invece «per le azioni si è paria, per le azioni si è *brahamana*»⁷⁹. A causa di tale caratterizzazione di fondo la profezia, in tutte le sue declinazioni, entra in un contrasto molto aspro con ogni agire religioso centrato sulla coercizione magica delle potenze numinose e guarda al contempo con palese o malcelata freddezza al ritualismo delle ierocrazie sacerdotali. «In verità – dice il Signore a Israele per bocca di Geremia – io non parlai né diedi comandi sull'olocausto e sul sacrificio ai vostri padri, quando li feci uscire dal paese d'Egitto. Ma questo comandai loro: Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo, e camminate sempre sulla strada che vi prescriverò, perché siate felici»⁸⁰. Un simile mutamento di baricentro pone le premesse indispensabili per un lento processo di razionalizzazione dell'etica religiosa lungo un percorso che diverge almeno in parte da quello almeno soggettivamente *zweckrational* che è proprio del suo originario radicamento in un orizzonte magico-tabuistico, e che si presta invece a poter essere più efficacemente descritto anche facendo riferimento al tipo ideale della *Wertrationalität*, ossia della coerente “testimonianza” della sacertà di ciò da cui l'agire trae unitariamente la propria ispirazione⁸¹.

Nel passo citato Weber fa anche cenno al fatto che la condotta di vita coerente e unitaria che il profeta richiede ai suoi seguaci trae la sua compattezza non già da una fredda “conseguenzialità logica”, quanto piuttosto dal costante e desto riferimento a un punto di vista pratico-valutativo unitario sulla vita e sul mondo. Ciò suppone, naturalmente, che la profezia «racchiud[a] sempre l'importante concezione religiosa del mondo come “cosmo”, di cui si pretende che possa

vista dai fiorentini Machiavelli avrebbe potuto richiamarla, come in effetti fa in un altro luogo dei *Discorsi*. Cfr. *ivi*, cap. LVI, p. 259: «sa ciascuno quanto da frate Girolamo Savonarola fusse predetta innanzi la venuta del re Carlo VIII di Francia in Italia».

⁷⁹ Il *Sutta del paria* è il settimo discorso del primo capitolo del *Suttanipata*. Cfr. V. Talamo (a cura di), *Canone buddhistico*, Torino, 2019, pp. 218-221.

⁸⁰ *Geremia* 7, 22-23.

⁸¹ A tale proposito cfr. *RG*, pp. 167-177; tr. it. cit., pp. 52-63.

costituire un tutto in qualche modo “sensato”, e i cui singoli fenomeni possano esser commisurati e valutati secondo questo postulato»⁸². Quel che direttamente ne deriva, e che attira con prepotenza l’attenzione di Weber, è una situazione estremamente dinamica e caratterizzata, per così dire, da un alto tasso di energia potenziale. Difatti «tutte le tensioni più aspre della condotta di vita interna come della relazione esterna col mondo derivano dall’impatto della concezione di quest’ultimo, considerato come un tutto sensato secondo il postulato religioso, con le realtà empiriche»⁸³.

Alla fine del quarto capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* Weber pone tuttavia in rilievo che – sebbene la centralità delle “valutazioni pratiche” propria della religiosità profetica acuisca in modo particolare la tensione tra l’idea del mondo inteso come una totalità oggettivamente dotata di senso e l’effettività varia e molteplice dell’esperienza – «la profezia non è affatto l’unica istanza che abbia a che fare con questo problema», con il quale si confronta anche «ogni forma di sapienza sacerdotale e pure di filosofia non sacerdotale [*priesterfreie*], intellettualistica o popolare», in breve «ogni metafisica», la cui «domanda ultima» è «da sempre» la medesima: «*se* il mondo nel suo complesso e la vita in particolare debbono avere un “senso”, quale può essere e quale aspetto deve [*muß*] avere il mondo per corrispondergli?»⁸⁴. In termini generali, viene qui in primo piano la convinzione di Weber secondo cui l’idea del mondo come “cosmo”, come totalità dotata di un senso oggettivo e unitario, accomuna la sapienza sacerdotale, la profezia e la filosofia non sacerdotale, le quali, pur nelle loro enormi differenze, si configurano nel complesso come l’espressione di un distacco dal mondo incantato della magia e della sua razionalizzazione simbolica che mette però capo a una nuova, diversa e instabile forma di incanto: una convinzione che Weber ribadisce, per contrasto, anche alcuni anni più tardi, nella conferenza sulla scienza come professione, allorché afferma che la scienza del mondo compiutamente disincantato non è più «un dono grazioso di visionari e profeti dispensatore di beni di salvezza» e *nemmeno* «un elemento della meditazione di sapienti e di filosofi sul *senso* del mondo»⁸⁵. E tuttavia, nell’economia dello scritto che stiamo prendendo in consi-

⁸² Ivi, pp. 193-194; tr. it. cit., p. 82.

⁸³ Ivi, p. 194; tr. it. cit., p. 82.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *MWG, I/17: Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, hrsg. von W. J. Mommsen e W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, 1992, pp. 49-111, pp. 105; tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come*

derazione, il richiamo a questa problematica comune è perfettamente funzionale a introdurre il tema dei capitoli successivi, volti a mettere in luce le modalità in cui sacerdoti, profeti e laici interagiscono fra loro su questo come su altri piani determinando alcune tipiche tendenze di sviluppo dell'agire religioso comunitario. «La problematica religiosa dei profeti e dei sacerdoti – Weber difatti scrive – è il grembo materno che la filosofia non-sacerdotale, dov'essa in genere si è sviluppata, ha abbandonato, per poi dovervisi confrontare come una delle componenti più importanti dello sviluppo religioso. Dobbiamo perciò spiegare più da vicino le relazioni reciproche tra sacerdoti, profeti e non sacerdoti»⁸⁶.

professione. La politica come professione, a cura di P. Rossi e F. Tuccari, Torino, 2001, pp. 1-40, p. 35. Poco dopo Weber ritorna sul tema affrontando il problema dei presupposti da cui muove ogni forma di sapere, differenziando da questo punto di vista la scienza del mondo compiutamente disincantato dalla teologia e costruendo invece un'impressionante (anche se parziale) analogia tra il modo di ragionare dei teologi e quello di Kant e del neokantismo del Baden, analogia che porta implicitamente a espressione un netto momento di cesura tra la sua posizione e quella di coloro che furono ritenuti i suoi «maestri filosofici» (M. Scheler, *Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart)*, 1921-1923, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler, VIII, Bern-München, 1960, pp. 430-438, p. 434; tr. it. *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico*, in Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli, 1988, pp. 145-155, p. 151). «Ogni teologia – Weber scrive – costituisce la razionalizzazione intellettuale di un patrimonio di salvezza religioso. Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti, e nessuna può fondare il suo proprio valore per chi rifiuti questi presupposti. Tuttavia, ogni teologia aggiunge alcuni presupposti specifici per il proprio lavoro e quindi per la giustificazione della propria esistenza. In un senso e in una misura differente. [Il primo, anche se certamente non l'unico, di tali presupposti è così determinato:] Per ogni teologia, per esempio anche per quella induistica, vale il presupposto che il mondo deve avere un *sensio*; e la questione che si pone è la seguente: come si deve interpretarlo perché possa essere concepito? Proprio nello stesso modo in cui la teoria della conoscenza di Kant muoveva dal presupposto che “c'è una verità scientifica, ed essa *vale*”, e si domandava allora: in virtù di quali presupposti ciò è (sensatamente) possibile? Oppure come i moderni studiosi di estetica, i quali muovono (esplicitamente – come, per esempio, Georg von Lukács [il quale, quando intendeva conseguire l'abilitazione ad Heidelberg, chiese a Weber di leggere in forma manoscritta le indagini di estetica da lui condotte a partire dal 1912 che risentono fortemente dell'influenza di Rickert e di Lask] – oppure di fatto) dal presupposto che “*vi sono opere d'arte*” e si domandano come ciò sia (sensatamente) possibile?» (M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., pp. 106-107; tr. it. cit., pp. 36-37).

⁸⁶ *RG*, p. 194; tr. it. cit., pp. 82-83.