

Metodo e carisma nell'analisi di Max Weber

di Guido Cavazzani

Premessa

I. *Il giudaismo antico: il metodo*

1. Il confronto
2. L'individualità di un fenomeno
3. Il concetto di patto (berith) per comprendere il fenomeno nella sua individualità
4. Caratteristiche del popolo ebraico
5. La critica della concezione materialistica della storia
6. L'assenza di giudizi di valore

II. *Il giudaismo antico: il carisma*

1. La sociologia politica di Weber
2. I profeti di Israele
3. Il carisma dei profeti in rapporto con le qualità dell'uomo politico
4. La tipicità del profeta di sventura di Israele
5. Il rapporto con gli strati sociali di Israele
6. Il carisma nella storia
7. Il popolo ebraico e il giudaismo

* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

In questo articolo, il metodo e il concetto di carisma in Weber sono esposti ricavandoli dalla lettura de *Il giudaismo antico* che, da solo, costituisce circa un terzo dell'opera complessiva di sociologia delle religioni di Weber.

Nella prima parte la ricostruzione del metodo sociologico di Weber nel suo saggio su *Il giudaismo antico*, basata unicamente sul testo, è stata fatta avendo presenti i saggi metodologici e la sistemazione teorica di *Economia e Società*. Si è utilizzata anche la *Introduzione* di Pietro Rossi all'edizione italiana di *Economia e Società* (P. Rossi, *Introduzione* in M. Weber, *Economia e Società*, vol. I, Milano, Ed. Comunità 1968, pp. XXI-XLIII). P. Rossi, a p. XXVI, scriveva: «La riflessione metodologica di Weber sorge in stretta connessione con la sua concreta attività di ricerca...» e quest'unione rimarrà, credo, una costante di tutta la sua opera.

Per questo mi è sembrato opportuno studiare il metodo di Weber all'interno di una sua opera, importante e significativa, di ricerca concreta.

L'impianto teorico-concettuale della sociologia di Weber, come è presente nella prima parte di *Economia e Società*, è sistematico, ma non si riduce mai a sistema astratto, staccato dalla ricerca empirica, come nell'indagine di Parsons (T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, trad. it., Bologna, Il Mulino 1962). L'interpretazione dell'opera di Weber, da parte di Parsons, è costruita, in gran parte, sui saggi metodologici così come l'interpretazione e il ritratto di Weber, offerti da Bendix, fanno riferimento soprattutto alle ricerche concrete, non considerando i saggi metodologici (R. Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, trad. it., Bologna, Zanichelli 1984. Utile su *L'antico giudaismo*, pp. 147-187 del libro). Fra questi estremi è possibile una interpretazione unitaria di Weber.

Inoltre volevo vedere, in questo saggio di Weber, il rapporto fra conoscenza storica e conoscenza sociologica, ma non sono riuscito a vederci chiaro. Tranne l'uso dei concetti sociologici generalizzanti per interpretare i dati storici, ma anche per costruire delle ipotesi di ricerca storica, ho trovato, nel saggio in questione, una notevole difficoltà a delineare i rispettivi campi di ricerca e di metodologia, perché mi sono sembrati molto utili. Su questi problemi – saggi metodologici e ricerca empirica, costru-

zione logica e pratica dei 'tipi ideali' e, soprattutto, rapporto fra conoscenza storica e conoscenza sociologica nelle varie fasi della produzione intellettuale di Weber – cfr. A. Cavalli, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto fra conoscenza storica e sociologica* in AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi 1981, pp. 27-52.

Nella seconda parte, con lo stesso procedimento di analisi, si è esaminato il concetto di carisma all'interno de *Il giudaismo antico*. Il saggio riveste un'importanza notevole, anche per lo studio delle categorie politiche di Weber: si ritrovano concetti legati all'analisi delle forme di potere e dei comportamenti politici e soprattutto vi è una caratterizzazione, fortemente politica, dell'azione carismatica del profeta ebraico.

Si è cercato allora di illustrare e chiarire, a partire dall'esame della figura del profeta di sventura, alcuni temi fondamentali della sociologia politica di Weber.

I. *Il giudaismo antico: il metodo*

1. Il confronto

Il saggio su *Il giudaismo antico* costituisce, da solo, circa un terzo dell'opera complessiva di sociologia religiosa di Max Weber; a differenza dei saggi sulle altre grandi religioni, dove si possono ritrovare varie inesattezze, in questo campo Weber dimostra una notevole padronanza delle fonti storiche e critiche e di tutto il dibattito in materia.

Il lavoro risulta, quindi, estremamente interessante per l'abbondanza e la precisione del materiale fornito, sia ai fini di una ricostruzione del metodo d'indagine, sia ai fini di uno studio sociologico delle religioni. Qui verrà esaminato solo il problema del metodo.

Weber incomincia il suo saggio scrivendo: «Il particolare problema sociologico e storico inerente al giudaismo appare di gran lungo più chiaro se si opera un confronto con l'ordinamento delle caste indiane»¹.

¹ M. Weber, *Das antike Judentum* in *Gesammelte Aufsätze zur Religionsso-*

Fin da questa prima frase emerge un aspetto fondamentale del metodo di ricerca sociologica di Weber; è possibile definire sociologicamente un qualunque fenomeno, verificatosi in una società, solo confrontandolo con altre società storiche. Senza questa comparazione, il fenomeno rimarrebbe indifferenziato e misterioso e non potrebbero essere viste le sue particolarità. Il confronto, inoltre, è lo strumento principale, usato da Weber, per condurre la riflessione metodologica in stretta connessione con la concreta attività di ricerca. Gli strumenti logici di indagine, i concetti e le categorie formali sono continuamente desunti e applicati dal e sul materiale storico e documentario che viene usato. La riflessione metodologica di Weber non ha mai un interesse primario, non diventa mai un oggetto autonomo ed è sempre derivata da problemi di ricerca empirica oppure da interventi in controversie scientifiche.

Dal «confronto con l'ordinamento delle caste indiane» Weber riesce a giungere alla caratteristica principale del giudaismo, simile e identica alla religione indiana: la religione ebraica è prodotta da un «popolo-paria».

Da questo discendono le forme di agire sociale e i comportamenti degli ebrei nel loro rapporto con il mondo: «cos'erano, infatti, dal punto di vista sociologico gli Ebrei? Un popolo-paria. Ciò significa, come abbiamo visto per l'India, un popolo ospite ritualmente segregato, sul piano formale e su quello reale, dall'ambiente sociale circostante. Da questo fatto si possono dedurre tutti i tratti essenziali del suo atteggiamento nei confronti del contesto sociale...»².

Dal confronto, però, saltano fuori anche le caratteristiche differenzianti del giudaismo che permettono di comprenderlo in tutta la sua specificità: «le differenze rispetto alle tribù paria indiane si trovano, nel giudaismo, nelle tre importanti circostanze: 1) gli Ebrei erano (o piuttosto diventarono) un popolo-paria in un ambiente privo di caste. 2) Le promesse di salvezza cui era legato il particolarissimo rituale degli Ebrei erano

ziologie, vol. III, Tübingen, Mohr 1920, pp. 1-2, (trad. it. *Il giudaismo antico*, in *Sociologia delle religioni*, vol. II, a cura di C. Sebastiani, Torino, UTET 1976, pp. 788 (spaziato mio).

² *Ivi*, pp. 2-3-4 (788-789-790; spaziato mio).

completamente diverse da quelle delle caste indiane... inoltre 3) ciò doveva avvenire in una direzione ben determinata... vi era un'etica religiosa dell'agire intramondano, altamente razionale, cioè libera dalla magia come da tutte le altre forme irrazionali di ricerca della salvezza: un'etica che nel suo intimo era lontanissima da tutte le vie di salvezza delle religioni di redenzione asiatiche»³.

In questo modo vengono evidenziate le specifiche caratteristiche e l'individualità storica degli ebrei e della loro religione; gli ebrei erano un popolo-paria in una società priva di caste e con una promessa di salvezza e redenzione che dava senso al loro agire sociale, volto verso una «direzione ben determinata».

Questa direzione dell'«atteggiamento verso il mondo» era completamente diversa dalle caste parie indiane; per queste, la ricompensa a una condotta ritualmente corretta, cioè conforme alla casta, «era costituita dall'ascesa nell'ambito dell'ordinamento castuale del mondo, considerato eterno e immutabile, attraverso la rinascita»⁴. Siccome il mondo era eterno e non aveva storia, un atteggiamento del tutto conservatore sul piano sociale era la premessa necessaria di ogni salvezza, di modo che «il mantenimento dell'ordinamento castuale così com'era e la permanenza non solo dell'individuo nella casta, ma anche della casta come tale nella sua posizione rispetto alle altre caste»⁵ era la condizione per raggiungere il fine promesso.

Per gli ebrei, invece, la promessa di salvezza era l'opposto e l'ordinamento sociale del mondo non era da accettare, ma era il contrario di quanto promesso per il futuro e, nell'avvenire, doveva essere rovesciato: «il mondo non era né eterno né immutabile bensì creato, ed i suoi ordinamenti attuali erano un prodotto dell'agire degli uomini, in primo luogo degli Ebrei, e la reazione del loro Dio a questo agire; un prodotto storico, quindi, destinato a far posto nuovamente allo stato di cose voluto da Dio»⁶. L'azione del popolo ebreo era volta a modificare l'ordinamento sociale, ai fini di stabilire l'ordine voluto da Dio e da ciò discendeva

³ *Ivi*, pp. 5-6 (790-791-792-794; spaziatto mio).

⁴ *Ivi*, p. 5 (pp. 793-794).

⁵ *Ivi*, pp. 5-6 (p. 794).

⁶ *Ivi*, p. 6 (p. 794).

che «tutto l'atteggiamento degli antichi Ebrei verso la vita era determinato da questa rappresentazione di una futura rivoluzione politica e sociale voluta da Dio»⁷.

Infine, e «su questo si fonda l'interesse della storia mondiale per il giudaismo», gli ebrei avevano «un'etica religiosa dell'agire intramondano altamente razionale», libera da «altre forme irrazionali di ricerca della salvezza», che «si trova ancora in ampia misura alla base dell'attuale etica religiosa dell'Europa»⁸.

2. L'individualità di un fenomeno

Weber ha così delineato, in poche pagine, quello che è sempre stato il problema fondamentale su cui si basava la sua attività di ricerca sociologica, il problema, cioè, della individualità di un fenomeno, della sua tipicità rispetto ad altre forme apparse nella storia. In questo caso si tratta di spiegare «come sono diventati gli Ebrei un popolo-paria con queste caratteristiche altamente specifiche?»⁹.

La spiegazione storica e sociologica è sempre, per Weber, la comprensione dell'oggetto di ricerca nella sua individualità e questo presuppone l'abbandono del modello classico di spiegazione causale, comune allora ad ogni conoscenza scientifica, che cercava di determinare la totalità dei fattori causali che conducono, in modo necessario, all'accadimento di un fenomeno.

A differenza delle scienze naturali dove la spiegazione tende a riportare la molteplicità dei dati empirici a un sistema di leggi generali, per Weber la spiegazione, nelle scienze storico-sociali, deve rendere conto dei caratteri *tipici, particolari, individuali* di un certo processo. Questo comporta una scelta fra la molteplicità dei dati empirici e, quindi, una particolare direzione dei rapporti di causa-effetto, che viene determinata in base a un certo punto di vista.

Illustrando il suo metodo di ricerca Weber scrive che «sono nuove in certa misura alcune formulazioni di problemi sociolo-

⁷ *Ivi*, p. 6 (p. 794).

⁸ *Ivi*, p. 6 (p. 794).

⁹ *Ivi*, p. 8 (p. 796).

gici che sono state applicate ai dati» e che non l'ha nemmeno sfiorato l'idea e la pretesa di «esporre nuovi fatti e concezioni»¹⁰. Si tratta, per lui, di individuare le condizioni che hanno reso possibile il giudaismo con le caratteristiche sopradette, non di vedere tutte le cause che l'hanno prodotto; accanto a una serie di condizioni, possono esserne molte altre, ma qui si tratta di spiegare e comprendere come gli ebrei siano diventati «un popolo-paria» e quali condizioni hanno determinato la possibilità oggettiva di questo sviluppo.

Vengono analizzate le condizioni secondo uno schema esplicativo condizionale, che tende a mostrare il reciproco condizionamento delle strutture economiche, sociali e culturali nel corso della storia del popolo ebreo, dalle prime leghe israelitiche ai farisei.

Dopo aver mostrato come «Israele ha senza dubbio incominciato la sua esistenza storica sotto forma di una confederazione contadina»¹¹, viene esaminata «la composizione sociale degli Israeliti, molto complessa e assai mutevole»¹², con i conflitti interni fra contadini, beduini, artigiani e commercianti, e «con un graduale spostamento in direzione del dominio del patriziato urbano sulla campagna»¹³.

3. Il concetto di patto (*berith*) per comprendere il fenomeno nella sua individualità

La regolamentazione di questi conflitti avviene attraverso «la legislazione sociale delle raccolte giuridiche» e il ruolo dell'«etica dei patriarchi», ma soprattutto viene messo in evidenza il grande significato del concetto di patto, per comprendere gli avvenimenti e la stessa esistenza storica di Israele. Infatti «l'importanza del concetto di 'patto', per Israele in sé, si fonda sul fatto che l'antico sistema sociale di Israele riposava in misura considerevole su un rapporto durevole, regolato per contratto, tra le schiatte guerriere proprietarie della terra e le tribù ospiti con

¹⁰ *Ivi*, p. 6 in nota (p. 794).

¹¹ *Ivi*, p. 3 in nota (p. 791).

¹² *Ivi*, p. 66 (p. 865).

¹³ *Ivi*, p. 66 (p. 865).

status di meteci giuridicamente protetti: pastori nomadi e artigiani ospiti, mercanti e sacerdoti»¹⁴.

Weber illustra, storicamente in modo esauriente, come tutto un complesso di patti e affratellamenti fra le varie tribù dominasse la struttura economica e sociale. Non solo nella vita quotidiana, ma sempre «la politica interna di Israele si muove nella ripetizione continua di patti conclusi ritualmente»¹⁵.

Infine le decisioni più importanti, nella storia del popolo di Israele, avevano alla base un patto con dio (*Jahvè*): «l'instaurazione dell'autentico culto di Jahvè a Gerusalemme sotto Joas e più tardi l'adozione della legge deuteronomica sotto Giosia avvengono, secondo la tradizione, tramite *berith*, proprio come la solenne deliberazione, sotto Sedekia, di lasciar liberi gli schiavi conformemente alla legge (Ger. 34,8 e sgg.) e poi ancora la solenne assunzione dell'ordinamento della comunità sotto Neemia...»¹⁶.

Non solo la liberazione degli schiavi, considerato giustamente da Weber il provvedimento sociale più significativo, ma persino «tutto il rapporto dei leggendari antenati di Israele con Dio si era realizzato sin dall'inizio, secondo la concezione posteriore determinata dai sacerdoti dell'esilio, nella conclusione di patti sempre nuovi: nel patto con Noè, in quello con Abramo, con Isacco, con Giacobbe ed infine nel patto del Sinai»¹⁷.

Un popolo fa un patto direttamente con dio e non solo sotto la sua protezione e in questo risiede il carattere unico, rispetto alle altre religioni universali, della concezione israelitica, la qual cosa determina inoltre «l'assurgere del patto con il dio Jahvè stesso a concetto fondamentale per il giudizio che Israele dava di sé e della propria posizione tra i popoli»¹⁸.

Si può dire – come viene, con un'infinità di esempi, chiarito da Weber – che ogni agire collettivo del popolo ebreo, come ogni regolamentazione e motivazione dell'agire individuale del singolo ebreo, nel campo etico, politico, giuridico e sessuale, si richiama «all'antico patto che Javhè, tramite Mosè, avrebbe concluso in

¹⁴ *Ivi*, p. 87 (p. 890; virgolette e corsivo nel testo).

¹⁵ *Ivi*, p. 86 (p. 888).

¹⁶ *Ivi*, p. 86 (p. 888; corsivo nel testo).

¹⁷ *Ivi*, pp. 86-87 (p. 889).

¹⁸ *Ivi*, p. 87 (p. 890).

passato con Israele a differenza di tutti gli altri popoli, e a quell'evento storico unico nel suo genere che starebbe alla base di un patto egualmente unico nel suo genere»¹⁹.

La stipulazione di questo patto fra un popolo e il suo dio deriva da un avvenimento storico ben preciso: la liberazione di Israele dalla servitù egiziana, attraverso l'annientamento di un esercito egiziano nel mar Rosso; ed infatti «la condizione particolare di Israele – il patto non solo sotto la garanzia di Dio ma *con Dio stesso* come controparte – evidentemente era davvero prodotto di quell'avvenimento concreto cui tutta la tradizione israelitica fa risalire unanimamente la successiva conclusione del patto»²⁰. Solo dopo quest'evento miracoloso «un Dio fino allora estraneo a Israele... venne accolto come Dio della lega con un solenne berith e con l'istituzione del culto di Jahvè sotto la direzione di Mosè»²¹.

Procedendo nella illustrazione delle conseguenze, indicate da Weber, sulla storia di Israele, si ha che la stipulazione di un patto direttamente fra dio e il suo popolo faceva in modo che la promessa di questo dio «acquisiva una base estremamente solida e veniva considerata come fondata su una promessa esplicita, un giuramento di Dio»²²; per questo «le promesse del popolo creavano il suo speciale impegno permanente nei confronti di Dio e le promesse, offerte in cambio da Dio, facevano di lui in senso eminente, come nessun altro dio che la storia del mondo conosca, il 'Dio della promessa' per Israele»²³.

Jahvè era e rimase sempre il dio della liberazione e della promessa, ma il fatto importante è che «la liberazione quanto la promessa riguardavano cose *politiche e attuali* e non cose del mondo interiore. Il Dio offriva liberazione dalla schiavitù egiziana, non da un mondo fragile e insensato; prometteva il dominio su Canaan che si voleva conquistare, ed una libera esistenza in quel paese, non prometteva beni trascendentali»²⁴.

¹⁹ *Ivi*, p. 126 (p. 934; spaziato mio).

²⁰ *Ivi*, pp. 126-127 (pp. 934-935; corsivo nel testo).

²¹ *Ivi*, p. 127 (p. 935).

²² *Ivi*, p. 128 (p. 936).

²³ *Ivi*, p. 127 (p. 935; virgolette nel testo).

²⁴ *Ivi*, p. 136 (p. 945; corsivo nel testo).

Questo patto copre, di fatto con la sua estensione, tutta l'esistenza storica di Israele; infatti *Jahvè* «oltre che dio della guerra e patrono della lega, diventò anche parte contraente dei *berith* che stabilivano il diritto della lega e innanzitutto i suoi ordinamenti giuridico-sociali»²⁵. Il popolo lo aveva «prescelto, concludendo con lui un *berith*, come più tardi nominò il proprio re tramite un *berith*. E viceversa anche *Jahvè* aveva prescelto questo popolo, fra tutti gli altri, con una libera decisione»²⁶.

Ogni contratto di tipo politico, giuridico e sociale aveva come controparte ideale dio; ogni trasgressione e ogni violazione dagli statuti pattuiti «non era quindi un'offesa agli ordinamenti che egli garantiva come facevano anche altri dei, ma era una violazione dei più solenni impegni pattuiti con lui in persona»²⁷.

Insomma, vengono mostrate da Weber tutte le caratteristiche di questo patto, unico nella storia, in cui risiede la particolarità del popolo di Israele e della sua concezione religiosa.

Il suo essere *popolo-paria* segregato dal mondo circostante; il carattere attivo della promessa di salvezza; la derivazione e la legittimazione dell'ordinamento politico, giuridico e di condotta quotidiana della vita da questo *berith*; la responsabilità collettiva dell'azione individuale di trasgressione dalle promesse, fatte da un popolo al suo dio; l'enorme portata, il carisma, della parola dei «profeti di sventura» che, proprio rifacendosi alla rottura delle promesse, contenute nel patto, da parte del popolo di Israele, annunciano le loro maledizioni e sciagure per tutto il popolo.

4. Caratteristiche del popolo ebraico

Sono tutte caratteristiche, tratti importanti, ai quali Weber è arrivato con il suo metodo di indagine.

Determinato punto di vista, 'formulazione del problema', con cui interpretare la realtà ebraica; comparazione con altre forme

²⁵ *Ivi*, p. 141 (p. 950; corsivo nel testo).

²⁶ *Ivi*, p. 141 (p. 950; corsivo nel testo).

²⁷ *Ivi*, p. 140 (p. 950).

storiche per giungere alla individualità del giudaismo; uso delle categorie tipico-ideali, astratte e concrete, per cogliere le uniformità e soprattutto le differenze del fenomeno; comprensione dell'«atteggiamento», inteso come agire dotato di senso, del popolo israelitico nei confronti del mondo; spiegazione causale del giudaismo, secondo uno schema condizionale, di reciproco condizionamento delle cause.

Presi singolarmente, questi tratti del popolo ebraico sono parimenti importanti.

È già stato visto cosa significa, per l'agire individuale e collettivo degli ebrei, la condizione di *popolo-paria* e anche come il carattere della promessa determina un atteggiamento attivo e non contemplativo del popolo di fronte al mondo da modificare.

Per quanto riguarda la responsabilità collettiva dell'azione individuale di ogni singolo ebreo, «questa responsabilità in solido di tutto il popolo per ogni singolo individuo» era una diretta «conseguenza del rapporto con la divinità fondato su un *berith* con Dio stesso»²⁸.

Proprio per questo, Weber respingerà nettamente, in *Economia e società*, la tesi che attribuiva agli ebrei un'importanza decisiva nel sorgere del capitalismo moderno. Infatti la religione ebraica non prescrive né l'adattamento al mondo, né il suo rifiuto; essa annuncia, come visto, una promessa di salvezza che deve realizzarsi in questo mondo, attraverso la liberazione del popolo eletto e la sua vittoria sui nemici, che coincide con la vittoria di *Javhè* sugli dei concorrenti.

La salvezza consiste, quindi, nella liberazione di tutto il popolo ebraico e non in una redenzione individuale. L'agire intramondano dell'ebreo è legato a un'etica di «affratellamento», di solidarietà fra i membri della comunità religiosa a cui appartiene e, a differenza del protestantesimo dove l'agire intramondano individuale è una conferma della salvezza dell'individuo, la promessa di salvezza e di redenzione riguarda tutto il popolo e non il singolo.

In Weber, solo l'etica economica del calvinismo, in particolare del puritanesimo, sarà funzionale al sorgere del capitalismo

²⁸ *Ivi*, p. 148 (p. 958; corsivo nel testo).

e non certamente quella dell'ebraismo, come indicato fra gli altri da Sombart.

Continuando in quest'esame delle singole caratteristiche, anche il carisma dei profeti e l'ordinamento sociale e giuridico, fondato su un diritto positivo, aspetti importanti dell'esistenza di Israele, trovano la loro base nel concetto di patto.

Per il carisma dei profeti, come vedremo dettagliatamente in seguito, questo viene riconosciuto e legittimato dall'essere i profeti la 'voce' di *Jahvè*, che ricorda le antiche promesse del popolo e annuncia le sventure per non averle mantenute.

Per il diritto, invece, in Israele la lega israelitica «non disponeva fino all'epoca dei Re per quanto ne sappiamo, di organi politici stabili» e soprattutto in tempo di pace «non esistevano tribunali unitari di sorta»²⁹. Come non c'era un diritto di cittadinanza comune, così non esisteva, ai tempi della lega delle tribù israelitiche, «un foro comune formalmente competente ai fini delle direttive giuridiche per Israele»³⁰.

In definitiva «per quanto riguarda la confederazione israelitica, si trattava, secondo una tradizione univoca, di una lega militare posta sotto *Javhè* e con *Javhè* stesso come dio guerriero della lega, garante dei suoi ordinamenti sociali e artefice della prosperità materiale della confederazione»³¹.

Però, a differenza di altre popolazioni, dove gli dei erano garanti di un ordine immutabile, sia del diritto che della giustizia rapportati a criteri inalterabili, proprio «al contrario il diritto positivo di Israele era stato creato da un *berith* concreto con la divinità; non era sempre esistito e poteva essere cambiato da nuove rivelazioni e nuovi *berith* con Dio»³².

Per questo «il carattere di *berith* che riveste il diritto» fa sì che le disposizioni di dio siano mutevoli e soprattutto non esistano ordinamenti eterni e norme etiche o di costume, stabilite una volta per tutte: il diritto «non era un *tao* o un *dharma* eterno, ma un'istituzione divina a carattere positivo sul cui contenuto *Jahvè* discuteva»³³. Nella storia del diritto, «fino al periodo della nascita

²⁹ *Ivi*, p. 92 (pp. 895-896).

³⁰ *Ivi*, p. 98 (p. 902).

³¹ *Ivi*, p. 90 (p. 893).

³² *Ivi*, pp. 141-142 (p. 951; spaziato mio).

³³ *Ivi*, p. 142 (p. 951; corsivo nel testo).

dell'antica dottrina cristiana del diritto naturale, questo carattere particolare della divinità, storicamente determinato, è stato gravido di conseguenze»³⁴.

5. La critica della concezione materialistica della storia

In ultimo, la rilevanza del concetto di patto con la caratteristica unica nella storia, più volte ricordata e sottolineata, di essere un patto di alleanza fra un dio e il suo popolo stipulato in un avvenimento concreto, preciso e personale, costituisce, per Weber, un'esplicita critica alla concezione materialistica della storia.

Solo alla luce di questo concetto è possibile spiegare il senso delle azioni del popolo ebraico; il materialismo storico, in questo campo di ricerca sulla natura dell'antico giudaismo, come in altri campi studiati da Weber, diventa un principio di spiegazione della realtà, accanto ad altri, ma non può, mai, porsi come una concezione generale della storia.

È quanto ha cercato di fare Weber e tutta la sua analisi testimonia del condizionamento reciproco delle forme politiche, economiche e etiche nello sviluppo del popolo ebraico.

Proprio riferendosi alla precarietà e alla instabilità, fondata sulle condizioni di vita dei beduini e degli allevatori di bestiame delle prime tribù israelitiche, rileva che «un contrasto sorprendente con questa instabilità è dato dalla straordinaria stabilità di un particolare tipo di associazione che si trova proprio presso questi strati non completamente sedentari: si tratta dell'*ordine religioso* o della associazione di culto basata su questo modello»³⁵.

Questa stabilità, fondata sul particolare patto con dio, non riguarda solo le prime tribù israelitiche, fra le quali soprattutto quella dei Recabiti, ma anche la tribù di Giuda che avrà una posizione preminente nella storia di Israele e che «doveva la propria coesione come tribù alla potente struttura politica che risul-

³⁴ *Ivi*, p. 143 (p. 952).

³⁵ *Ivi*, p. 87 (p. 890; corsivo nel testo).

tava da un affratellamento fondato su un particolare patto con Jahvè»³⁶ e tutta la confederazione israelitica delle dodici tribù.

Al proposito Weber nota che l'esempio di una formazione storica, organizzata come un ordine religioso, è propria anche dell'Islam, con i suoi ordini guerrieri che «hanno creato le basi di numerosi stati... che si sono mostrati particolarmente durevoli»³⁷.

A parte le differenze fra l'Islam e il giudaismo, è per queste considerazioni che «la predicazione di Maometto come quella di Gionadav ben Recab non vanno 'spiegate' come il prodotto di condizioni demografiche ed economiche, per quanto il loro contenuto possa essere stato determinato anche da queste»³⁸.

Emerge, in modo chiaro, il rapporto di Weber con la concezione materialistica della storia: nel caso dei Recabiti, ma lo estende alla tribù di Giuda e a tutta la confederazione israelitica, il processo di formazione del sistema sociale di Israele «non corrisponde alla concezione secondo la quale le condizioni di vita dei beduini e dei semi-nomadi avrebbero 'prodotto' la fondazione di ordini, come 'esponente ideologico' delle loro condizioni di esistenza»³⁹.

Infatti afferma che «questo tipo di costruzione storico-materialistica è altrettanto inadeguata qui che altrove»⁴⁰. Weber si riferisce, senz'altro, all'Islam e forse al rapporto fra sorgere del capitalismo e etica del protestantesimo, da lui precedentemente studiato, e condanna esplicitamente un tipo di costruzione materialistica della storia – chiaramente il marxismo da lui conosciuto e interpretato –, che assegna alle condizioni economiche il ruolo di causa unilaterale di spiegazione della realtà.

Diventa illuminante, ai fini della comprensione del metodo di spiegazione causale condizionale usato da Weber in tutta la sua ricerca sociologica e non solo in questo saggio, quanto scrive in seguito: «è invece corretto dire che *se* questo tipo di fondazione si realizzava aveva anche, date le condizioni di vita di questi strati,

³⁶ *Ivi*, p. 89 (p. 892).

³⁷ *Ivi*, p. 88 (p. 891).

³⁸ *Ivi*, p. 88 (pp. 891-892; virgolette nel testo).

³⁹ *Ivi*, p. 88 (p. 891; virgolette nel testo).

⁴⁰ *Ivi*, p. 88 (p. 891).

le *probabilità* di gran lunga maggiori di sopravvivere, nel corso della lotta selettiva, alle altre formazioni politiche più fragili»⁴¹.

Il compito della ricerca sociologica consiste nella determinazione di rapporti empiricamente accertabili, nell'ambito di una particolare situazione storica – il popolo ebraico e la sua religione – e nella indicazione delle probabilità e delle possibilità dello sviluppo verso una certa direzione. Weber non offre uno schema razionale e unitario del processo storico, con il quale interpretare lo sviluppo del giudaismo; non offre, qui come altrove, una filosofia della storia e non ricerca, come nel materialismo storico e in parte in Marx, un senso razionale della storia.

Ricerca, secondo uno schema *se... allora* che esclude ogni senso razionale della storia, l'origine, la crescita e lo sviluppo di un fenomeno.

Per l'antico Israele, il processo che ha portato all'organizzazione di una società, basata su un ordine religioso il cui significato viene dato dal patto con *Javhè*, può essere esaminato, nel suo estendersi, sulla base delle condizioni economiche e sociali, ma la sua origine non trova, in esse, la spiegazione.

Le prime concezioni di una religione, in questo caso il giudaismo, non possono essere comprese nella loro genesi, quando anche fossero state stabilite le circostanze e le situazioni, senza le quali, difficilmente, sarebbero sorte. La fondazione dell'ordine religioso ebraico, «la sua nascita dipendeva da circostanze

⁴¹ *Ivi*, p. 88 (p. 891; corsivo nel testo).

⁴² A. Giddens individua, giustamente, parecchi punti di contatto fra il materialismo storico e le ricerche di Weber sulla religione; trova l'elemento principale di opposizione, fra la teoria di Marx e quella di Weber, nella concezione dello sviluppo e del 'senso' della storia, come appare chiaro anche in questa analisi del giudaismo. Giddens in *Capitalismo e teoria sociale*, trad. it., Milano, Il Saggiatore 1975, a p. 315 scrive: «Agli occhi di Weber, attribuire alla storia un senso globale 'razionale' come fa Marx, è – nel contesto teorico che questi assume – illegittimo quanto lo è nella filosofia hegeliana che contribuì alla formazione di esso». Più oltre, a p. 345, continua: «Secondo i presupposti di Weber, non c'è alcun motivo di costruire quello schema razionale dello sviluppo storico cui Marx mirava». Su questa opposizione fra Marx e Weber, cfr. anche M. Miegge, *Etica protestante e mondo moderno*, in AA.VV., *Protestantesimo e capitalismo da Calvino a Weber: contributi a un dibattito*, Torino, Claudiana 1983, pp. 7-77, in particolare pp. 11-15.

storico-religiose ben concrete e spesso da vicende estremamente personali»⁴³ e, in effetti, la predicazione di Maometto come quella di Gionadav ben Recab «erano l'espressione di esperienze e scopi personali»⁴⁴.

Queste esperienze personali verranno studiate da Weber, nel corso del saggio, soprattutto in riferimento ai profeti ebraici, la cui azione verrà esaminata attraverso il concetto di carisma, come «potenza rivoluzionaria della storia».

Come la costruzione del tipo ideale dell'azione «razionale rispetto allo scopo» è servita a Weber per orientarsi nella molteplicità del dato empirico, per derivare, da essa, gli altri tipi fondamentali di azione umana e per comprendere il senso dell'agire, così il concetto di carisma, il tipo carismatico, serve a Weber per comprendere le «vicende estremamente personali» di personaggi eccezionali.

Il concetto di carisma, che tratteremo poi nell'aspetto politico, permette a Weber di esaminare l'azione di questi personaggi eccezionali, senza far ricorso a spiegazioni che implicano l'accettazione di valori empiricamente non accertabili: la fede in un valore superiore, l'intuizione o l'esperienza umana autentica di origine romantica. L'azione carismatica dei profeti, nell'origine, nelle caratteristiche, nel manifestarsi, diventa, al pari di altre azioni tradizionali, affettive o razionali, un campo di studio sociologico, dove possono essere colte le uniformità e le differenze. La rilevanza dell'azione carismatica dei profeti, come di altri personaggi eccezionali, viene data dal fatto che è il fattore più importante per introdurre il mutamento nella storia.

Infatti Weber individua il mutamento nella storia del giudaismo, con l'apparire delle figure storiche dei profeti, da Amos fino a Geremia e Ezechiele. Significativamente «la nascita del popolo-paria ebraico», con cui Weber intitola la seconda parte del suo saggio, è centrata, in gran parte, sull'analisi della figura dei profeti e del loro carisma. Senza loro non è possibile giungere a vedere le caratteristiche principali e differenti del giudaismo: tutta la loro azione, che segnerà profondamente il po-

⁴³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., vol. III, p. 88 (trad. it., vol. II, p. 891).

⁴⁴ *Ivi*, pp. 88-89 (p. 892).

polo ebraico, era volta a ristabilire l'antico patto di dio con il suo popolo eletto.

Se poi, in seguito a questa predicazione, legata a esperienze personali e dotata di carisma, l'efficacia del patto, «l'efficienza dell'affratellamento religioso come mezzo di potere politico e economico veniva sperimentato e riconosciuto, allora naturalmente ne conseguiva una forte espansione di questo mezzo»⁴⁵.

Sono proprio questi strumenti e questa espansione che possono essere compresi e spiegati attraverso un'indagine materialista, che lo stesso Weber auspica e effettua. Infatti, a proposito dei profeti e della loro interpretazione, scrive: «ma i mezzi spirituali e sociali di cui si servivano, oltre al fatto del grande successo riscosso proprio da questo tipo di elaborazioni: questi sì che sono gli elementi spiegabili alla luce delle condizioni di vita»⁴⁶.

6. L'assenza di giudizi di valore

Quanto il carisma sia uno strumento logico per interpretare i dati empirici, anche in un campo difficile come quello delle 'esperienze e vicende personali' di grandi uomini, dove è molto facile introdurre giudizi di valore o opinioni e credenze soggettive, è convalidato da Weber in una lunga nota introduttiva al problema sociologico della religione ebraica, che si accingeva a studiare.

Weber sottolinea il carattere del suo studio che come «ogni lavoro puramente empirico tratta i fatti e i documenti che riguardano lo sviluppo della religione israelitico-giudaica-cristiana alla stessa stregua di tutti gli altri, cerca di interpretare i documenti e di spiegare i fatti secondo gli stessi identici principi che applica agli altri e ignora, quindi, qui come altrove, i 'miracoli' e le 'rivelazioni'»⁴⁷. Sotto quest'angolatura, con il ricorso a strumenti logici e a costruzioni teoriche di indagine sul materiale empirico, viene vista anche la figura dei profeti; però questo non impedisce

⁴⁵ *Ivi*, p. 88 (p. 891).

⁴⁶ *Ivi*, p. 89 (p. 892; spaziato mio).

⁴⁷ *Ivi*, p. 2 in nota (p. 789; spaziato mio).

a nessuno, ebreo o cristiano, di dare un valore di «rivelazione» a quei fatti che «si tenta di spiegare empiricamente nella misura consentita dalle fonti disponibili»⁴⁸. Viene solo escluso, categoricamente, che la ricerca empirica possa esprimere un proprio giudizio sul carattere di «rivelazione divina» delle concezioni religiose o tirar fuori «il seppur minimo elemento circa il 'valore' religioso di quella concezione»⁴⁹.

Sempre nella nota, esaminando la letteratura sull'argomento, «la cui autentica padronanza richiede un lavoro che supera i limiti di una vita umana»⁵⁰, Weber ritrova il tentativo di introdurre, nell'analisi obbiettiva, i giudizi di valore di chi ricerca o di scoprire valori universalmente validi, cosa che condanna, decisamente, perché allontana dalla possibile comprensione del fenomeno.

Per concludere, l'indagine di Weber tende a conoscere, spiegare e comprendere l'insieme dell'esistenza umana degli ebrei, ma la sociologia, in quanto scienza empirica, non doveva essere sconfinata ed egli la limitò al piano del significato delle azioni umane in quanto queste azioni si riferiscono al comportamento altrui.

Oggetto della sociologia non è trovare l'essenza metafisica dei fenomeni o scoprire i valori universalmente validi dell'agire (come fa in parte Rickert), ma comprendere l'agire umano in quanto condizionato da una situazione oggettiva e riferito a qualche termine nell'ambito di tale situazione. L'orientamento di un'azione è sempre riferito all'agire di altri individui e, quindi, l'atteggiamento di un popolo o di un individuo viene sempre determinato dalle *condizioni* che lo rendono possibile, dal *termine* tradizionale, affettivo, razionale (nelle sue due accezioni) a cui si riferisce, dai *mezzi* utilizzati per il raggiungimento del fine e dal *rapporto* spesso conflittuale con l'agire di altri individui.

Su queste basi, Weber ha definito l'agire sociale del popolo ebraico e al suo interno dei vari gruppi o individui e, empiricamente, ha cercato di individuarne l'orientamento e l'atteggiamento. Un concreto studio particolare, come quello sul giu-

⁴⁸ *Ivi*, p. 2 in nota (p. 790).

⁴⁹ *Ivi*, p. 2 in nota (p. 789; virgolette nel testo).

⁵⁰ *Ivi*, p. 1 in nota (p. 788).

daismo, serve alla comprensione di ciò che gli ebrei hanno fatto e di cosa, probabilmente, faranno. Non cerca mai di dare un senso normativo, metafisico o una filosofia della storia, ma solo di accertare, empiricamente e in modo convincente, l'oggettiva possibilità storica del suo accadere.

II. *Il giudaismo antico: il carisma*

1. La sociologia politica di Weber

Uno dei problemi fondamentali della sociologia politica di Weber è senz'altro il rapporto fra l'analisi teorica del potere e dello stato e l'esperienza politica concreta che conduceva. In altre parole, il rapporto fra l'analisi del potere presente in *Economia e società* e gli altri suoi saggi più direttamente politici e espressi, per lo più, in forma di conferenze pubbliche.

La scienza sociologica, come intesa da Weber, può dare schemi e tipi di azioni con cui analizzare la realtà, può verificare condizioni e mezzi possibili per la realizzazione di uno scopo o di un ideale, ma non può mai garantire la validità assoluta, il valore dell'azione concreta individuale. Come non dà giudizi di valore, così non indica doveri o programmi di azione; in questo senso, offre una visione fredda e disincantata della realtà, che nel mondo moderno è dominata dal processo di razionalizzazione e di burocratizzazione in ogni aspetto della vita economica, giuridica, politica, sociale e religiosa.

L'individuo si trova a scegliere fra differenti valori e ideali in lotta fra loro e, il più delle volte, la scelta è drammatica.

Questa lettura esistenzialista dell'azione politica concreta di Weber, sottolineata per la prima volta fortemente da Jaspers, trova una convalida in affermazioni di Weber, dove il mondo moderno viene rappresentato come una «gabbia d'acciaio» o uno «spirito rappreso» e dove l'individuo decide di dedicarsi a certe cause e non ad altre, di affermare certi valori ad esclusione di altri, in base a una libera scelta individuale che la scienza non potrà mai giustificare e porre.

Nell'introduzione all'edizione italiana di parte degli *Scritti politici* di Weber, A. Bruno scrive: «Com'è possibile, di fronte a

questa crescente razionalizzazione, salvare l'anima? È questo il problema pratico e politico che, assieme all'altro, ad esso legato, della formazione di un'*élite* di politici di professione, costituisce il motivo di fondo della ricerca weberiana e la caratteristica della sua personalità di scienziato e politico»⁵¹.

Questo problema «pratico e politico» della necessaria libera scelta individuale trova la sua origine nella costruzione teorica di Weber. Molto semplicemente, a differenza del materialismo storico e dialettico di Marx, la teoria non può mai essere, per Weber, una guida per l'azione, ma solo offrire una conoscenza *realistica* della situazione. Per Marx si tratta di conoscere il mondo per trasformarlo, per Weber si tratta di comprenderlo e interpretarlo per poter poi, eventualmente, scegliere. La scelta è sempre libera e *individuale*, mai collettiva e non è una conseguenza diretta della conoscenza scientifica ottenuta.

La difficoltà di interpretare, unitariamente, la sociologia politica di Weber e le differenti letture della sua personalità politica – liberale, socialista, nazionalista, fautore dello stato di potenza – sono emerse, in modo chiaro ed esplicito, nella discussione sulla relazione di R. Aron su *Max Weber e la politica di potenza*. Questa relazione è stata tenuta ad Heidelberg, nel 1964, al congresso dedicato a «Max Weber e la sociologia oggi» in occasione del centenario della nascita.

In questo congresso, svoltosi ormai più di venti anni fa, si trovano delineate, in modo necessariamente non approfondito, ma nettamente, le diverse posizioni sull'opera complessiva di Weber, posizioni di lettura critica che hanno segnato tutto il dibattito e la ricerca seguenti.

Il suo concetto di pensiero razionale e di razionalizzazione, nel rapporto fra razionalità sostanziale e razionalità formale (ragione materiale e ragione tecnica o strumentale); il problema dell'oggettività delle scienze sociali nel rapporto con la conoscenza scientifica del mondo della natura; la determinazione, nella costruzione metodologica di Weber, del compito delle

⁵¹ A. Bruno, *Politica e valori in Max Weber*, introduzione a M. Weber, *Scritti politici*, trad. it., Catania, Giannotta 1970, p. 15. Per l'interpretazione esistenzialista di Weber cfr. K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, trad. it., Napoli, Morano 1969, pp. 75-99.

scienze storico-sociali e della validità dei procedimenti di indagine, che aveva come presupposto storico e come termine di riferimento la discussione sul metodo, sviluppatasi nella cultura tedesca, a partire dalla metà dell'ottocento.

Per la sociologia politica, in questo congresso, accanto a una lettura francese di R. Aron, tesa a stabilire come Weber abbia pensato e agito nel suo tempo e nel suo ambiente, esiste la lettura americana di K.W. Deutsch, impegnata a rendere operativo e sistematico il pensiero di Weber e a misurare, empiricamente, concetti come 'potenza', 'potere', 'influenza', 'legittimità', secondo le indicazioni della sociologia nord americana di derivazione parsoniana e, infine, si trova la lettura tedesca di W.J. Mommsen e di E. Baumgarten, interessata a far vedere, sulla base di una conoscenza filologica dei testi politici di Weber e spesso contrapposta, il segno del nazionalismo politico di Weber, il suo rapporto con la politica di potenza e la sua influenza sul drammatico sviluppo storico della Germania, dopo la sua morte⁵².

2. I profeti di Israele

In questo quadro, come per il metodo così per le categorie politiche, si è scelto di vederle all'interno del saggio su *Il giudaismo antico*; in particolare si esaminerà l'azione dei profeti di sventura dell'antico Israele.

L'azione carismatica, l'emergere di uomini eccezionali e lo studio delle loro caratteristiche, effettuato da Weber, possono costituire un'ulteriore indicazione di come abbia affrontato il problema «pratico e politico» dell'azione concreta individuale in rapporto alla sistemazione teorica del tema del potere e dello stato. A differenza delle conferenze pubbliche e della partecipazione di Weber all'elaborazione della Costituzione di Weimar, il saggio su *Il giudaismo antico* è un vero e proprio lavoro di interpretazione

⁵² AA.VV., *Max Weber e la sociologia oggi*, trad. it., Milano, Jaca Book 1972. Per la politica di potenza e la sociologia politica cfr. pp. 129-197 con gli interventi di R. Aron, W. Deutsch, E. Baumgarten, J.W. Mommsen e altri.

sociologica e di ricerca storica, staccato da occasioni contingenti o da interventi pubblici e si cercherà di vederlo sotto questa angolatura.

Tale prospettiva di lettura non è arbitraria ed è, in parte, suggerita da Marianne Weber nella biografia del marito.

In questo saggio – l'ultimo sulle grandi religioni e lasciato incompiuto – si possono individuare temi legati all'esperienza che Weber stava vivendo negli anni in cui lo scrisse, quelli dell'azione politica e dei grandi mutamenti che avvenivano in Germania verso la fine della prima guerra mondiale. L'esito della guerra si profilava catastrofico per la Germania, le responsabilità della classe politica tedesca, agli occhi di Weber, erano evidenti e, pur con le dovute cautele, diventa interessante la possibile somiglianza fra la posizione personale politica di Weber e alcune caratteristiche dei profeti di sventura dell'antico Israele⁵³ e, soprattutto, l'analogia fra la situazione di crisi di Israele e la Germania del tempo in cui Weber scriveva.

I profeti, studiati da Weber, «da Amos fino a Geremia e Ezechiele... non sarebbero potuti sorgere senza la politica mondiale delle grandi potenze che minacciavano la patria; è di queste che parla la maggior parte dei loro oracoli più impressionanti»⁵⁴.

Viene, più volte, sottolineato che «solo con la crescita del pericolo esterno che minacciava il paese e il potere monarchico si ebbe lo sviluppo della libera profezia»⁵⁵, di modo che «la profezia classica andò assumendo il suo carattere tipico, man mano che si offuscava l'orizzonte politico»⁵⁶. Non a caso, secondo Weber, la «profezia di sventura» può trovare in Elia un precursore, ma si distacca dalle precedenti forme di profezia in modo netto e si caratterizza fortemente con le caratteristiche proprie, solo nel periodo di crisi dei due regni di Israele.

In definitiva, i profeti esaminati si trovano «in mezzo a un

⁵³ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr 1926, p. 605, dove la moglie testimonia la simpatia e l'immedesimazione di Weber con i profeti di sventura, proprio in rapporto alla situazione storica che stava vivendo.

⁵⁴ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., vol. III, pp. 281-282 (trad. it., vol. II, pp. 1107-1108).

⁵⁵ *Ivi*, p. 283 (p. 1109).

⁵⁶ *Ivi*, p. 281 (p. 1107).

vortice di contrasti di partito e di conflitti d'interesse»⁵⁷ e in un decisivo periodo della storia di Israele: «si trattava dell'essere o non essere dello stato nazionale di fronte al contrasto tra la grande potenza assira da un lato e quella egiziana dall'altro»⁵⁸.

3. Il carisma dei profeti in rapporto con le qualità dell'uomo politico

Con i profeti «appare qui, per la prima volta, accreditato dalle fonti storiche, il 'demagogo'»⁵⁹ ed è, per questa ragione, che Weber può giungere alla apparente paradossale definizione per cui i profeti «visti con gli occhi dei contemporanei che stanno al di fuori, erano soprattutto dei demagoghi politici e, occasionalmente, dei libellisti»⁶⁰. La forma e il tono dei profeti sono calcolati per conferire al messaggio, all'oracolo, alla profezia, di solito trasmessi oralmente, «un'immediata efficacia demagogica»; più tardi i fogli delle profezie, soprattutto di Geremia, vengono raccolti e rivisti e si può dire che costituiscano «la più antica letteratura politica libellista, di immediata attualità, che conosciamo»⁶¹.

Possono essere definiti demagoghi per il fatto che «questi profeti *parlavano*: solo con l'esilio compaiono profeti scrittori. Parlavano apertamente al pubblico»⁶² nelle strade e nelle piazze; e possono essere definiti politici perché «il profeta, pur annunciando anche il destino delle singole persone, si limita di regola ai personaggi più importanti sul piano politico. E si occupa prevalentemente del destino dello stato e del popolo»⁶³.

È descritta una figura di profeta che non si trova nelle pagine di *Economia e società*, quando Weber si interroga su «che cos'è sociologicamente parlando un profeta»⁶⁴ e che presenta molte

⁵⁷ *Ivi*, p. 287 (p. 1114).

⁵⁸ *Ivi*, p. 287 (p. 1114).

⁵⁹ *Ivi*, p. 283 (p. 1110; virgolette nel testo).

⁶⁰ *Ivi*, pp. 281-282 (p. 1108).

⁶¹ *Ivi*, p. 285 (p. 1112).

⁶² *Ivi*, p. 282 (p. 1108; corsivo nel testo).

⁶³ *Ivi*, p. 283 (p. 1110; spaziato mio).

⁶⁴ M. Weber, *Economia e società*, trad. it., Milano, Comunità 1968, vol. I, p. 445.

somiglianze con l'illustrazione dell'uomo politico, compiuta nella celebre conferenza del 1918, come di «colui al quale è consentito di mettere le mani negli ingranaggi della storia»⁶⁵.

Il politico di professione dimostra di possedere una fervente dedizione alla causa e indica agli altri uomini il cammino da percorrere; se la sua passione trova riscontro in una corrispondente passione del popolo per la sua stessa causa, egli ha l'opportunità di guidarlo verso le mete che si è prefisso di raggiungere. Però, perché le masse accettino di seguire la volontà della loro guida, occorre che questa dimostri di possedere le qualità necessarie per essere guida, occorre, cioè, che dimostri di possedere carisma.

È evidente la derivazione della figura dell'uomo politico da quella più generale del portatore di carisma: l'uomo politico, portatore di una tensione etica vissuta con passione, viene accomunato alla figura del profeta. La sua azione è volta a modificare la concezione del mondo dei suoi contemporanei e si configura, quindi, come determinazione cosciente e creatrice della storia. È portatore di un'istanza superiore alla limitata prospettiva dell'interesse individuale e ha una componente ascetica che gli consente di trascendere il suo personale interesse.

L'uomo politico, secondo Weber, può operare qualsiasi scelta di valore e l'azione politica, conseguente allo scopo, non può essere condotta con la certezza di raggiungere gli obbiettivi prefissati: «il risultato finale dell'azione politica è spesso, dico meglio, è di regola in un rapporto assolutamente inadeguato e sovente addirittura paradossale con il suo significato originario»⁶⁶. L'unica scelta di comportamento che non è accettabile è la scelta del perseguimento del proprio interesse, nella forma della ricerca del «potere per il potere»⁶⁷ ed è l'unico limite alla sua azione politica.

Tali caratteristiche del capo politico e dell'azione politica, sommariamente riportate, si ritrovano, in ampia misura, nella illustrazione della figura del profeta di sventura; anche le qualità

⁶⁵ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Torino, Einaudi 1980, p. 101.

⁶⁶ *Ivi*, p. 104.

⁶⁷ *Ivi*, p. 101.

proprie del leader politico sono ricavate per differenza e distinzione dal carisma profetico.

Infatti scrive Weber: «Tre qualità possono dirsi sommamente decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza»⁶⁸. A distinzione del profeta ebraico, sostanzialmente utopista e poco realista, il capo politico deve agire «sotto il segno della responsabilità». Non può solo servire una causa, secondo la sua «passione» e «missione», cosa che è fondamentale (stato nazionale o volontà di *Jahvè*), ma deve lottare per realizzarla nel mondo, rendendosi, responsabilmente, conto dei rapporti di forza, delle circostanze di fatto e adeguando i mezzi allo scopo della sua lotta e del suo agire. Inoltre deve essere «lungimirante», deve conservare il dominio di sé nel servizio della causa; deve, a differenza del profeta «estatico e emotivo», mantenere una calma e un raccoglimento interiore e «la distanza dalle cose e dagli uomini»⁶⁹.

In Weber, per la scelta e selezione del capo politico e per il riconoscimento e dispiegamento del carisma politico «quel che è soprattutto essenziale – dopo le qualità della volontà che sempre nel mondo sono decisive – è la potenza della parola demagogica»⁷⁰. Viene richiesto il «carisma della parola» al servizio di una «causa» in un'epoca, come quella moderna, dove la politica deve essere fatta, sfruttando «la natura sentimentale delle masse»⁷¹.

Nella ricostruzione del potere carismatico del profeta, fatta da R. Bendix e L. Cavalli⁷², non emerge l'importanza che dava Weber al fatto che il profeta ebraico fosse un demagogo politico.

Oltre agli aspetti considerati precedentemente, proprio per queste due caratteristiche, derivate dall'essere un demagogo politico – parlare in pubblico e occuparsi del destino dello stato e del popolo –, il profeta ebraico, analizzato da Weber, viene sen-

⁶⁸ *Ivi*, p. 101.

⁶⁹ *Ivi*, p. 101.

⁷⁰ *Ivi*, p. 89.

⁷¹ *Ivi*, p. 89.

⁷² R. Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, cit., e L. Cavalli, *Il capo carismatico*, Bologna, Il Mulino 1981, in particolare pp. 138-152. Nel libro di Bendix, scritto oltre venti anni fa, si trova tuttora la più chiara esposizione del saggio di Weber sul popolo ebraico.

z'altro, da lui, considerato per la costruzione della figura dell'uomo politico. Diventa, soprattutto, un modello per lo studio del capo carismatico politico del nostro tempo.

4. La tipicità del profeta di sventura di Israele

Solo in Israele, in un determinato periodo storico di declino monarchico e di minaccia estera, è nata e si è sviluppata questa figura sociale; le profezie, la parola erano rese direttamente al popolo nella pubblica via e «sempre, inoltre, sotto forma di invettive emotive contro i detentori del potere»⁷³. Questo tipo di profezia libera non si ritrova, in questa veste, presso altri popoli dell'antichità e nemmeno nella storia precedente della confederazione israelitica.

Profondamente diversa è la figura del demagogo nelle assemblee ordinate della «polis» greca; negli stati ellenici, opposta alla «libera profezia emotiva» sono sia l'opera di Platone e l'Accademia che l'azione di Pitagora e la sua setta, che pure ebbero tanta influenza politica sulle sorti dello stato e degli affari politici. Nei grandi stati assiri e babilonesi, la profezia e gli oracoli erano resi e ricercati dai re per le decisioni politiche più importanti, ma erano una pratica di corte e la profezia, nelle strade, non era ammessa e, se praticata, non aveva successo ed era repressa.

Molto diverse dai profeti di corte, dai profeti di salvezza e da altri oracoli dell'antichità sono le caratteristiche sociologiche e psicologiche, l'etica e il carisma dei profeti di sventura di Israele.

I profeti, da un punto di vista sociologico, facevano parte di un gruppo e infatti «un importante principio univa i profeti come un gruppo di *status*: il carattere gratuito dei loro oracoli»⁷⁴. La gratuita della loro profezia, per questo libera e per di più non richiesta perché annunciava sempre disgrazie, assieme al contenuto della stessa, fa dei profeti un gruppo e non le motivazioni di

⁷³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., vol. III, p. 283 (trad. it., vol. II, p. 1110).

⁷⁴ *Ivi*, p. 292 (p. 1120; corsivo nel testo).

tipo politico o la loro origine sociale. Infatti «i profeti sono di origine sociale eterogenea; non v'è dubbio che provengano prevalentemente da strati proletari o anche solo negativamente privilegiati o incolti. La loro posizione etico-sociale non era certo determinata dalle loro origini personali: essa era perfettamente unitaria, malgrado le origini sociali molto diverse»⁷⁵.

La posizione unitaria, questo insistere giustamente di Weber sul carattere di gruppo dei profeti, deriva dalla loro ardente passione per la causa di *Jahvè* e tutto il loro messaggio di «una immediata efficacia demagogica» è «orientato verso l'adempimento dei comandamenti di *Jahvè*»⁷⁶. Non erano dei partigiani politici, come a volte son stati visti, legati a qualche fazione o gruppo sociale e tanto meno erano spinti e orientati da interessi politici, ma unicamente mossi da motivazioni religiose.

Perché, allora, attraverso l'analisi di Weber, possono diventare dei modelli per lo studio del carisma dell'uomo politico e non essere, solo, delle figure carismatiche per lo studio della storia delle religioni?

In tutto il saggio viene, più volte, ripetuto questo punto decisivo: «la posizione politica dei profeti era puramente religiosa, motivata dal rapporto di *Jahvè* con Israele»⁷⁷. L'ira, la collera di *Jahvè*, del quale i profeti erano la «voce» con le maledizioni, le invettive, le minacce e le predizioni di sventura, viene sempre fatta risalire alla concezione specificatamente israelitica «tanto della natura di *Jahvè* come dio delle catastrofi quanto dello speciale *berith* del popolo con il dio»⁷⁸. *Jahvè* ai padri d'Israele aveva fatto determinate promesse ed aveva prestato giuramento; aveva mantenuto queste promesse e, in guerra e in pace, «aveva mandato benedizioni incalcolabili al suo popolo»⁷⁹.

La rottura di questo patto, la violazione dei comandamenti di dio, il ripudio delle promesse fatte dal popolo al suo dio diventano la causa di terribili sciagure e disgrazie. E invece chi «cammina con umiltà e piena obbedienza davanti a *Jahvè* è da

⁷⁵ *Ivi*, p. 291 (p. 1118).

⁷⁶ *Ivi*, p. 289 (p. 1116).

⁷⁷ *Ivi*, p. 334 (p. 1164).

⁷⁸ *Ivi*, p. 335 (p. 1165; corsivo nel testo).

⁷⁹ *Ivi*, p. 315 (p. 1144).

lui protetto e non ha nulla da temere. Questa era anche la base della politica dei profeti»⁸⁰.

Jahvè, da sempre, come è ricordato da tutti i profeti, era anche il dio delle catastrofi naturali e poteva mandare e aveva mandato ogni sorta di terribili sciagure, pestilenze su coloro con cui era adirato. Soprattutto aveva «ripetutamente mandato rovesci biblici sui nemici, salvando così Israele; spesso però soltanto dopo aver lasciato che questo soffrisse a lungo tale sventura. Per questo motivo, e solo per questo, i profeti diventavano uomini politici: la sventura politica, e nessun'altra, stava ora minacciosa alle porte»⁸¹.

Al riguardo Weber è estremamente chiaro: mai i profeti furono mossi da motivi di politica interna o estera dello stato di Israele, però parimenti contribuirono, per i motivi suddetti, in modo decisivo alla sua esistenza. Se secondo gli antichi patti sostenevano «con ardore i comandamenti etico-sociali... a favore degli umili e scagliavano di preferenza le loro invettive contro i grandi e i ricchi»⁸², nello stesso tempo in alcun caso «nessun profeta era portatore di un'ideale 'democratico'»⁸³.

Il popolo aveva bisogno di essere guidato e «le qualità delle sue guide era quindi ciò che importava»⁸⁴; non sostennero mai il diritto alla rivolta e alla autodifesa da parte del popolo e «delle masse vessate dai grandi». Idee del genere erano per loro il massimo dell'empietà. Nessun profeta «si faceva promotore di un programma politico-sociale»⁸⁵, ma l'esistenza di una crescente opposizione alla monarchia ha fatto da cassa di risonanza all'annuncio e al messaggio del profeta.

Il contenuto delle profezie esaltava il periodo della lega israelitica, con immagini dell'ordine sociale voluto da dio nel passato, nel tempo precedente alla monarchia e si scagliava contro il tempo presente: la trasformazione della monarchia in una «casa di servitù egiziana», l'abbandono degli antichi comandamenti, l'ingiustizia sociale, l'arroganza dei ricchi, le forme di culto

⁸⁰ *Ivi*, p. 334 (p. 1164; spaziatto mio).

⁸¹ *Ivi*, p. 315 (p. 1144; spaziatto mio).

⁸² *Ivi*, p. 291 (p. 1118).

⁸³ *Ivi*, p. 292 (p. 1119; virgolette nel testo).

⁸⁴ *Ivi*, p. 292 (p. 1119).

⁸⁵ *Ivi*, p. 292 (p. 1119).

estranee a *Jahvè*, le colpe del popolo e di chi lo governava che avrebbero portato Israele e il suo tempio alla distruzione. Tutte cose che riguardavano «l'essere o non essere dello stato nazionale» di Israele. Se la posizione politica dei profeti era mossa dalla profonda passione nella causa di *Jahvè*, era «dal punto di vista politico di carattere prettamente utopistico»⁸⁶ e infatti «i profeti erano demagoghi, ma tutt'altro che politici realisti»⁸⁷.

Non tenevano in nessun conto i rapporti di forza o le convenienze politiche e questa tensione utopica si ritrova, anche, nella loro escatologia e attesa del futuro: «altrettanto utopistiche della loro politica erano le aspettative future dei profeti che dominano tutto il loro mondo concettuale e gli danno la coesione interna»⁸⁸.

5. Il rapporto con gli strati sociali di Israele

Durante la loro predicazione i profeti, raramente, trovarono o ricercarono protezione e aiuto dai vari strati sociali di Israele:

a) «presso i contadini... i profeti non hanno mai trovato appoggio»⁸⁹ perché, malgrado denunciassero le vessazioni contro i deboli, la riduzione in schiavitù per debiti e il pignoramento dei vestiti, essi combattevano e condannavano i santuari rurali, ai quali la comunità rurale era attaccata non solo per motivi ideali (culti orgiastici e di fertilità), ma anche per motivi economici;

b) «né i profeti hanno mai trovato appoggio presso i re»⁹⁰ perché l'ira dei profeti contro i re, anche se raramente raggiunse esplosioni di disprezzo come nel caso di Geremia, era suscitata oltre che dalla pratica di culti stranieri e non ortodossi, anche dall'uso del bere, dall'intemperanza e, a livello politico, «dalle innovazioni salomoniche dello stato fondato sulla corvée. Salomone non ha nessun ruolo presso nessun profeta»⁹¹;

c) «oltre che contro i re, i profeti inveivano anche contro i

⁸⁶ *Ivi*, p. 334 (p. 1164).

⁸⁷ *Ivi*, p. 334 (p. 1163).

⁸⁸ *Ivi*, p. 336 (p. 1166).

⁸⁹ *Ivi*, p. 293 (p. 1121).

⁹⁰ *Ivi*, p. 294 (p. 1121).

⁹¹ *Ivi*, p. 294 (p. 1121).

grandi: soprattutto i *sarim* e i *gibborim*»⁹² e maledivano la ingiustizia dei loro tribunali e soprattutto l'empio modo di vita del patriziato e del ceto aristocratico della cavalleria all'epoca dei re;

d) «per quanto riguarda l'esercito regio questi profeti non se ne interessavano»⁹³, il loro regno futuro doveva essere un regno pacifico, ma nessun profeta ebbe nulla a che vedere con elementi pacifisti, allora presenti, quali «i piccoli giudei»;

e) «nessun profeta prima di Ezechiele parla dei sacerdoti in termini positivi»⁹⁴ e anzi se la posizione dei sacerdoti fosse stata «la stessa che in Egitto o anche solo a Babilonia o a Gerusalemme dopo l'esilio, essi avrebbero certamente soffocato la libera profezia come la loro più pericolosa concorrente»⁹⁵. Il sorgere della libera profezia è un sintomo della debolezza del potere sacerdotale, come la scomparsa della profezia, dopo l'esilio, è dovuta al predominio assunto dal potere sacerdotale e dalla ierocrazia ebraica. Risulta, molto chiaramente, la lotta fra il portatore di un «carisma di ufficio» e il portatore di un «carisma personale» che tanto spazio ebbe, secondo Weber, non solo nello sviluppo delle religioni, ma anche nello sviluppo della società;

f) infine, anche presso gli strati intellettuali del periodo, non trovarono risposta e anzi «si è spesso descritto l'atteggiamento dei profeti, nell'insieme, come 'ostilità verso la cultura'»⁹⁶. Ciò non va inteso come mancanza personale di cultura, ma come totale estraneità nei confronti di tutti i valori propri di «un modo di vivere aristocratico».

I profeti, in definitiva, più che nel popolo, largamente intenso, e presso i reggitori della cosa pubblica (re, sacerdoti, patrizi), trovavano occasionalmente protezione, solo, in alcune case distinte e devote di Gerusalemme e «godevano di appoggio soprattutto tra gli *zekenim*, come custodi delle pie tradizioni e soprattutto del tradizionale rispetto per la profezia»⁹⁷.

Nell'analisi di Weber il profeta di sventura è un emarginato, un perseguitato che gridava per le strade, un'utopista. Nella ef-

⁹² *Ivi*, p. 295 (p. 1122; corsivo nel testo).

⁹³ *Ivi*, p. 294 (p. 1123).

⁹⁴ *Ivi*, p. 296 (p. 1124).

⁹⁵ *Ivi*, p. 296 (p. 1124).

⁹⁶ *Ivi*, p. 299 (p. 1127; virgolette nel testo).

⁹⁷ *Ivi*, p. 293 (p. 1120; corsivo nel testo).

ficace rappresentazione della personalità e del comportamento carismatico dei profeti di sventura, dominati dalla «passione» e dalla «missione» alla quale erano chiamati, emergono le condizioni e le caratteristiche della loro marginalità. L'estasi *solitaria* durante la quale sentono la voce di Jahvè; la loro predica-zione, violenta e *emotiva*, generalmente dopo lo stato estatico; le qualità interiori e psichiche che li allontanano da un comporta-mento *normale* agli occhi della gente e che danno il carattere *tipico* della loro profezia.

Come è stato notato «si profila, con ciò, una figura di capo carismatico alquanto singolare, che non era stata evocata nelle pagine teoriche sul carisma»⁹⁸ e il profeta appare, sostanzial-mente, un uomo senza potere, nel senso in cui si intende il po-tere, un uomo che si colloca o viene collocato ai margini della società.

Solo sotto la prigionia babilonese, quando gli oracoli di sven-tura ebbero delle impressionanti conferme, quando il tempio di Gerusalemme fu distrutto, il prestigio della profezia di sventura ebbe il suo pieno riconoscimento. Però non fu questa conferma del carisma profetico, pur importante, a farli diventare delle fi-gure carismatiche, oramai riconosciute. Essi esercitarono la loro influenza nei rispettivi momenti storici, in cui vissero ed agirono; il carisma non venne riconosciuto a posteriori, ma la profezia contribuì, in modo determinante mentre veniva annunciata, al carattere e al destino storico del popolo di Israele. Naturalmente, la conferma di alcune terribili profezie di sventura aveva il suo peso, ma tale criterio non poteva valere per il periodo di attesa del verificarsi di tali profezie, dato che il potere taumaturgico era anche presente nei falsi profeti.

Il concetto di riconoscimento e di convalida del carisma pro-fetico è indicato, da Weber, nel criterio annunciato da Geremia e fatto proprio dalla religione ebraica, attraverso la posteriore in-terpretazione rabbinica: «il profeta è autentico solo se corregge i peccatori, legando quindi la comunità a Jahvè e alla sua legge; altrimenti è un profeta di menzogna»⁹⁹. Non solo un profeta è

⁹⁸ L. Cavalli, *Il capo*, cit., p. 140.

⁹⁹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., vol. III, p. 398 (trad. it., vol. II, p. 1232).

falso, com'è ovvio, quando insegna falsi dei o quando le sue profezie non si realizzano, ma ogni profeta è vincolato ai comandamenti di *Jahvè* e chi cerca di farli abbandonare è un falso profeta. Solo colui che allontana il popolo dai suoi peccati può essere, realmente, mandato da *Jahvè* e esercitare il «carisma profetico» che gli deriva dall'essere la 'voce' di dio. Come scrive Weber, la dedizione alla causa di *Jahvè* è l'elemento principale di distinzione dai falsi profeti: «infatti non sono i sogni e le visioni, ma è la dedizione ai comandamenti di Dio... che dà la prova della verità del profeta»¹⁰⁰ e conferma e garantisce il carisma.

6. Il carisma del profeta

Nell'analisi di Weber, la profezia di sventura diventa un grandioso esempio di quello che può fare il carisma nel creare la storia e nel segnare, profondamente, l'animo e l'azione di un popolo.

Solo in virtù della predicazione profetica, il popolo ebraico diventò un *popolo-paria* e da ciò si possono dedurre, come si è visto analizzando il metodo di Weber, i tratti essenziali del suo atteggiamento nei confronti del mondo e del contesto sociale in cui operava. La crescente segregazione degli ebrei, sia sul piano rituale che reale, venne poi sancita e codificata dall'insegnamento dei rabbini e dei farisei: «l'opera della profezia, insieme ai tradizionali usi rituali d'Israele, contribuì a suscitare quei fattori ai quali il giudaismo deve il suo posto di paria nel mondo»¹⁰¹.

Solo grazie ai profeti la fede di *Jahvè*, assoluta e richiesta in modo incessante, venne impressa nello spirito del popolo, così da poter durare nei secoli attraverso l'esilio, la dispersione e le persecuzioni religiose e politiche. L'esistenza di Israele nella diaspora, dopo l'esilio, non più come stato politico, ma come comunità religiosa ha avuto la predicazione profetica come cemento e come condizione principale del suo esistere.

Weber sintetizza l'importanza dei profeti, a tal riguardo, in

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 412 (pp. 1247-1248).

¹⁰¹ *Ivi*, p. 351 (p. 1181).

questo modo: «senza la grandiosa interpretazione degli intenti di Jahvè e senza la fiducia incrollabile nelle sue promesse, malgrado o meglio per via di tutto ciò che infliggeva al suo popolo, conformemente alle sinistre predizioni, non sarebbe stato concepibile nemmeno quello sviluppo in seno al popolo d'Israele, che solo ha reso possibile l'ulteriore esistenza della comunità di Jahvè dopo la distruzione di Gerusalemme: il passaggio, cioè, dall'associazione politica a quella confessionale»¹⁰².

D'altro canto il movimento profetico, segnando il carattere del popolo ebraico, contribuì, in modo determinante, anche «all'intero sviluppo culturale dell'Occidente». Soprattutto «l'intera struttura interna dell'Antico Testamento è inconcepibile senza l'orientamento dato dagli oracoli dei profeti. E poiché questo libro sacro degli Ebrei è diventato tale anche per i Cristiani e tutta l'interpretazione della missione del Nazareno è stata determinata, in primo luogo, dalle antiche promesse fatte a Israele, l'ombra di queste figure di giganti si proietta attraverso i millenni fin nel presente»¹⁰³.

Senza l'adozione dell'Antico Testamento, come libro sacro, sarebbero sorte delle sette e delle comunità religiose con il «culto di Kyrios Christos», ma mai assolutamente una chiesa cristiana e «un'etica cristiana della vita quotidiana», per le quali mancava qualsiasi base.

Parimenti, il razionalismo morale della civiltà occidentale deve i suoi caratteri al giudaismo antico e, in particolare, al fatto che «la concezione profetica di Dio, immediatamente comprensibile e nello stesso tempo altamente carica di *pathos* determinava anche l'elemento della 'specificità comprensibilità' degli eventi narrati, e soprattutto della 'morale' che ne discendeva, per ciascuno, anche per il bambino»¹⁰⁴. Il razionalismo moralistico delle Sacre Scritture ebraiche, assieme alla comprensione razionale delle decisioni di Jahvè, costituisce il fondamento dell'etica religiosa che «si trova ancora, in ampia misura, alla base dell'attuale etica religiosa dell'Europa e del Medio Oriente»¹⁰⁵.

¹⁰² *Ivi*, p. 350 (p. 1180; spaziato mio).

¹⁰³ *Ivi*, p. 350 (p. 1180).

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 415 (p. 1250; virgolette e corsivo nel testo).

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 6 (p. 794).

7. Il popolo ebraico e il giudaismo

Weber è riuscito a dare, soprattutto analizzando la figura sociale del profeta di sventura – la più vasta e sistematica ricerca da lui effettuata sul carisma personale nella storia – un'immagine molto ampia del popolo ebraico, nel corso della sua storia.

Un fatto singolare è che si trovano negli studi sul popolo ebraico, sia di esegesi biblica che di disamina storica, posteriori a Weber, pochi accenni o riferimenti alla sua interpretazione della religione giudaica. Esistono studi sull'etica economica delle religioni universali (il principale interesse di Weber), senza un particolare riferimento al suo saggio su *Il giudaismo antico*, ma centrati su altre parti dell'opera di sociologia delle religioni di Weber; esiste una attenzione maggiore alla figura carismatica del profeta, ma soprattutto ai fini di una maggiore conoscenza della sociologia politica di Weber, che è lo scopo anche di questo saggio.

Non esiste un confronto con l'interpretazione complessiva di Weber sul popolo ebraico, forse proprio per questa interpretazione, singolare e unica, fortemente sociologica e valutativa, della figura del profeta. L'esegesi ebraica e cattolica, più condizionata per tradizione, e nemmeno quella protestante, più libera, si sono mai confrontate con l'analisi di Weber.

Questo è tanto più strano se si pensa al dibattito su *Etica del protestantesimo e spirito del capitalismo*, dove viene confrontata l'interpretazione del protestantesimo, data da Weber, con gli scritti di Lutero, di Calvino e dei puritani inglesi per verificare la sua ipotesi di ricerca¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Sulla vasta letteratura del rapporto fra etica economica del protestantesimo e origine del capitalismo cfr. M. Miegge, *Il protestante nella storia*, Torino, Claudiana 1970, dove si tenta una verifica della lettura del calvinismo e del puritanesimo, offerta da Weber, evidenziandone alcuni limiti, soprattutto pp. 71-96.

Sulla poca considerazione dell'interpretazione di Weber dell'ebraismo cfr., per la storia, Cambridge University, *Storia del mondo antico*, trad. it., Milano, Garzanti 1982, in particolare il vol. III: O. Eissfeldt, *Il regno ebraico*, pp. 137-206; S.A. Cook, *Israele e gli stati limitrofi*, pp. 685-719 e *La caduta e l'ascesa di Giuda*, pp. 720-745. Per la sociologia, uno dei pochi studi specifici è W. Schluchter, *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp 1981, che è anche curatore, assieme a H. Baier, R. Lep-

La ricerca e la «nuova formulazione dei problemi» sul giudaismo, svolta da Weber, è tutta fondata sui libri dell'Antico Testamento, che costituiscono oggi il patrimonio spirituale sia degli ebrei che dei cristiani. Raccontano la storia e le esperienze del popolo di Israele, vissuto nella regione del Medio Oriente e poi, in particolare in Palestina, l'antica Canaan, fra il 1700 a.C. e la nascita di Gesù.

Da Weber vengono citati tutti i libri dell'Antico Testamento, tenendo conto, anche se sommariamente, delle varie tradizioni: i libri storici che raccontano le vicende accadute al popolo di Israele (Re, Samuele,...); i libri con carattere di riflessione che sono raccolte di poesie, meditazioni, discorsi di persone significative (Salmi, Amos, Geremia,...); i libri che contengono le leggi e i comandamenti che il popolo di Israele si è, via via, dato (Deuteronomio, Levitico). Largo spazio viene dato ai libri profetici, in particolare a quello di Geremia.

Così, analizzando i ceti sociali, il rapporto con Dio, l'etica, la politica e il costume del popolo ebraico, viene ricostruita tutta la storia di Israele:

a) il periodo dei patriarchi dal 1700 al 1200 a.C., nel quale gli israeliti vivono come nomadi e pastori, esercitando la pastorizia, nelle steppe fra l'Egitto e la Mesopotamia;

b) il periodo della confederazione israelitica, in cui a varie ondate queste tribù si stabiliscono in Palestina, verso il 1200 e costituiscono una federazione di 12 tribù, chiamata *Israele*, che si scontra, intorno al 1000, con la popolazione dei Filistei, sbarcata sulla costa e che cerca di occupare la Palestina. Alla tradizione religiosa di questo periodo, susseguente al patto di Mosè con Dio, si rifà gran parte del contenuto della profezia di sventura;

c) il periodo della prima monarchia e di Davide, della tribù di Giuda (l'unico re non attaccato ai profeti), che vince i Filistei e

sus, W. Mommsen, J. Winckelmann e altri, di una nuova edizione tedesca dell'intera opera di Max Weber, progettata in 23 volumi: Max Weber, *Gesamtausgabe*, Tübingen, Mohr. Per la cultura in genere, sintomatico, almeno in Italia, il dibattito sull'ebraismo della rivista «Aut Aut» negli ultimi tempi; in particolare cfr. «Aut Aut» n. 211-213, gennaio-aprile 1986, tutto centrato sull'ebraismo, dove non c'è il minimo accenno all'interpretazione weberiana. Ho utilizzato per la ricostruzione, a grandi linee, della storia di Israele, oltre alla *Storia del mondo antico* di Cambridge, G. Tourn, *La voce dei profeti*, Torino, Claudiana 1977.

diventa re delle 12 tribù di Israele. Sotto il suo governo e, poi, sotto quello di Salomone, il regno di Israele acquista una certa importanza nel Medio Oriente e si ha una profonda trasformazione culturale e politica. Soprattutto con Salomone, come scrive Weber, si ha questa trasformazione e si sviluppa l'apparato dello stato, fondato sulla *corvée*, sull'esercito e su una nuova tecnica di combattimento (i carri di battaglia) che soffocano l'antico spirito guerriero degli eroi di Israele. I profeti si batteranno, nel nome del passato, contro queste innovazioni politiche che trasformano il regno in una «casa di servitù egiziana»;

d) il periodo delle due monarchie, quando alla morte di Salomone nel 926, il regno si disgrega e le tribù israelitiche si dividono in due piccoli stati con due dinastie diverse: il regno del Nord che viene conquistato dagli Assiri, nel 722, e il regno del Sud che cade sotto i Babilonesi, nel 587. In questo periodo, con Amos inizia la profezia di sventura, studiata da Weber, ed egli viene definito il primo profeta di sventura, anche se alcuni elementi erano, già, stati presenti nella predicazione di Elia, svoltasi nel regno del Nord sotto Achab, intorno all'860;

e) il periodo dell'esilio babilonese che dura circa mezzo secolo, dal 586 al 536, nel quale gran parte del popolo viene deportato in Mesopotamia. L'esilio è stato un momento determinante nella storia di Israele: conferma delle profezie di sventura; riconoscimento della fede di *Jahvè*, così come contenuta nella riflessione profetica; annuncio del 'servo di Jahvè', da parte del secondo Isaia, che per i cristiani diventerà l'immagine più autentica di Gesù e, per gli ebrei, sarà l'annuncio che il popolo non è stato abbandonato da Dio;

f) il periodo, infine, del ritorno dall'esilio che coincide con la vittoria dei persiani sui babilonesi (539): molti esuli ritornano in Palestina e ricostruiscono una loro comunità attorno al tempio di Gerusalemme. Oramai non si può più parlare di storia del popolo di Israele, ma di comunità giudaica, perché avviene il passaggio «da associazione politica a associazione confessionale» e religiosa. Al dominio greco (333), succeduto a quello persiano, le comunità giudaiche si ribellano e riescono a mantenere una certa indipendenza, anche sotto il dominio romano (64), fino alla nascita di Gesù. Fra mille vicende, è il periodo della scomparsa della profezia e del predominio sacerdotale, del quale Weber esaminerà soprattutto i farisei. Il carisma della riflessione e della

concezione profetica aveva segnato il popolo ebraico e verrà formalizzato e ritualizzato dal potere sacerdotale.

Weber esamina la predicazione dei profeti, considerati come 'gruppo': Amos e Osea, vissuti nel regno del Nord, sotto Gero-boamo II, dei quali si sa poco; Isaia, il profeta di Gerusalemme, personaggio in vista alla corte di Ezechia (710) e con una profonda fede; Geremia, la coscienza di Israele, la cui vita è legata alle vicende degli ultimi anni del regno di Giuda, in modo stretto, e sarà esule in Egitto; Ezechiele, sacerdote di Gerusalemme, deportato e che predica nell'esilio; il deuterio-Isaia che predicò in Babilonia e non si sa chi sia.

Resta da dire che Weber basa l'analisi del carisma, per quanto riguarda le qualità interiori e psichiche richieste, quasi esclusivamente sulla personalità di Geremia. Non solo per l'intreccio stretto della sua vita con gli avvenimenti politici che stavano avvenendo e neanche perché parla estesamente, a differenza degli altri, delle sue vicende personali, ma perché la predicazione *emotiva*, la *solitudine* e la *sofferenza*, con le quali viveva la sua missione, appaiono a Weber elementi determinanti del carisma.

Weber, insomma, muovendosi fra tutti questi periodi storici, offre uno spaccato e un'interpretazione, ben più ampia di quanto possa apparire da questa ricostruzione; sarebbe interessante, ma esula dal presente lavoro, verificarla con le fonti e con altre interpretazioni della religione ebraica e, soprattutto, confrontarla con la concezione del sionismo e con l'attuale *Stato politico* di Israele.