



Max Weber
L'ETICA
PROTESTANTE
E LO SPIRITO
DEL CAPITALISMO

introduzione di Giorgio Galli
traduzione di Anna Maria Marietti

BUR
rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO

Max Weber è considerato, si può dire unanimemente, uno tra i grandi maestri – forse il maggiore – delle scienze sociali e umane del nostro secolo.

Giorgio Galli

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1905) è un'opera fondamentale per comprendere le caratteristiche essenziali della società capitalistica moderna, le sue radici culturali e il suo destino. Lo sforzo intellettuale realizzato da Weber consiste nel mettere in relazione un particolare fenomeno culturale – la Riforma protestante – con un fenomeno di natura prettamente economica, quale è appunto il sistema capitalistico. E proprio in questo senso la disciplina dell'individuo di fronte alla fede, l'idea di professione come vocazione e il culto del lavoro – caratteri paradigmatici dell'etica protestante – rappresentano altrettanti elementi fondamentali del cosiddetto spirito del capitalismo.

Max Weber (Erfurt 1864 – Monaco di Baviera 1920) è uno dei padri della sociologia e ha dato contributi fondamentali anche alla ricerca storica, economica e politica.

Giorgio Galli (Milano 1928), già docente di Storia delle dottrine politiche, è uno dei massimi politologi italiani. Tra le sue opere pubblicate nella BUR ricordiamo: *Hitler e il nazismo magico* e *I partiti politici italiani* (1943-2004).

Max Weber

L'ETICA PROTESTANTE
E LO SPIRITO
DEL CAPITALISMO

Introduzione di Giorgio Galli
Traduzione e appendici di A.M. Marietti

con «La storia di una controversia»
di Ephraim Fischhoff


CLASSICI DEL PENSIERO

Proprietà letteraria riservata
© 1991 RCS Rizzoli Libri S.p.A., Milano
© 1994 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano
© 1997 RCS Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-62632-0

Titolo originale dell'opera
Die Protestantische Ethik Und der Geist des Kapitalismus
Prima edizione digitale 2012 da diciannovesima edizione Bur Classici del
Pensiero gennaio 2011

Copertina:
Illustrazione © Beppe Giacobbe
Progetto grafico Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

INTRODUZIONE

Max Weber è considerato, si può dire unanimemente, uno tra i grandi maestri – forse il maggiore – delle scienze sociali e umane del nostro secolo. Ma mentre l'insieme della sua opera è oggetto di generale apprezzamento, il saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* incontra lo stesso destino degli scritti di Marx sulla struttura di classe e di Bachofen sul matriarcato: oggetto di continue contestazioni, viene costantemente riproposto; criticato una volta «in modo definitivo», risorge dalle ceneri; e deve essere *ricriticato* altre decine di volte.

Proprio la continua ripresa in chiave critica conferma il grande valore del saggio. La sua fortuna è presumibilmente dovuta a tre fattori: 1) l'aver messo in luce una relazione tra un fenomeno culturale (la Riforma, il suo sviluppo con Calvino) e un fenomeno economico (il capitalismo moderno), che ha una forte validità intrinseca, anche se la schematizzazione weberiana può apparire talvolta riduttiva; 2) l'essere una concezione globale della genesi dell'economia del nostro secolo, in contrapposizione a quella di Marx; infine, 3) per usare le espressioni del maggiore studioso italiano del sociologo tedesco, Pietro Rossi, «il fatto che attraverso la determinazione di quel rapporto Weber si accostava a un problema ben più vasto, a quello delle caratteristiche distintive del capitalismo moderno considerato in un quadro comparativo, e quindi nell'ambito della funzione che l'etica economica delle religioni ha assolto nella multiforme relazione tra economia e religione» (*Introduzione a Sociologia della religione*, Milano 1982, vol. I, p. XVII).

Le prime critiche di Karl Fischer e di Felix Rachfahl al saggio pubblicato nel 1904-1905 nei volumi dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»^{*} ci danno un'idea precisa del livello del dibattito iniziale. Vi sono, da un lato, osservazioni circostanziate, di fatto, a una teoria generale che non sarebbe esaustiva (per esempio: perché il capitalismo si sviluppa anche in zone tipicamente cattoliche come il Belgio e la Bassa Renania?); e, dall'altro lato, una messa in discussione della relazione in generale.

Le repliche di Weber gli permettono di chiarire e mettere ulteriormente a fuoco le questioni che gli premono. E allo stesso risultato perviene il coinvolgimento nel dibattito di personalità che sono tuttora più note di

Fischer e Rachfahl: Werner Sombart (editore con lo stesso Weber e con Edgar Jaffé degli «Archiv», dove apparve il saggio) ed Ernst Troeltsch, che compì con lui quel viaggio negli Stati Uniti per l'Esposizione universale di Saint Louis nel 1904 che fece nascere in Weber le riflessioni su quel paese che emergono nella conclusione de *L'etica* (circa l'influenza dei crocevia culturali, si può riflettere sul viaggio contemporaneo di Freud, che «portava la peste» in Usa).

Weber è scontento del dibattito. Scrive in una replica che «per soddisfare il desiderio di amici imparziali ho accettato la sterile e fastidiosa impresa di discutere con la cavillosità di Rachfahl che si limita alle parole» e del quale contesta «la grande slealtà», per cui «tende a confondere nella sua critica me e Troeltsch» e conclude definendo «questa discussione poco feconda».

Comunque, Weber tiene conto in questa argomentazione di Fischer:

«Se si pensa all'abbondanza quasi inestricabile degli argomenti o delle obiezioni con cui si combatte, nella letteratura, per appurare i fattori o perfino il fattore da cui è determinato l'accadere storico, se si considera quanto sia difficile trovare, a partire dalla molteplicità dell'accadere reale, dei suoi aggrovigliati nessi causali, una ricostruzione ineccepibile dell'accadere reale, rallegra il fatto di vedere indicate [da Weber –, *N.d.R.*] per un settore limitato dell'accadere storico, le forze veramente motrici (come si promette)».

Promessa mantenuta? Fischer ne dubita, partendo comunque dal proposito enunciato da Weber:

«Non è lecito difendere una tesi follemente dottrinarica del tipo di questa: lo spirito capitalistico [...] è potuto sorgere solo come esito di determinati influssi della Riforma. Una interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente materialistica non deve essere sostituita da una interpretazione spiritualistica altrettanto unilaterale».

Osserva Fischer: «Non si tratta di vedere ciò che l'autore vuole o non vuole, bensì il procedimento che effettivamente applica nella ricerca. Nella mia critica ho enucleato solo le parti concernenti il metodo». La sua applicazione non conforta la tesi (proposta da Weber) secondo la quale «lo spirito dell'ascesi cristiana è passato nello spirito del capitalismo».

Weber nega «il presupposto di poter derivare il sistema economico capitalistico solo da motivi religiosi». Aggiunge: «Non ho affatto identificato il carattere ascetico con lo spirito capitalistico». Contesta che «qualsiasi spirito capitalistico (comunque definito) da solo abbia creato il

sistema dell'economia capitalistico – una costruzione meramente spiritualistica che io, nei miei saggi, ho esplicitamente rifiutato». Conclude: «Mi ero solo proposto di analizzare una componente determinante, costitutiva dello stile di vita che tenne a battesimo il capitalismo moderno, ossia quanto ebbe di specifico quello sviluppo più unico che raro». E infine:

«Quando, nella conclusione della mia replica, ho detto specificamente che la ricerca esatta di patologia della religione (ma non l'indagine dell'isteria, semplicemente), forse aiuterà a capire determinati problemi in futuro, ebbene, intendevo qualcosa che tutte le persone competenti sanno: che quella psicologia della religione che tratta alla stregua di un processo patologico ciò che di irrazionale è vissuto nel processo religioso, per quanto imperfetta e affrettata, sia tuttavia quella che promette di contribuire eventualmente a chiarire, in futuro, gli effetti caratterologici di determinate specie di devozioni».

Questa osservazione sulla psicologia della religione sfocia in una affermazione che lascia perplessi:

«Ben difficilmente mi sarei tanto soffermato su queste cose, se infine non risultasse anche qui come la credenza superstiziosa che la psicologia possieda un'importanza specialissima per la storia, credenza che fortunatamente oggi non è più condivisa proprio da una parte degli psicologi più eminenti, si presti da un lato a intralciare l'imparzialità della ricerca storiografica, dall'altro a screditare, addirittura, la psicologia scientifica (di cui rispetto moltissimo l'opera compiuta nel campo delle sue problematiche) e a fare diffidare del suo aiuto lo storico; anche là dove ha ogni motivo per consultarla [...] La convinzione dei profani che credono che, poiché la storia ha a che fare con processi spirituali e dunque parte da premesse psicologiche [...] è fondata al pari dell'assunzione seguente: poiché le imprese delle personalità storiche oggi sono esclusivamente legate al medium, al mezzo delle onde sonore o dell'inchiostro, l'acustica e la fisica dei liquidi che formano gocce sono perciò le loro scienze fondamentali».

Si direbbe che Weber tema la (o diffidi della, per usare la sua espressione) «peste» di Freud, tanto da offuscare in una lunga riflessione parentetica la fluidità del suo ragionamento, solitamente limpido. Ma al di là di questa osservazione – non priva di rilevanza per la conoscenza della personalità di Weber, ma inutile nel presente contesto – il dibattito dell'inizio del secolo ha già indicato le linee fondamentali di quello che si è

sviluppato sino ad oggi: 1) il metodo; 2) il rapporto con l'impostazione di Marx; 3) il ruolo delle convinzioni religiose. Il secondo aspetto è dominante per tutti gli anni Trenta, allorché lo scomparso Weber viene definito «il Marx della borghesia» e la contrapposizione culturale tra concezione materialistica della storia (Marx) e sociologia «borghese» (Weber) appare il riflesso dello scontro di classe nella Germania di Weimar.

Questa impostazione è agevolata dal fatto che la pubblicazione postuma di *Economia e società* (1922) e la biografia scritta dalla moglie di Weber, Marianne (1926), lo presentano come autore di un sistema compiuto di analisi sociale della quale *L'Etica* è solo l'avvio. Secondo una recente sintesi:

«È venuto emergendo un quadro di Max Weber che, da allora sino ad anni recenti, ha costituito il punto di riferimento indiscusso per tutti gli studiosi del suo pensiero. Di conseguenza anche la tesi, sostenuta da Marianne Weber nella prefazione dell'edizione del 1922, ossia che questo testo rappresenta l'unica sintesi completa e costituisce quindi la chiave di interpretazione del pensiero weberiano, ha finito per imporsi tra gli studiosi che, a partire da allora, hanno letto Max Weber alla luce di quest'opera» (Antonio Ponsetto, *Max Weber. Ascesa, crisi e trasformazione del capitalismo*, Milano 1986, p. 13).

Un pensiero e una analisi globali, dunque, contrapposti a quelli di Marx, perché, come osserva sempre Pietro Rossi,

«L'insistenza di Weber sull'origine soprattutto religiosa dell'etica economica di una religione [...] era esposta al rischio di un fraintendimento spiritualistico, cioè alla possibilità di essere riportata a un'interpretazione della storia antitetica ma, in fondo, simmetrica a quella marxista [...] Weber si proponeva in realtà di sottrarsi a tale rischio, di sbarrare la strada a una possibilità del genere» (op. cit., p. XVIII).

Sostanzialmente non vi riesce in vita; e la pubblicazione postuma di *Economia e società* contribuisce alla simmetria antitetica. Ma il dibattito su *L'etica* (pubblicata anche in Italia nel 1928) ha uno sviluppo particolare soprattutto fuori dalla Germania, allorché «sarà destinato a riaccendersi negli anni Trenta con il contributo di Richard H. Tawney, H. M. Robertson, di Talcott Parsons» (P. Rossi, op. cit., p. XVII); tanto che nel 1944 Ephraim Fischhoff può scrivere *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. La storia di una controversia*. Il testo sembra una definitiva messa a punto della questione. Ciò che non impedisce l'apparizione dello «stroncatorio

volume di Kurt Samuelsson del '57». Il libro di Samuelsson è *Religion and Economic Action*.

Tre anni dopo, il libro di Reinhard Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, sostiene che «il razionalismo rappresenta la chiave interpretativa di tutta la storia dell'Occidente e il momento unificatore dei fenomeni che, nell'ambito di essa, Weber ha via via analizzato». Questa concezione apre la strada anche a una rivisitazione dell'*Etica*. Dopo che Herberth Lüthy aveva ripreso le critiche formulate all'inizio del secolo (*Variazioni su un tema di Max Weber*, in *Da Calvino a Rousseau*, Bologna 1965), Walter Sprondel riprende la questione nel 1973. Eccone l'avvio nella sintesi di Ponsetto:

«Se l'individuazione di questa logica interna [il razionalismo – *N.d.R.*] che percorre l'intero itinerario weberiano è in grado di offrire una spiegazione unitaria e coerente degli argomenti trattati da Weber, come mai egli non l'ha mai esplicitamente tematizzata in *Economia e società*? Dal momento che, stando a Marianne, quest'opera costituisce il lavoro principale di Max Weber, che cosa si deve intendere allora per opera principale, se in *Economia e società* non appare nessuna indicazione di quello che è il concetto-guida di tutte le analisi? Questi interrogativi hanno costituito il punto di partenza delle analisi di Walter M. Sprondel. Nel suo saggio *Sozialer Wandel, Ideen und Interessen. Systematisierung zu Max Weber Protestantischer Ethik*, egli riporta una dichiarazione di Weber circa l'*etica protestante* e la logica che la percorre: "Quel grande processo storico religioso della demitizzazione del mondo, che ha rigettato ogni magico strumento di ricerca della salvezza come superstizione e come profanazione della ragione, ha trovato qui il suo compimento". Questo giudizio di Weber è stato inserito da Weber stesso nell'ultima stesura dell'opera, in quella cioè del 1919-1920, mentre è invece assente in quella del 1904. Esso compare quindi soltanto dopo che, alla luce di tutta una serie di studi [sulla sociologia della religione – *N.d.R.*], l'*Etica protestante* ha ricevuto, da parte del suo Autore, la rielaborazione definitiva, per essere inserita come capitolo integrante di essi. Questa collocazione viene a confermare la tesi di Bendix, secondo il quale l'idea di razionalizzazione costituisce l'asse portante dell'intero pensiero weberiano» (*op. cit.*, pp. 15-16).

Una tappa, dunque, il saggio del 1904. E il senso del cammino è chiaro, sintetizzato anche da Pietro Rossi:

«Per Weber la religione della redenzione ha la propria base in un'esigenza di razionalità e c'è pure un processo di razionalizzazione interno alla sfera religiosa, il quale deriva dal suo intento fondamentale di dare un senso al mondo e all'esistenza umana [...] Il primo significato del processo di razionalizzazione risiede nel suo svincolamento dalla magia [...] Ai contadini era sufficiente la magia, con i suoi riti diretti a garantire la fecondità della terra; alla nobiltà guerriera [...] non occorre alcuna prospettiva di redenzione, in quanto già possedeva ricchezze e prestigio [...] La religione della redenzione trova quindi la propria base negli strati borghesi e soprattutto piccolo-borghesi, cioè in strati i quali occupavano un posto nell'ordinamento sociale che esige qualche forma di compensazione» (pp. XXXIX-XLI).

Ma il dibattito non si chiude. La più recente espressione è l'opera di Luciano Pellicani (*Saggio sulla genesi del capitalismo – Alle origini della modernità*, Milano 1988), nel quale l'impostazione di Lüthy viene ripresa, approfondita e ampliata. Weber e Marx sono confrontati per essere superati. Non l'etica weberiana o l'accumulazione marxista sarebbero all'origine del processo, ma la struttura politica.

La critica di Lüthy è drastica: «Nessuno degli accostamenti di Weber su punti di dottrina o di etica tra l'insegnamento calviniano e l'economia capitalistica ha veramente resistito alla critica» (p. 23); ma, «dopo aver confutato la tesi di Weber punto per punto, i critici si sono dichiarati sconfitti nell'impossibilità di proporre un'alternativa soddisfacente» (p. 38).

Pellicani propone proprio una alternativa che ritiene soddisfacente dopo essere partito da una critica altrettanto drastica. Muovendo anche dalla sintesi di Boudon (in *Metodologia della ricerca sociologica*) secondo il quale «Weber ha descritto il protestantesimo come una delle cause del capitalismo moderno», lo studioso italiano afferma:

«La prima affermazione che sorge spontanea di fronte a questa tesi è che sia il capitalismo che lo spirito capitalistico precedono, e di secoli, la Riforma. Basterebbe ciò per invalidare tutta la complessa costruzione weberiana, dal momento che un fenomeno non può essere assunto come una delle cause di un altro fenomeno se questo è successivo» (p. 50).

Ai «sostenitori della tesi weberiana» basati sull'argomentazione che «le idee religiose (calviniste) furono formulate e si diffusero prima che il capitalismo si manifestasse nei modelli di attività propri del personale imprenditoriale» (Gianfranco Poggi, *Calvino e lo spirito del capitalismo*),

Pellicani replica: «Ciò non corrisponde minimamente alla realtà storica. Tutti i più autorevoli storici dell'economia medievale sono giunti alla conclusione che lo spirito capitalistico era già operante in Europa nel basso Medio Evo» (p. 50).

Di fronte a queste evidenze, ogni ulteriore confutazione sembrerebbe inutile. Ma Lüthy e poi Pellicani vanno oltre; e, per contestare Weber e il suo rapporto di incontro-scontro con Marx (Lüthy scrive: «Che l'ombra di Karl Marx abbia dominato tutta questa discussione con il peso della sua autorità, è appena il caso di ricordarlo», p. 30), si mette in discussione che vi sia mai stata una rivoluzione «borghese» della quale i «borghesi» calvinisti sarebbero stati la classe-guida, particolarmente in Inghilterra. «Non è vero che questa rivoluzione sia stata un movimento classista specificamente borghese o urbano; tutte le testimonianze storiche confutano tale affermazione, costruita a posteriori» (H. Lüthy, *op. cit.*, p. 51). Pellicani ricorda che i puritani erano «gentiluomini terrieri» (Trevelyan), per cui «il calvinismo ortodosso non reclutò i suoi leader fra la borghesia imprenditoriale, né li convertì in ascetici accumulatori di capitali» (p. 65). Dunque «Weber ha elaborato un "*Idealtypus*" che non ha nulla a che vedere con la realtà storica» (p. 63).

Pellicani quindi si stupisce che storici specialisti in materia, come Gordon Marshall e C.T. Jonassen, abbiano potuto trarre da studi sulla Scozia e la Norvegia la convinzione che avvenne «esattamente ciò che Weber aveva predetto» (p. 68) ancora negli anni tra il Settanta e l'Ottanta.

Questa rapida carrellata del perenne riproporsi della critica a Weber ci porta alla prima conclusione: non si può parlare di una evidenza storica in grado di sciogliere ogni dubbio. Lo stesso Trevelyan, citato da Pellicani, nella sua vecchia ma classica *Storia d'Inghilterra*, ricorda che:

«il re perdette la guerra per mancanza di danaro [...] Londra era rimasta nelle mani dei suoi nemici. Gli "*squires*" e i bottegai puritani possedevano argenteria in abbondanza e con picche e moschetti scambiavano coppe, tazze e bicchieri [...] Nelle ordinanze del Lungo Parlamento si trova in embrione il nostro sistema fiscale moderno [...] I porti fecero dono al parlamento della propria marina mercantile».

Reinhard Bendix, che ha dato il citato contributo alla riflessione su Weber e che certamente non condivide il concetto marxista di

«rivoluzione», ricorda a sua volta che nei parlamenti che fronteggiarono la corona sino allo scontro finale

«i deputati che avevano studiato all'università o nei collegi degli avvocati divennero sempre più numerosi [...] tra gli oppositori vi erano aristocratici, avvocati, giudici [...] Appoggiavano gli oppositori alcuni grandi mercanti [che] all'interno delle compagnie coloniali autorizzate dalla corona potevano discutere di questioni di natura tutt'altro che commerciale», come appunto l'autorità del re, sulla base della convinzione che «"Colui che non ha proprietà veruna fra i beni suoi non è libero", come si esprimeva nel 1624 un parlamentare riecheggiante la vecchia affermazione di sir Thomas Smith» (*Re o popolo. Il potere e il mandato di governare*, Milano 1980).

Mario Tronti (che Pellicani cita come studioso marxista che in *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, rifiuta concezioni schematiche della rivoluzione borghese) pur impegnato nel 1977 a studiare come la classe operaia potesse «farsi Stato», trova nell'esempio inglese una borghesia che «si fa Stato» (confutando Lüthy, che misura quanti borghesi si schierassero col parlamento). Secondo Tronti la borghesia «si fa Stato» perché ha una propria teoria del potere politico e una propria organizzazione politica anche armata (il parlamento da una parte; il *New Modern Army* di Cromwell dall'altra). È per questa organizzazione che, al di là dell'origine sociale dei membri, la questione si porrebbe per Tronti in questi termini: «Cromwell usa l'ideologia puritana per la sua pratica del potere. Su etica protestante e spirito del capitalismo tutto è stato detto. Il fronte si sposta. Ideologia borghese e categorie del politico: questa è la forma in cui Cromwell ci invita a rileggere il tema: "religione e genesi del capitalismo"» (p. 286).

Questa connessione può non essere molto lontana dalla conclusione di Pellicani. Egli la presenta alla fine del V capitolo intitolato «La soluzione dell'enigma», che inizia così: «Percorrendo la "pista politica" tracciata ma non perlustrata a fondo sia da Marx che da Max Weber, siamo giunti a una conclusione: ciò che ha impedito alle civiltà orientali di imboccare la via dello sviluppo capitalistico è stato il dispotismo burocratico-manageriale».

Di conseguenza il capitolo così termina:

«Solo grazie alla formazione di un sistema politico a struttura policentrica il capitalismo è riuscito a svilupparsi sino a imporsi come il modo di produzione dominante. Esso poté fare i suoi primi passi, proprio in quanto si erano aperti, nel mondo feudale, numerosi interstizi di libertà. In

questo senso, si può senz'altro dire che la storia del capitalismo e la storia del Potere limitato sono un'unica storia o, quanto meno, si presentano sulla scena come storie strettamente intrecciate» (p. 179).

Ma gli interstizi di libertà, per poter diventare cultura politica con la rivoluzione contrattualistica (Hobbes, Locke) e istituzione politica con la divisione dei poteri e lo stato di diritto (Locke, Montesquieu), esigevano la presenza di una rottura di ampia portata col mondo feudale, con la società medioevale, con la sua impostazione di base fortemente impregnata di teologia e avente il punto di riferimento centrale nel pontificato romano.

La Riforma ebbe, in primo luogo, il significato di mettere in discussione la prima delle autorità (il pontefice come vicario di Dio, appunto), premessa per la messa in discussione – in secondo luogo – di un intero sistema di autorità la cui crisi trasformò gli interstizi di libertà in uno spazio sufficientemente ampio perché potesse avere luogo quella che, nonostante tutti i «revisionismi», può continuare ad essere definita *rivoluzione borghese* (borgo come contrapposto a campagna, Londra come città capitale della rivoluzione). Attraverso di essa i «capitalisti-imprenditori» (espressione di Ricardo) hanno potuto muoversi nella struttura politica che ha dato luogo alla rivoluzione industriale.

Questo, per ora, il punto che si può fare, attraverso l'itinerario delle critiche al più noto degli scritti di Weber, circa l'intuizione di una connessione tra Riforma protestante e genesi del capitalismo moderno («moderno», aggettivo sul quale il grande studioso insiste); e per quanto concerne un lungo periodo (quasi un secolo, ormai) di confronto con la concezione di Marx. Rimane il terzo aspetto, relativo alla grande importanza di questo saggio: la relazione tra strutture economiche e strutture religiose.

L'analisi di questo terzo aspetto quale traspare dall'opera di Weber ci permette di capire il tono quasi tragico che pervade una riflessione che va dalla conclusione de *L'etica* a quella del suo ultimo commentatore citato, Luciano Pellicani, la cui impostazione globale è solitamente pervasa dalla fiducia nella validità e solidità della cultura liberaldemocratica.

Partiamo dalle ultime righe del saggio di Lüthy:

«L'economia mercantile non era un'ideologia che si potesse rifiutare o respingere, era un fatto; [vi fu] appena qualche mormorio imbarazzato in Sorbona davanti alla decisione di rendere ufficiale la "usura" in materia di

effetti commerciali: molto acuto chi vi scopre un ritorno alla dottrina scolastica. Non era stato Calvino a ucciderla, essa era morta per assurdità, come l'alchimia o la magia astrologica; o, più esattamente, come queste, non era morta, bensì scaduta dal rango di scienza a quello di residuo subconscio che però continua a esercitare un'azione oscura sulla coscienza degli uomini» (pp. 102-103).

Questa frase (il prestito contro interesse che si afferma mentre muore la magia) ricorda quella celebre di Marx, secondo il quale in Inghilterra si smise di bruciare le streghe quando cominciarono ad essere impiccati i falsari.

Quanto al residuo subconscio, già ho scritto che qui non viene presa in esame la personalità di Weber, ma può essere ricordata la situazione nella quale matura il suo saggio. Scrive Frank Perkin in *Max Weber*:

«Fu a Heidelberg che cominciarono i suoi disturbi. Nel 1898 ebbe un esaurimento nervoso che gli troncò la carriera universitaria proprio sul nascere [...] La malattia si manifestò subito dopo la morte del padre che era, a detta di tutti, una cattiva imitazione del *pater familias* dell'età vittoriana: rigido con i figli, dispotico e insensibile verso la moglie. Poco prima di morire, egli e Max avevano avuto una violenta lite [che] si era conclusa con la inaudita espulsione del padre dalla casa del figlio. Max non rivide più il padre vivo: alla notizia della sua improvvisa morte fu preso da un senso di colpa e di rimorso. Divenne praticamente catatonico. Weber e Freud non si incontrarono mai, ma non è difficile indovinare quale sarebbe stata la diagnosi di Freud per la malattia di Weber. Si rifugiò nei viaggi. Nel 1904 fece il suo unico viaggio negli Stati Uniti. Il Nuovo Mondo dovette giovargli, perché al suo ritorno Weber riprese a lavorare. Portò rapidamente a termine i suoi saggi metodologici e *l'Etica protestante*» (Bologna 1984, pp. 9-10).

Questa giunge comunque a una conclusione angosciante. Lo studioso parte da una citazione del teologo puritano Richard Baxter («la cura per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei santi soltanto come un "sottile mantello che si possa gettar via in ogni momento"»), per affermare:

«Il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio [...] I beni esteriori di questo mondo acquistarono un potere crescente e, alla fine, ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia. Oggi il suo spirito – chissà se per sempre – è fuggito da questa gabbia. In ogni caso il capitalismo vittorioso, da quando si fonda su una base meccanica, non ha più bisogno di questo

sostegno. Anche l'ottimistico stato d'animo del suo sorridente erede, l'Illuminismo, sembra stia sfumando per sempre [...] Sul terreno del suo massimo scatenamento, gli Stati Uniti, l'aspirazione all'acquisizione – spogliata del suo senso etico-religioso – tende oggi ad associarsi con passioni puramente agonistiche [...] Nessuno sa chi in futuro abiterà in quella gabbia e se, alla fine di questo enorme sviluppo, vi saranno profeti interamente nuovi o una potente rinascita di principi ideali antichi, oppure, ancora – escludendo l'una e l'altra alternativa – una pietrificazione meccanizzata. Allora, certo, per gli "ultimi uomini" di questo sviluppo culturale potrebbe diventare verità il principio: "specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore – questo nulla s'immagina di essere salito a un grado mai prima raggiunto di umanità"».

Vi sono, in questa conclusione de *L'etica*, la premessa della futura analisi weberiana del ruolo del «capo carismatico» («profeti interamente nuovi»), con richiami alla cultura «magica», e l'angoscia di una decadenza dell'umanità causata da «questo sviluppo culturale» che ha toni che echeggiano il *kaly juga* di Guénon e di Evola. E questa angoscia di fondo ci porta al centro della questione della razionalità, essenziale nell'interpretazione di Weber e qui vista con un possibile carattere diverso da quello della positività.

Si tratta di questo: la razionalità ha vinto, tra il Quattro e il Seicento, nel corso di un duro scontro con culture alternative (l'alchimia, l'astrologia, la magia, la «stregoneria»). Non ha vinto semplicemente perché quelle culture erano «assurde» (Lüthy); non ha vinto solo perché si è affermata la nuova mentalità scientifica, secondo la recente storiografia inglese (Keith Thomas) e francese (Robert Mandrou) che fa derivare, volterianamente, dall'affermarsi della ragione contro la superstizione la fine della persecuzione contro le cosiddette «streghe». La razionalità ha vinto anche con una repressione spietata. Quella contro le «streghe» è ben nota. Quella, non di massa ma comunque decisiva, contro «maghi» rinascimentali e alchimisti comincia solo da poco a essere studiata (cfr. in merito *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, di Frances Yates).

Da questa persecuzione che ha distrutto persone a centinaia di migliaia e movimenti e filoni culturali non privi di dignità, a forte presenza femminile, ha avuto origine una società certamente razionale e con importanti elementi positivi (lo stato di diritto con la divisione dei poteri, il crescente livello di

vita), ma anche caratterizzata da una struttura patriarcale, della quale Weber ha vissuto la diretta esperienza con il padre, non «cattiva imitazione», ma autentica espressione del *pater familias* dell'età vittoriana. L'angoscia di Weber – esperienza personale che si traduce anche nelle pagine finali del saggio col quale ha ripreso l'attività intellettuale dopo il trauma e al quale è soprattutto legata la sua fama – è espressione del sottofondo di angoscia per il trauma dell'origine (la persecuzione del «diverso», la persecuzione del «femminile») che si accompagna alla nascita della nuova razionalità.

Weber non ha colto questo aspetto. Ha ritenuto che la nuova razionalità avesse semplicemente imbrigliato la religiosità tradizionale (in Occidente: cristiana). Ha poi sviluppato il suo pensiero in quella che è diventata la sociologia dalla religione, applicata ad aree culturali non occidentali. Il «disincanto» weberiano si esprime solo sotto questo aspetto, bene individuato nel citato saggio di Ponsetto (quelle tra apici sono espressioni di Weber):

«Il razionalismo costringe dunque la religione a ripiegare sulla "inattaccabile incomunicabilità dell'esperienza mistica", perché essa non è più in grado di spiegare nulla, in quanto tutto si spiega ormai da sé. La religione si presenta così, di fronte al razionalismo scientifico, come vittima dell'intelletto. Soppiantata dalla scienza, essa tuttavia non scompare: col proprio affermarsi il razionalismo ha fatto piombare la società in una crisi profonda, perché ha dato origine ad "atteggiamenti antifraterni che dominano il mondo". Di conseguenza il razionalismo scientifico si trova costantemente chiamato in causa e si trova costretto a provare la sua forza "emancipativa" di fronte ad eventi che esso pure non riesce a giustificare, quali il dolore e la morte. Nonostante la sua pretesa di costituire una risposta esaustiva ai problemi dell'uomo e del mondo, il razionalismo scientifico riesce quindi ad offrire soltanto risposte parziali e provvisorie [...] Religione e scienza, appunto perché non poggiano su una razionalità totale ma su una fede determinata da pregiudizi di valore tra loro diversi, sono dunque destinate a contrapporsi in un conflitto senza fine. La scienza poggia perciò sulla stessa irrazionalità che essa imputava alla religione e che, rendendola "acritica verso se stessa", la trasforma in una "teologia laica", fondata, al pari della "teologia religiosa", su una rivelazione [...] Al pari della religione cristiana, la scienza vive dunque nella "grande illusione", propria ad ogni fede, di condurre a superare la molteplicità delle

divinità, in quanto si ritiene in grado di dare "una risposta esaustiva ultima" all'insieme dei problemi del mondo e della storia» (p. 57).

Weber, teorico della razionalità come modernità, sembra precorrere la critica alla aspirazione della scienza a dare «una risposta esaustiva ultima», mentre è una sorta di «teologia laica», critica alla quale giunge oggi un filosofo della scienza come Feyerabend (cfr. *Contro il metodo, Scienza come arte, Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, opere nelle quali perdura l'eco delle culture minoritarie sconfitte).

Ponsetto segue un'altra strada per dimostrare che non in *Economia e società*, ma negli scritti di sociologia della religione «possa essere desunta comparativamente l'essenziale logica di quel processo. In particolare, estendendo con metodo lo "schema" dell'*Etica protestante* sarebbe possibile cogliere il processo logico che ha guidato lo sviluppo delle diverse religioni e, soprattutto, la tendenza alla razionalizzazione insita in ognuna di esse» (uso l'efficace sintesi di Adelio Zanini nella recensione al saggio di Ponsetto pubblicata su «Alfabeta», luglio-agosto 1987, sotto il titolo: *Weber: religione e razionalità*).

Questa impostazione ci consente una parziale interpretazione dell'angoscia weberiana, già sostanzialmente anticipata da Pietro Rossi:

«La scomparsa della religione in una società che si colloca sotto il segno del "disincantamento" rimane la parola conclusiva dell'analisi di Weber; una parola forse soffusa di un alone di nostalgia per l'ormai remota ascesi-intramondana dell'etica protestante, per il suo impegno religioso di trasformazione del mondo in conformità ai precetti divini, ma non meno esplicita della metafora della "gabbia d'acciaio" con la quale questa diagnosi si salda» (*op. cit.*, p. XLII).

Si può concludere, dunque, col «disincantamento»; si può ritenere, con Tronti, che su «etica protestante e spirito del capitalismo tutto è stato detto». Oppure si può tentare un piccolo passo ulteriore, si può tenere conto, oltre che delle religioni istituzionalizzate, delle culture sconfitte in Occidente all'alba della società moderna. A questo ci può indurre l'inatteso senso di angoscia con il quale Pellicani (che può essere visto come erede del sorridente ottimismo illuminista di cui parla Weber), chiude la sua analisi pur dopo avere trovato «la soluzione dell'enigma».

«Nella misura in cui il carattere espansivo della secolarizzazione minaccia di intaccare l'accordo sui valori fondamentali su cui si appoggia l'ordine sociale, la modernizzazione contiene una contraddizione

potenzialmente letale per la democrazia pluralistica [...] Il secondo aspetto fondamentale della società moderna è il fatto che la rivoluzione delle aspettative crescenti tende ad alimentare la frustrazione permanente [...] Il terzo meccanismo perverso che caratterizza la società moderna è la moltiplicazione di gruppi d'interesse dotati di un notevole potere contrattuale [che] possono con il loro potere di ricatto bloccare le decisioni dei governanti [...] Il risultato è che il potere di mediazione fagocita il potere di decisione [...] Per uscire da queste difficoltà [...] la società moderna avrebbe bisogno di un solido e compatto consenso, intorno ai suoi fini ultimi. Ma può formarsi un simile consenso se lo specifico della secolarizzazione è la messa in discussione di tutti i valori? [...] Non è forse una civiltà basata sulla critica e sull'autocritica destinata a distruggere la fede in se stessa e nei suoi valori? A questi drammatici interrogativi oggi i sociologi non sono in grado di dare una risposta positiva. È accaduto che il processo di secolarizzazione ha disincantato anche il loro sguardo [...] Non possono – dopo gli esiti totalitari delle rivoluzioni di Hitler e di Lenin – auspicare l'avvento liberatore del profeta carismatico, come aveva fatto Max Weber [...] Possono solo dirci che siamo condannati a procedere in avanti lungo il solco tracciato dalle generazioni che ci hanno preceduto, con la consapevolezza che nulla garantisce che l'avventura della Modernità non si concluda con la morte storica della civiltà in cui e di cui viviamo» (p. 355).

Questa valutazione muove dalla preoccupazione per le sorti della democrazia delegata della scuola sartoriana, alla quale Pellicani appartiene (cfr. Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, N.J. 1987: «La teoria della democrazia rivisitata»; o più precisamente: rivisitazione della teoria della democrazia). Sono preoccupazioni che possono suscitare qualche stupore, in un periodo nel quale la democrazia di tradizione occidentale sembra imporsi come modello mondiale, dal Brasile e dall'Argentina che abbandonano le esperienze delle dittature militari, all'Europa dell'Est che scuote le basi del «socialismo reale» (per non parlare delle aspirazioni represses degli studenti di Piazza Tien An Men).

Lo stupore comunque si accentua quando vediamo ipotizzare – da un fermo assertore dei valori della liberal-democrazia quale Pellicani – l'avvento di un relativismo assoluto che potrebbe portare «alla morte storica della civiltà in cui viviamo». Sembra qui riecheggiare il pessimismo, anche esistenziale, di Weber per la «gabbia d'acciaio» nella quale vivremo. È

appunto la saldatura di queste due sconcertate supposizioni (o previsioni), a quasi un secolo di distanza dalla pubblicazione de *L'etica*, che ci può fornire una ulteriore chiave interpretativa di questo testo, del suo significato nella nostra cultura.

Occorre dunque andare oltre le valenze politiche dalle quali muovono sia Tronti che Pellicani, con assunti simili anche se con soluzioni opposte (il rapporto tra religione e politica viene chiarificato come primato della politica, la trontiana «autonomia del "politico"» da risolversi col modello leninista, secondo il Tronti 1977; e secondo quello liberal-democratico «a struttura policentrica», secondo Pellicani).

Occorre andare anche oltre le analisi limitate alle religioni che si sono istituzionalizzate razionalizzandosi (linea interpretativa Bendix-Pietro Rossi-Ponsetto), per prendere in considerazione le culture minoritarie sconfitte nella incalzante tempesta culturale che ha avuto le sue manifestazioni più note nella Riforma luterana, in quella cattolica tridentina (la cosiddetta Controriforma) e nella evoluzione del potere medievale «a struttura policentrica» nelle odierne democrazie rappresentative. È la sconfitta di quelle culture alternative e il modo nel quale essa venne ottenuta dalla nascente rivoluzione scientifica (non solo col salto culturale, ma anche con la spietata repressione), che ha lasciato nel nostro patrimonio intellettuale ed etico un trauma non ancora superato, dal quale possono derivare le angosce che fanno scrivere della «gabbia d'acciaio» e della possibile «morte» storica quale conclusione dell'avventura della modernità.

L'angoscia come conseguenza di un trauma collegato alla nascita potrebbe apparire schematica applicazione di concezioni messe in discussione nell'ambito della stessa disciplina (se si ammette, contro Popper, che sia tale) la quale le ha elaborate (la psicanalisi di Freud; la psicologia analitica di Jung). È necessario dunque precisare che non di applicazione schematica si tratta, ma di una proposta di ricerca, di una ipotesi di lavoro, sorretta da sufficienti prove indiziarie, che ho suggerito, dopo una lunga raccolta di materiale, in *Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti della storia e la loro eredità*. È un contesto nel quale *L'etica*, con l'ininterrotto dibattito cui ha dato luogo e del quale sono qui state ripercorse le tappe fondamentali, si può collocare perfettamente.

Il conflitto tra cattolici e riformati, punto di partenza del saggio weberiano, non è il solo scontro epocale tra il XVI e il XVII secolo. Lo accompagna lo scontro con culture diverse e alternative. Si è visto

l'accento di Lüthy all'alchimia e alla astrologia. Egli ricorda che «in nessun momento [...] Europa cattolica ed Europa protestante si sono separate [...] Ci fu lotta violenta, ma confusa, in cui nessuno dei due campi era omogeneo [...] in nessun momento mancavano gli intermediari, i "terzi partiti", le alleanze a rovescio» (p. 15).

Infatti la questione religiosa non era la sola dirimente, cattolici e protestanti convergevano nella spietata persecuzione delle «streghe», l'ostilità alle culture diverse si estese (particolarmente da parte cattolica) con la persecuzione alla cultura alchemica e «rosacrociana», soprattutto all'inizio della guerra dei Trent' Anni, a Praga e a Heidelberg, che anche Lüthy ricorda quando parla della «lenta rinascita della filosofia e della letteratura tedesche dopo la guerra dei Trent'Anni» e quando segnala il ruolo di «Controriforma – il Concilio di Trento, l'Inquisizione e il controllo del clero sulla vita intellettuale» (p. 42).

La repressione di queste culture, poi screditate sotto la definizione di «superstizione» e di «occultismo», lascia eco e tracce profonde nei successivi sviluppi della nostra impostazione intellettuale. Lo studioso che pubblica in Italia il saggio weberiano *L'ascesi capitalistica*, seguito dell'*Etica* (nel 1928, subito dopo la prima traduzione del testo più noto), è Mario Manlio Rossi, emigrato in Inghilterra dopo aver rifiutato il giuramento fascista imposto ai docenti universitari. Qui si occupa del soprannaturale, scrivendo prima *Lo spaccio dei maghi* e pubblicando poi una originale interpretazione della cultura seicentesca quando cura con una sua *Prefazione* la pubblicazione di *The Secret Commonwealth* di Robert Kirk, dedicato al «piccolo popolo» delle fate e dei folletti (traduzione italiana: *Il Regno Segreto*, Adelphi, Milano 1980, dove la *Prefazione* è diventata una *Post-fazione*).

Nella cultura scientifica vittoriosa, il contrasto tra Newton (che continua a occuparsi anche di alchimia: cfr. la recentissima traduzione italiana di Richard Westfall, *Newton*, Einaudi, Torino 1989) e Leibniz a proposito della priorità della scoperta del calcolo differenziato e integrale, comporta anche reciproche accuse di civettare con l'occulto (cfr. A. Rupert Hall, *Filosofi in guerra. La polemica tra Newton e Leibniz*, Il Mulino, Bologna 1982; in particolare Leibniz, riferendosi al grande inglese e alla sua legge della gravitazione universale, scrive: «Nulla è senza causa [...] Questo principio elimina tutte le inesplicabili cause occulte [...] Ogniqualevolta gli

autori introducono qualche qualità occulta primaria, essi infrangono tale principio», p. 194).

Siamo agli inizi del Settecento. Due secoli dopo, un'altra importante svolta scientifica, l'avvento della psicanalisi, è caratterizzata da un nuovo forte contrasto tra due grandi, Freud e Jung, nel quale riemerge la preoccupazione dell'occulto. Rileva Jung parlando di un incontro del 1910:

«Ho ancora vivo il ricordo di ciò che Freud mi disse: "Promettetemi di non abbandonare la mia teoria della sessualità. Dobbiamo farne un dogma, un incrollabile baluardo". Con una certa sorpresa gli chiesi: "Un baluardo contro che cosa?". Al che replicò: "Contro la nera marea di fango" e qui esitò un momento, e poi aggiunse: "dell'occultismo" [...] Ciò che Freud intendeva per occultismo era praticamente tutto ciò che filosofia, religione, e anche la scienza allora nascente, la parapsicologia, avevano da dire dell'anima».

Frank Sulloway, forse il più accurato ricostruttore dell'origine della psicanalisi, citando questi ricordi di Jung commenta: «A Jung e ad altri contemporanei la concezione generale freudiana della "psicosessualità" sembrava un'ipotesi altrettanto "occulta"» (cfr. F. Sulloway, *Freud biologo della psiche. Al di là della leggenda psicanalitica*, Milano 1982, p. 401).

La caccia alle streghe fu anche una risposta repressiva alla richiesta di libertà ed eguaglianza sessuale avanzata da un movimento a forte presenza femminile. La stagione vittoriana fu il periodo di massimo trionfo dei risultati della repressione. Le scoperte freudiane furono anche una modalità di rottura con quella stagione; ma la riproposizione della tematica sessuale non risultò sufficiente alla ripresa della riflessione storica sullo scontro tra cultura vittoriosa (che sarebbe diventata «vittoriana») e culture sconfitte. Le conseguenze del trauma di allora sono perdurate.

Le scienze in sviluppo, si tratti della fisica o della psicologia, recano con sé le tracce e il ricordo dell'occulto. La nuova razionalità è a sua volta minacciata dall'irrazionale. Nel recente saggio su Weber, Ponsetto può intitolare un paragrafo «Il carattere "irrazionale" della razionalità capitalistica e la categoria di "Beruf"» (il termine «*Beruf*», vocazione, è al centro dell'analisi de *L'etica*). Citando poi la *Sociologia delle religioni*, l'autore ricorda che per l'ultimo Weber «La figura del "razionale assoluto", come pure quella dell'"irrazionale assoluto" sono una finzione» (p. 90). E il paragrafo che esamina la successiva evoluzione del capitalismo applicando le categorie weberiane, ha per titolo: «La fede nella capacità

dell'onnipotenza della scienza e il trasformarsi dell'imprenditore in manage (p. 197).

Questa fede nell'onnipotenza della scienza (fede nell'onnipotenza: tipico linguaggio religioso), confrontata col contrapposto timore della morte della civiltà moderna, completa il quadro del persistente interesse per *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

Weber ha trasformato il superamento di un trauma personale (la lite e la morte del padre, campione dello stile repressivo vittoriano) in una analisi dell'epoca traumatica dell'inizio della «avventura della modernità». Attraverso un confronto con Marx (ragione iniziale dell'interesse per la sua tesi), ha individuato un rapporto tra conflitti religiosi e origine del capitalismo che, al di là delle critiche minute e delle contestazioni di portata generale, ha permesso di cogliere una componente essenziale dell'origine di questa avventura della modernità col ruolo determinante dei processi politici (tesi di Tronti e di Pellicani).

Da questo primo saggio, Weber ha preso le mosse per un'ampia riflessione a doppio livello: 1) il ruolo delle religioni istituzionalizzate nello sviluppo delle civiltà; 2) l'iniziale funzione razionale della religione in un processo che, nella modernità occidentale, ha dato luogo a una situazione nella quale i confini tra razionalità e irrazionalità non hanno quella rigidità postulata, soprattutto inizialmente, dalla rivoluzione scientifica. Rigidità che, nella storia del pensiero politico, ha trovato traduzione nella versione liberale di Croce (la storia occidentale come storia dell'idea di libertà, con la parentesi dell'irrazionalismo che conduce al fascismo) e nella versione marxista di Lukács (la tesi della «distruzione della ragione») nella fase che dovrebbe corrispondere al declino della borghesia e della sua razionalità illuminista e all'avvento delle dittature aperte dell'«irrazionalismo» dei fascismi.

Proprio da una ulteriore riflessione a questo duplice livello (ruolo delle religioni; rapporto tra razionalità e irrazionalità) può prendere le mosse una ricerca ulteriore. Essa potrà tenere conto delle altre e sin qui ignorate o meno studiate componenti del dramma iniziale delle origini e dell'avventura successiva della modernità. Sono componenti connesse al ruolo e alla repressione di culture alternative, il cui patrimonio non può essere considerato soltanto nella sfera chiusa e superata della «superstizione», ma merita un riesame attraverso le tracce che quelle culture hanno lasciato nella nostra storia e nella nostra esperienza.

GIORGIO GALLI

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Segnaliamo qui, brevemente, alcuni importanti studi su Max Weber, a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti:

Cavalli, L., *Max Weber. Religione e società*, Il Mulino, Bologna 1968.

De Feo, N.M., *Introduzione a Max Weber*, Laterza, Bari 1970.

Rossi, P. (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981.

Bendix, R., *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984.

Schluchter, W., *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1987.

Capogrossi Colognesi, L., *Economie antiche e capitalismo moderno. La sfida di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Treiber, H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, CEDAM, Padova 1993.

Weber, Marianne, *Max Weber. Una biografia*. Il Mulino, Bologna 1995 (contiene le lettere scritte dal sociologo tedesco, raccolte dalla moglie Marianne).

Zaretti, A., *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Angeli, Milano 2003.

Kaesler, D., *Max Weber*, Il Mulino, Bologna 2004.

NOTA A QUESTA EDIZIONE ITALIANA

Questo volume contiene *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (traduzione di *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), e inoltre la rassegna dell'amplessima letteratura critica a cui la classica opera di Max Weber ha dato luogo, per opera dell'americano Ephraim Fischhoff (1944).

Lo studio sull'*Etica protestante* venne dapprima pubblicato nel 1905, sull'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», voll. XX e XXI. Prima di morire prematuramente (1920), Max Weber controllò accuratamente questa ricerca, che uscì, preceduta da *Nota preliminare* (qui tradotta) – e con altri lavori di sociologia della religione –, nel primo volume dei suoi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920) [trad. it.: *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976].

Da allora l'edizione singola della *Protestantische Ethik* (come, in genere, i volumi delle ricerche weberiane nell'ambito della sociologia della religione) era uscita soltanto in riproduzione fotostatica, fino al 1965, quando il curatore Johannes Winckelmann ha pubblicato la sua edizione critica del testo, in un volume che sarebbe successivamente uscito in più edizioni, ancora perfezionate e arricchite (specialmente con dati bibliografici, e con altri saggi sull'argomento), con il titolo Max Weber, *Die protestantische Ethik I – Eine Aufsatzsammlung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, collana *Siebenstern*, GTB n. 53. In tale edizione (*critica, sebbene non filologica*: J. W.), testo e note sono stati sottoposti a una revisione attentissima – con integrazioni bibliografiche –, e direttamente da parte del curatore J. Winckelmann (testo, note, dati bibliografici generali), e da parte di altri studiosi (Walter Sprondel, quanto alla letteratura protestante specialistica, studiosi di Amsterdam e New York per la letteratura olandese e anglo-americana).

Questo primo volume è seguito da un secondo: Max Weber, *Die protestantische Ethik II – Kritiken und Antikritiken*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978, collana *Siebenstern*, GTB n. 119, ancora a cura di J. Winckelmann (e con più edizioni successive). Vi sono stampate le critiche e anticritiche che seguirono alle analisi originarie del 1905, fino al 1910, nonché «due saggi di autori americani i quali si esprimono,

retrospettivamente, in merito al problema impostato da Max Weber, considerando una polemica durata più di sessant'anni» (J. W.). Le critiche e anticritiche in senso proprio furono scritte da H. Karl Fischer (due), da Felix Rachfahl (due), da Ernst Troeltsch, nonché dallo stesso M. Weber (quattro repliche); le rassegne americane sono quella di E. Fischhoff, *qui* tradotta col titolo «*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*». *La storia di una controversia*; e Reinhard Bendix, *L'«Etica protestante»: considerazione retrospettiva* (1966-67), saggio dedicato principalmente a una serie di scritti del passato a cui Weber fa riferimento.

La presente traduzione italiana segue la suddetta edizione critica tedesca (GTB 53, e 119, rispettivamente 1984⁷, e 1982⁴) (ovviamente a differenza della prima versione da parte di P. Burrisi, opera che, sebbene oggi un po' invecchiata, fu estremamente difficile e meritevole).

Nella presente edizione gli interventi del curatore tedesco sono tra parentesi angolari, mentre quelli della traduttrice sono compresi tra parentesi quadre.

Sono state adottate le seguenti sigle: Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* → EPSC; Max Weber, *Die protestantische Ethik I*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984⁷ → GTB 53; Max Weber, *Die protestantische Ethik II*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982⁴ → GTB 119.

A. M. M.

NOTA PRELIMINARE*

Il rampollo della civiltà europea moderna dovrà trattare, inevitabilmente e legittimamente, i problemi della storia universale nella seguente ottica: quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, comparissero fenomeni di civiltà che tuttavia si svolgevano secondo una direzione di significato e validità *universali* (almeno secondo l'opinione tra noi diffusa)?

Solo in Occidente la «scienza» ha raggiunto, nel suo sviluppo, quello stadio a cui, oggi, riconosciamo «validità». Anche altrove – soprattutto in India, in Cina, a Babilonia, in Egitto – ci sono state conoscenze empiriche, riflessioni sui problemi del mondo e della vita, e anche una sapienza teologica profondissima (sebbene il pieno sviluppo di una teologia sistematica sia proprio del cristianesimo influenzato dal pensiero ellenistico — spunti in questo senso si trovano solo nell'Islam e in alcune sette indiane) –, ci sono stati un sapere e un'osservazione estremamente raffinati. Ma nell'astronomia babilonese e a ogni altra astronomia mancava quella base matematica che le avrebbero dato soltanto i greci: all'assenza che rende tanto più sorprendente lo sviluppo che la conoscenza degli astri raggiunse specialmente a Babilonia. Alla geometria indiana mancò la «dimostrazione» razionale: nuovamente un prodotto dello spirito ellenico, che fu anche il primo a creare la meccanica e la fisica in generale. Estremamente evolute sul piano dell'osservazione, le scienze indiane della natura mancavano dell'esperimento razionale (dopo spunti e conati dell'antichità classica, essenzialmente un prodotto del Rinascimento), e del laboratorio moderno; e quindi la medicina, che specialmente in India raggiunse un alto livello empirico e tecnico, non poteva disporre di una base biologica e, in particolare, biochimica. Una chimica razionale è assente in tutte le aree culturali, fuorché in Occidente. Molto progredita, la storiografia cinese manca peraltro del $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ tucidideo. Machiavelli ha precursori in India. Ma tutta la dottrina politica dell'Asia è priva di una sistematicità analoga a quella aristotelica, e dei concetti razionali in genere. Per una giurisprudenza razionale mancano, altrove – nonostante tutti gli spunti presenti in India (scuola di Mimamsa), nonostante le ampie codificazioni che hanno avuto luogo specialmente nell'Asia anteriore, e nonostante tutti i

libri di diritto scritti in India e altrove –, gli schemi e le forme di pensiero rigorosamente giuridici che sono propri del diritto romano e di quello occidentale formatosi alla sua scuola. Inoltre, solo l'Occidente conosce una formazione come il diritto canonico.

Analoga la situazione dell'arte. Pare che l'orecchio musicale fosse, presso altri popoli, più raffinato di quanto sia oggi il nostro, o comunque non meno. La polifonia di specie diverse era ampiamente diffusa nel globo; altrove si incontrano la cooperazione di più strumenti, e anche il discanto. Tutti i nostri intervalli sonori razionali erano calcolati e conosciuti anche altrove. Ma la musica armonica razionale – sia contrappuntistica che armonica in senso stretto –, la struttura del materiale sonoro sulla base della triade con la terza armonica, il nostro cromatismo e la nostra armonia, intesi, a partire dal Rinascimento, non già come misura di distanza ma in una forma razionalmente armonica, la nostra orchestra con il quartetto di archi quale nucleo, e con l'organizzazione dell'insieme degli strumenti a fiato, il basso continuo, la nostra notazione musicale (condizione di possibilità della composizione ed esecuzione delle opere musicali moderne, dunque della loro sopravvivenza nel tempo), le nostre sonate, sinfonie, opere (sebbene nelle musiche più diverse esistessero, quali mezzi di espressione, la musica programmatica, la musica descrittiva, l'alterazione dei toni e il cromatismo), nonché i nostri strumenti fondamentali – organo, pianoforte, violino – che ne sono i mezzi: tutto questo ci fu solamente in Occidente.

Ci sono stati archi a sesto acuto anche altrove, nel mondo antico e in Asia, con funzione decorativa; si presume che anche la volta a crociera ogivale non fosse ignota in Oriente. Però manca, altrove, l'uso razionale della volta gotica come mezzo per distribuire la spinta e ricoprire spazi di qualsiasi forma, e, soprattutto, come principio costruttivo di grandi edifici monumentali e base di uno *stile* inclusivo anche della scultura e della pittura, quale è stato creato dal Medioevo. Ma è anche assente – sebbene ne fossero mutate dall'Oriente le basi tecniche – quella soluzione del problema della cupola e quella specie di razionalizzazione «classica» dell'arte complessiva (nella pittura, mediante l'uso razionale della prospettiva lineare e aerea) di cui ci ha fatto dono il Rinascimento. Prodotti dell'arte della stampa ci furono in Cina. Ma solo in Occidente è sorta una letteratura «stampata», destinata *solo* alla stampa e consentita solo alla stampa: soprattutto i «giornali» e le «riviste». Scuole superiori di qualsiasi

specie, anche tali da parere esternamente simili alle nostre università o almeno alle nostre accademie, sono esistite anche altrove (Cina, Islam). Ma solo in Occidente c'è stato un esercizio specialistico, razionale e sistematico della scienza, con la preparazione scolastica dello *specialista*, in qualsiasi senso paragonabile al significato raggiunto nella nostra civiltà, al significato di un'egemonia; solo in Occidente, soprattutto, si è affermata la figura del *pubblico impiegato* specializzato, pietra angolare dello Stato moderno e della moderna economia. Altrove se ne trovano solo spunti, germi, forme incipienti, che non sono mai diventati costitutivi dell'ordine sociale come lo sono divenuti in Occidente, in nessun senso. Ovviamente il «pubblico impiegato», anche quello specializzato in un particolare lavoro, è un antichissimo fenomeno delle civiltà più diverse. Ma il fatto che tutta la nostra esistenza, che le condizioni fondamentali – politiche, tecniche ed economiche – della nostra vita siano assolutamente costrette nell'armatura di un'*organizzazione* burocratica specializzata, con i suoi pubblici impiegati tecnici, commerciali, ma soprattutto con preparazione *giuridica*, quali portatori delle principali funzioni quotidiane della vita sociale –, questo fenomeno non è stato conosciuto da alcun paese né da alcuna epoca nello stesso senso in cui ha luogo nell'Occidente moderno. L'organizzazione delle associazioni politiche e sociali secondo gli *stati, ordini o ceti* è stata ampiamente diffusa; ma già lo Stato degli ordini – «*rex et regnum*» – è stato conosciuto, nel senso occidentale, solo dall'Occidente. E più che mai i parlamenti di «rappresentanti del popolo» periodicamente eletti, i demagoghi, e il dominio di capi-partito come «ministri» responsabili di fronte al parlamento, sono stati ingenerati solo dall'Occidente – anche se, com'è ovvio, ci sono stati in tutto il mondo «partiti», nel senso di organizzazioni intese alla conquista e al condizionamento del potere politico. Soltanto l'Occidente conosce lo «Stato» in genere, nel senso di un'*istituzione* politica provvista di una «costituzione» razionalmente statuita, di un diritto razionalmente statuito e di un'amministrazione da parte di impiegati *specializzati* che osservano regole di origine e natura razionale – «leggi» –, in questa combinazione per esso essenziale delle caratteristiche decisive, a prescindere da tutti gli altri spunti e conati in tale direzione.

E questa è anche la situazione della potenza più fatale della nostra vita moderna: del *capitalismo*.

«L'avidità di lucro», la «ricerca del guadagno», del denaro, di un guadagno pecuniario quanto più alto possibile, in sé e per sé non ha nulla a che fare con il capitalismo. Questa tendenza si è trovata e si trova nei camerieri, medici, cocchieri, artisti, cocottes, funzionari corruttibili, soldati, banditi, crociati, in coloro che frequentano le bische, nei mendicanti – si può dire: in *all sorts and conditions of men*, in tutte le epoche di tutti i paesi del mondo, ovunque ne fosse e sia data, comunque, la possibilità oggettiva. L'abbandono definitivo di questa definizione ingenua del concetto di capitalismo è un dato elementare della storia della civiltà. L'avidità smodata di guadagno non si identifica minimamente col capitalismo e meno ancora col suo «spirito». Il capitalismo *può* addirittura identificarsi con l'*inibizione* di questo impulso irrazionale, o almeno con la sua attenuazione razionale. Peraltro, il capitalismo si identifica con la ricerca del *guadagno*: nell'impresa capitalistica continua, razionale; di un guadagno sempre *rinnovato*: ossia della «*redditività*». Poiché così deve essere. In un ordinamento capitalistico dell'intera economia, una singola impresa capitalistica che non adottasse il criterio della probabilità di conseguire redditività sarebbe condannata a perire.

Cominciamo a *definire* con una precisione un po' maggiore di quella consueta. Un atto economico «capitalistico» deve significare in primo luogo un atto che si basa sull'attesa di un guadagno consentito dallo sfruttamento di possibilità di *scambio* – dunque su probabilità di profitto (formalmente) *pacifiche*. Il profitto violento (formalmente e attualmente) segue le sue leggi particolari, e non è opportuno situarlo sotto la stessa categoria a cui sussumiamo l'attività orientata (in ultima analisi) secondo il criterio delle probabilità di guadagnare con lo scambio (anche se non si può impedire a tutti di fare questo errore).¹ Ove si tenda razionalmente al profitto capitalistico, l'attività corrispondente è orientata secondo il *calcolo* del capitale. Vale a dire: è inserita nel contesto di un uso pianificato di prestazioni reali o personali al fine di conseguire un profitto, in modo che la consistenza patrimoniale (valutata in contanti) della singola impresa calcolata alla chiusura dei conti *superi* il «capitale» messo in *bilancio*, ossia il valore di stima messo in *bilancio* dei beni strumentali reali impiegati per guadagnare con lo scambio. (Quando si tratta di un'impresa continua, il valore di stima, in denaro, del patrimonio, calcolato nei bilanci periodici, *deve sempre* superare il capitale iniziale). Indipendentemente dal fatto che si tratti di un complesso di merci in natura affidate in commenda a un

mercante viaggiatore il cui reddito finale può consistere nuovamente di altre merci in natura, oppure di una fabbrica i cui elementi – edifici, macchine, scorte di denaro, materie prime, semilavorati e prodotti finiti – rappresentano esigenze a cui corrispondono impegni, decisivo è sempre il fatto che sia eseguito un *calcolo* del capitale in termini di denaro, o con il procedimento della computisteria moderna o invece in una forma quanto si voglia primitiva e superficiale. Il procedimento è sempre lo stesso: all'inizio dell'impresa, bilancio iniziale; prima di ogni singolo atto commerciale, calcolo adeguato; nel controllo dell'opportunità di tale azione, calcolo retrospettivo; e, alla chiusura, appunto il bilancio di chiusura, tramite l'accertamento del «guadagno» o «profitto» acquisito. Per esempio, il bilancio iniziale di una commenda è la constatazione del valore espresso in denaro che *devono* avere per le parti contraenti le merci offerte (nella misura in cui non abbiano già la forma di denaro); il suo bilancio di chiusura è la valutazione conclusiva che sta alla base della distribuzione del guadagno o della perdita; se l'accomandatario opera razionalmente, ogni sua singola azione si basa sul calcolo. Che siano del tutto assenti un calcolo e una stima davvero esatti, ossia che la valutazione sia approssimativa, o che si proceda semplicemente in una maniera tradizionale e convenzionale, è un fenomeno che ha luogo in ogni forma di impresa capitalistica e fino a oggi, ogniquale volta le circostanze non impongano un calcolo preciso. Ma sono punti che concernono solo il grado della *razionalità* del profitto capitalistico.

Quanto al *concetto*, decisiva è solo la condizione che l'azione economica sia propriamente determinata, *di fatto*, dal criterio di un confronto tra il risultato stimato in denaro e il denaro investito corrispondente – indipendentemente dalla sua forma, quanto si voglia primitiva. Ora in questo senso ci sono stati «capitalismo» e imprese «capitalistiche», anche con una discreta razionalità nel calcolo del capitale, in *tutti* i paesi civili del mondo, fin dove risalgono i documenti economici di cui disponiamo: in Cina, India, a Babilonia, in Egitto, nel Mediterraneo antico, nel Medioevo come nell'età moderna. Non ci furono solo singole imprese del tutto isolate, ma anche complessi economici che poggiavano interamente su singole imprese capitalistiche sempre nuove, e anche «aziende» continue – , sebbene proprio il commercio a lungo non avesse il carattere delle nostre imprese continuative, ma essenzialmente quello di una serie di singole imprese, e solo gradualmente proprio nel comportamento dei *grossisti* si

instaurasse una connessione interna (orientata «secondo i rami commerciali»). Comunque sia: l'impresa capitalistica e anche l'imprenditore capitalistico, non solo occasionale ma pure con attività continua, sono antichissimi, e furono diffusi veramente ovunque.

Ma l'Occidente ha ingenerato un grado d'importanza del capitalismo, e suoi modi, forme e direzioni (che di tale importanza sono la causa), quali non sono mai esistiti altrove. In tutto il mondo ci sono stati commercianti all'ingrosso e al minuto, c'è stato il commercio locale e quello con paesi lontani, ci sono stati prestiti di ogni specie, banche, banchi con funzioni estremamente diverse, eppure sostanzialmente analoghe almeno a quelle del nostro secolo XVI all'incirca; prestiti marittimi, commende e affari e associazioni in accomandita sono stati ampiamente diffusi, anche a livello aziendale. Ovunque ci furono finanze *pecuniarie* degli enti pubblici, comparve la figura del finanziatore – a Babilonia, in Grecia, in India, in Cina, a Roma: per finanziare soprattutto le guerre e la pirateria, per forniture e lavori pubblici di ogni specie, nella politica coloniale in qualità di imprenditore, piantatore, conduttore di piantagioni lavorate da schiavi o altri lavoratori costretti direttamente o indirettamente, per l'appalto di demani, di uffici e soprattutto di imposte, per il finanziamento di capipartito per le elezioni e di condottieri per le guerre civili; infine: come «speculatore» su ogni specie di probabilità pecuniarie. In tutto il mondo c'è stato l'imprenditore di questo tipo: il personaggio dell'*avventuriero* capitalistico. A eccezione del commercio e degli affari creditizi e bancari, le prospettive di questi imprenditori avevano fondamentalmente un carattere meramente speculativo-irrazionale, oppure erano orientate secondo lo scopo di guadagnare con l'uso della violenza, soprattutto con l'attività predatoria: preda immediata guerresca, o preda cronica fiscale (spennare i sudditi).

Il capitalismo dei fondatori, dei grandi speculatori, coloniale, e il capitalismo finanziario moderno, già in pace, ma soprattutto ogni capitalismo orientato specificamente verso la *guerra*, spesso presentano ancora questo stile nello stesso Occidente attuale; e gli sono vicini, oggi come sempre, singoli rami (solo singoli) del grande commercio internazionale. Ma l'Occidente conosce, nell'*età moderna*, anche una specie di capitalismo del tutto diversa, e che non si è sviluppata in alcun'altra parte della terra: l'organizzazione capitalistica razionale del *lavoro* (formalmente) *libero*. Altrove se ne trovano solo i germi. Persino l'organizzazione del lavoro *non libero* ha raggiunto un certo grado di razionalità solo nelle

piantagioni e, in misura limitatissima, negli ergasteri del mondo antico, e una razionalità che diremmo ancora minore nelle *curtes* e nei laboratori dell'età feudale o nelle industrie domestiche dei signori terrieri, con servi della gleba e lavoro servile, agli inizi dell'età moderna. Quanto al lavoro libero, fuori dell'Occidente persino l'esistenza di «industrie domestiche» vere e proprie è testimoniata con sicurezza solo in casi singoli e isolati; e quell'impiego di braccianti o giornalieri in genere che ovviamente s'incontra ovunque non ha dato luogo a manifatture e nemmeno a un'organizzazione razionale dell'apprendimento del mestiere analoga a quella del Medioevo occidentale (tranne eccezioni scarsissime e di specie molto particolare, e comunque assai diverse dalle organizzazioni aziendali moderne; si trattava specialmente di monopoli di Stato). Ma l'organizzazione dell'impresa razionale, orientata secondo le prospettive e risorse del *mercato*, e non secondo le probabilità di una speculazione politicamente violenta, o comunque irrazionale, non è l'unico fenomeno peculiare del capitalismo occidentale. L'organizzazione razionale moderna dell'azienda capitalistica non sarebbe stata possibile senza altri due importanti fattori di sviluppo: la *separazione dell'amministrazione domestica dall'azienda*, che è assolutamente invalsa nella vita economica attuale, e – strettamente connessa con questo primo fenomeno – la *contabilità*, o tenuta razionale dei libri. I luoghi di lavoro o di vendita sono localmente staccati dall'abitazione anche altrove (nel bazar orientale e negli ergasteri di altre aree culturali). E nell'Estremo Oriente, come nell'antichità orientale e classica, si incontra anche la creazione di associazioni capitalistiche con una contabilità aziendale separata. Tuttavia: rispetto all'autonomia conseguita dalle aziende moderne si tratta solo di spunti, conati. Soprattutto perché sono interamente assenti o sono sviluppati solo in una forma incipiente gli strumenti *interni* di questa autonomia: sia la nostra *contabilità* aziendale razionale che la nostra separazione giuridica del capitale d'esercizio dal patrimonio personale.² Altrove la tendenza dello sviluppo è sempre stata quella di ingenerare imprese lucrative, aziende tali da costituire parti della grande *amministrazione* (οἶκος) di un principe o signore terriero: uno sviluppo che, nonostante qualche affinità apparente, è tuttavia estremamente divergente dal nostro, anzi gli è addirittura opposto, come ha già riconosciuto RODBERTUS.

Ma tutte queste particolarità del capitalismo occidentale in ultima analisi hanno realizzato il loro significato attuale solo grazie alla connessione con

l'organizzazione capitalistica del *lavoro*. Le è connessa anche quella che si suole chiamare la «commercializzazione»: lo sviluppo della carta valore, e la razionalizzazione della speculazione – la borsa. Poiché senza l'organizzazione razionale capitalistica del lavoro tutto ciò – compreso lo sviluppo della «commercializzazione» – , se mai fosse possibile, comunque non avrebbe una portata neanche lontanamente paragonabile, specialmente per la struttura sociale e per tutti i problemi peculiari dell'Occidente moderno che le sono connessi. Un calcolo esatto – che sta alla base di tutto il resto – è possibile solo e precisamente sul terreno del lavoro *libero*. E come – e poiché – non ha conosciuto un'organizzazione razionale del lavoro, il mondo estraneo all'Occidente moderno non ha conosciuto neanche un *socialismo* razionale. Certamente: come ha conosciuto un'economia urbana, una politica annonaria urbana, il mercantilismo e la politica assistenziale dei principi, razionamenti, economia regolata, protezionismo e teorie liberistiche (in Cina), così il mondo ha anche conosciuto economie comunistiche e socialistiche di stili molto diversi: un comunismo con influsso familiare, religioso o militare, organizzazioni socialistiche di Stato (in Egitto), di cartelli monopolistici, e anche di consumatori delle specie più differenti. Ma, come sono stati assenti il concetto del «borghese» e quello della «borghesia» fuorché nell'Occidente e, rispettivamente, nell'Occidente moderno – sebbene ci fossero ovunque privilegi dei mercati urbani, corporazioni, gilde urbane, e ogni specie di distinzioni giuridiche tra la città e la campagna, nelle forme più svariate – , così è anche mancato il «proletariato» come *classe*, e doveva mancare, poiché mancava appunto l'organizzazione razionale del *lavoro libero* in forma di *impresa*. «Lotte di classe» fra ceti di creditori e di debitori, proprietari terrieri e nullatenenti o servi della gleba o fittavoli, conflitti tra gli interessi dei commercianti e quelli dei consumatori o dei proprietari terrieri, ci sono stati ovunque da tempo, in costellazioni diverse. Ma già le lotte tra i committenti e gli operai a domicilio che ebbero luogo nel Medioevo occidentale altrove sono presenti solo in una forma incipiente. Più che mai manca l'antitesi moderna: l'imprenditore nella figura del grande industriale, e il libero lavoratore salariato. Non è stata neanche possibile, quindi, una problematica della specie di quella del socialismo moderno.

Dunque in una storia universale della civiltà, per noi, nella nostra ottica puramente economica, il problema centrale in ultima analisi *non* è quel

dispiegamento dell'attività capitalistica in quanto tale che ha luogo ovunque e muta solo nella forma: del tipo dell'avventuriero o del capitalismo mercantile o di quello dedito alla guerra, alla politica, all'amministrazione e alle loro prospettive di guadagno. È invece la genesi del capitalismo dell'*impresa borghese*, con la sua organizzazione razionale del *lavoro libero*. O, in termini di storia della civiltà: è la genesi della *borghesia* occidentale e della sua natura peculiare, che è certo strettamente connessa con la genesi dell'organizzazione capitalistica del lavoro, ma naturalmente non si identifica semplicemente con essa. Poiché «borghesi» nel senso di membri del relativo ceto o stato ci furono già prima che si sviluppasse il capitalismo specificamente occidentale, peraltro *soltanto* in Occidente. Ora il capitalismo occidentale specificamente moderno evidentemente è condizionato in larga misura anche dallo sviluppo di possibilità *tecniche*. Oggi la sua razionalità è condizionata in modo essenziale dalla *calcolabilità* dei fattori tecnicamente decisivi, che sono i supporti di un calcolo esatto; ma, invero, ciò equivale a dire che è condizionata specificamente dalla natura peculiare della scienza occidentale, in particolare dalle scienze della natura matematicamente e sperimentalmente esatte e razionalmente fondate. Ora, lo sviluppo di queste scienze e della tecnica basata su di esse a sua volta ricevette e riceve impulsi decisivi dalle prospettive capitalistiche, che si connettono alla loro applicabilità economica in qualità di premi. Non che la nascita della scienza occidentale sia stata determinata da tali prospettive e risorse, questo no. Anche gli Indiani hanno calcolato, e calcolato con i numeri di posizione, praticato l'algebra, essi che sono stati gli inventori del sistema dei numeri di posizione –, il quale solo in Occidente fu usato al *servizio* del capitalismo in corso di sviluppo, mentre in India non diede luogo ad alcuna tecnica del bilancio, a nessuna computisteria moderna. Neanche la nascita della matematica e della meccanica fu condizionata da interessi capitalistici. Ma certamente l'applicazione *tecnica* di conoscenze scientifiche – questo fenomeno decisivo per l'ordinamento della vita delle nostre masse – fu condizionato da premi economici che, in Occidente, furono precisamente legati a tale applicazione. Ma questi premi emanavano dalla natura peculiare dell'ordine *sociale* dell'Occidente. Si dovrà dunque chiedere: da *quali* componenti di questa natura peculiare? Poiché indubbiamente non sono tutte ugualmente importanti. È sicuramente importante la struttura razionale del *diritto* e dell'amministrazione. Infatti il capitalismo aziendale razionale moderno abbisogna non solo di strumenti di

lavoro tecnici e calcolabili, ma anche del diritto calcolabile e dell'amministrazione secondo regole formali, senza cui sono bensì possibili il capitalismo mercantile d'avventura e speculativo, ogni specie di capitalismo politicamente condizionato, non però un'azienda privata razionale, con capitale fisso e sicuro *calcolo dei costi*. Ora solo l'Occidente mise a disposizione dell'economia un diritto e un'amministrazione siffatti, con *questa* loro perfezione tecnica e formalistica. Qual è l'origine di questo suo diritto? – si dovrà dunque chiedere. Come mostra ogni ricerca, accanto ad altre circostanze *anche* interessi capitalistici hanno sicuramente spianato la strada al dominio del ceto dei giuristi specializzati nella disciplina del diritto razionale, nella giustizia e nell'amministrazione. Ma non solo né principalmente gli interessi di ordine capitalistico. E quel diritto non è stato *creato* da essi. Invece in questo sviluppo intervennero forze completamente diverse. E perché mai gli interessi capitalistici non operarono ugualmente in Cina o in India? Perché mai né lo sviluppo scientifico, né quello artistico, né quello statale, né lo sviluppo economico vi imboccarono quelle vie della *razionalizzazione* che sono proprie dell'Occidente?

In tutti i casi peculiari menzionati, infatti, si tratta evidentemente di una forma di «razionalismo» specifica della civiltà occidentale. Ora, con questa parola si possono intendere cose estremamente diverse, come chiarirà ripetutamente il discorso successivo. Per esempio, ci sono «razionalizzazioni» della contemplazione mistica – dunque di un comportamento che, considerato dal punto di vista di altre forme di vita, è specificamente «irrazionale» –, proprio come ci sono razionalizzazioni dell'economia, della tecnica, del lavoro scientifico, dell'educazione, della guerra, della giustizia e dell'amministrazione. Inoltre, si può «rendere razionale» ciascuna di queste sfere secondo ultimi punti di vista e finalità estremamente diversi, e ciò che è «razionale» da un punto di vista può essere «irrazionale» se considerato da un altro. E quindi in tutte le civiltà ci sono state razionalizzazioni nelle più diverse sfere della vita, e in maniere estremamente differenti. Nella storia della civiltà è caratteristica solo questa differenziazione: *quali* sfere siano state razionalizzate, e in quale direzione. Dunque la prima esigenza che si pone è nuovamente quella di conoscere la *natura peculiare* del razionalismo occidentale, e, nel suo ambito, di quello moderno, e di chiarirne la genesi. Data l'importanza fondamentale dell'economia, ogni tentativo di spiegazione siffatto deve prendere anzitutto in considerazione le condizioni economiche. Ma non per questo è lecito

ignorare il nesso causale inverso. Poiché il razionalismo economico, nella sua genesi, non dipende solo dalla tecnica razionale e dal diritto razionale, ma anche dall'attitudine e disposizione degli uomini a determinate specie di esistenza, di *condotta* pratica razionale. Dove questo modo di vivere fu impedito da ostacoli di carattere psichico, anche lo sviluppo di una condotta *economica* razionale incontrò gravi resistenze interne. Ora, in passato, tra i principali elementi che davano forma alla condotta della vita c'erano ovunque le forze magiche e religiose, e le idee [*Vorstellungen*] etiche del dovere legate a tale fede. Di *queste ultime* si tratta nei saggi che sono qui raccolti e integrati.

In testa abbiamo posto due saggi non recentissimi che tentano, in *un* singolo punto importante, di meglio avvicinarsi a quel lato del problema che per lo più è maggiormente difficile cogliere: come la genesi di una «mentalità economica», l'«ethos» di una forma economica, sia condizionato da determinati contenuti della fede religiosa; il procedimento qui adottato consiste in un esame dell'esempio dei nessi che sussistono fra l'ethos dell'economia moderna e l'etica razionale del protestantesimo ascetico. Dunque qui si seguirà solo *un* lato della connessione causale. Gli ulteriori saggi sull'«etica economica delle religioni mondiali»^{*} tentano – con una panoramica sulle relazioni esistenti fra le principali religioni della storia della civiltà da un lato, e l'economia e la stratificazione sociale dei loro ambienti dall'altro – di ricostruire *entrambe* le relazioni causali nella misura che è necessaria per consentire un *confronto* con quello svolgimento occidentale che ci proponiamo di analizzare ulteriormente. Poiché solo così è possibile affrontare la *responsabilità* causale in certo qual modo univoca di quegli elementi dell'etica religiosa occidentale dell'economia che le sono propri e peculiari, contrariamente ad altri. Dunque questi saggi non pretendono affatto di valere come analisi di civiltà generali, ancorché succinte. Invece accentuano con tutta diligenza, in ogni civiltà particolare, ciò che fu ed è in *contrasto* con lo sviluppo della civiltà occidentale. Il loro criterio di orientamento è quindi quello di considerare da *questo* punto di vista ciò che appare importante in occasione dell'esposizione dello svolgimento occidentale. Un altro procedimento non è parso possibile, dato lo scopo che mi ero prefisso. Ma, per evitare equivoci, devo osservare esplicitamente come tale scopo sia appunto limitato. E ancora in un altro senso dobbiamo avvertire almeno il profano, affinché non sopravvaluti il significato di queste nostre esposizioni. Il sinologo, l'indologo, il semitista,

l'egittologo ovviamente non vi troveranno nessun contenuto, nessun dato nuovo. Auspicabile sarebbe solo che non vi trovassero nulla di oggettivamente *essenziale* che dovessero giudicare oggettivamente *falso*. L'autore non può sapere se si sia accostato a tale ideale almeno nella misura che è comunque consentita a chi non sia uno specialista. È ovvio che chi dipenda dall'impiego di traduzioni, e sia costretto, per decidere come usare e valutare le fonti monumentali, documentarie o letterarie, a orientarsi in quella letteratura specialistica spesso molto controversa di cui a sua volta non è in grado di giudicare con autonomia il valore, è ovvio che chiunque si trovi in tale situazione abbia ogni motivo per giudicare assai modesto il valore della propria opera. Tanto più in quanto la misura delle traduzioni delle vere «fonti» (ossia delle iscrizioni e dei documenti) in parte (specialmente per la Cina) è ancora molto esigua, in rapporto a ciò che è presente e importante. Da tutto questo deriva il carattere interamente *provvisorio* di questi saggi, specialmente delle parti relative all'Asia.³ Solo agli specialisti è consentito un giudizio definitivo. E i miei saggi sono stati comunque scritti solo perché, com'è comprensibile, finora non esistevano esposizioni specialistiche con questo scopo particolare e da questi particolari punti di vista. Sono destinati a essere presto «superati» in una misura e in un senso incomparabilmente maggiori rispetto a quanto avviene, infine, nel caso di tutti i lavori scientifici. È vero che siffatti lavori non possono evitare tali incursioni comparative in altri settori specialistici, per quanto incresciose possano essere; ma se ne deve trarre la conseguenza di una notevole rinuncia al successo, o meglio alla misura della riuscita. Moda o ambizione letteraria oggi inducono a credere di poter fare a meno dello specialista, o di poterlo ridurre a un ruolo subalterno al servizio di chi «guarda, vede, intuisce». Quasi tutte le scienze devono ai dilettanti qualcosa, e spesso punti di vista assai pregevoli. Ma il dilettantismo non può essere il principio della scienza: ne sarebbe la fine. Chi desidera «guardare» vada al cinematografo; e oggi gli è offerta una grande quantità di «visioni» anche in forma letteraria, proprio in questo ambito di problemi.⁴ Nulla più di questa mentalità è lontano dalle esposizioni asciutte di questi studi, che intendono essere rigorosamente empirici. E – vorrei aggiungere – chi desidera la «predica» vada nella conventicola. Quale rapporto *assiologico* sussista fra le civiltà qui paragonate è una questione che non sarà minimamente discussa. È vero che il corso delle sorti dell'umanità agita e turba il cuore di chi ne consideri una sezione. Ma costui farà bene a

tenere per sé i suoi piccoli commenti personali (come si fa anche alla vista del mare e dell'alta montagna), a meno che non sappia di avere il dono e la vocazione della creazione artistica o della missione profetica. Nella maggioranza degli altri casi il gran parlare dell'«intuizione» non cela altro che una mancanza di distacco dall'oggetto, che non deve essere giudicata diversamente dall'incapacità di distanziarsi dagli uomini.

Occorre giustificare il fatto che, per gli scopi qui perseguiti, l'indagine *etnografica* non sia stata utilizzata neanche lontanamente nella misura in cui, allo stadio attuale della ricerca, sarebbe ovviamente indispensabile per un'esposizione davvero esauriente della religiosità asiatica in specie. Ciò non è accaduto solo a causa dei limiti della forza lavorativa umana, ma ci è sembrato lecito principalmente perché qui dovevamo trattare appunto dei nessi dell'etica condizionata dalla religione propria di quei ceti che erano «rappresentativi» della civiltà in questione. Sì, si tratta delle influenze esercitate dal *loro* modo di vivere. È perfettamente vero che anche la natura specifica e peculiare di queste ultime può essere davvero esattamente compresa solo quando sia confrontata con lo stato di fatto etnografico. Si deve dunque ammettere energicamente, sottolineare come esista qui una lacuna che l'etnografo deve giustamente contestare. Spero di poter contribuire un poco a colmarla con una rielaborazione sistematica della sociologia della religione*. Ma un'impresa siffatta avrebbe oltrepassato i confini di questa esposizione, dagli scopi limitati. Si è dovuta accontentare di cercare di scoprire, nella misura possibile, i punti *paragonabili* con le religioni della nostra *civiltà* occidentale.

Infine, si consideri anche il lato *antropologico* dei problemi. Se – anche in sfere della vita che si sviluppano con (apparente) indipendenza reciproca – riscontriamo ripetutamente, in Occidente e *solo* qui, lo sviluppo di determinate *specie* di razionalizzazione, tendiamo naturalmente a supporre che qui la base decisiva sia offerta da qualità *ereditarie*. L'autore riconosce di essere personalmente e soggettivamente incline ad attribuire grande importanza al retaggio biologico. Tuttavia – nonostante i risultati rilevanti del lavoro antropologico – per ora non vedo affatto il modo di intendere comunque esattamente, o anche solo di congetturare, la sua partecipazione allo sviluppo *qui* studiato, nella sua misura e – soprattutto – nelle sue modalità e nei suoi punti d'intervento. Dovrà essere appunto uno dei compiti del lavoro sociologico e storico scoprire anzitutto, nella misura del possibile, tutte quelle influenze e catene causali che si possono spiegare in

modo soddisfacente con le reazioni alle proprie sorti e all'ambiente. Solo allora – e inoltre se la neurologia e psicologia comparata delle razze avrà proceduto oltre i suoi esordi attuali (molto promettenti in certi casi particolari) – *forse* si potranno sperare risultati soddisfacenti anche per quel problema.⁵ Per il momento mi pare che quel presupposto manchi, e il riferimento al «retaggio» sarebbe un'affrettata rinuncia alla misura di conoscenza che *oggi* è forse possibile, e uno spostamento del problema su fattori ignoti (per ora).

NOTE DELL'AUTORE

1

Qui come in qualche altro punto mi stacco anche dal nostro venerato maestro Lujo Brentano (nell'opera *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* [Le origini del capitalismo moderno], München 1916). E in primo luogo quanto alla terminologia; ma anche sul piano oggettivo. Non mi pare opportuno sussumere alla stessa categoria cose così eterogenee come il profitto tratto dalla preda e il profitto ricavato dalla direzione di una fabbrica, e meno ancora indicare come «spirito» del capitalismo – in contrasto con altre forme di profitto – ogni tendenza a guadagnare *denaro*; poiché a mio avviso nel secondo caso va perduta ogni precisione dei concetti, mentre nel primo viene meno soprattutto la possibilità di enucleare ciò che ha di specifico il capitalismo occidentale, rispetto ad altre forme. Anche nella *Philosophie des Geldes* di Georg Simmel (1900) [trad. it.: *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984] l'«economia monetaria» è troppo equiparata al «capitalismo», a scapito anche dell'esposizione oggettiva. Negli scritti di Werner Sombart, anche e soprattutto nell'ultima edizione del suo bel capolavoro *Der moderne Kapitalismus* (II ed. 1916-17) [trad. it. parziale: *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967], la *proprietà specifica* dell'Occidente – l'organizzazione razionale del lavoro – almeno dal mio punto di vista è molto sottovalutata rispetto a fattori di sviluppo che operarono in tutto il mondo.

2

Naturalmente non è lecito attribuire all'antitesi un valore assoluto. Dal capitalismo politicamente orientato (soprattutto dall'appalto delle imposte) sono emerse aziende *durevoli* razionali, la cui contabilità (di cui conosciamo solo scarsi frammenti) ebbe forse un carattere «razionale» – già nell'antichità mediterranea e orientale, ma anche in Cina e in India. Inoltre il capitalismo «d'avventura» politicamente orientato è a strettissimo contatto col capitalismo razionale dell'azienda nella genesi delle *banche* moderne, che per lo più sono sorte a partire da affari *politici*, con interesse bellico – compresa la Banca d'Inghilterra. Ma è indicativo il contrasto dell'individualità per esempio di Paterson (un tipico *promoter*) con quei membri della direzione che determinarono definitivamente il suo atteggiamento e che furono ben presto chiamati «the Puritan usurers of Grocers' Hall», come lo è la sbandata che questa banca «solidissima» ebbe ancora in occasione della fondazione del South-Sea. Dunque l'antitesi è fluidissima, naturalmente. Ma *esiste*. Le organizzazioni razionali del *lavoro* non sono state create dai grandi *promoters* e *financiers* come non lo sono state dai tipici rappresentanti del capitalismo finanziario e politico – dagli ebrei (nuovamente: in generale e con eccezioni). Ma lo fece (come tipo!) gente molto diversa.

3

Anche i residui delle mie cognizioni di ebraico sono del tutto insufficienti.

4

Non occorre dire che non rientrano in questa categoria tentativi come quelli di Karl Jaspers (nel libro sulla *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919 [trad. it.: *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950]) o, d'altro lato, di Ludwig Klages (*Prinzipien der Charakterologie* [*Principi di caratterologia*], Leipzig 1910), e studi analoghi, che si distinguono dalla presente ricerca perché muovono da punti di partenza di specie diversa. Qui non ci sarebbe spazio per una discussione.

5

La stessa opinione mi fu comunicata da un eminente psichiatra, anni fa.

Questo studio fu dapprima pubblicato nell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», voll. XX e XXI (1905). Dell'abbondante letteratura mi limito a menzionare le critiche più dettagliate e analitiche: Felix Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus* [*Calvinismo e capitalismo*], in «Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik» (dir. da Paul Hinneberg), III (1909), nn. 39-43. In risposta, il mio articolo: *Antikritisches zum «Geist» des Kapitalismus* [*Anticritica allo «Spirito» del capitalismo*], nel citato «Archiv für Sozialwissenschaft», XXX (1910), pp. 176-202. Ulteriore replica di F. Rachfahl, *Nochmals Calvinismus und Kapitalismus* [*Ancora calvinismo e capitalismo*], sull'«Internationale Wochenschrift», cit., IV (1910), nn. 22-25, e infine il mio *Antikritisches Schlusswort* [*Conclusione anticritica*], nel citato «Archiv für Sozialwissenschaft», XXXI (1910), pp. 554-599. (A quanto pare, nella critica citata qui sotto Brentano non ha conosciuto queste ultime esposizioni, poiché non le menziona). In questa edizione non ho riportato nulla della mia polemica, inevitabilmente piuttosto infruttuosa, contro Rachfahl – uno studioso apprezzato anche da me, ma che qui si era avventurato in un campo che non padroneggiava realmente; mi sono limitato a riprodurre le (pochissime) citazioni integrative della mia anticritica, e a cercare di escludere, per il futuro, ogni equivoco pensabile, inserendo proposizioni o note. – Inoltre ricordo Werner Sombart, *Der Bourgeois*, München und Leipzig 1913 [trad. it.: *Il borghese*, Longanesi, Milano 1950], libro su cui ritorno in note successive; e infine Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., III, Excursus II: *Puritanesimo e capitalismo* (pp. 117-157). Anche su questa critica ritornerò quando se ne presenterà l'occasione, con note particolari.

Lascio che chiunque (contro ogni mia aspettativa) se ne dovesse interessare, si convinca, con un controllo e confronto preciso, di quanto segue: come io non abbia cancellato, modificato, indebolito *neanche una sola proposizione* del mio saggio che contenesse una qualche affermazione oggettivamente essenziale, e come non abbia aggiunto affermazioni oggettivamente *divergenti*. Non ce n'era motivo, e l'esposizione seguente costringerà infine a convincersene coloro che ancora ne dubitassero. Il contrasto che sussiste fra gli ultimi due studiosi è ancora più forte del loro dissenso da me. Ritengo che la critica di Brentano all'opera di Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [*Gli ebrei e la vita economica*] (München-Leipzig 1911), sia oggettivamente fondata in molti

punti, ma spesso assai ingiusta, a prescindere dal fatto che neanche Brentano conosce bene il nucleo decisivo del problema ebraico, che qui è dapprima interamente escluso (del che si parlerà più avanti).

Quanto ai teologi, questo mio lavoro è stato oggetto di numerosi suggerimenti pregevoli e di un'accoglienza complessivamente cordiale e molto oggettiva, anche nel caso di opinioni divergenti nei particolari; lo apprezzo tanto più, in quanto non mi avrebbe stupito una certa antipatia per il modo in cui ho inevitabilmente trattato di questi argomenti. Sì, ciò che per il teologo costituisce il *valore* della propria religione qui naturalmente non può essere debitamente riconosciuto. Qui abbiamo a che fare con aspetti della vita delle religioni che – *valutati* secondo un criterio religioso – spesso sono davvero esteriori e grossolani, ma che tuttavia erano *anche* presenti, e spesso avevano la massima influenza esterna, proprio perché erano grossolani ed esteriori. Poiché – a prescindere dal suo contenuto ricchissimo – si tratta anche di un'integrazione e conferma estremamente gradita della nostra trattazione del problema, rimandiamo ancora, brevemente, alle *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* di Ernst Troeltsch (Tübingen 1912) [trad. it.: *Le teorie sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Nuova Italia, Firenze 1949-60], anziché citare abbastanza spesso l'opera per tutti i singoli punti; è un libro cospicuo, che esamina la storia universale dell'etica del cristianesimo occidentale da punti di vista suoi propri e spesso molto ampi. Al suo autore importa di più la *teoria* della religione, mentre a me interessa soprattutto la sua *azione* pratica.

I. IL PROBLEMA

1. CONFESSIONE E STRATIFICAZIONE SOCIALE

Un'occhiata alla statistica professionale di un paese di confessioni miste suole mostrare, con una frequenza che colpisce,¹ un fenomeno che è stato vivacemente discusso più volte nella stampa e letteratura cattolica,² e nei congressi cattolici della Germania: il carattere prevalentemente *protestante* sia della proprietà capitalistica e dell'impresa che degli strati superiori e più colti del ceto operaio, ma anche e soprattutto del personale delle imprese moderne dotato di una superiore preparazione tecnica o commerciale.³ Non solo là dove la diversità di confessione coincide con una differenza della nazionalità e quindi del grado dello sviluppo culturale e civile (come nel caso di tedeschi e polacchi nella Germania orientale*), ma quasi ovunque lo sviluppo capitalistico, nell'epoca in cui fiorì, ebbe piena possibilità di trasformare i ceti sociali della popolazione e di articolare le professioni secondo i suoi bisogni (e quanto più spesso ciò si verificava con tanto maggiore evidenza), noi constatiamo come le cifre della statistica confessionale esprimano quel fenomeno. È vero che il fatto che la partecipazione dei protestanti al possesso di capitali,⁴ alla direzione del lavoro e ai suoi gradi superiori, nelle grandi imprese industriali e commerciali⁵ moderne, sia relativamente molto più forte, ossia superiore alla loro percentuale nella popolazione totale, è dovuto in parte a ragioni storiche,⁶ che risalgono a un lontano passato e per cui l'appartenenza a una certa confessione non appare come *causa* di fenomeni economici, ma, fino a un certo grado, come loro *conseguenza*.

La partecipazione a quelle funzioni economiche presuppone in parte possesso di capitali, in parte un'educazione costosa, e, per lo più, entrambe le cose, ed è oggi legata al possesso di ricchezze ereditarie, o comunque a un certo benessere. Ma proprio una grande quantità delle contrade più ricche del Reich, favorite dalla natura o dalla posizione commerciale ed economicamente più sviluppate, ma specialmente la maggioranza delle città ricche, nel XVI secolo si erano convertite al protestantesimo; e le conseguenze di questo fenomeno tornano ancora oggi a vantaggio dei

protestanti, nella lotta economica per l'esistenza. Ma allora insorge la questione storica: quale ragione aveva questa predisposizione particolarmente forte delle regioni economicamente più sviluppate per una rivoluzione ecclesiastica? E la risposta non è affatto così semplice come si potrebbe credere a tutta prima. Certamente l'abolizione del tradizionalismo economico appare come un momento destinato a rafforzare sostanzialmente la tendenza a dubitare anche della tradizione religiosa, e a ribellarsi contro le autorità tradizionali in genere. Tuttavia, si deve considerare ciò che oggi spesso si dimentica: come la Riforma infine non significasse tanto l'*abolizione* del dominio della Chiesa sulla vita in genere, quanto piuttosto la sostituzione della forma che esso aveva fino allora posseduto con una forma *diversa*. E precisamente la sostituzione di un dominio estremamente comodo, che allora era praticamente poco sensibile, che per più aspetti era diventato quasi soltanto formale, con una regolamentazione dell'intero modo di vivere che era infinitamente pesante e veniva presa sul serio, che penetrava nella più ampia misura pensabile in tutte le sfere dell'esistenza domestica e pubblica. Il dominio della Chiesa cattolica – «che punisce gli eretici, ma è indulgente coi peccatori», in passato ancora più di oggi – è attualmente sopportato anche da popoli con una fisionomia economica perfettamente moderna, ed era parimenti tollerato dalle contrade più ricche, economicamente più sviluppate che conoscesse la terra alla svolta del secolo XV. Il dominio del calvinismo, quale fu in vigore nel secolo XVI a Ginevra e in Scozia, a cavallo fra i secoli XVI e XVII in grandi parti dei Paesi Bassi, nel XVII nella Nuova Inghilterra e temporaneamente nella stessa Inghilterra, per noi sarebbe senz'altro la forma più insopportabile di controllo della Chiesa sulla vita dell'individuo. E proprio così fu sentito anche da ampi strati del vecchio patriziato di quel tempo, sia a Ginevra che in Olanda e in Inghilterra. Non fu un eccesso, ma un difetto del dominio religioso-ecclesiastico sulla vita, ciò che trovarono deplorabile proprio quei riformatori che emersero nei paesi economicamente più sviluppati. Ma come accadde che, allora, proprio questi paesi economicamente più sviluppati, e, come dobbiamo ancora vedere, al loro interno proprio le classi medie «borghesi» che allora ascendevano economicamente, non solo accettassero di subire quella tirannia puritana fino allora ignota, ma la difendessero esprimendo un eroismo quale proprio le classi *borghesi come tali* hanno raramente conosciuto prima, e non hanno mai più mostrato in seguito: «the last of our heroism», come dice Carlyle non senza ragione?

Ma procediamo con un'osservazione particolare: se, come si è detto, la più forte partecipazione dei protestanti alla proprietà capitalistica e alle posizioni direttive nell'ambito dell'economia moderna oggi può essere forse intesa, in parte, come semplice conseguenza delle condizioni patrimoniali mediamente migliori che avevano ricevuto storicamente in retaggio, d'altro lato appaiono fenomeni in cui il rapporto causale *non* è così sicuro e indubitabile. Per citarne solo alcuni, ricorderemo per esempio i seguenti: in primo luogo la differenza comprovabile ovunque, nel Baden come in Baviera e ad esempio in Ungheria, nella *specie* dell'insegnamento superiore che i genitori cattolici usano fare impartire ai loro figli, contrariamente a quelli protestanti. Che la percentuale dei cattolici tra gli allievi e i licenziandi delle scuole «superiori» nel complesso resti notevolmente inferiore alla percentuale dei cattolici rispetto alla popolazione,⁷ è un fatto che si potrà attribuire in gran parte alle differenze patrimoniali ed economiche dianzi menzionate. Ma che anche *nel novero* dei cattolici che hanno concluso le scuole medie superiori la percentuale di quelli che escono dagli istituti moderni, destinati specificamente alla preparazione per gli studi tecnici e per le professioni industriali e commerciali, insomma per un lavoro borghese in genere – i *Realgymnasien*, ossia specie di licei scientifici, le scuole tecniche, le *Bürgerschulen*, ossia le scuole cittadine superiori, eccetera –, sia di nuovo notevolmente inferiore a quella dei protestanti,⁸ mentre è da loro preferita quella preparazione culturale che offrono i licei classici, è un fenomeno che non è spiegato con tale argomento, ma che, viceversa, deve essere a sua volta addotto per spiegare la scarsa partecipazione dei cattolici all'attività economica capitalistica. Ma ancor più colpisce un'osservazione che aiuta a capire la scarsa partecipazione dei cattolici alla categoria degli *operai* istruiti della grande industria moderna. Il noto fenomeno per cui la fabbrica recluta in forte misura le sue forze lavorative istruite nell'artigianato, e dunque lascia a quest'ultimo il compito di preparare i suoi operai, che gli sottrae una volta che questa formazione si è conclusa, si mostra in una misura sostanzialmente superiore tra i garzoni dell'artigianato protestante rispetto ai garzoni cattolici. A quanto mi consta i giovani artigiani cattolici rivelano la più forte tendenza a restare artigiani, e quindi diventano *padroni* di bottega con una frequenza relativamente maggiore, mentre i garzoni protestanti affluiscono in una misura relativamente più forte nelle fabbriche, per occuparvi le posizioni superiori delle maestranze specializzate e del

ceto impiegatizio industriale.⁹ In questi casi il rapporto causale si configura sicuramente così: *il peculiare carattere spirituale indotto dall'educazione*, nella fattispecie l'orientamento dell'educazione condizionato dall'atmosfera religiosa del luogo natio e della famiglia, ha determinato la scelta della professione e le ulteriori vicende professionali.

Ma la minore partecipazione dei cattolici all'attività economica moderna in Germania colpisce tanto più, in quanto contrasta con l'esperienza fatta dai tempi più remoti¹⁰ e anche attualmente: come le minoranze nazionali o religiose che, «dominate», si contrappongono in quanto tali a un altro gruppo, «dominante», *a causa* della loro esclusione spontanea o involontaria dalle posizioni politicamente influenti usino proprio spingersi in misura particolarmente forte sulla via dell'attività lucrativa, come i loro membri particolarmente dotati cerchino di soddisfare qui l'ambizione che non può essere affatto valorizzata sul piano del servizio statale. Questa fu inequivocabilmente la situazione dei polacchi della Russia e della Prussia orientale, sicuramente progrediti in campo economico, contrariamente alla Galizia da loro dominata; questa, in un passato più lontano, la situazione degli ugonotti francesi sotto Luigi XIV, dei non conformisti e dei quaccheri in Inghilterra e – *last not least* – degli ebrei negli ultimi due secoli. Ma i cattolici della Germania non mostrano affatto la presenza di tale effetto, o almeno non la rivelano chiaramente; e anche in passato, contrariamente ai protestanti, non avevano espresso nessuno sviluppo *economico* particolarmente saliente, né in Olanda né in Inghilterra, nei tempi in cui erano perseguitati o appena tollerati. Invece sta di fatto che i protestanti (prevalentemente certe loro correnti che dovranno essere trattate specificamente in seguito), come ceto *sia* dominante *che* dominato, *sia* come maggioranza *che* come minoranza, hanno mostrato una tendenza specifica al razionalismo economico, che i cattolici non hanno permesso né permettono di osservare nella stessa guisa *né* in una situazione *né* nell'altra.¹¹ La ragione fondamentale della diversità di comportamento deve dunque essere cercata nel carattere interno, spirituale costante, e *non* solo nelle particolari situazioni esterne, storico-politiche, delle varie confessioni.¹²

Si tratterebbe dunque di cercare, in primo luogo, quali siano o fossero quegli elementi di quel carattere peculiare delle confessioni che hanno agito e in parte ancora agiscono nella direzione prima descritta. Ora, un'osservazione superficiale e certe impressioni moderne potrebbero

indurre a formulare l'antitesi in questa maniera errata: la maggiore «estraneità al mondo» del cattolicesimo, i tratti ascetici che ne rivelano gli ideali supremi devono educare chi lo confessa a una maggiore indifferenza nei confronti dei beni di questo mondo. E questa spiegazione corrisponde, di fatto, allo schema popolare che è oggi consueto quando si giudicano le due confessioni. Da parte dei protestanti si usa questa concezione per criticare quegli ideali ascetici a cui si ispira (o si presume si ispiri) il modo cattolico di vivere, mentre i cattolici replicano col rimprovero del «materialismo» che sarebbe la conseguenza della secolarizzazione di tutti i contenuti della vita operata dal protestantesimo. Anche uno scrittore moderno ha creduto di dover formulare in questi termini il contrasto che viene in luce nel comportamento delle due confessioni di fronte all'attività lavorativa, al guadagno e alla vita: «Il cattolico [...] è più tranquillo; munito di un minore impulso alla prestazione e al profitto, apprezza un'esistenza quanto più sicura possibile, sebbene con minori proventi, più di una vita pericolosa, stressante, ma tale da apportare eventuali onori e ricchezze. Lo scherzoso detto popolare suona: o mangiare bene, o dormire tranquillamente. Nel caso presente, al protestante piace mangiare bene, mentre il cattolico vuole dormire sonni tranquilli».¹³ In effetti il «voler mangiare bene» può forse caratterizzare – in maniera incompleta, ma almeno parzialmente esatta – la motivazione per la parte dei protestanti che è più indifferente alla religione, in *Germania e per il presente*. Ma non solo le cose furono molto diverse nel passato: come è noto, caratteristico dei puritani inglesi, olandesi e americani fu precisamente il contrario del «piacere mondano» – e anzi, come ancora vedremo, si trattò di una delle sue caratteristiche più importanti per noi. Ma il protestantesimo francese – per esempio – ha conservato molto a lungo, e in una certa misura fino a oggi, quel carattere che era stato impresso ovunque, al tempo delle guerre di religione, alle chiese calviniste in genere, in particolare a quelle che erano «sotto la Croce». E tuttavia – oppure, come dovremo chiedere in seguito, forse proprio per questo? – come è noto è stato uno dei principali fattori dello sviluppo industriale e capitalistico della Francia, e lo è rimasto entro gli stretti limiti concessi dalla persecuzione. Se si vogliono chiamare «estraneità al mondo» questa serietà e la forte prevalenza di interessi religiosi nella condotta della vita, *allora* i *calvinisti* francesi furono e sono almeno altrettanto estranei al mondo quanto lo sono, per esempio, i *cattolici* della Germania settentrionale, per cui il loro cattolicesimo è indubbiamente

un sentimento profondo in una misura superiore a ogni altro popolo della terra. Ed *entrambe* le categorie si distinguono allora nello stesso senso dalla parte religiosa predominante: dai cattolici francesi, estremamente goderecci negli strati inferiori e direttamente antireligiosi in quelli superiori, e dai protestanti della Germania, che oggi sono interamente assorbiti dall'attività mondana e lucrativa, e, nei loro strati superiori, sono prevalentemente indifferenti alla religione.¹⁴ Questo confronto mostra forse meglio di ogni altro argomento come rappresentazioni così vaghe come la (pretesa!) «estraneità al mondo» del cattolicesimo e il (preteso!) «gusto della vita» materialistico del protestantesimo, e molte altre analoghe, qui siano inutili, se non altro perché, in questa loro generalità, non sono affatto precise e adeguate, in parte ancora oggi, in parte almeno per il passato. Ma se si volesse operare con esse, *allora*, oltre alle osservazioni già fatte, certe osservazioni ulteriori che comunque s'impongono dovrebbero persino invitare a pensare se l'intera antitesi tra l'estraneità al mondo, l'ascesi e la pietà religiosa da un lato e la partecipazione all'attività capitalistica dall'altro non debba essere addirittura rovesciata in un'*affinità* interna.

Ora – per cominciare con alcuni aspetti del tutto esterni – invero colpisce già il fatto che sia stato così grande il numero degli esponenti proprio delle forme più intime di pietà cristiana che provenivano dal ceto mercantile. Specialmente il pietismo deve a questa matrice un numero vistosamente grande dei suoi seguaci più seri. Si potrebbe pensare a una reazione suscitata dal «mammonismo» in nature spirituali e inadatte alla professione mercantile; e sicuramente – come Francesco d'Assisi – anche molti di quei pietisti assai spesso si sono rappresentati soggettivamente, personalmente così il loro proprio processo di «conversione». E, analogamente, si potrebbe cercare di spiegare come una reazione a un'educazione ascetica quel fenomeno non meno vistosamente frequente (che si riscontra ancora in Cecil Rhodes) per cui figli di pastori diventano imprenditori capitalisti in grande stile. Tuttavia, questo tipo di spiegazione fallisce là dove un raffinatissimo senso capitalistico degli affari *coincide* con le forme più intense di una pietà che pervade e regola la vita intera, nelle stesse persone e nei medesimi gruppi umani; e questi casi non sono isolati e singoli, come si potrebbe forse credere, ma costituiscono addirittura la caratteristica che distingue interi gruppi delle chiese e sette protestanti storicamente più importanti. Specialmente il calvinismo mostra questa combinazione, *dovunque è comparso*.¹⁵ Come (al pari di qualsiasi confessione protestante),

al tempo della diffusione della Riforma, non era legato a una determinata classe in nessun paese, così è caratteristico e in un certo senso «tipico» il fatto che, per esempio, nelle chiese ugonotte francesi ben presto i proseliti fossero particolarmente numerosi fra i monaci e gli industriali (commercianti, artigiani), e lo rimanessero specialmente nei tempi delle persecuzioni.¹⁶ Già gli spagnoli sapevano che l'«eresia» (ossia il calvinismo dei Paesi Bassi) «promuoveva il senso del commercio», e ciò corrisponde perfettamente alle opinioni che Sir W. Petty sosteneva nella sua discussione dei motivi dello sviluppo capitalistico dei Paesi Bassi. Giustamente Gothein¹⁷ afferma che la diaspora calvinistica è il «vivaio dell'economia capitalistica».¹⁸ Sì, a questo proposito si potrebbe considerare come decisiva la superiorità della civiltà economica francese e olandese, da cui si originava prevalentemente questa diaspora, o anche la potente influenza dell'esilio e della lacerazione dei legami con le condizioni di vita tradizionali.¹⁹ Solo che nella stessa Francia nel secolo XVII la situazione era esattamente la stessa, come mostrano le lotte di Colbert. Persino l'Austria – per tacere di altri paesi – occasionalmente ha direttamente importato fabbricanti protestanti. Ma non tutte le denominazioni protestanti sembrano agire con la stessa forza in questa direzione. Il calvinismo a quanto pare lo fece anche in Germania; la confessione «riformata» pare sia stata particolarmente favorevole allo sviluppo dello spirito capitalistico, in confronto con altre confessioni, nel Wuppertal come altrove.²⁰ Più favorevole del luteranesimo, per esempio, come sembra insegnare il confronto, in generale e nei casi particolari, specialmente nel Wuppertal.²¹ Quanto alla Scozia, queste relazioni sono state sottolineate da Buckle e, tra i poeti inglesi, segnatamente da Keats.²² Come è parimenti sufficiente ricordare, è ancora più vistosa la connessione di una regolamentazione religiosa della vita con il più intenso sviluppo del senso degli affari che ha luogo in tutta una quantità appunto di quelle sette la cui «estraneità alla vita» è diventata proverbiale proprio come la loro ricchezza: in particolare dei *quaccheri* e *mennoniti*. Il ruolo che i primi svolsero in Inghilterra e nell'America settentrionale toccò ai mennoniti nei Paesi Bassi e in Germania. Che, nella Prussia orientale, sebbene i mennoniti si rifiutassero assolutamente di fare il servizio militare, persino Federico Guglielmo I li lasciasse indisturbati perché indispensabili nell'industria, è solo uno dei fatti numerosi e ben noti che illustrano questo stato di cose – ancorché si tratti di un esempio quanto mai efficace, se si considera il carattere

particolare di questo sovrano. E infine è abbastanza noto il fatto che anche i *pietisti* presentassero la combinazione di una pietà intensa con un senso degli affari e un successo in questa attività altamente sviluppati:²³ basta ricordare la situazione renana e Calw. Non possiamo quindi continuare a moltiplicare gli esempi, in questa esposizione che invero è solo provvisoria. Già questi pochi mostrano infatti la stessa cosa: lo «spirito del lavoro», del «progresso», o come lo si vuole chiamare, quello spirito di cui si tende ad attribuire il risveglio al protestantesimo, non può, non deve essere inteso nel senso di un «gusto della vita» o in qualsiasi altro senso «illuministico» – come suole oggi accadere. Il vecchio protestantesimo di Lutero, Calvino, Knox, Voët, aveva pochissimo a che fare con quello che si chiama oggi «progresso». Era direttamente ostile a interi aspetti della vita moderna di cui oggi non potrebbe fare a meno neanche il seguace più fanatico della confessione. Se, dunque, bisogna trovare comunque un'affinità interna di determinate espressioni dello spirito del vecchio protestantesimo con la civiltà capitalistica moderna, bene o male dobbiamo cercare di rintracciarla *non* già nel «gusto della vita» più o meno materialistico o almeno antiascetico che si pretende di attribuirgli, bensì nei suoi tratti puramente *religiosi*. Montesquieu dice che gli inglesi sono stati «ampiamente superiori a tutti gli altri popoli del mondo in tre cose importanti: nella pietà, nel commercio e nella libertà»* (*Esprit des lois*, libro XX, cap. 7). La loro superiorità nella sfera dell'attività lucrativa – e la loro attitudine alle libere istituzioni politiche, che rientra in un altro contesto – sarebbe forse connessa con quel primato nella pietà religiosa che Montesquieu riconosce loro?

Se poniamo così la questione, tutta una serie di possibili relazioni insorgono tosto per noi, oscuramente sentite. Il compito che ci dobbiamo ora porre è precisamente quello di *formulare* queste intuizioni vaghe e indistinte con tutta la chiarezza e precisione che consente la molteplicità inesauribile che è insita in ogni fenomeno storico. Ma perché ciò sia possibile, dobbiamo necessariamente abbandonare quel campo delle rappresentazioni generali e vaghe dove abbiamo finora operato, e cercare di penetrare nella natura caratteristica e nelle differenze di quei grandi mondi del pensiero religioso che ci sono storicamente dati con le diverse espressioni della religione cristiana.

Prima, però, sono ancora necessarie alcune osservazioni: in primo luogo sulla natura dell'oggetto che si tratta di spiegare storicamente; poi sul *senso*

in cui è in genere possibile una spiegazione siffatta, nell'ambito di queste ricerche.

2. LO «SPIRITO» DEL CAPITALISMO

Nel titolo di questo studio è usato il concetto un poco pomposo – pare – di «*spirito* del capitalismo». Che cosa si deve intendere con questa espressione? Quando si tenta di darne una specie di «definizione», subito appaiono certe difficoltà che sono insite nella stessa natura dello scopo di tale ricerca.

Se si può comunque scoprire un oggetto per cui l'uso di quell'espressione possa assumere un senso qualsiasi, si può trattare solo di un «*individuo storico*», ossia di un complesso di nessi presenti nella realtà storica che noi unifichiamo nella totalità di un concetto, dal punto di vista del *significato* posseduto per la *civiltà e cultura*.

Ma, poiché un concetto storico siffatto si riferisce, quanto al suo contenuto, a un fenomeno significativo nel suo *carattere* individuale, non può essere definito («delimitato») secondo lo schema «genere prossimo e differenza specifica»; deve essere invece *composto* gradualmente a partire dai suoi elementi singoli, che devono essere tratti dalla realtà storica. E quindi la nozione concettuale definitiva non può trovarsi all'inizio dell'indagine, ma al *termine*: solo nel corso della discussione e come suo risultato essenziale dovrà apparire come quello che qui intendiamo come «*spirito*» del capitalismo debba essere formulato nel modo migliore – ossia più adeguato per i punti di vista che qui ci interessano. A loro volta tali punti di vista (di cui si dovrà ancora parlare) non sono – come si potrebbe forse credere – gli unici dai quali possano essere analizzati quei fenomeni storici che consideriamo. Qui come nel caso di ogni fenomeno storico, da altri punti di vista risulterebbero «essenziali» altri aspetti e caratteristiche; ne deriva senz'altro la conseguenza che non si può o deve necessariamente intendere come «*spirito*» del capitalismo *soltanto* quello che *ci* si presenterà come essenziale per la nostra concezione. Ciò è insito nella stessa essenza della «formazione dei concetti storici», la quale, ai fini del suo metodo, non si sforza di incasellare la realtà in astratti concetti di specie, ma di articolarla in concreti nessi genetici che hanno sempre e inevitabilmente una tonalità specificamente *individuale*.

Se si deve ugualmente fissare, determinare in qualche modo l'oggetto che si tratta di analizzare e spiegare storicamente, non si può dunque trattare di una definizione concettuale, ma, dapprima almeno, solo di un'*illustrazione provvisoria* di ciò che s'intende qui per «spirito» del capitalismo. Ora una presentazione del genere è di fatto indispensabile al fine di un'intesa sull'oggetto della ricerca, e per questo scopo ci atteniamo a un documento di quello «spirito» che contiene, con una purezza quasi classica, ciò che qui anzitutto interessa, ma al tempo stesso offre il vantaggio di essere immune da *ogni* relazione diretta con la religione, e quindi di essere – per il nostro tema – «senza presupposti».

«Considera che il *tempo* è *denaro*; chi potrebbe guadagnare col suo lavoro dieci scellini al giorno e per mezza giornata va a spasso, o poltrisce nella sua stanza, anche se spende solo sei pence per i suoi piaceri, non deve contare solo questi; inoltre ha speso altri cinque scellini, o meglio li ha buttati via.

Considera che il *credito* è *denaro*. Se qualcuno mi lascia il suo denaro esigibile, mi regala gli interessi o quanto ne posso fare per questo tempo. Ciò ammonta a una cifra considerevole, se un uomo ha molto e buon credito e ne fa buon uso.

Considera che il denaro ha una *natura feconda e fruttuosa*. Il denaro può generare denaro, e i rampolli ne possono produrre ancora di più, e così via. Cinque scellini trafficati sono sei, nuovamente impiegati diventano sette scellini e tre pence e così via, fino alla somma di cento sterline. Quanto più denaro è presente, tanto più ne produce se impiegato, di modo che l'utile sale sempre di più. Chi uccide una scrofa, distrugge tutta la sua discendenza fino al millesimo membro. Chi sopprime una somma di cinque scellini, *uccide* (!) tutto quello che si sarebbe potuto produrre con essa: intere colonne di lire sterline.

Considera che – secondo il proverbio – *chi paga puntualmente* è il padrone della borsa di tutti. Chi è noto perché paga puntualmente alla data promessa può sempre prendere in prestito tutto il denaro di cui i suoi amici non abbiano bisogno.

Ciò è talvolta di grande utilità. Con la diligenza e la moderazione nulla aiuta un giovane a *farsi strada* nel mondo come la puntualità e la giustizia in tutti i suoi affari. E quindi non trattenere mai il denaro preso a prestito

un'ora di più di quanto hai promesso, affinché il risentimento del tuo amico non ti chiuda per sempre la sua borsa.

Un uomo deve tenere conto delle azioni più irrilevanti che pure influenzano il suo *credito*. Il colpo del tuo martello che il tuo creditore sente alle 5 del mattino o alle 8 di sera lo tranquillizza per sei mesi; ma se ti vede al bigliardo o sente la tua voce all'osteria, quando dovresti essere al lavoro, il mattino dopo ti fa ingiungere di pagare, ed esige il suo denaro prima che tu lo abbia a disposizione.

Inoltre ciò mostra come tu ricordi i tuoi debiti, ti fa *apparire* come un uomo sia preciso sia *onesto*, il che aumenta il tuo *credito*.

Guardati dal considerare tua proprietà tutto ciò che possiedi, e dal vivere conforme a tale errore. In questa illusione incorrono molte persone che godono di credito. Per prevenirla, tieni un conto esatto delle tue spese e delle tue entrate. Se fai lo sforzo di considerare, per una volta, i dettagli, ne deriva una conseguenza positiva: scopri quali spese straordinariamente piccole vengano a costituire grandi somme, e noterai che cosa si sarebbe potuto risparmiare e che cosa possa essere risparmiato in futuro [...].

Per 6 sterline all'anno puoi avere l'uso di 100 sterline, premesso che tu sia un uomo di provata accortezza e onestà. Chi spende inutilmente un grosso al giorno, spende inutilmente circa 6 sterline all'anno, che è il prezzo dell'uso di 100 sterline. Chi perde ogni giorno una parte del suo tempo per il valore di un grosso (e possono essere solo due minuti), perde, un giorno dopo l'altro, il privilegio di usare ogni anno 100 sterline. Chi spreca tempo per il valore di 5 scellini, perde 5 scellini, e tanto varrebbe che gettasse 5 scellini nel mare. Chi perde 5 scellini, perde non solo tale somma, ma tutto ciò che avrebbe potuto guadagnare impiegandola nella sua attività, il che ammonta a una cifra veramente rilevante, se si tratta di un giovane che giunge a tarda età».

È Benjamin Franklin,²⁴ che ci fa la predica con questo testo – lo stesso che Ferdinand Kürnberger schernisce pretendendo che sia la professione di fede degli Yankees, in quella sua *immagine della civiltà americana*²⁵ che sprizza intelligenza e veleno. Che sia lo «spirito del capitalismo» a parlarvi in maniera caratteristica è un punto di cui nessuno dubiterà, come d'altra parte non è lecito affermare – per esempio – che esso contenga *tutto* ciò che si può intendere con questo spirito. Se ci soffermiamo ancora un poco su questo passo (la cui morale è così riassunta dallo *Stanco d'America* di

Kürnberger: «Coi bovi si fa sego, con gli uomini denaro»), colpisce come la peculiarità di questa «filosofia dell'avarizia» sia l'ideale dell'uomo onesto *degn*o di credito, e, soprattutto, l'idea che *il singolo sia moralmente tenuto* ad aumentare il proprio capitale (col presupposto che l'interesse a tal aumento sia fine a se stesso). In effetti, che non vi sia predicata semplicemente una tecnica di vita, ma una peculiare «etica» – la cui violazione non è trattata solo come follia, ma come una specie di negligenza del dovere –, questo è soprattutto il punto essenziale. Non è *solo* l'«abilità negli affari» a esservi insegnata (come accade abbastanza spesso anche altrove); ciò che si esprime è un *ethos*, che ci interessa appunto in quanto *tale*.

Se Jakob Fugger, quando un compagno di affari si è ritirato per riposare e lo consiglia di fare altrettanto, poiché ha pur guadagnato abbastanza e deve lasciare che guadagnino anche altri, respinge questo consiglio «pusillanime» e risponde che lui, Fugger, «ha intenzioni del tutto diverse, vuole guadagnare finché può»,²⁶ ebbene, lo «spirito» di questa dichiarazione si *distingue* manifestamente da Franklin: mentre là si tratta dell'espressione, dello sfogo di un'audacia commerciale e di una tendenza personale che è eticamente indifferente,²⁷ il testo di Franklin assume il carattere di una massima *etica* a cui uniformare la vita. Il concetto di «spirito del capitalismo» qui è usato in questo senso specifico.²⁸ Naturalmente si tratta del capitalismo *moderno*. Poiché la stessa impostazione del problema implica come questo nostro studio verta esclusivamente sul capitalismo dell'Europa occidentale e dell'America. Un «capitalismo» è esistito in Cina, in India, a Babilonia, nel mondo antico e nel Medioevo. *Ma, come vedremo, gli mancava appunto quel peculiare ethos.*

È vero che tutti i precetti morali di Franklin hanno un senso utilitario: l'onestà è *utile*, poiché procura credito, e lo stesso vale per la puntualità, la diligenza, la moderazione, che *per questo sono* virtù; donde deriverebbe, tra l'altro, la conseguenza che, dove ad esempio *parvenza* dell'onestà facesse lo stesso servizio, tale apparenza dovrebbe bastare, mentre un inutile eccesso di questa virtù agli occhi di Franklin dovrebbe apparire come uno spreco improduttivo e perciò deplorabile. E, in effetti, chi legga, nella sua autobiografia, il racconto della propria «conversione» a quelle virtù,²⁹ o più che mai le considerazioni sull'utilità che ha il rigoroso mantenimento dell'*apparenza*, della modestia, della solerte rinuncia a far valere i propri meriti, al fine del conseguimento del riconoscimento generale, ³⁰ deve

approdare necessariamente alla conclusione che, secondo Franklin, quelle come tutte le virtù sono virtù *solo nella misura* in cui sono concretamente utili al singolo, e che il surrogato della mera apparenza è sufficiente ovunque faccia lo stesso servizio: una conseguenza che per lo stretto utilitarismo è effettivamente inevitabile. *Pare* di cogliere qui in flagrante quell'«ipocrisia» che i tedeschi sono soliti sentire nelle virtù dell'americanismo. – Ma invero le cose non sono così semplici. Non solo il carattere proprio di Benjamin Franklin, quale viene appunto in luce in quella che è la comunque rara onestà della sua autobiografia, e la circostanza che egli attribuisca lo stesso fatto di avere scoperto l'«utilità» della virtù a una rivelazione di Dio, che voleva così indurlo alla virtù, mostrano come qui si tratti di qualcosa di diverso da un abbellimento di massime puramente egocentriche. Ma, soprattutto, il «summum bonum» di questa «etica» – guadagnare denaro, sempre più denaro, alla condizione di evitare rigorosamente ogni piacere spontaneo – è così spoglio di ogni considerazione eudemonistica o addirittura edonistica, è pensato come fine a se stesso con tanta purezza, da apparire come alcunché di totalmente trascendente, in ogni caso, e senz'altro irrazionale, di fronte alla «felicità» o all'«utilità» del singolo individuo.³¹ L'attività lucrativa non è più in funzione dell'uomo quale semplice mezzo per soddisfare i bisogni materiali della sua vita, ma, al contrario, è lo scopo della vita dell'uomo, ed egli è in sua funzione. Questa inversione del rapporto «naturale» (se così possiamo dire), che è addirittura assurda per la sensibilità ingenua, è palesemente e assolutamente un motivo conduttore del capitalismo, come è estranea all'uomo non toccato dal suo soffio. Ma contiene al tempo stesso una serie di sentimenti che sono strettamente connessi a certe rappresentazioni religiose. Se, infatti, si chiede *perché* «gli uomini» debbano fare «denaro», Benjamin Franklin – sebbene fosse un deista senza una tonalità confessionale – risponde, nella sua autobiografia, con un versetto della Bibbia che – come dice – il padre rigorosamente calvinista gli aveva sempre martellato in testa, quando era ragazzo: «Hai tu veduto un uomo spedito *nelle sue faccende*? Egli starà al servizio dei re».³² Il guadagno di denaro – se ha luogo legalmente – all'interno dell'organizzazione economica moderna è il risultato e l'espressione dell'abilità nella *professione* [*Beruf*], e, come ora non è difficile riconoscere, *questa abilità* è veramente l'alfa e l'omega della morale di

Franklin, quale l'incontriamo e nel passo citato e in tutti i suoi scritti, senza eccezione.³³

In effetti: quell'idea peculiare del *dovere professionale*, che oggi è così corrente eppure è tanto poco ovvia, in verità – l'idea di un dovere che l'individuo deve sentire e sente nei confronti del contenuto della sua attività «professionale», quale che possa essere, e, in particolare, indipendentemente dalla necessità che essa appaia, a una sensibilità ingenua, come pura valorizzazione della propria forza-lavoro o persino solo del suo possesso materiale (come «capitale»), proprio questa idea è caratteristica dell'«etica sociale» della civiltà capitalistica, anzi in un certo senso ha per essa un significato costitutivo. Non nel senso che sia cresciuta *soltanto* sul terreno del capitalismo; anzi, oltre cercheremo di seguirla all'indietro, nel passato. E, ovviamente, meno ancora si deve affermare che condizione della sopravvivenza del capitalismo *odierno* sia l'appropriazione soggettiva di queste massime etiche da parte dei suoi singoli esponenti, per esempio degli imprenditori o degli operai delle aziende capitalistiche moderne. L'ordinamento dell'economia capitalistica odierna è un cosmo enorme in cui l'individuo è immesso fin dalla nascita e che per lui, almeno come singolo, è una dimora di fatto immutabile che gli è data e in cui deve vivere. Impone all'individuo le norme del suo agire economico, nella misura in cui è intrecciato nel complesso del mercato. Il fabbricante che agisce costantemente contro queste norme è economicamente eliminato con la stessa infallibilità con cui l'operaio che non può o vuole adattarsi ad esse finisce sulla strada, disoccupato.

Dunque il capitalismo odierno, che è giunto a dominare nella vita economica, si educa e si crea, per la via della *selezione* economica, i soggetti economici – imprenditori e operai – di cui abbisogna. Ma proprio qui si possono toccare con mano i limiti del concetto di «selezione» come mezzo per spiegare fenomeni storici. Per poter essere «prescelta», ossia per poter riportare la vittoria su altre, quella maniera di vivere e di concepire la professione che è adatta alla natura peculiare del capitalismo doveva prima *sorgere*, evidentemente, e non in individui singoli ed isolati, ma come un modo di vedere che era proprio di *gruppi* umani. Questa sua genesi è dunque ciò che deve essere davvero spiegato. Solo più avanti parleremo più dettagliatamente di quella concezione dell'ingenuo materialismo storico secondo cui tali «idee» verrebbero alla luce in qualità di «rispecchiamento» o «sovrastruttura» di situazioni economiche. A questo punto è sufficiente,

per il nostro scopo, osservare che comunque nel paese natale di Benjamin Franklin (Massachusetts) lo «spirito capitalistico» (nel senso da noi assunto) esisteva *prima* dello «sviluppo capitalistico» (già nel 1632 si lamentano i fenomeni di avidità calcolatrice specifici della Nuova Inghilterra, contrariamente ad altre regioni dell’America), e che tale «spirito capitalistico» era invece rimasto incomparabilmente meno sviluppato per esempio nelle colonie vicine – più tardi Stati meridionali dell’Unione –, e questo sebbene le seconde fossero state fondate da grandi capitalisti con fini *speculativi*, mentre alle colonie della Nuova Inghilterra avevano dato vita predicatori e «graduates», insieme a piccolo-borghesi, artigiani e «yeomen», per motivi *religiosi*. Dunque in *questo* caso il rapporto causale è comunque l’inverso di quello che si dovrebbe postulare dal punto di vista «materialistico». Ma la giovinezza di tali idee ovunque ha più spine di quanto suppongano i teorici della «sovrastuttura», e il loro sviluppo non si compie come quello di un fiore. Lo «spirito capitalistico» nel senso che abbiamo finora acquisito per questo concetto si è dovuto affermare con una dura lotta contro un mondo di forze nemiche. Una convinzione come quella che trovò espressione nel testo di Benjamin Franklin da noi citato, e incontrò l’approvazione di un popolo intero, e nell’antichità e nel Medioevo³⁴ sarebbe stata proscritta come espressione dell’avarizia più sordida e di una mentalità semplicemente indegna, proprio come accade ancora oggi in tutti quei gruppi sociali che sono meno inseriti nell’economia capitalistica specificamente moderna, o le sono meno adeguati. Non perché «l’impulso al profitto» nelle epoche precapitalistiche fosse ancora ignoto o non fosse sviluppato (come è stato detto così spesso), o perché «l’auri sacra fames», l’avidità di denaro, allora (o anche oggi) al di fuori del capitalismo borghese fosse *minore*, rispetto alla sfera specificamente capitalistica, secondo l’illusione nutrita dai romantici moderni. *Non* sta qui la differenza tra lo «spirito» capitalistico e precapitalistico. L’*avidità* del mandarino cinese, del patrizio dell’antica Roma, dell’agrario moderno regge a ogni confronto. E l’«auri sacra fames» del cocchiere o del barcaiolo napoletano, e più che mai dell’asiatico che svolge mestieri analoghi, ma anche e non meno dell’artigiano di paesi dell’Europa meridionale o dell’Asia, si esprime – come chiunque può verificare personalmente – persino in una maniera straordinariamente più *penetrante*, e, in particolare, meno scrupolosa, rispetto per esempio a un inglese in caso analogo.³⁵ La diffusione generale di un’*assoluta* mancanza di scrupoli nell’affermazione del proprio interesse

materiale, pecuniario, era proprio una caratteristica specifica di paesi il cui sviluppo capitalistico borghese era rimasto «arretrato» – se misurato secondo i criteri dello sviluppo occidentale. Come sa ogni fabbricante, appunto la carente «coscienziosità» [sic] dei lavoratori di tali paesi,³⁶ per esempio dell'Italia diversamente dalla Germania, è stato e in certa misura è tuttora uno dei principali ostacoli al loro sviluppo capitalistico*. Il capitalismo non si può servire dell'operaio che rappresenta in pratica il «libero arbitrio» indisciplinato, come non può servirsi dell'uomo d'affari che nel suo comportamento esterno appare del tutto privo di scrupoli – come ci ha già potuto insegnare Franklin. Dunque la differenza non sta nel diverso grado di sviluppo di una qualche «brama» di denaro. L'«auri sacra fames» è vecchia come la storia dell'umanità che noi conosciamo. Ma vedremo come coloro per cui essa fu un *impulso* a cui si abbandonarono senza riserve – come quel capitano olandese che «per guadagnare era disposto a navigare attraverso l'inferno, anche a costo di bruciarsi le vele» – non fossero *affatto* gli esponenti di quella mentalità da cui si è ingenerato lo «spirito» capitalistico specificamente moderno come *fenomeno di massa* (che è ciò di cui si tratta). Il guadagno senza scrupoli, non vincolato da nessuna norma interna, c'è stato in tutti i tempi della storia, dovunque e comunque fosse effettivamente possibile. Come la guerra e la pirateria, anche il commercio libero, non soggetto ad alcuna norma, poteva avere tranquillamente luogo nei rapporti con gli stranieri, i forestieri, gli estranei; qui la «morale esterna» permetteva ciò che era proibito nel rapporto «tra fratelli». E come, esteriormente, il profitto capitalistico nella forma dell'«avventura» era familiare a tutte le costituzioni economiche che conoscevano oggetti patrimoniali di tipo pecuniario e offrivano possibilità di valorizzarli traendone guadagno – con la commenda, l'appalto delle imposte, i prestiti di Stato, il finanziamento di guerre, corti principesche, pubblici impieghi – così si trovava anche ovunque quella mentalità interiore dell'avventuriero che si beffa dei limiti dell'etica. Spesso l'assoluta e cosciente mancanza di scrupoli con cui si cercava di guadagnare era strettamente connessa proprio con il più rigido e stretto attaccamento alla tradizione. E col frantumarsi della tradizione e con la più o meno profonda penetrazione della libera attività lucrativa anche all'interno delle unioni sociali non aveva luogo, di solito, un'affermazione ed espressione etica di questa novità, che anzi abitualmente era solo *tollerata*, di fatto, era trattata o come eticamente indifferente o come

spiacevole sì, ma purtroppo inevitabile. Questa non era solo la normale presa di posizione di tutte le dottrine etiche, ma (ciò che sostanzialmente più importa) anche del comportamento pratico dell'uomo medio dell'epoca precapitalistica: «precapitalistica» nel senso che la valorizzazione razionale del capitale nell'*impresa* e l'organizzazione capitalistica razionale del *lavoro* non erano ancora diventate potenze tali da determinare l'orientamento dell'agire economico. Ma proprio questo comportamento fu uno dei più forti ostacoli interni con cui si scontrò ovunque l'adattamento degli uomini ai presupposti di un'ordinata economia capitalistico-borghese.

L'avversario con cui ebbe in primo luogo da lottare lo «spirito» del capitalismo nel senso di uno stile di vita ben preciso, vincolato da norme e vestito dei panni di un'«etica», rimase quel modo di sentire e di comportarsi che si può chiamare «*tradizionalismo*». Anche qui ogni tentativo di una definizione «conclusiva» deve essere sospeso; invece chiariamo (anche qui solo provvisoriamente, come è ovvio) che cosa intendiamo con questa parola considerando alcuni casi specifici – e cominciando dal basso: con i lavoratori o operai.

Uno dei mezzi tecnici che l'imprenditore moderno suole impiegare per ottenere dai «suoi» operai la massima efficienza possibile, per aumentare l'intensità del lavoro, è il *cottimo*. Per esempio nell'agricoltura un caso che esige imperiosamente l'intensità lavorativa quanto più alta possibile suole essere la raccolta, poiché, soprattutto se il tempo è incerto, dalla massima accelerazione pensabile di essa spesso dipendono probabilità di guadagno o di perdita straordinariamente alte. E quindi qui è solitamente impiegato il sistema del salario a cottimo. E poiché con l'aumento dei proventi e dell'intensità dell'attività aziendale l'interesse dell'imprenditore ad accelerare la raccolta in generale diventa sempre maggiore, naturalmente si è sempre di nuovo cercato di interessare all'aumento della loro efficienza i lavoratori, *elevando* le percentuali dei loro cottimi, e in tal modo offrendo loro l'occasione di conseguire, in un breve periodo di tempo, un compenso per loro straordinariamente alto. Ma qui apparvero difficoltà peculiari. L'aumento dei cottimi spesso ebbe, vistosamente, non già il risultato di ottenere una maggiore efficienza dei lavoratori nello stesso intervallo di tempo, bensì una minore, poiché gli operai non rispondevano all'aumento del cottimo con un rendimento giornaliero più alto, ma più basso. Per esempio, l'uomo che per guadagnare 1 marco per iugero aveva finora mietuto 2 iugeri e mezzo al giorno guadagnando così 2 marchi e mezzo al

giorno, dopo l'aumento del cottimo di 25 pfennig per iugero non mieteva – come si era sperato –, in considerazione del compenso più alto, per esempio 3 iugeri, per guadagnare così 3,75 marchi (come sarebbe stato possibilissimo), ma solo 2 iugeri, poiché così guadagnava ugualmente 2 marchi e mezzo come prima, e «se ne accontentava», secondo le parole bibliche. Il compenso maggiore lo attirava meno del lavoro minore; non si chiedeva quanto potesse guadagnare al giorno, se avesse fatto il massimo lavoro possibile, bensì: quanto devo lavorare, per guadagnare lo stesso importo – 2 marchi e mezzo – che ho ricevuto finora, e che basta per soddisfare i miei bisogni *tradizionali*? Questo è appunto un esempio di quel comportamento che deve essere chiamato «tradizionalismo»: l'uomo «per natura» non vuole guadagnare denaro e sempre più denaro, ma vivere semplicemente, vivere come è abituato a vivere, e guadagnare tanto quanto è necessario. Ovunque intraprese la sua opera di accrescimento della «produttività» del lavoro umano mediante l'aumento della sua intensità, il capitalismo moderno urtò contro la resistenza infinitamente tenace e ostinata di questo motivo dominante del lavoro economico precapitalistico, e ancora oggi si scontra con essa tanto più, quanto più «arretrati» (dal punto di vista capitalistico) sono i lavoratori da cui si vede dipendere. Ora – per tornare al nostro esempio –, dal momento che l'appello al «senso del guadagno» con l'offerta di tariffe salariali più alte falliva, era molto naturale tentare con il mezzo esattamente opposto: con la *riduzione* delle tariffe salariali costringere il lavoratore a produrre *più* di prima, per conservare lo stesso suo compenso. Comunque l'osservatore spregiudicato riteneva (e ritiene ancora oggi) che salario basso e profitto alto siano correlativi, e che tutto ciò che è pagato in più per il salario debba significare una corrispondente diminuzione del profitto. E il capitalismo ha anche percorso quella strada fin dall'inizio e ripetutamente; e per secoli interi è stato un articolo di fede la tesi che i bassi salari fossero «produttivi», ossia che aumentassero il rendimento del lavoro, che, come aveva già detto Pieter de la Cour (che su questo punto pensava interamente secondo lo spirito del vecchio calvinismo, come vedremo), il popolo lavorasse solo perché e finché fosse povero.

Tuttavia l'efficacia di questo mezzo apparentemente così sperimentato ha i suoi limiti.³⁷ Sicuramente il capitalismo, per dispiegarsi, richiede la presenza di un eccesso di popolazione da poter ingaggiare, sul mercato del lavoro, a basso prezzo. Ma un «esercito di riserva» eccessivo favorisce

bensi, in certe circostanze, la sua espansione quantitativa, però ostacola il suo sviluppo qualitativo, e specialmente il passaggio a forme aziendali che sfruttino l'intensità del lavoro. Salario basso non si identifica affatto con lavoro a buon mercato. Già da un punto di vista meramente quantitativo, il rendimento del lavoro in ogni circostanza diminuisce se il salario è fisiologicamente insufficiente, e questa situazione a lungo andare spesso significa addirittura una «selezione dei meno validi». Oggi lo slesiano medio con sforzo miete, nello stesso tempo, un terreno che è poco più di due terzi rispetto ai meglio pagati e nutriti lavoratori della Pomerania e del Meclemburgo; il rendimento fisico del polacco decresce in rapporto a quello del tedesco tanto più, quanto più a oriente si trova*. E anche dall'unico punto di vista degli affari il basso salario non è affatto un fattore dello sviluppo capitalistico ovunque si tratti di approntare prodotti che richiedano un lavoro comunque qualificato (specializzato) o, per esempio, di far funzionare macchine costose, delicate e facilmente danneggiabili, o siano comunque necessarie in grande misura acuta attenzione e iniziativa. Qui il basso salario non rende, e il suo effetto si rovescia nel contrario di quello voluto. Poiché qui indispensabile non è solo un forte senso di responsabilità, lo è, in genere, una mentalità che, almeno *durante* il lavoro, si liberi dalla continua questione: come, con la massima comodità e la prestazione minima, si possa tuttavia ottenere il salario abituale; e che, invece, svolga il lavoro come se fosse assolutamente fine a se stesso – «vocazione» [*Beruf*]. Ma una mentalità siffatta non è un dato naturale. E non può neanche essere il risultato diretto di salari alti o bassi, ma solo l'esito di un lungo processo educativo. *Oggi*, bene in sella, il capitalismo riesce con una relativa facilità a reclutare i suoi lavoratori in tutti i paesi industriali e, entro i singoli paesi, in tutti i settori dell'industria. Nel passato questo reclutamento fu, in ogni singolo caso, un problema estremamente difficile. ³⁸ E persino oggi almeno non sempre esso raggiunge il suo scopo senza l'aiuto di un potente alleato che, come vedremo più avanti, lo aveva sostenuto al tempo della sua formazione.

Che cosa intendiamo può essere chiarito nuovamente da un esempio. L'immagine di una forma tradizionalistica e arretrata di lavoro oggi* è spesso offerta dalle *operaie*, specialmente nubili. Soprattutto la loro assoluta mancanza di capacità e volontà di rinunciare a modi di lavorare tradizionali e già appresi a favore di altri, più pratici, di adattarsi a nuove forme di lavoro, di imparare e di concentrare l'intelletto o almeno usarlo, è

lamentata da quasi tutti gli imprenditori che danno lavoro a ragazze, specialmente tedesche. Spiegazioni sulla possibilità di rendere il proprio lavoro più facile e soprattutto più redditizio solitamente si scontrano con la loro completa incomprensione, l'elevazione dei cottimi è un argomento inefficace, perché respinto dal muro dell'abitudine. Di regola le cose vanno diversamente solo quando si tratta di ragazze che abbiano ricevuto un'educazione specificamente religiosa, e segnatamente pietistica – ed è questo un punto non irrilevante per la nostra ricerca. Si può udire spesso come le prospettive di gran lunga più favorevoli di un'educazione economica si schiudano in questa categoria (e tale opinione è confermata da controlli quantitativi occasionali).³⁹ La capacità di concentrazione del pensiero, come il contegno assolutamente centrale per cui ci si sente «moralmente obbligati verso il lavoro», qui si trovano associati con particolare frequenza a uno spirito economico rigoroso, che *calcola* il compenso e il suo grado in genere, e con un severo dominio di sé, con una temperanza e moderazione che accresce insolitamente l'efficienza. Qui il terreno è sommamente favorevole a quella concezione del lavoro come fine a se stesso, come *Beruf* nel senso di «vocazione», così come l'esige il capitalismo, qui è massima la probabilità di superare la routine tradizionalistica, *in seguito* all'educazione religiosa. Già questa considerazione relativa al capitalismo attuale⁴⁰ ci mostra nuovamente come valga comunque la pena *chiedere* in quale modo abbiano potuto formarsi queste connessioni della capacità di adattamento al capitalismo con motivi di ordine religioso, al tempo della sua giovinezza. Infatti molti fenomeni singoli inducono a concludere che tali nessi esistessero anche allora in maniera analoga. Per esempio, l'avversione e la persecuzione che i lavoratori metodisti subirono da parte dei loro compagni di lavoro nel secolo XVIII non furono solo o prevalentemente in rapporto con le loro eccentricità religiose (l'Inghilterra ne aveva conosciute molte, e più vistose), come suggerisce già quella distruzione dei loro strumenti di lavoro che ritorna così spesso nelle cronache del tempo, – ma era connessa con la «laboriosità» loro specifica, come si direbbe oggi.

Ma ora consideriamo nuovamente il presente, e in particolare gli imprenditori, per chiarire, anche qui, il significato del «tradizionalismo».

Nelle sue discussioni sulla genesi del capitalismo,⁴¹ Sombart ha distinto i due grandi «motivi dominanti» fra cui si è mossa la storia economica; la «soddisfazione dei bisogni» e l'«acquisto» o «profitto», a seconda che

diventassero determinanti, per il modo e la direzione dell'attività economica, la misura del *bisogno* personale o lo sforzo, indipendente dai limiti di esso, di *guadagnare*, e la *possibilità* di conseguire guadagno. Quello che egli chiama «sistema economico della soddisfazione dei bisogni» a prima vista pare coincidere con il «tradizionalismo economico» qui definito. Ora ciò è vero se il concetto di «bisogno» viene equiparato al «*bisogno tradizionale*». Ma se non è così, molte economie che per la forma della loro organizzazione devono essere considerate «capitalistiche», anche secondo il senso della definizione del «capitale» che Sombart dà in un altro luogo della sua opera,⁴² fuoriescono dalla sfera delle economie intese al «profitto» e rientrano nell'ambito delle «economie intese alla soddisfazione dei bisogni». Infatti è possibile che abbiano ugualmente un «carattere tradizionalistico» anche aziende che siano condotte da imprenditori privati sotto la forma di una trasformazione di capitale (= denaro o beni valutabili in denaro) al fine di guadagnare, con acquisto di mezzi di produzione e vendita dei prodotti, e che dunque abbiano sicuramente la forma di «imprese capitalistiche». Anche nel corso della storia dell'economia moderna questo fenomeno non ha avuto luogo solo eccezionalmente, ma addirittura regolarmente – con sempre rinnovate interruzioni da parte di uno «spirito capitalistico» che irrompeva in modi sempre nuovi e più violenti. La forma «capitalistica» di un'impresa e lo spirito con cui viene condotta in genere sono bensì nel rapporto di una relazione «adeguata», non però in quello di una dipendenza necessaria. E se tuttavia qui usiamo provvisoriamente l'espressione «spirito del capitalismo (moderno) »,⁴³ per indicare quella mentalità che tende a un guadagno che sia frutto di attività *professionalmente seria*, sistematico e razionalmente legittimo, nel modo illustrato dall'esempio di Benjamin Franklin, lo facciamo per il motivo storico che quella mentalità ha trovato la sua forma più adeguata nell'impresa capitalistica moderna, mentre a sua volta l'impresa capitalistica ha avuto in essa la sua forza motrice spirituale più adeguata.

Ma in sé e per sé le due cose possono essere benissimo disgiunte. Benjamin Franklin era colmo di «spirito capitalistico» in un tempo in cui la sua stamperia aveva una forma che non differiva minimamente da quella di qualsiasi impresa artigianale. E vedremo come, sulle soglie dell'età moderna, in genere gli esponenti di quella mentalità che abbiamo qui indicato come «spirito del capitalismo» non fossero solo o prevalentemente gli imprenditori capitalisti del patriziato commerciale, ma molto di più gli

strati ambiziosi del ceto medio artigianale e industriale.⁴⁴ Anche nel secolo XIX i suoi rappresentanti classici non sono i distinti gentlemen di Liverpool e Amburgo con l'antico retaggio del loro patrimonio commerciale, bensì i *parvenus* di Manchester o della Renania e Vestfalia, che hanno spesso origini modestissime. E già nel secolo XVI c'era una situazione analoga: per lo più il centro di gravità delle *industrie* che allora sorgevano era creato da nuovi arrivati, da *parvenus*.⁴⁵

È vero che una banca, per esempio, o il commercio all'ingrosso di esportazione, o anche il commercio al minuto di una certa ampiezza, o infine un grande spaccio di merci prodotte con industria domestica, possono funzionare solo nella forma dell'impresa capitalistica. Nondimeno possono tutti essere gestiti secondo uno spirito rigorosamente tradizionalistico: anzi, gli affari delle grandi banche di emissione non *devono* essere condotti diversamente; il commercio marittimo di intere epoche ha poggiato sulla base di monopoli e regolamenti di carattere strettamente tradizionale; nel commercio al minuto (e qui non si tratta dei piccoli perdigiorno senza capitale che oggi reclamano l'aiuto dello Stato) la rivoluzione che pone termine al vecchio tradizionalismo è ancora in pieno corso: la stessa sovversione che ha mandato in pezzi le vecchie forme del *Verlagssystem** con cui a ben vedere il lavoro domestico moderno ha un'affinità soltanto formale. Come proceda questa rivoluzione e che cosa significhi, può essere nuovamente illustrato con un caso speciale (per quanto note siano queste cose).

Fino alla metà circa del secolo scorso, la vita di un mercante-imprenditore, almeno in certi rami dell'industria tessile continentale,⁴⁶ era piuttosto comoda, dal nostro punto di vista odierno. Le cose si svolgevano grosso modo così: i contadini portavano i loro tessuti (di cui spesso producevano ancora prevalentemente o del tutto la materia prima – se si trattava di lino) nella città dove abitavano i mercanti-imprenditori, e, dopo un esame accurato e spesso ufficiale della qualità, riscuotevano il prezzo corrente. Clienti dei mercanti-imprenditori, per lo smercio in tutti i paesi più lontani, erano intermediari che si recavano ugualmente nella loro città, per lo più non compravano ancora secondo i campionari, ma secondo le qualità tradizionali e del magazzino, oppure ordinavano – in questo caso con grande anticipo –, dopo di che l'ordinazione era eventualmente trasmessa ai contadini. Se mai accadeva che i mercanti-imprenditori andassero a visitare i clienti, lo facevano raramente per lunghi periodi, altrimenti bastava la

corrispondenza, e l'invio di campionari che si sviluppava lentamente. Il numero delle ore d'ufficio era limitato – forse cinque o sei al giorno, talvolta decisamente meno, di più nella stagione degli affari, se c'era –, il guadagno era discreto, sufficiente per un decoroso tenore di vita, e, nei buoni periodi, per mettere da parte un piccolo patrimonio; nel complesso, una tolleranza reciproca dei concorrenti relativamente alta, sulla base di un grande accordo sui principi degli affari, visita quotidiana e redditizia al «circolo» e, inoltre, secondo i casi, un boccale alla sera, riunione, e in genere un comodo ritmo di vita.

Era una *forma* di organizzazione «capitalistica» in ogni senso, se si considera il carattere puramente affaristico e commerciale degli imprenditori, o l'intervento indispensabile di capitali che erano investiti nell'impresa, o infine se si guarda al lato oggettivo del processo economico, o al modo in cui erano tenuti i libri. Ma era un'economia «tradizionalistica», se si considera lo *spirito* che animava gli imprenditori: il modo tradizionale di vivere, il livello tradizionale del profitto, la misura tradizionale di lavoro, il modo tradizionale di condurre gli affari, il carattere tradizionale dei rapporti con i lavoratori e con una clientela a sua volta sostanzialmente tradizionale, nonché il modo tradizionale di conquistare clienti e di smerciare i prodotti, dominavano la gestione dell'impresa, stavano alla base dell'«ethos» di questa cerchia di imprenditori (possiamo addirittura affermare).

Ora, a un certo momento questo agio veniva improvvisamente turbato, e spesso senza che avesse avuto luogo nessun cambiamento di principio della *forma* di organizzazione (per esempio passaggio all'azienda chiusa, al telaio a macchina e simili). Ciò che accadeva era invece soltanto questo, per lo più: un giovane membro di una famiglia di mercanti-imprenditori della città si recava in campagna, sceglieva accuratamente i tessitori di cui abbisognava, ne aumentava la dipendenza e il controllo, e trasformava così questi contadini in operai, ma d'altro lato si incaricava personalmente dello smercio, con un approccio quanto più diretto possibile agli acquirenti finali – ai dettaglianti –, si procurava personalmente nuovi clienti, che andava a visitare regolarmente ogni anno, ma, soprattutto, sapeva adattare la qualità dei prodotti esclusivamente ai loro bisogni e desideri, renderli loro gradevoli, «appetibili», e al tempo stesso cominciava ad applicare il principio «basso prezzo, grande smercio». Ben presto si ripeteva quella che è sempre e ovunque la conseguenza di un processo di «razionalizzazione»

siffatto: chi non saliva, doveva scendere. L'idillio crollava, s'infrangeva sotto l'aspra lotta concorrenziale incipiente, patrimoni cospicui erano guadagnati e non messi a frutto, anzi investiti ripetutamente negli affari, il vecchio modo di vivere placido e comodo lasciava il posto a una dura sobrietà: e in quelli che tenevano il passo e salivano, perché non *volevano* consumare, ma acquisire, e in quelli che restavano fedeli al passato, poiché *dovevano* limitarsi.⁴⁷ E – ciò che qui soprattutto importa – in questi casi di regola *non* fu un afflusso di nuovo *denaro*, a provocare tale rivoluzione (con un capitale di poche migliaia di marchi imprestati da parenti in certi casi a me noti fu avviato l'intero processo di rivoluzione), la provocò il nuovo *spirito*, appunto lo «spirito del capitalismo moderno» che aveva fatto il proprio ingresso. Il problema delle forze motrici dell'espansione del capitalismo moderno non è in primo luogo un problema della provenienza delle riserve pecuniarie da valorizzarsi come capitali, ma è anzitutto la questione dello sviluppo dello spirito capitalistico. Dove esso si desta e si può realizzare, si *crea* le riserve pecuniarie come mezzi della sua azione, ma non viceversa.⁴⁸ Ma il suo ingresso di solito non era pacifico. Un'ondata di diffidenza, occasionalmente di odio, soprattutto di sdegno morale si opponeva regolarmente al primo innovatore, spesso (conosco più casi del genere) cominciava a formarsi una vera e propria leggenda su misteriose ombre della sua vita precedente. Non è mai così facile osservare abbastanza obiettivamente come proprio tale imprenditore «di nuovo stile» possa evitare di perdere il freddo controllo di sé e, soprattutto, di naufragare moralmente ed economicamente, solo se ha un carattere straordinariamente saldo e fermo, come, oltre alla lucidità e all'energia, siano soprattutto qualità «etiche», ben precise e molto pronunciate, a conquistargli l'indispensabile fiducia dei clienti e degli operai di fronte a tali innovazioni, e a conservargli la tensione necessaria per superare le innumerevoli difficoltà, ma, soprattutto, ad avergli comunque consentito quel rendimento infinitamente più intenso che si esige ora dall'imprenditore, e che è incompatibile con un comodo godimento della vita; ma sono appunto qualità etiche di *genere* specificamente diverso da quelle adeguate al tradizionalismo del passato.

E così di regola non furono speculatori temerari e senza scrupoli, avventurieri economici, quali s'incontrano in tutte le epoche della storia economica, o semplicemente «grandi finanziari», a creare questa metamorfosi esteriormente inappariscnte eppure decisiva per la

realizzazione di questo nuovo spirito della vita economica; la crearono uomini educati alla dura scuola della vita, riflessivi, ponderati e audaci al tempo stesso, ma soprattutto *sobri* e *costanti*, acuti e dediti interamente all'oggetto della loro attività, con intuizioni e «principi» rigorosamente borghesi.

Si propenderà a credere che queste qualità morali *personali* di per sé non abbiano nulla a che fare con qualsiasi massima etica o addirittura con pensieri religiosi, che, in questo senso, la base più adeguata di tale condotta di vita dell'uomo d'affari sia sostanzialmente qualcosa di negativo: la capacità di *sottrarsi* alla propria tradizione, e dunque anzitutto un «illuminismo» liberale. E in effetti *oggi* le cose stanno generalmente così. Non solo la condotta della vita di regola è priva di un rapporto con premesse religiose, ma, dove esiste una relazione del genere, di solito è di ordine negativo, almeno in Germania. Tali caratteri colmi di «spirito capitalistico» *oggi*, se non sono addirittura ostili alla religione, le sono almeno indifferenti. Il pensiero della pia noia del paradiso è poco attraente, per la loro natura attiva, la religione appare loro come un mezzo per distogliere gli uomini dal lavoro quaggiù, sulla terra. Se si chiedesse loro il «senso» di questa corsa incessante che non si accontenta mai del proprio possesso, e quindi deve apparire così insensata proprio con un orientamento puramente mondano della vita, forse risponderebbero, se conoscessero comunque una risposta: «Il pensiero dei figli e nipoti»; ma, più spesso e più esattamente (poiché quel motivo evidentemente non è affatto loro peculiare, ma ha operato altrettanto anche negli uomini «tradizionalisti»), darebbero la risposta semplicissima: come gli affari, con il lavoro continuo che comportano, siano diventati «indispensabili per la loro vita». Questa è in effetti l'unica motivazione esatta, che al tempo stesso esprime ciò che, considerato dal punto di vista della felicità personale, è così *irrazionale* in questo modo di vivere, dove l'uomo è in funzione e al servizio dei suoi affari, e non viceversa. Ovviamente, il senso del potere e del prestigio che assicura il semplice fatto del possesso svolge qui la sua parte: là dove la fantasia di un intero popolo è avviata in direzione della grandezza puramente quantitativa, come negli Stati Uniti, questo romanticismo dei numeri esercita un fascino irresistibile su quei commercianti che sono «poeti». Ma altrimenti non se ne lasciano incantare, nel complesso, gli imprenditori che svolgono davvero un ruolo egemone, e specialmente quelli che hanno un successo durevole. E, più che mai, l'approdo nel porto del

possessione fidecommissario e della nobiltà conferita con patente, con figli che, all'università e nel corpo degli ufficiali, si comportano cercando di far dimenticare la propria origine, secondo l'uso che era comune alle famiglie dei *parvenus* del capitalismo tedesco, rappresenta un prodotto di epigoni decadenti. Il «tipo ideale» dell'imprenditore capitalista,⁴⁹ quale era rappresentato anche da noi da singoli esempi eminenti, non ha niente in comune con questa pompa più grossolana o più fine. Teme l'ostentazione e lo sfarzo inutile come il godimento cosciente del suo potere, e i segni esterni della considerazione sociale di cui gode gli sono piuttosto sgradevoli. La condotta della sua vita per quanto mi consta spesso comporta un certo carattere ascetico, quale si manifesta chiaramente nella citata «predica» di Benjamin Franklin (e dovremo approfondire proprio il significato storico di questo fenomeno per noi importante). Infatti non è rara, anzi davvero frequente, in lui, una buona dose di fredda modestia che è sostanzialmente più sincera di quel riserbo che Franklin sa raccomandare con tanta saggezza. La sua ricchezza non gli «dà nulla» per la propria persona – tranne quel sentimento irrazionale di avere compiuto il suo «dovere professionale».

Ma proprio *questo* è ciò che appare così inconcepibile ed enigmatico, così sporco e spregevole, all'uomo precapitalistico. Che qualcuno possa fare lo scopo della sua vita lavorativa esclusivamente del pensiero di scendere un giorno nella tomba carico di un grande peso materiale di denaro e di beni, gli pare spiegabile solo come prodotto di impulsi perversi: dell'«auri sacra fames».

Al presente, con le nostre istituzioni politiche, di diritto privato e di scambio, con le forme di gestione aziendale e con la struttura che è propria della nostra economia, questo «spirito» del capitalismo potrebbe essere compreso nel senso del puro e semplice prodotto di un adattamento, come si è detto. L'organizzazione dell'economia capitalistica esige questa dedizione alla «vocazione» di guadagnare denaro: è una maniera di comportarsi con i beni esterni che è adeguata a quella struttura, legata alle condizioni della vittoria nella lotta economica per l'esistenza, al punto che *oggi* in effetti non si può più parlare affatto di una connessione necessaria di quella condotta «crematistica» della vita con una «Weltanschauung» unitaria qualsiasi. Soprattutto, non ha più bisogno di farsi sostenere dall'approvazione di qualche potenza religiosa e, nella misura in cui si può ancora sentire l'influsso delle norme ecclesiastiche sulla vita economica, lo sente come un

ostacolo, proprio come la sua regolamentazione statale. La situazione degli interessi politico-commerciali e politico-sociali suole allora determinare la «Weltanschauung». Chi non adatta la condotta della sua vita alle condizioni del successo capitalistico va in rovina, o almeno non emerge. Ma sono fenomeni di un'epoca in cui il capitalismo moderno, vittorioso, si è emancipato dai vecchi sostegni. Come, in passato, spezzò le vecchie forme della regolamentazione medievale dell'economia solo alleandosi con la potenza in fieri dello Stato moderno, anche i suoi rapporti con le forze religiose potrebbero avere avuto la stessa sorte – vogliamo dire in questa forma provvisoria. Qui intendiamo appunto appurare se e in quale senso *sia* accaduto qualcosa del genere. Poiché non occorre dimostrare che quella concezione del guadagno come fine a se stesso e come dovere per l'uomo, come «vocazione», era contraria alla sensibilità morale di epoche intere. In quella sentenza «Deo piacere vix potest» che era passata nel diritto canonico⁵⁰, ed era allora ritenuta autentica (così come il passo del Vangelo sull'interesse),⁵⁰ e che veniva applicata all'attività del mercante, nel termine «turpitude» con cui Tommaso indicava l'avidità di lucro (e che era riferita persino al guadagno inevitabile e quindi eticamente lecito), era già insito, contro le opinioni radicalmente anticrematistiche di gruppi piuttosto ampi, un alto grado di *condiscendenza* della dottrina cattolica verso gli interessi della potenza pecuniaria delle città italiane così strettamente legate alla Chiesa sul piano politico.⁵¹ E anche dove la dottrina era ancora più conciliante – per esempio e specialmente in Antonino di Firenze –, non veniva mai interamente meno la sensazione che l'attività intesa al guadagno come fine a se stesso in fondo fosse un *pudendum*, che solo gli ordini della vita ormai presenti costringevano a tollerare. Singoli moralisti di quei tempi, soprattutto della scuola nominalistica, accettavano come dati gli spunti di forme capitalistiche che si erano allora sviluppati, e cercavano di provare che erano leciti, soprattutto che il commercio era necessario, che l'«industria» sviluppatavisi era una fonte legittima di guadagno ed era moralmente innocua – non senza contraddizione; ma la dottrina dominante ricusava come *turpitude* lo «spirito» del profitto capitalistico, o almeno non lo poteva giudicare in termini eticamente positivi.

Una concezione «etica» come quella di Benjamin Franklin sarebbe stata semplicemente impensabile. Era soprattutto la concezione degli stessi circoli capitalistici: se restavano sul terreno della tradizione ecclesiastica, il lavoro della loro vita era, nel migliore dei casi, eticamente indifferente,

tollerato, ma comunque pericoloso per la salvezza dell'anima, già a causa del continuo rischio di scontrarsi col divieto religioso dell'usura; come mostrano le fonti, somme notevolissime alla morte di persone ricche passavano a istituti religiosi, come «legati di coscienza», e in certi casi ritornavano anche a ex debitori, in qualità di un'«usura» che era stata loro ingiustamente sottratta. Avevano una posizione diversa – oltre a correnti eretiche o ritenute pericolose – solo i circoli patrizi che si erano già liberati dal vincolo interno della tradizione. Ma anche caratteri scettici e non religiosi usavano conciliarsi la Chiesa per ogni eventualità donando somme globali concordate, e perché era comunque meglio così, per assicurarsi contro le incertezze dello stato post mortem, e perché (almeno secondo la diffusissima concezione meno rigorosa), la sottomissione esteriore ai comandi della Chiesa era sufficiente per la salvezza. ⁵² Proprio qui viene chiaramente in luce l'*amoralità* o addirittura l'*immoralità* che, secondo la convinzione degli *stessi* interessati, ineriva all'attività loro propria.

Ora – ci chiediamo – come è accaduto che, da questo atteggiamento nel migliore dei casi eticamente tollerato, si ingenerasse una «vocazione» nel senso di Benjamin Franklin? Come si può spiegare storicamente il fatto che, nel cuore dello sviluppo capitalistico del mondo di quel tempo, nella Firenze del XIV e XV secolo, mercato del denaro e dei capitali di tutte le grandi potenze politiche, fosse ritenuto moralmente increscioso o al massimo tollerabile ciò che invece poteva essere considerato come contenuto di un modo di vivere eticamente lodevole, anzi doveroso, nel mondo rustico e piccolo-borghese della Pennsylvania del secolo XVIII, dove la pura mancanza di denaro minacciava sempre di ridurre l'economia al baratto in natura, dove non c'erano tracce di imprese industriali di una certa entità, e quanto alle banche se ne potevano osservare solo i primi spunti? – Voler parlare, *in questo caso*, di un «rispecchiamento» della situazione «materiale» nella «sovrastruttura ideale», sarebbe semplicemente assurdo. – Da quale mentalità dunque si originò la sussunzione di un'attività esteriormente diretta al puro *guadagno* sotto la categoria della «vocazione», di fronte a cui il singolo si sentiva *obbligato*? Poiché proprio questo pensiero assicurò alla condotta della vita dell'imprenditore «di nuovo stile» una base e un sostegno etico.

Il motivo fondamentale dell'economia moderna in genere è stato individuato nel «razionalismo economico» — in specie da Sombart, in analisi spesso efficaci e felici. Indubbiamente con ragione, se con questa

espressione s'intende quell'ampliamento della produttività del lavoro che, con l'organizzazione del processo di produzione da punti di vista *scientifici*, ha eliminato la sua dipendenza dai limiti «fisiologici», naturalmente dati della persona umana. Ora questo processo di razionalizzazione nel campo della tecnica e dell'economia indubbiamente condiziona anche una parte importante degli «ideali di vita» della società borghese moderna: il lavoro al fine di dare una forma razionale all'approvvigionamento dei beni materiali necessari all'umanità è indubbiamente anche uno dei sogni che hanno sempre concepito i rappresentanti dello «spirito capitalistico», uno scopo che hanno ritenuto orientare l'attività della loro vita. Per esempio, basta leggere la descrizione fatta da B. Franklin dei propri sforzi al servizio degli *improvements* comunali di Filadelfia, per toccare con mano questa verità molto ovvia. E il piacere e l'orgoglio di avere «dato lavoro» a molte persone, di avere contribuito alla «prosperità» economica della città natale nel senso che il capitalismo attribuisce ora a questo termine, associandolo alle cifre demografiche e commerciali, – tutto ciò appartiene ovviamente a quel gusto della vita che è specifico dell'imprenditore moderno, e che senza dubbio è «idealisticamente» inteso. E così è naturalmente una delle proprietà fondamentali dell'economia privata capitalistica, che sia razionalizzata sulla base di un calcolo rigorosamente *matematico*, che sia orientata verso il successo economico ambito in una forma pianificata e oggettiva, contrariamente alla vita alla giornata del contadino, alla privilegiata routine del vecchio artigiano corporativo e al «capitalismo d'avventura» che era orientato secondo probabilità politiche e speculazioni irrazionali.

Dunque parrebbe che la spiegazione più semplice dello sviluppo dello «spirito capitalistico» fosse quella di un fenomeno parziale entro lo sviluppo complessivo del razionalismo, e che dovesse essere derivata dalla posizione di principio assunta da quest'ultimo nei confronti dei problemi primi e ultimi della vita. In tal caso dunque il protestantesimo sarebbe preso storicamente in considerazione solo in quanto avrebbe svolto in certo modo la funzione di un «preludio» di concezioni della vita puramente razionalistiche. Ma non appena si fa seriamente questo tentativo, risulta che non è lecito porre il problema in questi termini così semplici, già per il fatto che la storia del razionalismo non rivela *affatto* uno sviluppo *parallelo* nelle diverse sfere particolari della vita. Per esempio la razionalizzazione del diritto privato – se è intesa come semplificazione e articolazione

concettuale della materia giuridica — è stata raggiunta nella sua forma finora più alta nel diritto romano della tarda antichità, è rimasta arretrata soprattutto in alcuni dei paesi sommamente razionalizzati sul piano economico, specialmente in Inghilterra, dove a suo tempo la rinascita del diritto romano s'infranse contro il potere delle grandi corporazioni di giuristi, mentre il suo predominio è sempre continuato nei paesi cattolici dell'Europa meridionale. La filosofia razionale puramente mondana nel secolo XVIII non ha trovato la sua sede soltanto e neanche prevalentemente nei paesi capitalisticamente più sviluppati. Ancora oggi il volterianesimo è patrimonio comune di vasti strati elevati e — ciò che è praticamente più importante — medi, proprio nei paesi cattolicoromani. Se poi si intende per «razionalismo pratico» quella maniera di vivere che riferisce coscientemente il mondo agli interessi immanenti del *singolo* Io e giudica da questo punto di vista, ebbene, questo stile di vita era ed è ancora oggi una peculiarità più che mai tipica dei popoli del «libero arbitrio», quale è connaturato agli italiani e ai francesi. E potremmo già convincerci che questo non è affatto il terreno dove è meglio prosperato quel rapporto dell'uomo con la sua «professione» intesa come compito, missione, dovere, di cui abbisogna il capitalismo. In testa a ogni studio che si occupi del «razionalismo» dovrebbe stare questa semplice proposizione che è spesso dimenticata: si può appunto «razionalizzare» la vita da punti di vista ultimi estremamente differenti, e secondo direzioni diversissime. Il «razionalismo» è un concetto storico che comprende in sé un mondo di antitesi, e noi dovremo appunto studiare di quale spirito fosse figlio quel modo concreto di pensare e vivere «razionalmente» che ha dato origine a quel pensiero della «vocazione professionale» [*Beruf*] e a quella dedizione al *lavoro* professionale (così irrazionale dal punto di vista dei propri interessi meramente eudemonistici, come abbiamo visto) che è stato ed è tuttora uno degli elementi più caratteristici della nostra civiltà capitalistica. A noi qui interessa proprio l'origine di quell'elemento *irrazionale* che è insito in questo come in ogni concetto di «vocazione».

3. LA CONCEZIONE LUTERANA DEL «BERUF». COMPITO DELLA RICERCA

Non si può ignorare che già nella *parola* tedesca «*Beruf*», come, in una maniera forse ancora più evidente, in quella inglese «*calling*», almeno *echeggi* una rappresentazione religiosa – quella di un *compito* assegnato da Dio –, e che diventi tanto più percettibile, quanto più energicamente accentuiamo la parola nel caso concreto. E se seguiamo storicamente la parola, attraverso le lingue colte, in primo luogo risulta che ciascuno dei popoli prevalentemente cattolici – così come l'antichità classica – non conosce un'espressione di tonalità analoga, per indicare quello che noi chiamiamo «*Beruf*» (nel senso di una posizione occupata nella vita, di un ambito di lavoro preciso e circoscritto, insomma di una professione),⁵³ mentre esiste in *tutti* i popoli prevalentemente protestanti. Inoltre, risulta come non vi sia implicata una qualche peculiarità eticamente condizionata delle lingue in questione, per esempio l'espressione di uno «spirito del popolo germanico», ma come la parola nel suo senso odierno derivi *dalle traduzioni* della Bibbia, e precisamente dallo spirito dei traduttori, *non* dallo spirito dell'originale.⁵⁴ Pare sia usata, nella traduzione luterana della Bibbia, per la prima volta in un passo di Gesù di Sirac (11, 20 e 21), proprio nel nostro senso attuale.⁵⁵ Ha poi acquistato il suo significato attuale molto presto, nel linguaggio profano di tutti i popoli protestanti, mentre prima, nella letteratura profana, non si poteva notare il benché minimo spunto di un senso siffatto, neanche nelle prediche – per quanto ci risulta –, con la sola eccezione di un mistico tedesco («Taulero, vedi sotto») di cui è nota l'influenza su Lutero.

E come il significato della parola, anche il *pensiero* è nuovo ed è un prodotto della Riforma (come forse è noto, in generale). Non nel senso che già nel Medioevo, anzi persino nel mondo antico (*tardo* periodo ellenistico), non fossero presenti certi spunti di quella considerazione del lavoro svolto quotidianamente nel mondo che è insita in questo concetto del *Beruf* (se ne dovrà parlare più avanti). Incondizionatamente *nuova* era comunque una cosa, in primo luogo: la convinzione che l'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni [*Berufe*] mondane fosse il contenuto supremo che potesse mai assumere la realizzazione della propria persona morale. Proprio questa fu l'inevitabile conseguenza della rappresentazione del significato religioso del lavoro svolto quotidianamente nel mondo, e ingenerò per la prima volta il concetto di *Beruf* in tale senso. Nel concetto di *Beruf* trova dunque espressione quel dogma centrale di tutte le chiese protestanti che respinge la distinzione cattolica degli imperativi morali in

praecepta e consilia, e secondo cui l'unico modo di essere graditi a Dio non sta nel sorpassare la moralità intramondana con l'ascesi monacale, ma consiste esclusivamente nell'adempire ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua «vocazione» [*Beruf*].

In Lutero⁵⁶ questo pensiero si sviluppa nel corso del primo decennio della sua attività riformatrice. Inizialmente il lavoro mondano, sebbene voluto da Dio, rientra per lui nell'ordine creaturale, esattamente nel senso della tradizione medievale dominante, quale è rappresentata per esempio da Tommaso d'Aquino,⁵⁷ è l'indispensabile base naturale della vita della fede, e in se stesso è moralmente indifferente come il mangiare e il bere.⁵⁸ Ma, via via che si sviluppa più chiaramente il pensiero «sola fide», con le sue conseguenze e l'implicita opposizione – sempre più aspra – ai «consigli evangelici» cattolici del monachesimo, invero «dettati dal diavolo», aumenta l'importanza del *Beruf*. Ora l'esistenza monacale non solo è ovviamente priva di qualsiasi valore, al fine della giustificazione di fronte a Dio, ma diventa anche il prodotto di un'arida insensibilità, di un egoismo che si sottrae ai doveri di questo mondo. Al contrario, il lavoro professionale svolto nel mondo appare come l'espressione esterna dell'amore del prossimo, e questa opinione viene motivata in una forma invero estremamente lontana dalla realtà e con un contrasto quasi grottesco con le note tesi di Adam Smith,⁵⁹ in particolare con l'affermazione che la divisione del lavoro costringerebbe ogni individuo a lavorare per gli *altri*. Tuttavia questa giustificazione sostanzialmente scolastica (come si può vedere) ben presto nuovamente scompare, mentre resta, sempre più energico, l'argomento secondo cui l'adempimento dei doveri intramondani in tutte le circostanze sarebbe l'unico modo di essere graditi a Dio, esso ed esso soltanto sarebbe volontà di Dio, e quindi tutte le professioni lecite avrebbero assolutamente lo stesso valore, di fronte a Dio.⁶⁰

Che questa qualificazione etica della vita professionale mondana fosse una delle opere più gravide di conseguenze della Riforma e dunque di Lutero in specie, è un fatto indiscutibile, che può avere addirittura il carattere di un luogo comune.⁶¹ Questa concezione è lontanissima dal profondo odio con cui il contemplativo Pascal ricusa la considerazione positiva dell'agire nel mondo – la quale, secondo la sua più profonda convinzione, si può spiegare solo con la vanità o l'astuzia in genere —;⁶² certo è ancora più lontana dal longanime *adattamento* utilitaristico al

mondo che è operato dal probabilismo gesuitico. Ma il modo in cui debba essere ora concepito, nei particolari, il significato pratico di quell'opera del protestantesimo, in genere viene oscuramente sentito, piuttosto che chiaramente conosciuto.

In primo luogo è forse superfluo constatare come non sia lecito attribuire a Lutero, per esempio, un'affinità interiore con lo «spirito capitalistico» nel senso che abbiamo associato finora a tale espressione (o, del resto, in qualsiasi altro senso). Già quei circoli ecclesiastici che usano esaltare col massimo zelo quell'«azione» della Riforma, oggi nel complesso non sono affatto amici del capitalismo in qualunque senso. Ma più che mai lo stesso Lutero senza alcun dubbio avrebbe aspramente negato ogni affinità con quella mentalità che viene in luce in Franklin. Ovviamente non ci è lecito addurre come sintomi le sue lagnanze contro i grandi mercanti, i Fugger e simili.⁶³ Poiché la lotta contro la posizione *privilegiata*, di diritto o di fatto, di singole grandi compagnie commerciali nei secoli XVI e XVII può essere soprattutto paragonata alla moderna campagna contro i trusts, e come questa in se stessa non è affatto espressione di una mentalità tradizionalistica. Contro di esse, contro i lombardi, i «trapeziti», contro i monopolisti, i grandi speculatori e i banchieri favoriti dall'anglicanesimo, dai re e dai parlamenti in Inghilterra e in Francia, anche i puritani come gli ugonotti condussero una lotta accanita.⁶⁴ Dopo la battaglia di Dunbar (settembre 1650), Cromwell scrisse al Lungo Parlamento: «Prego abolire tutti gli abusi di tutte le professioni, e se ce n'è una che riduca molti in povertà, per arricchire pochi: ciò non giova a una comunità»; d'altro lato si troverà come lo stesso Cromwell sia caratterizzato da una mentalità «capitalistica» del tutto specifica.⁶⁵ Invece dalle numerose dichiarazioni di Lutero contro l'usura e la percezione di interessi in genere emerge inequivocabilmente una sua concezione della natura del profitto capitalistico che è direttamente «arretrata» (dal punto di vista capitalistico), rispetto alla tarda scolastica.⁶⁶ Naturalmente vi rientra in particolare quell'argomento dell'improduttività del denaro che è già superato in Antonino di Firenze, per esempio. Ma qui non occorre che ci addentriamo in particolari, – soprattutto perché il pensiero del *Beruf* in senso *religioso* era passibile di configurazioni molto diverse, nelle sue conseguenze per la condotta della vita intramondana. – La Riforma in quanto tale dapprima ebbe solo la funzione di accrescere enormemente – in contrasto con la concezione cattolica – il peso morale e il *premio* religioso per il lavoro

intramondano, ossia per la professione regolare e ordinata. Il modo in cui fu ulteriormente sviluppato il pensiero del *Beruf*, che diede espressione a questo fenomeno, dipese dalla più precisa configurazione della pietà e devozione che da allora in poi si venne delineando nelle singole chiese riformate. L'autorità della Bibbia, da cui Lutero credeva di trarre il concetto del *Beruf*, intrinsecamente era, nel complesso, più favorevole a un orientamento tradizionalistico. Specialmente il Vecchio Testamento, che non conobbe mai un rilancio dell'eticità intramondana nella profezia genuina, e neanche altrove fuorché in forma di spunti isolatissimi, ha dato forma a un pensiero religioso perfettamente analogo: ciascuno si accontenti del suo «sostentamento», e lasci che gli empi cerchino di guadagnare; è questo il senso di tutti i passi che trattano direttamente delle occupazioni mondane. Solo il Talmud qui si trova su un terreno diverso, parzialmente (ma non in linea di principio). La posizione personale di Gesù è caratterizzata con classica purezza dalla preghiera tipica dell'antico Oriente: «Dacci *oggi* il nostro pane quotidiano»; e il tratto di rifiuto radicale del mondo che riceve espressione nel «μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας» esclude ogni possibilità che il pensiero moderno del *Beruf* si colleghi *direttamente* alla sua persona.⁶⁷ L'era apostolica del cristianesimo, che prendeva la parola nel Nuovo Testamento, e in specie anche con Paolo, a causa delle attese escatologiche che colmavano quelle prime generazioni di cristiani aveva un atteggiamento indifferente, o comunque sostanzialmente tradizionalistico, nei confronti della vita professionale condotta nel mondo: poiché tutti attendono l'avvento del Signore, ciascuno può restare nello stato e con l'occupazione mondana dove lo ha «chiamato» il Signore, e lavorare come prima: così non è di peso ai fratelli con la sua povertà – e in ogni modo durerà solo breve tempo. Lutero leggeva la Bibbia attraverso le lenti di quello che era di volta in volta il suo stato d'animo, e nel corso del suo sviluppo, circa fra il 1518 e il 1530, questa sua mentalità non solo rimase tradizionalistica, ma lo divenne sempre di più.⁶⁸

Nei primi anni della sua attività riformatrice, poiché giudicava la professione in termini sostanzialmente creaturali, prevaleva in lui una concezione della *specie* dell'attività intramondana interiormente affine a quell'indifferenza escatologica paolina che si esprime nella I Epistola ai Corinzi, 7 (20-24):⁶⁹ in ogni stato, in ogni condizione si può raggiungere l'eterna beatitudine, è assurdo, in quel breve pellegrinaggio che è la vita, attribuire importanza alla *specie* della professione. E la ricerca di un

guadagno materiale che superi i propri bisogni deve essere perciò considerata come sintomo dell'assenza dello stato di grazia, e come direttamente riprovevole, poiché infine appare possibile solo a spese altrui.⁷⁰ Con la crescente implicazione nelle faccende del mondo va di conserva una crescente considerazione dell'importanza del lavoro professionale. Ma al tempo stesso la concreta professione dell'individuo assume sempre più, agli occhi di Lutero, il carattere di un comando, un imperativo speciale di Dio, che a lui ordina di occupare *questa* posizione concreta che la volontà divina gli ha appunto assegnato. E quando, dopo le lotte con i «fanatici» e le rivolte dei contadini, l'ordine storico oggettivo in cui l'individuo è stato inserito da Dio per Lutero assume sempre più il significato di una diretta emanazione della volontà divina,⁷¹ l'accentuazione ormai sempre più forte del carattere provvidenziale anche dei singoli eventi della vita porta in misura crescente a una tonalità tradizionalistica che corrisponde al pensiero della «destinazione»: il singolo deve *conservare*, in linea di principio, la professione e lo stato, la condizione che Dio gli ha assegnato, e contenere i suoi sforzi e le sue aspirazioni terrene entro i limiti di questa posizione che gli è stata appunto data, nella vita. Se il tradizionalismo economico inizialmente era il risultato di un'indifferenza paolina, più tardi è dunque emanazione di una fede nella Provvidenza che è diventata sempre più intensa,⁷² e che identifica l'ubbidienza incondizionata a Dio⁷³ con l'incondizionata accettazione della situazione data. In questo modo Lutero non è affatto pervenuto a un collegamento radicalmente nuovo, o basato comunque su un fondamento di principio, del lavoro professionale con *principî* religiosi.⁷⁴ L'identificazione dell'unico criterio infallibile della Chiesa con la purezza della *dottrina*, che dopo le lotte degli anni Venti del secolo XVI divenne in lui sempre più irremovibile, già di per sé impedì lo sviluppo di nuovi punti di vista nella sfera etica.

Così in Lutero il concetto di *Beruf* rimase legato alla tradizione.⁷⁵ Il *Beruf* è ciò che l'uomo deve *accettare*, a cui si deve «adattare», perché esprime una disposizione divina; questa tonalità soverchia l'altro pensiero che è pure presente: come il lavoro professionale sia un compito, o meglio *il* compito assegnato da Dio.⁷⁶ E gli sviluppi del luteranesimo ortodosso sottolinearono ancora ulteriormente questo tratto. Qui l'unico frutto etico dapprima fu dunque qualcosa di negativo: si cessò di attribuire ai doveri ascetici un valore superiore rispetto a quelli intramondani, ma al tempo stesso furono predicate l'ubbidienza all'autorità e l'accettazione della

situazione esistenziale data.⁷⁷ – Come dovremo ancora discutere quando tratteremo dell’etica religiosa medievale, il pensiero del *Beruf* in questa forma luterana era già stato ampiamente preparato dai mistici tedeschi, segnatamente da Taulero con la sua equiparazione di principio dei *Berufe* spirituali e secolari, e con la *minore* considerazione delle forme tradizionali delle opere meritorie di tipo ascetico⁷⁸ che consegue dall’importanza decisiva attribuita solo ed esclusivamente all’estasi contemplativa con cui l’anima accoglie in sé lo spirito divino. Il luteranesimo significa persino, in un determinato senso, un regresso rispetto ai mistici, in quanto in Lutero – e ancora di più nella sua Chiesa – le basi psicologiche di un’etica razionale del *Beruf* sono diventate abbastanza meno sicure rispetto ai mistici (le cui intuizioni a questo proposito spesso ricordano in parte la psicologia della fede pietistica, in parte quella dei quaccheri);⁷⁹ e anzi (come si dovrà vedere) proprio *perché* la tendenza all’autodisciplina ascetica gli era sospetta come santificazione di opera, per cui nella sua Chiesa sarebbe passata sempre più in secondo piano.

Il mero pensiero del *Beruf* nell’accezione luterana (il quale soltanto doveva essere accertato già qui)⁸⁰ era dunque, per quanto abbiamo potuto vedere finora, di una portata comunque solo problematica, per ciò che *noi* stiamo ricercando. Ora ciò non significa minimamente che anche la forma luterana di riordinamento della vita religiosa non avesse un significato pratico per gli oggetti del nostro studio. Vero è proprio il contrario. Solo che, chiaramente, non può essere derivata *direttamente* dalla posizione assunta da Lutero e dalla sua Chiesa rispetto al *Beruf* mondano, né, in genere, può essere colta con la facilità con cui invece si potrebbe, forse, nel caso di altre configurazioni del protestantesimo. E quindi è per noi opportuno considerare dapprima forme di protestantesimo dove si possa constatare un nesso della *prassi* della vita con il punto di partenza religioso più facilmente di quanto non consenta il luteranesimo. Ora, già prima si è parlato del ruolo vistoso che il *calvinismo* e le *sette* protestanti svolgono nella storia dello sviluppo capitalistico. Come Lutero vide all’opera, in Zwingli, uno «spirito diverso» dal proprio, i suoi discendenti spirituali ebbero questa reazione specialmente di fronte al calvinismo. E più che mai il cattolicesimo ha sempre, e a tutt’oggi, considerato il calvinismo come il suo vero nemico. Questo fenomeno ha certo motivi di ordine meramente politico, in prima istanza: se la Riforma non è immaginabile senza il personalissimo sviluppo religioso di Lutero, ed è stata determinata

durevolmente, sul piano spirituale, dalla sua personalità, peraltro senza il calvinismo la sua opera non avrebbe avuto una durata esterna. Ma il motivo dell'avversione comune ai cattolici e ai luterani si basa anche sul carattere etico che è peculiare del calvinismo. Già lo sguardo più superficiale mostra come qui sia stata ingenerata una relazione fra la vita religiosa e l'*agire* terreno che è diversissima rispetto al cattolicesimo come al luteranesimo. Ciò viene in luce persino nella letteratura che presenta solo motivi specificamente religiosi. Per esempio, si consideri la conclusione della *Divina Commedia*, dove il poeta, in paradiso, nella visione perfettamente appagata dei misteri di Dio non riesce più a parlare, e la si confronti con la conclusione di quel poema che siamo abituati a chiamare «la *Divina Commedia* del puritanesimo». Milton conclude l'ultimo canto del *Paradise Lost* [*Paradiso perduto*], dopo la descrizione dell'*espulsione* dal paradiso, nel modo seguente:

They looking back, ali th' eastern side beheld
Of Paradise, so late their happy seat.
Waved over by that flaming brand, the gate
With dreadful faces thronged and fiery arms:
Some natural tears they dropped, but wiped them soon;
The world was all before them, where to choose
Their place of rest, and Providence their guide:
They hand in hand with wand'ring steps and slow,
Through Eden took their solitary way.

E poco prima Michele aveva detto ad Adamo:

[...] only add
Deeds to thy knowledge answerable, add faith,
Add virtue, patience, temperance, add love,
By name to come called charity, the soul

*Of all the rest: then will thou not be loath
To leave this Paradise, but shalt possess
A paradise within thee, happier far [...]*

Ovvero:

Essi, a guardar volgendosi, mirarono
tutto il fianco oriental del paradiso
sì poco addietro lor felice sede,
dell'infuocata spada lampeggiante
e di tremendi volti ed armi fiammee
affollata la porta. Alcune lacrime
naturali ei versarono, ma sùbito
le rasciugaron: *tutto il mondo stava
dinanzi a loro per scegliere dov'essi
volessero posare, e Provvidenza
a loro guida.* Allor, per man tenendosi,
vagando a passi lenti via per l'Eden
per solingo cammin si dipartirono.

E:

[...] Ma soltanto
aggiungi azioni che a tua conoscenza
corrispondano; aggiungi fede, aggiungi
virtù, pazienza, temperanza; e poi
aggiungi amore, che sarà chiamato
carità, ch'è di tutto il resto l'anima:
allor lasciare questo paradiso

*non ti dispiacerà, ma dentro a te
un paradiso tu possiederai
ben più felice [...]*

[trad. it. di A. Pettoello, Utet, Torino 1950.]

Ciascuno sente subito che questa espressione sommamente possente del severo interesse puritano per il mondo, ossia di una valutazione della vita intramondana come *compito*, non sarebbe potuta uscire dalle labbra di uno scrittore medievale. Ma è altrettanto poco congeniale al luteranesimo, quale si presenta per esempio nei corali di Lutero e di Paul Gerhard. Ora questa sensazione indeterminata deve essere qui sostituita da una *formulazione* concettuale e un po' più esatta, e occorre chiedere quali siano i motivi interni di queste differenze. L'invocazione del «carattere nazionale» non solo equivale, in generale, semplicemente alla confessione dell'*ignoranza*, ma, nel nostro caso, assolutamente non regge. Attribuire un «carattere nazionale» unitario agli inglesi del secolo XVII sarebbe semplicemente un errore storico. «Cavalieri» e «teste rotonde» non si sentivano solo e semplicemente come due partiti, ma come specie umane radicalmente diverse, e chi osserva attentamente deve concordare con loro.⁸¹ E, d'altro lato: scoprire un contrasto caratterologico fra i *merchant adventurers* inglesi e i membri della vecchia Lega anseatica è altrettanto impossibile quanto lo è, in genere, la constatazione, alla fine del Medioevo, di una differenza fra il carattere inglese e quello tedesco diversa e più profonda di quella che si può direttamente spiegare con le diverse sorti politiche.⁸² Proprio il potere dei movimenti religiosi (non esso soltanto, ma esso in primo luogo) ha creato qui quelle differenze che avvertiamo noi oggi.⁸³

Se, quindi, studiando le relazioni che sussistono fra l'etica del vecchio protestantesimo e lo sviluppo dello spirito capitalistico muoviamo dalle creazioni di Calvino, del calvinismo e delle altre sette «puritane», ciò non può essere tuttavia inteso nel senso che noi ci attendiamo che uno dei fondatori o degli esponenti di queste comunità religiose si prefigga già lo *scopo* di destare quello che qui chiamiamo «spirito capitalistico», in qualsiasi senso. Che uno qualsiasi di loro avesse addirittura considerato come un valore etico la ricerca di beni terreni, concepita come fine a se

stessa, non lo potremo certamente credere. E in genere, si deve anzitutto constatare una volta per tutte quanto segue: programmi di riforma etica non hanno mai costituito il punto di vista centrale per nessuno dei riformatori — tra i quali noi, in questo studio, dobbiamo annoverare anche uomini come Menno, George Fox, Wesley. Non furono fondatori di società di «educazione etica» o esponenti di movimenti riformistici sociali umanitari o di ideali di civiltà. La salvezza dell'anima ed essa soltanto fu la pietra angolare della loro vita e del loro operato. I loro scopi etici e gli effetti pratici della loro dottrina erano tutti ancorati qui, e tutti erano solo *conseguenza* di motivi puramente religiosi. E quindi dovremo rassegnarci al fatto che gli effetti che la Riforma ebbe nella storia della civiltà in buona parte (e forse persino prevalentemente, per i nostri speciali punti di vista) fossero conseguenze impreviste e persino *non volute* del lavoro dei riformatori, le quali spesso erano molto lontane da o addirittura in contrasto con tutto ciò che essi stessi si prefiggevano.

Così, lo studio seguente forse potrebbe costituire anche un contributo — certamente modesto — all'illustrazione della maniera in cui le «idee», in generale, diventano attive nella storia. Ma, affinché non insorgano già in partenza equivoci relativi al senso in cui si afferma qui, in generale, che diventano attivi e operanti motivi puramente ideali, ci siano consentiti ancora pochi cenni in proposito, a conclusione di queste discussioni introduttive.

Tali studi — come si può osservare esplicitamente in primo luogo — non tentano affatto di *valutare* il contenuto di pensiero della Riforma in qualsiasi senso, sociopolitico o religioso. Per i nostri scopi abbiamo sempre a che fare con lati della Riforma che alla coscienza propriamente religiosa devono apparire come periferici e addirittura esteriori. Poiché dobbiamo soltanto accingerci a rendere un poco più chiara la trama che motivi religiosi hanno intessuto nello sviluppo della nostra civiltà moderna, col suo orientamento specificamente «terreno» — una civiltà sorta sulla base di innumerevoli motivi storici singoli. E quindi chiediamo soltanto quale di certi contenuti caratteristici di questa civiltà potrebbe essere *attribuito* all'influenza della Riforma concepita come sua causa storica. Dobbiamo peraltro emanciparci dalla seguente opinione: che si possa dedurre la Riforma, «con necessità ontogenetica», da spostamenti di ordine economico. Innumerevoli costellazioni storiche, che non solo non rientrano in alcuna «legge economica», ma neanche concordano con un punto di vista

economico di qualunque specie, ossia processi meramente politici, dovettero concorrere affinché le Chiese di nuova creazione potessero comunque sopravvivere. Ma, d'altro lato, non è lecito difendere una tesi follemente dottrina⁸⁴ del tipo di questa: lo «spirito capitalistico» (sempre nel senso provvisorio dell'espressione che è usato qui) è *potuto* sorgere *solo* come esito di determinati influssi della Riforma; o, addirittura: il capitalismo come *sistema economico* è un prodotto della Riforma. Un'opinione siffatta sarebbe confutata una volta per tutte già dal fatto risaputo che certe *forme* importanti di azienda capitalistica, importanti modi capitalistici di condurre gli affari siano notevolmente *più antichi* della Riforma *. Ma si deve solo assodare se e in che misura influenze religiose abbiano *partecipato* alla configurazione qualitativa e all'espansione quantitativa di quello «spirito» nel mondo, e quali *aspetti* concreti della *civiltà* che poggia su una base capitalistica risalgano a tali influenze. Ora – dato l'enorme groviglio degli influssi che hanno esercitato reciprocamente le basi materiali, le forme di organizzazione sociali e politiche e il contenuto spirituale delle epoche della civiltà della Riforma – si può procedere solo ed esclusivamente studiando, *in primo luogo*, se e in quali punti si possano riconoscere determinate «affinità elettive» tra certe forme della fede religiosa e l'etica professionale. Dove sono insieme spiegati, nella misura del possibile, il modo e la *direzione* generale in cui il movimento religioso agì sullo sviluppo della civiltà materiale, in seguito a tali affinità elettive. Solo *una volta che* questo punto fosse stato sufficientemente chiarito, si potrebbe fare il tentativo di valutare in quale misura contenuti della civiltà moderna, nella loro genesi storica, debbano essere attribuiti a quei motivi religiosi, e in quale misura ad altri.

NOTE DELL'AUTORE

1

Le eccezioni si spiegano (non sempre, ma spesso) con il fatto che, naturalmente, la confessione dei lavoratori di un'industria dipenda in *primo* luogo dalla confessione del luogo in cui si trova o dalla regione dove sono reclutati i suoi operai. Spesso questa circostanza cambia

anche, a prima vista, l'immagine che offrono certe statistiche confessionali — per esempio della provincia renana. Inoltre, le cifre sono decisive, naturalmente, solo quando le singole professioni sono molto specializzate e bene calcolate. Altrimenti può accadere che grandissimi imprenditori e «maestri» artigiani che lavorano da soli siano sbattuti insieme nella categoria dei «capi di azienda». Ma, soprattutto, il «capitalismo avanzato» *attuale* è diventato, in genere (ossia quanto al suo vasto sostrato di lavoratori ignoranti), indipendente da quelle influenze che la confessione *poteva* avere in passato. Se ne parlerà più avanti.

2

Cfr. per esempio Hermann Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* [Il cattolicesimo come principio del progresso], Würzburg 1897, p. 31; Georg Frhr. v. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* [Il principio del cattolicesimo e la scienza], Freiburg 1899, p. 58.

3

Un mio allievo ha rielaborato il materiale statistico più esauriente e approfondito che possediamo in proposito: la statistica confessionale del Baden. Cfr. Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten im Baden* [Confessione e stratificazione sociale. Uno studio sulla situazione economica dei cattolici e dei protestanti nel Baden], Tübingen-Leipzig 1900 (vol. IV, n. 5 delle «Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen»). I fatti e le cifre che più avanti sono prodotti a scopo illustrativo sono tutti tratti da questo lavoro.

4

Per esempio, nell'anno 1895 nel Baden ogni 1.000 evangelici ci fu un capitale fiscale da *rendita di capitale* di 954.900 marchi, ogni 1.000 cattolici di 589.800 marchi. Certo sono ampiamente in testa gli ebrei, con oltre 4 milioni ogni 1.000. (Le cifre sono tratte da Offenbacher, *Konfession* cit., p. 21).

5

Si confrontino, a questo proposito, le analisi complessive del lavoro di Offenbacher.

6

Anche qui, esposizioni più precise relative al Baden nei primi due capitoli del lavoro di Offenbacher.

7

Nel 1895 la popolazione del Baden era così composta: 37,0% protestanti, 61,3% cattolici, 1,5% ebrei. Ma la confessionalità degli studenti nel 1885-1895 risultò la seguente, relativamente alle scuole superiori a quelle elementari e *non* obbligatorie (secondo Offenbacher, *Konfession* cit., p. 16):

	Protestanti %		Cattolici %		Ebrei %	
Licei classici (Specie di)	43	44,04	46	46,44	9,5	9,22
licei scientifici	60	59,75	31	30,22	9	9,67
Scuole reali (tecn.) superiori	52	52,17	41	39,83	7	7,84
Scuole reali	49	50,28	40	38,67	11	10,74
Scuole cittadine superiori	51	49,40	37	39,53	12	11,01
Media	48	48,27	42	41,55	10	9,92

Esattamente gli stessi fenomeni in Prussia, Baviera, Württemberg, negli Stati immediati dell'Impero, in Ungheria (si vedano le cifre di Offenbacher, *Konfession* cit., pp. 18-19). (Le percentuali indicate da Offenbacher in questa tabella sono state controllate con le cifre rilevate alla fonte, e sono stati aggiunti, tra parentesi, i dati esatti. Ci sono inoltre altre percentuali: 0,30, 0,36, 0,16, 0,31, 0,06 in media 0,26; le scuole tecniche superiori sono state controllate statisticamente solo dal 1892).

8

Si vedano le cifre della nota precedente, secondo cui la frequenza complessiva cattolica delle scuole medie, che è inferiore di un terzo alla quota cattolica della popolazione, è superata di alcune percentuali *solo* nei licei classici (essenzialmente in quanto preparano agli studi teologici). Con riguardo ad analisi successive, si sottolinei ancora, perché caratteristico, il fatto che in Ungheria i *reformati* presentino i fenomeni tipici della frequenza protestante delle scuole medie in una misura ancora superiore (Offenbacher, *Konfession* cit., p. 19, nota in fondo).

9

Si vedano le prove in Offenbacher, *Konfession* cit., p. 54, e le tavole alla fine del lavoro.

10

Lo mostrano particolarmente bene i passi degli scritti di Sir W. Petty, che in seguito dovranno essere citati più volte.

11

Poiché l'occasionale esemplificazione *irlandese* di Petty ha la ragione semplicissima che in Irlanda il ceto protestante si presentava solo nella figura di *landlords* assenteisti. Se affermasse qualcosa di più, sarebbe (notoriamente) falsa, come dimostra la posizione degli «scoto-irlandesi». Il tipico rapporto del capitalismo con il protestantesimo esisteva in Irlanda come altrove. (Sugli «scoto-irlandesi» in Irlanda, cfr. C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 voll., New York 1902).

12

Naturalmente ciò non esclude che anche tali situazioni abbiano avuto conseguenze estremamente importanti, e, in particolare, non contraddice al fatto che (come si dovrà discutere più avanti) per lo sviluppo dell'intera atmosfera vitale di certe sette protestanti abbia avuto un'importanza determinante, e abbia anche retroagito sulla loro partecipazione alla vita economica, la circostanza che esse rappresentassero minoranze piccole e quindi omogenee – come avvenne per esempio nel caso dei calvinisti *rigorosi* che non vissero né a Ginevra né nella Nuova Inghilterra, veramente ovunque, e persino dove dominavano sul piano politico. Che *emigrati* di tutte le confessioni della terra – indiani, arabi, cinesi, siriani, fenici, greci, lombardi – si trasferissero in altri paesi come portatori di una *preparazione commerciale* di paesi altamente sviluppati, fu un fenomeno davvero universale, che non ha nulla a che fare con il nostro problema. (Nel suo saggio sugli *Inizi del capitalismo moderno* che dobbiamo citare abbastanza spesso, Brentano si riferisce alla propria famiglia. Tuttavia: in *tutti* i tempi e in *tutti* i paesi ci sono stati *banchieri* di origine straniera che impersonavano in modo eminente esperienza e relazioni commerciali. Non sono affatto un fenomeno specifico del capitalismo *moderno*, e sono stati considerati dai protestanti con diffidenza etica (vedi oltre). Diversa fu la situazione delle famiglie locarnesi emigrate a Zurigo – Muralt, Pestalozzi, eccetera: in questa città divennero assai presto portatori di uno sviluppo capitalistico specificamente *moderno* (*industriale*).

13

Offenbacher, *Konfession* cit., p. 68.

[14](#)

Osservazioni insolitamente fini sul carattere peculiare delle confessioni in Germania e in Francia e sull'incrocio di tali contrasti con gli altri elementi di civiltà nella lotta alsaziana delle nazionalità si trovano nell'eccellente scritto di W. Wittich, *Deutsche und französische Kultur in Elsass* [Civiltà tedesca e francese in Alsazia], Strassburg 1900 (da «Illustrierte Elsässische Rundschau», 1900).

[15](#)

Poi, naturalmente, ciò deve significare: se la *possibilità* <oggettiva> di uno sviluppo capitalistico nella regione interessata era *comunque* data.

[16](#)

A questo proposito cfr., per esempio, Dupin de St. André, *L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église* [La vecchia chiesa riformata di T. I membri della chiesa] (in «Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme», IV, 1856, p. 10). Anche qui si potrebbe nuovamente considerare come motivo propulsore la bramosia di *emanciparsi* dal controllo monastico o, in genere, ecclesiastico (e questo pensiero verrà in mente specialmente a critici di fede cattolica). Ma a questa interpretazione non è solo contrario il giudizio di contemporanei anche ostili (compreso Rabelais); ma, ad esempio, gli scrupoli di coscienza espressi dai primi sinodi nazionali degli ugonotti (per esempio I Sin., C. *partic.*, qu. 10, in J. Aymon, *Synodes nationaux de l'Église réformée de France* [Sin. naz. della Chiesa rif. di F.], 1710, p. 10) sulla questione se un *banchiere* possa diventare Anziano di una Chiesa, e la discussione – sempre ricorrente nei sinodi nazionali, nonostante la posizione assunta inequivocabilmente da Calvino – sulla legittimità della riscossione di interessi (sollevata da membri della comunità perplessi, incerti e timorosi) mostrano bensì la forte partecipazione dei gruppi interessati, ma *al tempo stesso* anche come il desiderio di potere esercitare la «usuraria pravitas» senza il controllo della confessione *non* possa essere stato determinante. Ciò vale anche per l'Olanda (vedi più avanti). Il *divieto canonico di percepire interessi* in queste ricerche non svolge nessun ruolo affatto (per parlare esplicitamente).

[17](#)

Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes* [Storia economica della Selva Nera], vol. I, Strassburg 1892, p. 674.

[18](#)

Si collegano a questo argomento le brevi osservazioni di Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, prima edizione, 1902, p. 380 [trad. it.: *Il capitalismo moderno* cit., p. 275]. Purtroppo più tardi Sombart ha patrocinato una «tesi» completamente errata (su cui si dovrà tornare all'occasione ⟨vedi *qui*, la successiva nota 50⟩, in quella che, a mio avviso, è di gran lunga la più debole delle sue opere maggiori, in queste parti (*Der Bourgeois* cit. [trad. it.: *Il borghese* cit.]), sotto l'influenza di uno scritto che, nonostante molte osservazioni buone (ma non nuove, per questo aspetto), rimane parimenti sotto il livello di altri lavori moderni cattolici di carattere apologetico: Franz Keller, *Unternehmen und Mehrwert* [*Impresa e plusvalore*], Paderborn 1912 (Schriften der Görresgesellschaft, fasc. n. 12).

19

Poiché è un dato non controverso, che il semplice fatto di lasciare la propria patria per lavorare altrove sia uno dei più forti fattori dell'intensificazione del lavoro stesso (cfr. anche la precedente nota 12). La stessa ragazza polacca che, in patria, neanche le prospettive di guadagno più favorevoli potevano strappare alla sua pigrizia tradizionalistica, cambia apparentemente l'intera sua natura ed è capace di un rendimento enorme, se lavora all'estero come bracciante rurale occasionale. I lavoratori italiani emigrati illustravano esattamente lo stesso fenomeno. Che qui non sia affatto decisivo solo l'influsso pedagogico dell'ingresso nell'«ambiente di una civiltà» superiore (per quanto possa influire, come è naturale), lo mostra il fatto che lo stesso fenomeno intervenga anche quando (come nel caso dell'agricoltura) la *specie* di occupazione è esattamente quella della propria patria, e quando la circostanza di alloggiare in casermoni per lavoratori emigrati eccetera condiziona persino una temporanea discesa a un livello di esistenza quale non sarebbe mai tollerato, in patria. Qui il puro fatto di lavorare in circostanze del tutto diverse da quelle abituali spezza il tradizionalismo, ed *educa*. Non è neanche il caso di dire in quale misura lo sviluppo economico americano poggi su tali effetti. Nell'antichità, il significato del tutto analogo che l'esilio babilonese ebbe per gli ebrei può essere toccato con mano nelle iscrizioni (se così possiamo dire), e lo stesso vale anche per i Parsi, ad esempio. – Ma, per i protestanti – come mostra già l'innegabile differenza del carattere economico peculiare delle colonie puritane della Nuova Inghilterra dal Maryland cattolico, dal Sud

episcopalistico e dal Rhode Island interconfessionale – l'influenza del carattere religioso loro peculiare è evidentemente un fattore *autonomo* che svolge in quanto tale un suo ruolo, come avviene, analogamente, nell'India per i Giaina.

[20](#)

Come è noto, nella maggioranza delle sue forme è un calvinismo o uno zwinglianismo più o meno *temperato*.

[21](#)

Nell'Amburgo quasi esclusivamente luterana, l'*unico* patrimonio che risalga fino al XVII secolo è quello di una nota famiglia di confessione *riformata* (cortese informazione del prof. A. Wahl).

[22](#)

«Nuovo» non è dunque il fatto che qui sia affermata questa connessione, di cui avevano già trattato, per esempio, E. de Laveleye (*Protestantism and Catholicism in their bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations* [Prot. e catt. nella loro influenza sulla libertà e prosperità delle naz.], London 1875), e Matthew Arnold (*St. Paul and Protestantism*) [*S. Paolo e il Protestantismo*], nuova edizione London 1906); nuovo, al contrario, è il fatto che venga messa in dubbio senza la benché minima giustificazione. Si tratta di *spiegarla*.

[23](#)

Naturalmente ciò non esclude che il pietismo ufficiale, come altre correnti religiose, più tardi, per motivi patriarcali, si sia opposto a certi «progressi» della struttura economica capitalistica (per esempio al passaggio dall'industria domestica al sistema della fabbrica). Si deve distinguere nettamente (come vedremo ancora più volte) proprio tra l'*ideale* a cui aspirò una corrente religiosa e ragione effettiva che la sua influenza esercitò sulla vita dei suoi seguaci. (Sull'idoneità al lavoro specifica di lavoratori pietisti si trovano esempi da me determinati quantitativamente in una fabbrica della Vestfalia nel saggio *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit* [*Sulla psicofisica del lavoro industriale*], «Archiv für Sozialwissenschaft», XXVIII, 1909, pp. 263-64 e *passim* (ristampato in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924, pp. 61-255, specialmente pp. 160-61, 239-40)).

[24](#)

Il passo finale da *Necessary hints to those that would be rich* [*Necessari suggerimenti a coloro che vorrebbero arricchirsi*], (scritto nel 1736); il

resto da *Advice to a young tradesman* [*Consigli un giovane commerciante*] (1748), in *Works*, ed. Sparks, Chicago 1882, vol. II, pp. 80-89.

[25](#)

Ferdinand Kürnberger, *Der Amerikamüde* [*Lo stanco d'America*], Frankfurt am Main 1855, una nota parafrasi poetica delle impressioni americane di Lenau. Oggi sarebbe un po' difficile gustare il libro come opera d'arte, ma esso rimane un documento assolutamente insuperato delle opposizioni (oggi da tempo indebolite), tra la sensibilità tedesca e americana, si può anche dire: tra quella vita interiore quale è rimasta nonostante tutto *comune* ai cattolici e ai protestanti tedeschi, a partire dalla mistica del Medioevo da un lato, e, dall'altro, l'energia capitalistico-puritana (Ristampa Wien-Leipzig 1927). – La traduzione dei trattati di Franklin da parte di Kürnberger, piuttosto libera, qui è stata corretta secondo l'originale.

[26](#)

Sombart ha premesso questa citazione come motto alla sezione sulla *Genesi del capitalismo moderno* (nel *Moderner Kapitalismus* cit., I ed. 1902, vol. I, p. 193; cfr. anche *ivi*, p. 396 [trad. it. *Capitalismo moderno* cit., p. 280]).

[27](#)

Ciò naturalmente non significa né che Jakob Fugger fosse un uomo eticamente indifferente o irreligioso, né che l'etica di Benjamin Franklin *in generale* si esaurisca in quelle frasi. Non sarebbero certo occorse le citazioni di Brentano (*Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., pp. 151-52), per difendere questo notissimo filantropo da un disconoscimento come quello che Brentano sembra imputarmi. Il problema è proprio l'inverso: come fu possibile che un filantropo siffatto presentasse *appunto queste tesi* (di cui Brentano ha ommesso di riprodurre la formulazione particolarmente caratteristica) con lo stile di un *moralista*?

[28](#)

Qui poggia la diversità della problematica in Sombart e in questo nostro studio. Il notevolissimo significato pratico della differenza emergerà in seguito. Già qui si osservi che Sombart non ha affatto tralasciato di considerare questo aspetto etico dell'imprenditore capitalista. Ma nel contesto del suo pensiero essa appare come effetto del capitalismo, mentre noi, per i nostri scopi, qui dobbiamo assumere l'ipotesi inversa. Si

potrà prendere definitivamente posizione solo al termine della ricerca. Per la concezione di Sombart cfr. *Der moderne Kapitalismus* cit., pp. 357, 380, eccetera [trad. it.: *Il capitalismo moderno* cit., pp. 250 e 275]. Qui le sue argomentazioni si collegano alle brillanti immagini della *Filosofia del denaro* di Simmel cit. (1900, ultimo capitolo). In seguito parlerò della polemica contro di me che conduce nel suo Borghese. Per ora devo invece rinviare ogni discussione approfondita.

29

Benjamin Franklin, *Autobiografia* [nella traduzione italiana della Rizzoli, Milano 1967, p. 105]: «Mi convinsi che nelle relazioni umane la *verità*, la *sincerità* e l'*onestà* erano di fondamentale importanza, per il raggiungimento della *felicità*; *formulai e scrissi alcuni proponimenti* (che ancora si trovano *nel mio diario*) con l'intenzione di praticarli fino alla fine dei miei giorni. La rivelazione, in quanto tale, non aveva per me grande importanza; ritenevo tuttavia che, sebbene certe azioni non potessero dirsi cattive *perché* il libro della rivelazione le proibiva, o buone *perché* invece le raccomandava, era comunque probabile che fossero proibite *perché* erano nocive, o raccomandate *perché*, considerate tutte le circostanze, erano di per sé benefiche alla nostra salute spirituale e materiale».

30

A proposito della creazione di una biblioteca da lui promossa: «Io pertanto mi tenevo il più possibile nell'ombra, affermando che si trattava di un'iniziativa ideata da un certo numero di amici che mi avevano incaricato di illustrarla a quelle persone che erano, a loro giudizio, lettori appassionati e avrebbero quindi potuto accettare la proposta di associarsi. A questo modo le cose procedevano senza tanti intoppi, per cui, anche in altre occasioni del genere, mi son sempre attenuto, da allora, a questo modulo di condotta; e per i frequenti successi ottenuti non posso far altro che raccomandarlo caldamente. Il sacrificio della vanità a cui oggi ci sottoponiamo verrà ampiamente ripagato domani. Se rimane per un po' di tempo incerto a chi il merito debba veramente ascriversi, qualcuno più vanitoso di noi oserà reclamarlo per sé, e allora perfino l'invidia sarà disposta a collaborare con la giustizia, strappando le penne che qualcuno si è abusivamente appiccicato e restituendole al vero proprietario» [ivi, pp. 130-31].

31

Brentano (*Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., pp. 125, 127 nota 1) prende lo spunto da questa osservazione per criticare quella «razionalizzazione e quel disciplinamento» che l'ascesi intramondana avrebbe operato nell'uomo: sarebbe una «razionalizzazione» nel senso di una «condotta irrazionale della vita». In effetti è così. Qualcosa è sempre «irrazionale» non già di per sé, ma da un determinato *punto di vista* «razionale». Per l'individuo irreligioso «irrazionale» è ogni condotta religiosa della vita, per l'edonista ogni esistenza ascetica, anche se può essere una «razionalizzazione», commisurata al suo valore primo e ultimo. Se non altro, questo saggio vorrebbe collaborare a scoprire la polivalenza del concetto solo apparentemente univoco del «razionale».

[32](#)

Proverbi di Salomone, c. 22, v. 29. Lutero traduce: «in seinem Geschäft», le più antiche traduzioni inglesi della Bibbia dicono «business». A questo proposito si veda oltre la nota 53.

[33](#)

Di fronte alla dettagliata eppure un po' imprecisa apologia che Brentano (*Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., pp. 150 sgg.) fa delle qualità morali di Franklin che io avrei disconosciuto, mi limito a rinviare a questa osservazione, che, a mio avviso, avrebbe potuto bastare a rendere inutile quell'apologia.

[34](#)

Approfitto di questa occasione per inserire già qui, anticipatamente, alcune osservazioni «anticritiche». – È un'affermazione insostenibile quella di Sombart, quando assicura occasionalmente (*Der Bourgeois* cit.) che questa «etica» di Franklin è la ripetizione «letterale» di considerazioni di un grande genio universale del Rinascimento: Leon Battista Alberti, il quale, oltre a scritti teorici di matematica, sulla scultura, sulla pittura, (soprattutto) di architettura e sull'amore (personalmente era misogino), compose anche uno scritto in quattro libri sull'amministrazione domestica (*Della famiglia*; purtroppo mentre sto scrivendo non ho a disposizione l'edizione di Girolamo Mancini (1908), ma solo quella più vecchia di A. Bonucci (nelle *Opere volgari*, 5 vol., Firenze 1843-49) (trad. tedesca: *Über das Hauswesen*, di Walther Kraus e con Introd. di Fritz Schalk, Zürich-Stuttgart 1962). – Il passo di Franklin è stato riprodotto testualmente prima; ebbene, dove si trovano, nelle opere dell'Alberti, passi corrispondenti, in particolare la massima

con cui inizia – «Il tempo è *denaro*» –, e gli ammonimenti relativi? Che io sappia, l'unico passo che ricordi, seppure lontanamente, quello di Franklin, si trova verso la fine del primo libro *Della famiglia* (ed. Bonucci, vol. II, p. 353), dove si parla in termini generalissimi del denaro che è il «*nervus rerum*» dell'economia domestica, e che quindi deve essere amministrato particolarmente bene – proprio come si legge già nel *De re rustica* di Catone. È scorrettissimo trattare l'Alberti – che insiste energicamente sul fatto di discendere da una delle più nobili famiglie di cavalieri di Firenze («nobilissimi cavalieri»: *Della Famiglia*, ed. Bonucci, pp. 213, 228, 247) – come un uomo dal «sangue adulterato» e pieno di risentimento verso le famiglie gentilizie, perché sarebbe stato un borghese escluso dall'ambiente dei signori a causa della sua nascita illegittima (che in realtà non lo declassava minimamente). Dell'Alberti sono certamente caratteristici la raccomandazione di fare *grandi* affari, i quali soltanto sarebbero degni di una «nobile e onesta famiglia» e di un «libero e nobile animo» (ivi, p. 209), e che costano meno lavoro (cfr. *Del governo della famiglia*, IV, p. 55; e parimenti, nella redazione per i Pandolfini, p. 116: *per questo* meglio di tutto è il commercio all'ingrosso della lana e della seta!), e, inoltre, il consiglio di amministrare la propria casa in maniera ordinata e rigorosa, ossia di adeguare le spese alle entrate. Dunque: la «santa masserizia» – di cui Giannozzo è l'avvocato – è in primo luogo un principio del *governo della casa*, ma non del *profitto* (come proprio Sombart avrebbe potuto capire benissimo) – precisamente come la discussione sulla natura del denaro verte in primo luogo sull'investimento *patrimoniale* (denaro o «possessioni»), e non su una valorizzazione del *capitale*. Si raccomanda – come difesa contro l'instabilità della «fortuna» – di abituarsi presto a una continua attività «in cose magnifiche e ampie», la quale soltanto mantiene del resto in buona salute (*Della famiglia* cit., pp. 73-74 e 192), nonché di evitare l'ozio, che mette sempre in pericolo la propria posizione, e quindi anche di apprendere preventivamente un mestiere adeguato al proprio stato, per il caso di un rovescio di fortuna (tuttavia: ogni «opera mercenaria» è sconveniente – *Della famiglia* cit., primo libro, p. 209). Il suo ideale della «tranquillità dell'animo» e la sua forte propensione al «*λάθε βιώσας*» epicureo («vivere a se stesso»: ivi, p. 262), segnatamente l'avversione per ogni carica pubblica (p. 258) come fonte di inquietudine, inimicizia, coinvolgimento in affari poco puliti, l'ideale della vita nella villa di

campagna, il pensiero degli antenati con cui soddisfa il suo amor proprio, e il fatto di considerare l'*onore della famiglia* (che quindi deve anche conservare intero e non dividere il suo patrimonio, alla maniera fiorentina) come criterio e scopo decisivo: tutto ciò agli occhi di ogni puritano avrebbe costituito una peccaminosa «divinizzazione della creatura», ma a quelli di Benjamin Franklin un pathos aristocratico a lui ignoto. Si consideri ancora l'alto apprezzamento della letteratura e dei letterati (poiché l'«industria» è orientata soprattutto verso il lavoro letterario e scientifico, esso soltanto è veramente degno dell'uomo, e sostanzialmente solo l'illetterato Giannozzo è delegato a rappresentare la «masserizia» – nel senso del «governo razionale della casa» come mezzo per vivere indipendentemente dagli altri e per non cadere in miseria – attribuendole pari valore, e così l'origine di questo concetto che risale all'etica monacale (vedi oltre) è ascrivita a un vecchio prete: p. 249). Si confronti tutto ciò con l'etica e la maniera di vivere di Benjamin Franklin, e più che mai dei suoi avi puritani, si confrontino gli scritti del letterato rinascimentale, indirizzati al patriziato umanistico, con gli scritti di Franklin diretti alle masse del ceto medio borghese (esplicitamente: dei «commessi»), e con i trattati e le prediche dei puritani, per misurare tutta la profondità della differenza. Il razionalismo economico dell'Alberti, corredato ovunque da citazioni di scrittori antichi, è, nella sostanza, simile soprattutto alla trattazione di argomenti economici da parte di Senofonte (che non conosceva), di Catone, Varrone e Columella (che cita); solo che specialmente Catone e Varrone mettono in primo piano il *profitto e guadagno* in quanto tale, contrariamente all'Alberti. Per il resto le considerazioni – certamente solo molto occasionali – dell'Alberti sull'impiego dei «fattori», sulla divisione del loro lavoro e sulla disciplina, sull'inaffidabilità dei contadini eccetera, in realtà si presentano come una traslazione della saggezza catoniana dalla sfera dell'agricoltura schiavistica in quella del lavoro libero eseguito nell'industria domestica e nell'agricoltura parziaria. Quando Sombart (il cui riferimento all'etica della Stoa è decisamente errato) trova che il razionalismo economico sia già «sviluppato con una coerenza estrema» in Catone, questo giudizio, retamente inteso, non è del tutto falso. In effetti il «*diligens pater familias*» dei romani e l'ideale del «massaio» dell'Alberti possono essere sussunti a una stessa categoria. In Catone caratteristico è anzitutto il fatto che la proprietà terriera sia valutata e giudicata come oggetto di un

investimento patrimoniale. È vero che il concetto dell'«industria» ha assunto, con l'Alberti, una tonalità diversa, in seguito all'influenza cristiana. E proprio qui appare la differenza. Nella concezione dell'«industria» che deriva dall'asceti monastica ed è stata sviluppata negli scritti di monaci, è insito il germe di un «ethos» che sarà sviluppato pienamente nell'«asceti» esclusivamente *intramondana* del protestantesimo (vedi oltre! – *Di qui*, come si dovrà ancora sottolineare spesso, l'affinità delle due concezioni che, del resto, è *minore* rispetto alla dottrina ecclesiastica ufficiale rappresentata dal tomismo, che non rispetto ai moralisti degli ordini mendicanti fiorentini e senesi). In Catone, e anche nell'esposizione dell'Alberti, manca questa eticità: in entrambi i casi si tratta appunto di una *prudenza*, di un'arte della vita, e non di una morale. Anche quello di Franklin è un utilitarismo. Ma il pathos etico della predica ai giovani commercianti è innegabile, ed è il suo tratto caratteristico (ciò che qui importa). L'incuria nell'uso del denaro per lui significa – per così dire – l'«uccisione» di embrioni di capitali, e quindi è anche un difetto *etico*.

E così è effettivamente presente un'intima affinità dei due autori (Alberti e Franklin) solo nel senso che nell'Alberti (che Sombart chiama «pio», ma che in verità ricevette sì gli ordini e un beneficio romano, come tanti umanisti, ma per parte sua non si avvalse *mai* —a prescindere da due passi insignificanti – di motivi religiosi come di un criterio per il modo di vivere da lui raccomandato) *non* è ancora stabilito un rapporto di concezioni religiose con il consiglio dell'«economicità», mentre nel caso di Franklin *non* lo è *più*. Nel caso di entrambi, in questo campo impera, almeno formalmente, solo l'utilitarismo – nel caso della raccomandazione di praticare il commercio all'ingrosso della lana e della seta fatta dall'Alberti anche un socioutilitarismo mercantilistico (si deve dare lavoro a molti uomini, dice a p. 292 dell'opera *Della famiglia*). Le considerazioni fatte dall'Alberti a questo proposito sono un paradigma molto appropriato di quella specie di «razionalismo» economico immanente (per così dire) che s'incontra in tutti i luoghi e in tutti i tempi, nel classicismo cinese e in quello greco-romano non meno che nel Rinascimento e nel periodo illuministico, negli scritti di autori interessati esclusivamente «alla cosa stessa», dove è effettivamente un «rispecchiamento» di situazioni economiche. Certamente – come nell'antichità classica Catone, Varrone, Columella – così qui l'Alberti e i

suoi simili hanno sviluppato ampiamente una *ratio* economica, segnatamente nella teoria dell'«industria». Ma come è mai possibile credere che una *teoria* di letterati come questa possa sviluppare una forza tale da rivoluzionare la vita stessa, al pari di una fede religiosa, che assegna la *ricompensa della salvezza*, quando l'uomo sia vissuto in una determinata maniera (nella fattispecie, razionale e metodica)? Come si presenti, invece, una «razionalizzazione» della condotta di vita (ed eventualmente anche del comportamento economico) orientata in senso *religioso*, lo possono mostrare, oltre ai puritani di tutte le denominazioni, in sensi tra loro molto diversi, gli esempi dei Giaina, degli Ebrei, di certe sette ascetiche del Medioevo, di Wyclif, dei Fratelli boemi (un'eco del movimento hussita), gli Scopzi e gli Stundisti della Russia, e numerosi ordini monastici. La differenza decisiva è la seguente (per anticipare questo punto): un'etica ancorata alla religione assegna, per il comportamento da essa provocato, *premi psicologici* ben precisi (di carattere *non* economico) e, finché la fede religiosa resta in vita, estremamente efficaci, quali *non* ha a disposizione una semplice arte della vita come quella dell'Alberti. Solo nella misura in cui questi premi operano, e – soprattutto – in quella *direzione* in cui operano, e che spesso (è questo il punto decisivo) diverge molto dalla *dottrina* dei teologi – che a sua volta è solo «dottrina», appunto – , solo così tale etica acquista un'influenza autonoma sulla maniera di vivere, e quindi sull'economia: per parlare chiaramente, è questo il senso conclusivo di tutto il presente saggio, e non mi sarei mai aspettato che non fosse riconosciuto affatto. Parlerò altrove dell'etica teologica relativamente «favorevole al capitale» che è proposta, nel tardo Medioevo, da pensatori che certamente Sombart ha parimenti frainteso in forte misura (specialmente Antonino di Firenze e Bernardino da Siena). Comunque L. B. Alberti non appartenne assolutamente a questo gruppo. Solo il concetto dell'«industria» è stato da lui tratto da argomentazioni monacali, indipendentemente da quali mediazioni. L'Alberti, il Pandolfini e i loro simili sono rappresentanti di quella mentalità che, nonostante ogni ossequio ufficiale, è già interiormente emancipata dalla tradizione ecclesiastica e ampiamente orientata nel senso del «paganesimo» antico, nonostante ogni legame con l'etica cristiana vigente – di quella mentalità di cui, secondo il Brentano io avrei «ignorato» l'importanza per lo sviluppo della teoria economica moderna (e anche della politica economica moderna). Ora il fatto che io

non tratti, *qui*, di *questa* serie de cause, è esattissimo: essa non rientra affatto in una trattazione dell'«etica protestante e dello spirito del capitalismo» Ben lungi dal negare il suo significato (come risulterà in un'altra occasione), avevo e ho tuttavia, per buoni motivi, la seguente opinione: la sfera della sua azione e la direzione della sua azione furono del tutto *diverse* da quelle dell'etica protestante (di cui le sette e l'etica di Wyclif e di Huss sono state precorritrici tutt'altro che irrilevanti sul piano pratico). *Non* ha influenzato la *condotta della vita* (della borghesia nascente), ma la politica degli uomini di Stato e dei principi, e queste due serie causali – che convergono sì in parte, ma non interamente — devono dapprima essere tenute ben distinte e separate. Per quanto concerne Benjamin Franklin, i suoi trattati di economia privata (che in America erano letti nelle scuole, in passato), per *questo* punto appartengono a questa categoria importante per la *prassi* esistenziale, contrariamente all'ampia opera dell'Alberti, che è rimasta pressoché sconosciuta, all'infuori della cerchia delle persone colte. Ma qui ho esplicitamente citato Benjamin Franklin presentandolo come un uomo che aveva già superato interamente la regolamentazione puritana della vita, nel frattempo indebolita e attenuata, come l'«illuminismo» inglese in genere, i cui rapporti col puritanesimo sono stati esposti abbastanza spesso.

35

Purtroppo anche Brentano, *Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., ha dapprima fuso e confuso ogni specie di ricerca del profitto (non importa se bellico o pacifico), e poi ha indicato come carattere specifico della ricerca del profitto «capitalistica» (in antitesi con quella feudale, per esempio) solo l'orientamento sul *denaro* (anziché sulla terra), mentre non ha solo respinto ogni divisione ulteriore (la quale soltanto potrebbe condurre a concetti chiari), ma (p. 131) ha anche scritto, a proposito del concetto dello «spirito» del capitalismo (moderno!) qui elaborato ai fini della presente ricerca, l'affermazione per me incomprensibile: come esso assuma già, nelle sue premesse, ciò che invece deve essere dimostrato.

36

Cfr. le osservazioni in ogni senso esatte esposte da Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* [*L'économia politica tedesca nel secolo XIX*] (1903), p. 123. In generale – sebbene gli studi seguenti, nei loro punti di vista complessivi determinanti, risalgano a lavori molto più vecchi (cfr. «Archiv für Sozialwissenschaft», XXX,

1910, p. 177 = *GTB* 119, p. 150) – non ho bisogno di sottolineare in quale misura essi, nelle loro formulazioni, siano debitori al semplice fatto che siano presenti e disponibili i grandi lavori di Sombart, con le loro formulazioni nette e precise, anche – e *proprio* —quando battono strade diverse. Ha il dovere di esserne consapevole anche chi si sente continuamente indotto a contraddire decisamente le opinioni di Sombart, e ricusa direttamente talune delle sue tesi.

37

Non affrontiamo la questione *dove* stiano questi limiti, naturalmente, così come non prendiamo posizione rispetto alla nota teoria della connessione fra alto salario e alto rendimento lavorativo – teoria che è stata enunciata dapprima da Thomas Brassey (*Work and Wages* [*Lavoro e salari*], London 1872), e poi formulata e sostenuta da Lujo Brentano (*Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung* [*Sul rapporto del salario e del tempo di lavoro col rendimento del lavoro*], Leipzig 1875, 1893²) in forma teorica, e da Gerhart von Schulze-Gaevernitz (*Der Grossbetrieb* [*La grande azienda*], Leipzig 1892) in una maniera insieme storica e costruttiva. La discussione fu nuovamente aperta dagli studi acuti e profondi di W. Hasbach (si tratta di un contributo alla caratterizzazione dell'industria inglese uscito sullo «Schmollers Jahrbuch», XXVII – 1903 –, pp. 349 sgg., 385 sgg. e 417 sgg.), senza essere definitivamente liquidata. (Cfr. inoltre Heinrich Herkner, art. *Arbeitszeit* [*Tempo di lavoro*], in «Hdwb. d. St Wiss. 3», I – 1909 –, pp. 1191 sgg. (con bibliografia)). Per noi è qui sufficiente il fatto — che nessuno ha messo in dubbio e che non è neanche passibile di dubbio –, il fatto che salario basso e profitto alto, salario basso e buone prospettive di sviluppo industriale comunque non sempre coincidano, – che, in generale, l'«educazione» alla civiltà capitalistica, e quindi la possibilità di un'economia capitalistica, non siano prodotte da operazioni pecuniarie solo e semplicemente meccaniche. Tutti gli esempi scelti sono puramente illustrativi.

38

E quindi l'installazione di industrie *anche capitalistiche* spesso non è stata possibile senza amplissimi movimenti di immigrazione da regioni di più antica civiltà. Per quanto siano esatte le osservazioni di Sombart sul contrasto fra le «capacità» professionali legate alla persona e i segreti del mestiere che erano propri dell'artigianato da un lato, e dall'altro la

tecnica moderna scientificamente oggettivata –, tuttavia nel tempo in cui sorse il capitalismo tale differenza non era quasi presente, anzi, le qualità etiche (per così dire) del lavoratore capitalistico (e in una certa misura anche dell' imprenditore) avevano un «valore di rarità» spesso superiore alle capacità professionali dell'artigiano irrigiditesi durante secoli di tradizionalismo. E persino l'industria moderna non è ancora del tutto indipendente, nella scelta delle sue sedi, da tali attitudini della popolazione al lavoro intensivo che sono state acquisite grazie a una lunga tradizione ed educazione. Secondo la mentalità oggi diffusa tra gli scienziati, una volta che è stata osservata tale indipendenza, la si spiega volentieri con qualità razziali ereditarie, anziché con la tradizione e l'educazione, a mio avviso con un diritto molto dubbio.

[39](#)

Si veda il mio lavoro citato qui, alla precedente nota 23 (in fondo).

[40](#)

Le osservazioni precedenti potrebbero essere fraintese. La tendenza di un noto tipo di uomini d'affari a sfruttare a proprio modo il detto «Bisogna conservare al popolo la religione», e la tendenza prima non rara di ampi gruppi specialmente del clero luterano, mossi da una generale simpatia per l'autorità, a mettersi a sua disposizione come «polizia nera», quando si trattava di bollare lo sciopero come peccato, le società operaie come promotrici dell'«avidità» eccetera, sono cose con cui i fenomeni di cui si parla qui non hanno nulla a che fare. I momenti trattati nel testo sono fatti non singoli, ma molto frequenti, e che ricorrono in maniera tipica, come vedremo.

[41](#)

Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, 1902¹ cit., p. 62.

[42](#)

Id., *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, 1902¹ cit., p. 195 [trad. it.: *Il capitalismo moderno* cit., p. 170].

[43](#)

Si tratta naturalmente dell'azienda razionale specificamente *moderna*, e non del capitalismo degli strozzini, dei fornitori di guerra, degli appaltatori di uffici e di imposte, grandi imprenditori di commercio e magnati della finanza, quale si è diffuso nel mondo da tre millenni, in Cina, in India, a Babilonia, in Grecia, a Roma, a Firenze, e fino a oggi. Si veda a questo proposito la *Nota preliminare* (a questa raccolta di saggi).

[44](#)

Non si deve affatto presupporre a priori (questo soltanto dobbiamo sottolineare qui) che da un lato la tecnica dell'impresa capitalistica e dall'altro lo spirito del «lavoro professionale», che suole fornire al capitalismo la sua energia espansiva, dovessero trovare il loro humus *originario* negli stessi strati sociali. Analoga è la situazione dei rapporti sociali dei contenuti di coscienza religiosi. Il calvinismo fu storicamente uno dei portatori dell'educazione allo «spirito capitalistico». Ma proprio i grandi finanziari, per esempio nei Paesi Bassi, per motivi che dovranno essere discussi in seguito non furono, prevalentemente, seguaci del calvinismo di stretta osservanza, bensì arminiani. Qui e altrove esponente «tipica» di un'etica capitalistica e di religiosità calvinistica fu la borghesia *media* e *piccola* che ascendeva fino all'impresa. Ma proprio questo concorda benissimo con la presente esposizione: in tutti i tempi ci sono stati grandi finanziari e mercanti. Invece un'organizzazione razionale capitalistica del lavoro borghese *industriale* è cominciata solo con il passaggio dal Medioevo all'età moderna.

[45](#)

A questo proposito si veda la buona dissertazione di Julian Maliniak, *Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert* [La genesi dell'industria d'esportazione e del ceto imprenditoriale a Zurigo nei secoli XVI e XVII], «Zürcher volkswirtschaftliche Studien», n. 2, Zürich 1913.

[46](#)

L'immagine seguente è la rappresentazione di un «tipo ideale» che è stata compilata a partire dalle situazioni di singoli rami diversi in località diverse; per lo scopo illustrativo a cui serve qui è ovviamente indifferente la circostanza che in nessuno degli esempi a cui si è pensato le cose siano procedute esattamente nella maniera qui descritta.

[47](#)

Anche per questo motivo non è [??]aneseo che questo primo periodo del razionalismo incipiente, per esempio i primi colpi d'ala dell'industria tedesca, vanno di conserva con una totale decadenza dello stile degli oggetti di prima necessità usati nella vita quotidiana.

[48](#)

Ciò non deve significare che il movimento dei fondi di metalli preziosi sia economicamente indifferente.

49

Ciò significa soltanto: quel tipo di imprenditore che qui *noi* facciamo oggetto delle nostre considerazioni, non qualsiasi media empirica. (Sul concetto di «tipo ideale» si veda il mio scritto *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* pubblicato in «Archiv für Sozialwissenschaft», XIX – 1904 –, pp. [??]¹ sgg. (rist. in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [??] pp. 190 sgg. [trad. it.: *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, in Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 107 sgg.]).

50

Forse è questo il luogo opportuno per considerare brevemente le osservazioni contenute nel citato scritto di F. Keller (nota 18) e le connesse osservazioni di Sombart (nel Borghese), nella misura in cui rientrano in questo nostro tema. Che uno scrittore critichi uno studio in cui *in genere non è menzionato* il divieto canonico dell'usura (fuorché in un'osservazione occasionale e senza *nessun* rapporto con l'intera argomentazione), con il presupposto che proprio questo divieto dell'usura – che tuttavia ha paralleli quasi in tutte le etiche religiose della terra! – sia ciò che qui è assunto come la caratteristica che differenzia l'etica cattolica da quella della Riforma, ebbene, è proprio grossa! Si ha il diritto di criticare solo i lavori che si sono veramente letti, o di cui non si sono dimenticate le esposizioni, quando le si sono lette. La lotta contro la «usuraria pravitas» percorre tutta la storia della Chiesa ugonotta come di quella dei Paesi Bassi nel corso del secolo XVI. I «lombardi», ossia i banchieri, in quanto tali erano spesso esclusi dalla cena eucaristica (si veda la precedente nota 12). La concezione più libera di Calvino (che del resto non impedì che nel primo programma delle «Ordinanze» fossero ancora previste misure contro l'usura) ottenne la vittoria solo per il tramite di Salmasio. Dunque l'antitesi non stava *qui*: al contrario. – Ma ancora peggiori sono le argomentazioni personali dell'autore, le quali colpiscono negativamente per la loro superficialità, nei confronti degli scritti (che a mio avviso neanche cita come si meritano) di F. X. Funk (*Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen* [Sulle intuizioni economiche dei teologi medievali], in «Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft», XXV – 1869) e di altri studiosi cattolici, e nei confronti delle ricerche di Wilhelm Endemann, oggi invecchiate nei

particolari, ma ancor sempre fondamentali (*Studien in der Roman.-Kanon. Wirtschaftsund Rechtslehre* [Studi sulla dottrina canonico-romana dell'economia e del diritto], 1874-83 (2 voll., ristampa 1962)). Il Keller ha bensì evitato eccessi come le osservazioni di Sombart (*Der Bourgeois* cit., p. 321 [trad. it.: *Il borghese* cit., p. 358]): che gli «uomini pii» (espressione con cui si indicano sostanzialmente Bernardino da Siena e Antonino di Firenze) mostrino formalmente «come vorrebbero in tutti i modi pungolare lo spirito d'impresa, l'intraprendenza», – e questo perché, proprio come è accaduto per le proibizioni degli interessi in tutto il mondo, essi interpretarono il divieto dell'usura in modo che restasse intatto l'investimento «produttivo» di capitale (nella nostra terminologia). (Che Sombart da un lato annoveri i romani fra i «popoli eroici», mentre d'altro lato – con una contraddizione inconciliabile – pretende che il razionalismo economico fosse già stato sviluppato da Catone «con coerenza estrema» – p. 267 [p. 324] – è semplicemente un sintomo del fatto che si tratti precisamente di un «libro a tesi» nel senso negativo dell'espressione). Ma questo autore ha anche stravolto completamente il significato del divieto degli interessi – che qui non possiamo esporre nei particolari; ci limitiamo a dire che, dapprima spesso sopravvalutato e poi fortemente sottovalutato, ora, nell'età dei multimilionari anche cattolici, è addirittura invertito (per fini apologetici); e aggiungiamo che, come è noto, tale divieto (nonostante il fondamento biblico!) fu invalidato solo nel secolo scorso da un'istruzione della Congregazione del Santo Uffizio, e anzi lo fu soltanto «temporum ratione habita» e *indirettamente*, ossia: con la proibizione di continuare ad angustiare i penitenti con indagini sulla «usuraria pravitas», qualora ci si potesse assicurare la loro ubbidienza *anche per il caso* che tale divieto fosse ripristinato. Poiché chiunque abbia fatto studi un poco approfonditi sull'intricatissima storia della dottrina ecclesiastica dell'usura, e quindi tenga conto delle interminabili controversie per esempio sulla liceità dell'acquisto della rendita, dello sconto della cambiale e degli altri contratti più diversi, (chiunque consideri soprattutto il fatto che la disposizione della Congregazione del S. Uffizio prima menzionata fu emanata in occasione di un prestito *cittadino*), non ha il diritto di affermare (p. 24) che il divieto degli interessi sul prestito si riferisse solo al credito di emergenza, che si proponesse lo scopo di «conservare il capitale», e anzi fosse favorevole all'«impresa capitalistica» (p. 25). La

verità è che la Chiesa si ricredette circa il divieto degli interessi solo abbastanza tardi, che, quando ciò avvenne, le forme consuete di investimento di capitale che avessero carattere puramente affaristico *non* erano costituite da prestiti con interesse fisso, erano invece il «faenus nauticum», la «commenda», la «societas maris» e il «dare ad proficuum de mari» (prestiti che partecipavano del guadagno o della perdita secondo tariffe proporzionate al rischio) – e lo *dovevano necessariamente* essere, dato il carattere dell'interesse sul prestito all' imprenditore; e nessuno di essi era colpito dal divieto (o lo era solo secondo il giudizio di singoli canonisti molto rigorosi), ma poi, quando divennero possibili e anche consueti sia investimenti di capitale con interesse fisso, che sconti, sorsero, per essi, difficoltà notevoli (anche in seguito) provocate dal divieto degli interessi: difficoltà che portarono le gilde di mercanti a prendere misure durissime (liste nere!); ma vero è anche che normalmente i canonisti trattarono del divieto degli interessi in una maniera *puramente* giuridico-formale, e comunque assolutamente senza quella tendenza a «proteggere il capitale» che K. attribuisce loro; e, infine, che, *nella misura* in cui è comunque possibile accertare prese di posizione verso il capitalismo in quanto tale, ebbero un'influenza determinante da un lato un'avversione tradizionalistica (per lo più sentita più confusamente) per la potenza invadente del capitale intesa in un senso *impersonale*, e quindi difficilmente passibile di un giudizio etico (atteggiamento che a ben vedere si rispecchia ancora nelle dichiarazioni di Lutero contro i Fugger e il commercio di denaro), d'altro lato la necessità di un compromesso. Ma ciò non rientra nel nostro tema, poiché, come si è detto, il divieto degli interessi e le sue sorti hanno per noi un significato al massimo sintomatico, e anche questo solo limitato.

L'etica dell'economia degli Scotisti e in particolare di certi teologi mendicanti del '400, soprattutto di Bernardino da Siena e Antonino di Firenze (dunque di monaci che scrivono con un orientamento specificamente *ascetico-razionale*), merita indubbiamente una trattazione particolare, e non può essere sbrigata marginalmente nel nostro contesto. Altrimenti dovrei anticipare, con un'anticritica, ciò che devo dire solo esponendo l'etica cattolica dell'economia, nella sua relazione *positiva* con il capitalismo. Tali scrittori (precorrendo, in questo, certi gesuiti) si sforzano di giustificare il guadagno imprenditoriale del *commerciante*

dicendo che è eticamente *lecito* poiché è il rimborso della sua «industria» (ovviamente neanche K. può affermare qualcosa di più).

Il concetto e l'apprezzamento dell'«industria» ovviamente sono tratti in *ultima analisi* dall'ascesi monastica, e a mio avviso lo è anche il concetto della «masserizia» dell'Alberti, il quale – come riferisce egli stesso per bocca di Giannozzo – lo ha trasferito dalla terminologia ecclesiastica nel linguaggio suo proprio. Dell'etica monacale in quanto precorritrice dell'ascesi intramondana propria di certe denominazioni del protestantesimo si dovrà parlare più analiticamente solo in seguito (nell'antichità si trovano spunti di concezioni analoghe nella corrente cinica, in epitaffi del tardo periodo ellenistico, e – per circostanze del tutto diverse – in Egitto). Ciò che *manca interamente* (come manca nell'Alberti) è precisamente la cosa per noi decisiva: come vedremo più avanti, quella concezione della «certitudo salutis» assicurata dal *Beruf*, dalla professione a cui si è chiamati, che è invece caratteristica del protestantesimo ascetico; mancano quindi completamente quei *premi* psichici che tale religiosità assegnava all'«industria», e che dovevano necessariamente mancare nel cattolicesimo, poiché i suoi fattori di salvezza erano per l'appunto diversi. Dal punto di vista degli effetti, nel caso di tali scrittori si tratta di una *dottrina* etica, non di impulsi individuali pratici condizionati dall'interesse alla salvezza, nonché, per giunta, di un *compromesso* (come è facilissimo vedere); diversamente dall'ascesi intramondana, non si tratta di argomentazioni che muovano da posizioni religiose centrali. (Del resto Antonino e Bernardino già da tempo sono stati oggetto di studi migliori di quelli di F. Keller). E persino questi compromessi sono stati contestati, fino a oggi. Tuttavia il significato di queste concezioni etiche monacali è un *sintomo* tutt'altro che nullo. Ma i veri «spunti» di un'etica religiosa che sfociasse nel concetto *moderno* del *Beruf*, della *vocazione professionale*, si trovavano nelle sette e nell'eterodossia, soprattutto in Wyclif; sebbene la sua importanza sia stata molto sopravvalutata da Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte* [Storia dell'economia inglese], vol. I, 1918), che ritiene che la sua influenza sia stata forte al punto che il puritanesimo trovasse già tutto fatto. Ma tutto ciò non può (né deve) essere trattato in modo dettagliato, qui e ora. Poiché qui non possiamo esaminare, oltre al nostro problema, anche la questione se e in che misura l'etica cristiana

del Medioevo abbia già collaborato, *effettivamente*, alla creazione delle condizioni prime e più antiche dello spirito capitalistico.

[51](#)

Probabilmente le parole «μηδὲν ἀπελπίζοντες» (Luca 6, 35) e la traduzione della *Vulgata* «nihil inde sperantes»* (secondo A. Merx) sono un'alterazione di «μηδὲν ἀπελπίζοντες» (= «*neminem* desperantes»**), e quindi ordinano di imprestare a *ogni* fratello, anche povero, senza parlare affatto di interessi. Alla sentenza «Deo piacere vix potest»* viene oggi attribuita un'origine ariana (la qual cosa ci è indifferente).

[52](#)

Come si venisse a compromesso col divieto dell'usura, lo mostra per esempio il Libro I, cap. 65, dello Statuto dell'Arte di Calimala (in questo momento ho a disposizione l'edizione italiana di Emiliani-Giudici, *Storia dei comuni italiani*, (Firenze 1866) voi. III, p. 246): «Procurino i consoli con *quelli frati, che parrà loro*, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue». Dunque la corporazione in certo qual modo si incaricava di procurare ai suoi membri l'indulgenza, d'ufficio e in forma di aggiudicazione. Estremamente caratteristiche della natura extraetica del guadagno capitalistico sono anche le istruzioni che seguono, nonché, per esempio, il comando immediatamente precedente (c. 63): di registrare tutti gli interessi e profitti come «doni». Alle odierne liste nere della borsa contro coloro che sollevano il pretesto dell'ammanco corrispondeva spesso la proscrizione di coloro che adivano il tribunale ecclesiastico con l'«exceptio usurariae pravitatis».

[53](#)

Tra le lingue antiche solo l'*ebraico* ha *espressioni* di tonalità analoga. In primo luogo la parola «*mela'kah*»: viene usata per funzioni *sacerdotali* (*Esodo*, 35, 21, *Neemia*, 11, 22; *Cronache* I, 9, 13; 23, 4; 26, 30), per affari al servizio del re (in particolare *Samuele* I, 8, 16; *Cronache* I, 4, 23; 29, 6), per il servizio di un impiegato *del re* (*Ester* 3, 9; 9, 3), di un *sorvegliante* dei lavori (*Re* II, 12, 12), di uno schiavo (*Genesi*, 39, 11), del lavoro *agreste* (*Cronache* I, 27, 26), di *artigiani* (*Esodo*, 31, 5; 35, 21; *Re* I, 7, 14), di mercanti (*Salmi*, 107, 23), e per ogni «lavoro professionale» nel passo che discuteremo: *Siracide* (*Ecclesiastico*), 11, 20. La parola deriva dalla radice «*l'k*», = «inviare», «spedire»,

«mandare», e dunque significava, originariamente, «compito». La sua provenienza dal mondo dei concetti del lavoro tributario e della sfera liturgico-burocratica dello Stato basato sul lavoro tributario dell'Egitto e di quello, salomonico, ispirato a modelli egiziani, appare evidente, dalle citazioni addotte. Come mi ha appreso in passato A. Merx, già nell'antichità il concetto contenuto in questa radice era andato interamente perduto, la parola era usata per ogni «lavoro», e di fatto era diventata incolore come il termine tedesco «*Beruf*», con cui condivideva anche la sorte di essere impiegata in primo luogo per indicare funzioni ecclesiastiche. L'espressione «*hoq*», = «ciò che è stato determinato», «assegnato», «destinato», «pensum» – che compare parimenti in *Siracide*, 11, 20, donde i Settanta traducono con «*διαθήκη*», deriva anch'essa dal linguaggio della burocrazia dello Stato basato sul lavoro tributario, come «*debar-jom*» (*Esodo*, 5, 13; cfr. *Esodo*, 5, 14, dove i Settanta traducono nuovamente con «*διαθήκη*», «pensum»; *Siracide*, 43, 10, è tradotto dai Settanta con «*κρίμα*»). In *Siracide*, 11, 20, è usata chiaramente a proposito dell'adempimento dei comandamenti di Dio — dunque è parimenti affine al tedesco «*Beruf*». Per il passo di *Siracide* qui rimandiamo al noto libro di Rudolf Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach* [La sapienza di G. Siracide], Berlin 1906, a proposito di tali versi, e al suo *Index zur Weisheit des Jesus Sirach* [Indice, ecc.], Berlin 1907, per le parole «*διαθήκη*», «*ἔργον*», «*πόνος*». (Come è noto il testo ebraico del libro di Siracide era andato perduto; ma Schechter lo ha riscoperto, e in parte lo ha completato con citazioni talmudiche. (A questo proposito si consulti, appunto, Solomon Schechter, *The Wisdom of Ben Sira* [La saggezza di B. S.], Cambridge 1899). Lutero non lo aveva a disposizione, e sul suo linguaggio i due concetti ebraici non hanno esercitato nessuna influenza: si veda oltre, a proposito dei *Proverbi* di Salomone, 22, 29). — Nel greco manca affatto un termine che corrisponda alla parola tedesca con la sua tonalità etica. Dove Lutero traduce già *Siracide*, 11, 20 e 21, «*bleibe in deinem Beruf*», in un modo del tutto conforme al nostro uso linguistico, i Settanta hanno, una volta, «*ἔργον*», e un'altra volta — peraltro in un passo che pare interamente corrotto (nell'originale ebraico si parla della splendente apparizione dell'aiuto divino!) — la parola «*πόνος*». Altrimenti nell'antichità è impiegata l'espressione «*τὰ προσήκοντα*» nel senso generale di «doveri». Nel linguaggio dello stoicismo occasionalmente «*κάματος*» (su cui Alb. Dieterich aveva

attirato la mia attenzione) ha una tonalità concettuale analoga, nonostante un'origine linguistica indifferente. Tutte le altre espressioni – come «τάξις», eccetera – non hanno nessuna tonalità etica. In latino quello che in tedesco si traduce con «*Beruf*» – l'attività specializzata e durevole di una persona, che (normalmente) è insieme la sua fonte di reddito e quindi la costante base economica della sua esistenza – è espresso, oltre che dall'incolore «opus», anche – con una tonalità almeno affine a quella del contenuto etico della parola tedesca – con «*officium*» (da «*opificium*», dunque originariamente senza tonalità etica, più tardi, in particolare in Seneca, *De beneficiis*, IV, 18 = «*Beruf*»), oppure con «*munus*» – derivato dalle prestazioni personali dell'antica comunità dei cittadini –, o infine con «*professio*», la quale ultima parola con questo significato poteva forse derivare, in maniera caratteristica, anch'essa da doveri di diritto pubblico, e segnatamente dalle vecchie dichiarazioni dei redditi dei cittadini, mentre più tardi è impiegata per indicare specialmente le «professioni liberali» in senso moderno (così «*professio bene dicendi*»), e assume, in *questo* campo più stretto, un significato complessivo abbastanza simile a quello del tedesco «*Beruf*» da ogni punto di vista (anche nel senso più intimo della parola; ad esempio quando Cicerone dice di qualcuno «non intelligit quid profiteatur» nel senso che non riconosce la sua propria vocazione); solo che, ovviamente, è inteso in un senso completamente terreno, senza alcuna tonalità religiosa. Naturalmente ciò è vero più che mai per «ars», che nel periodo imperiale sta a indicare il «mestiere». La *Vulgata* traduce i passi citati del *Siracide* una volta con «opus», l'altra volta (v. 21), con «locus», che nella fattispecie starebbe a indicare una «posizione sociale». Da un *asceta* come Girolamo deriva l'aggiunta «mandatorum tuorum», come Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus* cit. (p. 137) sottolinea esattissimamente, senza osservare – qui come anche altrove – che *proprio questo* è caratteristico della provenienza *ascetica* del concetto (prima della Riforma in un senso extramondano, poi in senso intramondano). Del resto non si conosce con certezza il testo secondo cui Girolamo fece la sua traduzione; non pare esclusa un'influenza del vecchio significato liturgico del nome «*mela'kah*». Tra le lingue romanze solo la parola spagnola «vocación» nel senso del «*Beruf*» *interno* per qualcosa – una parola derivata dall'ufficio spirituale – ha una tonalità parzialmente corrispondente al significato del termine tedesco, ma non è

mai usata col senso esterno di «*Beruf*». Nelle traduzioni neolatine della Bibbia la parola spagnola «*vocación*», quelle italiane «*vocazione*» e «*chiamamento*» per il resto sono impiegate con un significato parzialmente corrispondente all'uso linguistico luterano e calvinistico che dobbiamo ora discutere *soltanto* per tradurre il termine neotestamentario, «*κλήσις*», che indica la chiamata evangelica alla salute eterna, dove la *Vulgata* ha «*vocatio*». (Stranamente, Brentano, *Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., ritiene che questa circostanza, menzionata proprio da me per suffragare la mia opinione, sia un argomento che *provi* come il concetto di «*Beruf*» nel suo significato postriformistico esistesse già prima della Riforma. Ma non è neanche il caso di parlarne: «*κλήσις*» *doveva* essere tradotta con «*vocatio*» – ma dove e quando il termine sarebbe mai stato usato, nel Medioevo, con il nostro senso odierno? Probanti sono proprio il fatto di questa traduzione e l'assenza del significato intramondano della parola *nonostante* essa). «*Chiamamento*» è usato in questo modo per esempio nella traduzione italiana della Bibbia effettuata nel secolo XV e ristampata nella «Collezione di opere inedite e rare» a Bologna, nel 1887, accanto a «*vocazione*», che è impiegata nelle traduzioni italiane moderne della Bibbia. Invece le parole usate nelle lingue romanze per indicare il «*Beruf*» nel senso *esteriore*, intramondano di un'attività lavorativa e lucrativa regolare non hanno la benché minima impronta religiosa (come risulta dal materiale lessicale nonché da una cordiale, approfondita spiegazione del mio venerato amico professor Baist – Friburgo), – che abbiano avuto in origine una certa tonalità etica, come quelle che derivano da «*ministerium*» o «*officium*», o che invece ne siano interamente prive fin dall'inizio, come i termini derivati da «*ars*», «*professio*» ed «*implicare*» («*impiego*»). I passi inizialmente citati del *Siracide*, dove Lutero ha «*Beruf*» sono tradotti: in francese v. 20 «*office*», v. 21 «*labeur*» (traduzione calvinistica), in spagnolo v. 20 «*obra*», v. 21 «*lugar*» (secondo la *Vulgata*), in nuove traduzioni (protestanti) «*posto*». Poiché nei paesi neolatini i protestanti sono una minoranza, non sono riusciti a, o non hanno affatto cercato di esercitare sulla lingua un'influenza creatrice, quale poté invece avere Lutero sulla lingua cancelleresca tedesca che era ancora meno soggetta a una razionalizzazione accademica.

Invece la *Confessione di Augusta* contiene il concetto in una forma sviluppata solo in parte, e implicita. L'art. XVI (ed. di Kolde, p. 43) insegna: «Poiché il Vangelo [...] non è contrario al governo mondano, alla polizia e al matrimonio, ma vuole che tutto ciò valga in quanto ordinamento divino, e che in tali ordinamenti ognuno, *secondo il suo "Beruf"*, dimostri amore cristiano e compia opere buone e giuste» (in latino si legge solo: «et in talibus ordinationibus exercere caritatem» – *ivi*, p. 42); ebbene, ne deriva la conseguenza che bisogna ubbidire all'autorità, che qui, almeno in *primo* luogo, si è pensato al «*Beruf*» come a un ordine *oggettivo* nel senso del passo 7, 20, della I Epistola di Paolo ai *Corinzi*. E nell'art. XXVII (Kolde, p. 83) parla di «*Beruf*» (in latino: «in vocatione sua») solo in rapporto con gli stati ordinati da Dio: pastori, autorità, stato dei principi e signori, e simili; e anche questo in tedesco solo nella redazione del *Konkordienbuch*, mentre nell'*Editio princeps* tedesca manca la proposizione corrispondente.

Solo nell'art. XXVI (Kolde, p. 81) la parola viene usata in un senso che almeno comprende *anche* il concetto tedesco odierno, nella frase: «[...] che la disciplina del corpo debba servire non a meritare grazia, ma a mantenere il corpo in grado di non impedire ciò che a uno è stato ordinato di fare secondo il suo «*Beruf*» (in latino: «iuxta vocationem suam»).

55

Prima delle traduzioni luterane della Bibbia – come indicano i lessici e come mi hanno confermato con somma cortesia i colleghi Braune e Hoops –, la parola tedesca «*Beruf*», olandese «*beroep*», inglese «*calling*», danese «*kald*», svedese «*kallelse*», in *nessuna* delle lingue che la contengono ora comparve col significato *mondano* che ha oggi. Le parole omofone medio-alto-tedesche, medio-basso-tedesche e medio-olandesi *significano* tutte «*Ruf*» nel senso di «chiamata» che ha oggi in tedesco, compresa, *in particolare*, anche (nel basso Medioevo) la «*Berufung*» (= «*vocatio*»), ossia la «chiamata» di un candidato a una *prebenda ecclesiastica* da parte di chi era autorizzato a farlo – un caso speciale che si presenta anche nelle lingue scandinave, come usano sottolineare i vocabolari. Occasionalmente anche Lutero impiega la parola con quest'ultimo significato. Tuttavia, anche se questo uso speciale della parola più tardi può avere parimenti favorito il cambiamento del suo significato, la creazione del concetto moderno di

«Beruf» risale anche linguisticamente alle traduzioni della Bibbia, e precisamente a quelle *protestanti*, e solo in Taulero († 1361) si trovano spunti in questo senso che saranno menzionati più avanti. *Tutte* le lingue che sono state imperiosamente influenzate dalle traduzioni *protestanti* della Bibbia hanno formato la parola, *tutte* quelle in cui il fenomeno non è accaduto (come le lingue neolatine) non hanno invece coniato il termine, o non lo hanno coniato attribuendogli il significato odierno.

Lutero traduce con «Beruf» due concetti in prima istanza diversissimi. Da un lato la «κλήσις» paolina nel senso della chiamata alla salute eterna da parte di Dio. Si tratta delle Epistole di S. Paolo ai *Corinzi* I, 1, 26; agli *Efesini*, 1, 18; 4, 1; 4, 4; ai *Tessalonicesi* II, 1, 11; agli *Ebrei*, 3, 1; della seconda Epistola di S. Pietro, 1, 10. In tutti questi casi si tratta del concetto *puramente* religioso di quella chiamata che è emanata da Dio tramite il Vangelo proclamato dall’apostolo, e il concetto di «κλήσις» non ha nulla a che fare con i «Berufe» mondani nel senso attuale. Le Bibbie tedesche prima di Lutero scrivono, in questo caso, «ruffunge» (così tutti gli incunaboli della Biblioteca di Heidelberg), e invero usano anche, anziché «von Gott geruffet» («chiamato da Dio»), «von Gott gefordert» («richiesto da Dio»). *Ma, in secondo luogo*, come si è già visto prima, traduce le parole di Gesù di Sirac riprodotte nella nota precedente «ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι» e «καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου» (versione dei Settanta) rispettivamente con «beharre in deinem Beruf» («persevera nel tuo B.») e «bleibe in deinem Beruf» («resta nel tuo B.»), anziché «bleibe bei deiner Arbeit» («lavoro»); e le successive traduzioni cattoliche (autorizzate) della Bibbia (per esempio quella di Fleischütz, Fulda 1781) qui (come per i passi del Nuovo Testamento) lo hanno semplicemente seguito. Che io sappia, la traduzione luterana di questo passo del *Siracide* è il *primo* caso in cui la parola tedesca «Beruf» sia usata interamente nel senso *puramente* mondano che ha oggi. (L’ammonimento precedente – v. 20: «στῆθι ἐν διαθήκῃ σου» – è da lui tradotto con «bleibe in Gottes Wort», «resta nella parola di Dio», sebbene *Siracide*, 14, 1, e 43, 10, mostri come – conforme all’espressione ebraica «hoq» che Gesù di Sirac aveva usato (secondo citazioni talmudiche) — «διαθήκη» di fatto dovesse significare qualcosa di molto simile al nostro «Beruf», ossia il «destino» o il «lavoro assegnato»). Nel senso successivo e odierno la parola «Beruf» prima *non* esiste nella lingua tedesca (come si è detto), neanche (che io sappia) sulle labbra dei più antichi traduttori

della Bibbia o predicatori. Prima di Lutero le Bibbie tedesche traducono, nel passo di Gesù di Sirac, «Werk» («opera»). Nelle sue prediche Bertoldo di Ratisbona usa la parola «Arbeit», «lavoro», là dove i tedeschi oggi parlerebbero di «Beruf». Dunque qui l'uso linguistico è identico a quello degli antichi. Il primo passo a me noto dove sia riferito al lavoro puramente mondano non già il termine «Beruf», è vero, purtuttavia «Ruf» (come traduzione di «κλῆσις»), si trova nella bella predica di Taulero sull'Epistola agli *Efesini*, 4 (ed. di Basilea, foglio 117 v.) – a proposito di contadini che vanno a «concimare»: spesso essi vanno meglio col carro, «così seguono semplicemente il loro *Ruff* meglio che gli ecclesiastici che non badano al loro *Ruf*». Questa parola, con questo senso, non è penetrata nella lingua profana. E sebbene la lingua di Lutero inizialmente (cfr. *Werke*, ed. di Erlangen [Doktor Martin Luthers *Sämmtliche Werke*, Erlangen 1826-1923, voll. ted. 67, lat. 38], vol. LI, p. 51) oscilli fra «Ruf» e «Beruf», un'influenza diretta di Taulero è tutt' altro che sicura, anche se alcune risonanze proprio di questa predica di Taulero si trovano, per esempio, nella *Libertà del cristiano*. Infatti Lutero dapprima *non* ha usato la parola nel senso meramente *mondano* inteso da Taulero nel passo citato (questo contro la tesi sostenuta da Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 2 voll., II ed. Mainz 1902-4, p. 163).

Ora evidentemente il consiglio dato in *Siracide* —a prescindere dall'esortazione generale a confidare in Dio – nella redazione dei Settanta non contiene alcun riferimento a una *valorizzazione* specificamente religiosa del lavoro mondano come «Beruf» (l'espressione «πόνος», «fatica», nel secondo passo corrotto sarebbe piuttosto il contrario di una considerazione siffatta, se non fosse appunto corrotta). Quello che dice Gesù di Sirac corrisponde semplicemente all'ammonimento del salmista (Salmo 37, 3): resta nel tuo paese e *nutriti onestamente*, come mostra con tutta evidenza anche la sua associazione con l'esortazione (v. 21) a non lasciarsi accecare dalle opere degli empi, poiché Dio può facilmente rendere ricco un povero. Solo l'ammonimento iniziale – restare nella «*hoq*» (v. 20) – ha una certa affinità con la «κλῆσις» evangelica, ma proprio qui Lutero *non* impiega (per la «διαθήκη» greca) la parola «Beruf». Il ponte tra quei due usi luterani apparentemente così eterogenei della parola «Beruf» è gettato dal passo della prima Epistola ai *Corinzi*, e dalla sua traduzione.

In Lutero (nelle edizioni moderne consuete) l'intero contesto dove si trova questo passo suona così: (I Cor. 7, v. 17) «[...] ciascuno, come il Signore lo ha *berufen*, così viva [...]» (18) Se qualcuno è stato *berufen* circonciso, non testimoni di un prepuzio. Se qualcuno è stato *berufen* col prepuzio, non si lasci circoncidere; (19) La circoncisione non è nulla e il prepuzio non è nulla; ma osservare il comando di Dio. (20) Ognuno resti nel *Beruf* in cui è stato *berufen*» («ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη»: indubbiamente un ebraismo, come mi dice il consigliere segreto A. Merx; *Vulgata*: «in qua vocatione vocatus est»). (21) «Se tu sei stato *berufen* un servo, non preoccuparti; puoi pure diventare libero, così preferisci molto avvalertene. (22) Infatti: chi è stato *berufen* un servo, è un emancipato del Signore; analogamente chi è stato *berufen* un libero, è un servo di Cristo. (23) Voi siete stati pagati a caro prezzo; non diventate servi degli uomini. (24) Ciascuno, cari fratelli, dove è stato *berufen*, ivi rimanga con Dio». Segue poi (v. 29) l'osservazione che il tempo è «breve», seguita a sua volta dalle note istruzioni motivate da attese escatologiche (v. 31): tenere le donne come se non le si avessero, comprare come se non si possedesse la cosa comprata, eccetera. Prima (v. 20), collegandosi alle traduzioni tedesche più antiche, ancora nel 1523 in un'esegesi di questo capitolo Lutero aveva tradotto «κλήσις» con «Ruf» (*Werke*, ed. di Erlangen, vol. LI, p. 51), e aveva interpretato il termine nel senso di «Stand», «stato», «ceto».

Di fatto è evidente che la parola «κλήσις», in questo passo (e solo in questo), corrisponde abbastanza bene al latino «status» e al tedesco «Stand» («Ehestand», ossia «stato coniugale», «Stand des Knechtes», = «stato servile», eccetera). (Tuttavia certamente non nel senso di «Beruf» odierno, come suppone Brentano – *Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., p. 137. È improbabile che Brentano abbia letto attentamente sia il passo stesso, che ciò che dico in proposito). Secondo il materiale lessicale disponibile, tale parola (con una radice affine a «ἐκκλησία», «assemblea convocata») compare nella letteratura greca con un significato che almeno ricorda questo solo una volta, in un passo di Dionigi di Alicarnasso, dove corrisponde al termine latino «classis» (mutuato dal greco): che indica la divisione dei cittadini che è stata «convocata» e chiamata alle armi. Teofilatto (XI-XII secolo) interpreta la prima Epistola ai *Corinzi*, 7, 20 così: «ἐν οἷῳ βίῳ καὶ ἐν οἷῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὧν ἐπίστευσεν» (il collega Deissmann mi ha fatto notare

il passo). – Al nostro «Beruf» odierno «κλῆσις» non corrisponde, comunque, neanche nel nostro passo. Ma Lutero, che, nell’ ammonimento, motivato da attese escatologiche, secondo cui ciascuno doveva restare nel proprio stato attuale, aveva tradotto «κλῆσις» con «Beruf», più tardi, traducendo gli Apocrifi, ha tradotto anche «πόνος» con «Beruf», nel consiglio dettato da una mentalità tradizionalistica e anticrematistica con cui Gesù di Sirac esorta ciascuno a non lasciare la propria occupazione, già a causa dell’*affinità oggettiva* del consiglio. (Questo è il punto decisivo e caratteristico. Come si è detto, il passo I Cor., 7, 17, non usa «κλῆσις» nel senso di «Beruf» = campo delimitato di prestazioni). Frattanto, o circa contemporaneamente (nel 1530), nella *Confessione di Augusta* fu stabilito il dogma protestante sull’inutilità del superamento dell’eticità intramondana preteso dai cattolici; e fu allora usata la locuzione «a ciascuno secondo il suo *Beruf*» (si veda la nota precedente). Nella traduzione di Lutero emergono qui questo fatto, e quella considerazione della *santità* dell’ordine in cui il singolo è stato posto che proprio all’inizio degli anni Trenta (del secolo XVI) diventa sostanzialmente più alta, e che è uno sbocco della sua fede sempre più netta e precisa nell’intervento specialissimo di Dio che ha luogo anche nei dettagli della vita, ma emerge anche, al tempo stesso, la sua crescente tendenza ad accettare gli ordinamenti terreni come espressione dell’immutabile volontà divina. Nel latino tradizionale la parola «vocatio» era usata appunto nel senso di una chiamata divina a una *vita* religiosa, specialmente in convento o in qualità di sacerdote, e ora, sotto la pressione di quel dogma, tale tonalità fu assunta, per Lutero, dal lavoro – «Beruf» intramondano. Poiché, mentre ora traduce con «Beruf» i termini «πόνος» ed «ἔργον» del *Siracide*, traduzione per cui prima esisteva solo l’analogia (latina) proveniente dalla traduzione *monacale*, alcuni anni prima aveva ancora tradotto con «*Geschäft*», «affare», l’ebraico «*mela’kah*» che compare nei *Proverbi* di Salomone, 22, 29, e anche in altri passi (*Genesi*, 39, 11), che stava alla base dell’«ἔργον» del testo greco del *Siracide*, e – proprio come il tedesco «Beruf» e il nordico «kald», «kallelse» – deriva specialmente dal «*Beruf*» religioso (Settanta: «ἔργον»; *Vulgata*: «opus»; Bibbie inglesi: «business»; termini corrispondenti si trovano anche nelle traduzioni nordiche e in tutte quelle che ho avuto a disposizione). La creazione da lui compiuta della parola «Beruf» nel nostro senso attuale dapprima rimase interamente *luterana*. I

calvinisti ritenevano che gli Apocrifi non fossero canonici. Solo in seguito a quello sviluppo che metteva in primo piano l'interesse per la «conferma» o «comprova» hanno accettato il *concetto* luterano di «Beruf» che anzi hanno fortemente accentuato; ma nelle prime traduzioni (neolatine) della Bibbia non avevano a disposizione una *parola* corrispondente, e non avevano il potere di crearla, nelle lingue già stereotipate.

Già nel secolo XVI il concetto di «Beruf» ha poi acquistato diritto di cittadinanza nella letteratura non religiosa, col significato attuale. I traduttori della Bibbia *prima* di Lutero avevano usato, per «κλησις», la parola «Berufung» (così ad esempio negli incunaboli di Heidelberg del 1462-66 e del 1485); la traduzione di Eck del 1537 (Ingolstadt) dice: «nel *Ruf* dove egli è stato *beruft*». Le successive traduzioni cattoliche per lo più seguono direttamente Lutero. In Inghilterra – prima di tutte le altre – la traduzione della Bibbia compiuta da Wyclif (1382) qui ha «cleping» (l'antica parola inglese che più tardi sarebbe stata sostituita dalla parola mutuata «calling») – dunque un termine che corrisponde già al più tardo uso linguistico della Riforma (e si tratta certo di un fatto caratteristico che è conforme all'etica dei Lollardi); invece la traduzione di Tindal (1534) riferisce il pensiero allo stato o ceto, alla condizione sociale: «in the same *state* wherein he was called»; e anche quella di Ginevra del 1557. La traduzione ufficiale di Cranmer (1539) sostituì «state» con «calling», mentre la Bibbia (cattolica) di Rheims del 1582, così come quelle anglicane auliche del periodo elisabettiano ritornano alla «vocation», appoggiandosi alla *Vulgata* (e il fenomeno è caratteristico). Che, per l'Inghilterra, la traduzione della Bibbia compiuta da Cranmer sia la fonte del concetto puritano di «calling» nel senso del tedesco «Beruf» come «trade», lo ha già riconosciuto perfettamente Murray, appunto s. v. «calling». Già alla metà del secolo XVI «calling» risulta usato in quel senso, già nel 1588 si parlava di «unlawful callings», nel 1603 di «greater callings» nel senso di professioni superiori, eccetera (cfr. ancora Murray).

(E estremamente singolare l'opinione di Brentano – *Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., p. 139 –, secondo cui nel Medioevo «vocatio» non era tradotta con «Beruf» e questo concetto era ignoto perché solo i *liberi* potevano seguire un «Beruf», e allora *non c'erano* uomini liberi – nei *Berufe*, nelle professioni borghesi. Dal momento che

l'intera organizzazione dell'industria medievale, contrariamente all'antichità, poggiava sul lavoro libero, e, soprattutto, i mercanti erano quasi sempre liberi, non capisco bene questa affermazione).

[56](#)

Sulla parte seguente si veda l'istruttiva esposizione di K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* [La concezione luterana del «Beruf»], Giessen 1900, di cui la forse unica lacuna potrebbe consistere nell'ancora insufficiente chiarezza dell'analisi del concetto della «*lex naturae*» (lacuna che del resto si ritrova quasi in tutti gli scrittori teologi). (A questo proposito si vedano, di E. Troeltsch, la recensione di Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [Trattato di Storia dei dogmi], Erlangen 1899, uscita su «Gött. Gel. Anz.», 1902, e ora soprattutto le parti delle cit. *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* che trattano dell'argomento – 1912).

[57](#)

Infatti quando Tommaso d'Aquino presenta l'organizzazione degli uomini secondo stati, ceti, e professioni, come opera della divina Provvidenza, intende il *cosmo* oggettivo della società. Ma il fatto che l'*individuo* si orienti verso una «professione» determinata e concreta (un determinato «Beruf», diremmo noi; Tommaso dice «ministerium» o «officium») è la conseguenza di «*causae naturales*». *Quaestiones quodlibetales* VII, art. 17 c: «Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, [...] secundo etiam ex *causis naturalibus*, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae *inclinationes ad diversa officia*». In una maniera del tutto analoga, ad esempio, la valutazione della «professione» data da Pascal muove dalla tesi secondo cui è il *caso* a decidere della scelta della professione (a proposito di Pascal cfr. A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907). Tra le etiche religiose «organiche», solo la più chiusa di tutte, quella indiana, ha una posizione diversa. Il contrasto del concetto tomistico di *Beruf* con quello protestante (anche con quello del tardo Lutero, che pure è affine al primo per altri aspetti, e segnatamente per l'accentuazione dell'intervento provvidenziale) è così evidente che possiamo accontentarci, provvisoriamente, della citazione prodotta, dal momento che in seguito dovremo tornare sull'apprezzamento della concezione cattolica. A proposito di Tommaso si veda Maurenbrecher, *Th. v. Aquinos Stellung*

zum Wirtschaftsleben seiner Zeit [La posizione assunta da T. d'A. nei confronti della vita economica del suo tempo], Leipzig 1898. Del resto là dove Lutero pare concordare, nei particolari, con Tommaso, è la teoria generale della scolastica piuttosto che Tommaso in specie, ad averlo influenzato. Infatti, secondo gli argomenti e le prove addotti dal Denifle, sembra che di fatto Lutero abbia conosciuto Tommaso solo in misura insufficiente (si vedano Denifle, *Luther und Luthertum* cit., p. 501, e le relative osservazioni di Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, pp. 25-26).

58

In *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [trad. it.: *Della libertà del cristiano*, in Martin Luther, *Scritti politici* a cura di L. Firpo e G. Panziera Saija, Utet, Torino 1959, vol. I], (1) in primo luogo la «duplice natura» dell'uomo è impiegata per la costruzione dei doveri intramondani nel senso della «lex naturae» (qui = ordine naturale del mondo), che deriva dal fatto che l'uomo, *di fatto*, sia legato al proprio corpo e alla comunità sociale (*Werke*, ed. di Erlangen, vol. XXVII, p. 188 [trad. it. p. 367]). – (2) In questa situazione, se è un cristiano credente (e si tratta di una *seconda* giustificazione collegata alla prima – p. 196 [p. 381]), prenderà la decisione di *compensare* con l'amore del prossimo la grazia che Dio ha deciso di elargirgli per puro amore. Con questa connessione assai poco stretta della «fede» e «dell'amore» si interseca (3) la vecchia fondazione ascetica del lavoro come di un mezzo per conferire all'uomo «interiore» la padronanza sul corpo. – (4) E, quindi (continua Lutero, proponendo nuovamente, in una forma diversa, il pensiero della «lex naturae» – qui = eticità naturale), il lavoro è stato già per *Adamo* (prima del peccato originale) un *istinto* suo proprio, immesso in lui da Dio, e che egli ha seguito «solo per piacere a Dio». – (5) Infine (p. 199 [p. 383]), collegandosi a Matteo 7, 18-19, appare l'idea che il valido lavoro nella propria professione sia e debba essere la conseguenza della nuova vita determinata dalla fede, senza che ne sia peraltro sviluppato il pensiero calvinistico decisivo della «conferma» o «comprova». – Il forte fervore che pervade questo scritto spiega perché vi siano utilizzati elementi concettuali eterogenei.

59

«Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che noi attendiamo il nostro pranzo, ma dalla loro considerazione dell'interesse

proprio. Noi ci rivolgiamo non alla loro umanità, ma al loro interesse, e non parliamo mai loro dei nostri bisogni, ma dei loro vantaggi» (Adam Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di Campolongo – Graziani, Utet, Torino 1965, vol. I, p. 17).

[60](#)

«Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt»* (M. Luther, *Esegesi della Genesi*, in *Opera latina exegetica*, ed. Elspenger, vol. VII, p. 213). Prima che in Lutero il pensiero si trova in Taulero, che attribuisce lo stesso valore al «*Ruf*» spirituale e secolare, in linea di principio. L'opposizione al tomismo è comune al misticismo tedesco e a Lutero. Nelle formulazioni tale contrasto si esprime nel fatto che Tommaso – specialmente per poter assicurare il valore etico della contemplazione, ma anche dal suo punto di vista di frate mendicante – si trovasse costretto a interpretare la massima paolina «Chi non lavora, non deve mangiare» nel senso che il lavoro fosse stato imposto agli uomini in quanto specie, ma non a tutti i singoli – quel lavoro che certamente è indispensabile «*lege naturae*». La considerazione differenziata e graduata del lavoro, dagli «*opera servilia*» dei contadini in su, è qualcosa che è connesso con il carattere specifico degli ordini mendicanti, che per motivi materiali dovevano risiedere in città, e che era invece estraneo sia ai mistici tedeschi che a Lutero figlio di contadini, i quali, attribuendo lo stesso valore a tutte le professioni, sottolinearono che l'organizzazione della società, con la sua articolazione nei diversi stati e ordini, era voluta da Dio. – I passi decisivi di Tommaso si trovano in Maurenbrecher, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben* cit., pp. 65-66.

[61](#)

Tanto più sbalordisce il fatto che singoli studiosi credano che un'innovazione siffatta potesse passare senza lasciare traccia sull'*agire* degli uomini. Ammetto di non capire questa convinzione.

[62](#)

«La vanità ha così profonde radici nel cuore dell'uomo che un soldato, un servo di milizie, un cuoco, un facchino, si vanta e pretende di avere i suoi ammiratori». Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Faugères, vol. I, p. 208 [trad. it. di P. Serini, *I pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 129]. (Cfr. Köster, *Die Ethik Pascals* cit., pp. 17, 136 sgg.). Sulla posizione di principio assunta da Port-Royal e dal giansenismo nei confronti della «professione», del

«Beruf», e su cui dovremo ancora tornare brevemente in seguito, cfr. ora l'eccellente scritto di Paul Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* [Le dottrine dello Stato e le teorie sociali dei giansenisti francesi nel secolo XVII] (tesi di laurea in Storia discussa all'università di Heidelberg, 1914; pubblicazione parziale di un'ampia opera sulla *Preistoria dell'Illuminismo francese*; cfr. specialmente le pp. 138 sgg. della pubblicazione parziale).

[63](#)

A proposito dei Fugger ritiene «non possa essere bene né piacere a Dio, se nella vita di un solo uomo si accumulava una ricchezza così grande, regale». Si tratta dunque, in sostanza, della diffidenza del contadino contro il capitale. E, similmente (cfr. il grande sermone sull'usura, *Werke*, ed. di Erlangen, vol. XX, p. 109), per Lutero l'acquisto di rendita è moralmente problematico, perché è «una cosa nuova, un'invenzione svelta» – dunque perché gli è economicamente oscuro, analogamente al commercio a termine per gli ecclesiastici moderni, per esempio.

[64](#)

Il tema di questo contrasto è stato svolto in maniera eccellente da M. Levy (nel suo scritto su *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* [Le basi del liberalismo econ. nella storia dell' econ. politica inglese], Jena 1912 (II ediz. *Der Wirtschaftsliberalismus in England*, Jena 1928). Cfr. anche, per esempio, la petizione presentata dai *Levellers* dell'esercito di Cromwell contro i monopoli e le compagnie, nel 1653, in Samuel R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate* [Storia del C. e dei prot.], London 1894-1903, vol. II, p. 179). Invece il regime di Laud si proponeva un'organizzazione economica «cristiano-sociale» diretta dal re e dalla Chiesa – dalla quale il sovrano si attendeva vantaggi politici e monopolistico-fiscali. Proprio per questo insorsero i puritani.

[65](#)

Ciò che intendiamo qui può essere chiarito dall'esempio del manifesto agli irlandesi con cui Cromwell, nel gennaio 1650, aprì la sua guerra di sterminio contro di loro, e che rappresentava la replica ai manifesti del clero irlandese (cattolico) di Clonmacnoise del 4 e del 13 dicembre 1649. Le frasi fondamentali suonano così: «Englishmen had good inheritances» (in Irlanda) «which many of them *purchased with their money* [...] they had good leases from Irishmen for long time to come, *great stocks*

thereupon; houses and plantations erected at their cost and charge [...] You broke the union [...] at a time when Ireland was in perfect peace, and when through the *example of English industry, through commerce and traffic* that which was in the natives' hands was better to them than if all Ireland had been in their possession [...] *Is God, will God be with you? I am confident He will not*»⁶⁶. Questo manifesto – che ricorda articoli di fondo usciti su giornali inglesi al tempo della guerra contro i Boeri – non è caratteristico in quanto l'«interesse» capitalistico degli inglesi vi svolge la funzione di legittimare la guerra; naturalmente questo argomento avrebbe potuto essere altrettanto bene usato, per esempio, in una trattativa tra Venezia e Genova intorno all'estensione delle loro sfere di interesse a Oriente (e in effetti Brentano se ne avvale contro di me, stranamente, dal momento che lo avevo già addotto qui – *Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., p. 142). Ma il tratto specifico del testo è precisamente che Cromwell (con una convinzione soggettiva profondissima, come sa chiunque conosca il suo carattere), nei confronti degli stessi irlandesi, basi la legittimazione *etica* del loro soggiogamento (chiamando a testimone *Dio*) sulla circostanza che il *capitale* inglese abbia educato gli irlandesi al *lavoro*. —(Oltre che in Thomas Carlyle, *Oliver Cromwells Letters and Speeches* [*Lett. e discorsi di O. C.*], London 1845, e in Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate* cit., vol. I, pp. 163-64, il manifesto si può anche trovare – riprodotto, analizzato e in traduzione tedesca – in Fritz Hönig, *Oliver Cromwell*, Berlin 1887-89).

[66](#)

Non è ancora il momento di trattare più analiticamente questo argomento. Cfr. gli scrittori citati alla nota 68.

[67](#)

Si vedano le osservazioni di Adolf Jülicher nel bel libro *Die Gleichnisreden Jesu* [*Le parabole di Gesù*], Freiburg i. B. 1886-1889, vol. II, pp. 108-9 e 636 (II ed. 1899, ristampa 1910 (un unico volume in due parti)).

[68](#)

Per la parte che segue cfr. nuovamente l'esposizione di Karl Eger, *Die Anschauung Luthers* cit., anzitutto. Già qui si può rimandare all'opera bella e a tutt'oggi non invecchiata di Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten*

Lehrbegriffs [Esposizione comparativa del concetto di dottrina luterano e riformato], Stuttgart 1855. (Christoph E. Luthardt, *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen [Lineamenti dell'etica di L.]*, Leipzig 1866, non dà una vera esposizione dello svolgimento avvenuto, alla p. 84 della prima edizione, la sola che abbia a disposizione). Inoltre cfr. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* cit., vol. II, p. 262 in fondo. Privo di valore è l'articolo *Beruf* scito sulla *Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche*, il quale, anziché un'analisi scientifica del concetto e della sua genesi, contiene osservazioni disparate e piuttosto futili su ogni argomento possibile, questione femminile e simili. – Degli scritti di economia politica relativi a Lutero qui ci limitiamo a citare: Gustav Schmoller, *Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode [Sulla storia dell'economia pol. in Germ. nel periodo della Rif.]*, in «*Zeitschrift für d. ges. Staatswissenschaft*», XVI (1860), pp. 461-716; Heinrich Wiskemann, *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten [Espos. delle concezioni di economia politica che dominavano in Germ. all'epoca della Rif.]*, Leipzig 1861 (Jablonskische Preisschriften, vol. X); e il lavoro di Frank G. Ward, *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben [Espos. e valut. delle concezioni luterane dello Stato e dei suoi compiti econ.]*, Jena 1898 (Conrads Abh., vol. XXI). La letteratura relativa a Lutero, in parte davvero eccellente, in occasione del quarto centenario della Riforma, che io sappia non ha apportato nessuna novità decisiva, quanto a questo punto particolare. Sull'etica sociale di Lutero (e luterana) devono essere naturalmente consultate, prima di tutto, le parti relative delle *Soziallehren* di Ernst Troeltsch. (Si veda la sintesi bibliografica preposta a questo studio, qui, pp. 56 sgg.).

69

Spiegazione del VII capitolo della I Epistola ai *Corinzi*, 1523 (*Werke*, ed. di Erlangen, vol. LI, pp. 1-2). Qui Lutero interpreta il pensiero della libertà di «ogni professione» di fronte a Dio secondo tale passo ancora nel modo seguente: (1) condanna delle *prescrizioni stabilite dall'uomo* (voti monacali, divieto dei matrimoni misti, eccetera); (2) rafforzamento dell'adempimento (di per sé *indifferente* di fronte a Dio) degli obblighi intramondani tradizionali verso il prossimo, che assumono ora la forma

del comando dell'*amore del prossimo*. In verità si tratta – per esempio nelle spiegazioni caratteristiche di pp. 55 e 56 – del dualismo della «lex naturae» e della giustizia di fronte a Dio.

[70](#)

Cfr. il passo che Sombart premette giustamente come motto alla sua esposizione dello «spirito artigianale» (= tradizionalismo): «*Del commercio e dell'usura*» (1524): «E dunque ti devi proporre di non cercare, in tale commercio, qualcosa di diverso dal tuo sostentamento, di calcolare e valutare secondo tale criterio il vitto, la fatica, il lavoro e il rischio, e quindi di fissare il prezzo della merce, alzarlo o abbassarlo in modo che sia compensato tale tuo lavoro e fatica». Il principio è formulato in un senso perfettamente tomistico.

[71](#)

Già nella lettera a M. v. Sternberg, con cui gli dedica l'esegesi del Salmo 117, nel 1530, lo «stato» della (bassa) nobiltà, nonostante la sua decadenza morale, è considerato come un'istituzione divina (*Werke*, ed. di Erlangen, vol. XL, p. 282 in basso). Il significato decisivo che avevano assunto le rivolte di Münzer per lo sviluppo di questa concezione emerge chiaramente dalla lettera (p. 282 in alto). Cfr. anche Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* cit., p. 150.

[72](#)

Anche il commento del Salmo 111, vv. 5 e 6 (*Werke*, ed. di Erlangen, vol. XL, pp. 215-16), nel 1530, muove dalla polemica contro la pretesa che i conventi, eccetera, siano superiori all'ordine mondano. Ma ora la «lex naturae» (contrariamente al diritto positivo, quale è fabbricato dagli imperatori e dai giuristi) è direttamente *identica* con la «giustizia di Dio»: è *istituita* da Dio, e, in particolare, comprende l'articolazione del popolo negli *stati* (p. 215, alla fine del cap. 2) – con un forte risalto solo del pari valore dei ceti o stati di fronte a Dio.

[73](#)

Come s'insegna specialmente negli scritti *Von Konzilien und Kirchen* [Dei concili e delle chiese], *Werke*, ed. di Erlangen, vol. XXV (1539) e *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* [Breve confessione del santo Sacramento] (1545).

[74](#)

In quale misura specialmente il concetto per noi così importante della *Bewährung*, della comprova del cristiano nel suo lavoro professionale e

nel suo modo di vivere, in che misura questo concetto che predomina nel calvinismo resti invece secondario in Lutero, lo mostra il passo di *Von Konzilien und Kirchen* cit., p. 376 in fondo: «Oltre a questi sette punti fondamentali» (che permettono di riconoscere la vera Chiesa) «ci sono *segni più esterni*, che consentono di riconoscere la santa Chiesa cristiana [...] se noi non siamo scostumati, beoni, superbi, alteri, pomposi, ma casti, costumati, sobri». Secondo Lutero tali segni non sono sicuri come «quelli indicati prima» (dottrina pura, preghiera, eccetera), «perché anche parecchi pagani si sono esercitati in tali opere, e talvolta paiono persino più santi dei cristiani». Come si dovrà discutere in seguito, la posizione personale di Calvino era solo leggermente diversa; non così quella del puritanesimo. Comunque secondo Lutero il cristiano serve Dio solo «in vocatione», non «per vocationem» (Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* cit., pp. 117 sgg.). – Proprio per il concetto della *comprova* (comunque nella sua versione pietistica più che in quella calvinistica), si trovano invece, nei mistici tedeschi, almeno alcuni spunti (cfr. per esempio il passo di Susone citato in Seeberg, *Dogmengeschichte* cit., vol. I, p. 195 in alto, nonché le dichiarazioni di Taulero prima citate), – sebbene in una veste meramente psicologica.

75

Il suo punto di vista definitivo si è espresso, a nostro avviso, in alcune spiegazioni dell'Esegesi della *Genesi* (*Opera latina exegetica*, ed. Elspenger cit.): vol. IV, p. 109: «Neque haec fuit levis *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum [...] Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti [...] (p. 111) Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus* [...] (p. 112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneant in sua vocatione et suo dono contentus vivat*, de aliis autem non sit curiosus»*. – Ciò corrisponde, quanto al *risultato*, alla formulazione del tradizionalismo in Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, IIa IIae, p. 118 art. I): «Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo [...] quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu huius mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam»**. Superare, nel desiderio e nella ricerca del guadagno, la misura data dal bisogno adeguato al proprio stato è peccato, secondo Tommaso, in base alla «lex naturae», quale viene in luce nello

scopo («ratio») dei beni esterni, mentre secondo Lutero è peccato in seguito a un decreto divino. Sul rapporto di fede e *Beruf* in Lutero si veda anche il vol. VII, p. 225: «[...] quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides* [...] Verum est quidem, placere Deo *etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio*»^{***}. (Questa *attività* nella vita professionale è una virtù «lege naturae»). «*Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei*»^{****} (frase che è simile a locuzioni calvinistiche). «*Merentur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua»^{*} (in antitesi ad Agostino, «vitia specie virtutum palliata»), «sed non numerantur, non colliguntur in altero»^{**}.

76

Nella *Kirchenpostille [Libro di devozione]* (Werke, ed. di Erlangen, vol. X, pp. 233, 235-36) si legge: «*Ciascuno* è chiamato a qualche *Beruf*». A questo *Beruf* (a p. 236 si dice addirittura «Befehl», «ordine») deve attendere e ivi servire Dio. Dio non è rallegrato dalla prestazione, ma dall'ubbidienza che vi si esprime.

77

In *contrasto* con quanto è stato detto prima sull'azione del pietismo sul rendimento economico delle operaie, a ciò corrisponde l'affermazione fatta talvolta da imprenditori moderni: come, ad esempio, rappresentanti dell'industria domestica rigidamente luterani *oggi* non di rado, per esempio in Vestfalia, abbiano una mentalità tradizionalistica in misura particolarmente alta, siano contrari a trasformazioni dei modi di lavoro (anche se non si tratta di passare al sistema della fabbrica), nonostante la lusinga del maggiore profitto, e spieghino il loro atteggiamento con l'argomento dell'aldilà, dove tutto si accomoderà. Risulta come il semplice fatto della *devozione alla Chiesa* e della fede non abbia ancora alcun significato sostanziale per il modo di vivere nel suo complesso: sono *contenuti* religiosi della vita molto più concreti, ad avere svolto un ruolo efficace al tempo in cui si è formato il capitalismo, e a svolgerlo tuttora – in una misura più limitata.

78

Cfr. Taulero, ed. di Basilea, fogli 161-162.

79

Cfr. la predica di Taulero, ricca di un sentimento così peculiare, che è contenuta nell'ed. citata, fogli 17, 18 v., 20.

80

Poiché questo è l'unico scopo di queste osservazioni su Lutero, esse si accontentano di uno schizzo provvisorio così esiguo che, ovviamente, non può affatto soddisfare l'esigenza di una valutazione di Lutero.

81

Certo chi condividesse la costruzione storica dei Levellers si troverebbe nella felice condizione di ridurre anche questo a differenze razziali: essi credevano di difendere, in quanto rappresentanti degli anglosassoni, il loro «birthright» contro i discendenti di Guglielmo il Conquistatore e dei normanni. Sorprende abbastanza il fatto che finora nessuno abbia dato ai plebei «roundheads» il senso antropometrico di «teste rotonde»!

82

Specialmente l'orgoglio nazionale inglese, una conseguenza della Magna Charta e delle grandi guerre. Anche l'espressione oggi così tipica «She looks like an English girl», a proposito di una beltà femminile forestiera, viene riferita già nel secolo XV.

83

Naturalmente queste differenze sono sopravvissute anche in Inghilterra. Specialmente la «Squirearchie» restò a rappresentare il «merry old England» fino a oggi, e l'intero periodo che inizia con la Riforma può essere inteso come una lotta fra i due tipi inglesi. Su questo punto do ragione alle osservazioni di M. J. Bonn (sulla «Frankfurter Zeitung») a proposito del bello scritto di Gerhart v. Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts* [Imper. britannico e libero commercio ingl. all'inizio del sec. XX], Leipzig 1906. Cfr. Hermann Levy, *Studien über das englische Volk* [Studi sul popolo ingl.], in «Arch. f. Soz. Wiss.», XLVI (1918-19), pp. 422-48, 636-90 (usciti come libro col titolo *Soziologische Studien über das englische Volk* [Studi soc. sul popolo ingl.], Jena 1920).

84

Proprio questa tesi, stranamente, mi è stata continuamente attribuita, nonostante questa osservazione e quelle successive, immutate e, a mio avviso, sufficientemente chiare.

II. L'ETICA PROFESSIONALE DEL PROTESTANTESIMO ASCETICO

1. I FONDAMENTI RELIGIOSI DELL'ASCESI INTRAMONDANA

Gli esponenti storici del protestantesimo ascetico (nel senso dell'espressione usato qui) sono principalmente di quattro specie: 1) il calvinismo, nella *forma* che ha assunto nei principali territori dell'Europa occidentale dove ha dominato, specialmente nel corso del secolo XVII; 2) il pietismo; 3) il metodismo; 4) le sette nate dal movimento battista.¹ Nessuno di questi movimenti era separato dagli altri in assoluto, e anche la separazione dalle Chiese riformate non ascetiche non era rigida e rigorosa. Il metodismo è nato solo verso la metà del secolo XVIII all'interno della Chiesa di Stato inglese, secondo le intenzioni dei suoi fondatori non si proponeva di essere tanto una nuova Chiesa quanto un risveglio dello spirito ascetico entro la vecchia, e si separava dalla Chiesa anglicana solo nel corso del suo sviluppo, specialmente quando si diffondeva in America. Il pietismo è sorto dapprima in Inghilterra e specialmente in Olanda sul terreno del calvinismo, rimase legato all'ortodossia da mediazioni impercettibili e poi, verso la fine del secolo XVII, fece il suo pieno ingresso nel luteranesimo con l'attività di Spener – in parte con diversi fondamenti dogmatici. Rimase un movimento *nel seno* della Chiesa, e solo la corrente collegata a Zinzendorf e condizionata anche da ripercussioni di influenze hussite e calvinistiche persistenti nella comunità dei Fratelli Moravi, solo questa corrente — gli «Herrnhuter» –, come il metodismo, fu spinta, contro voglia, a formare una setta di specie peculiare. Calvinismo e battismo all'inizio dei loro sviluppi erano nettamente contrapposti, ma nel battismo della fine del secolo XVII erano vicinissimi, e all'inizio dello stesso secolo la transizione dall'uno all'altro movimento avveniva già, gradualmente, nelle sette independentistiche dell'Inghilterra e dell'Olanda. Come mostra il pietismo, anche il passaggio al luteranesimo ha luogo gradualmente, e la stessa relazione si verifica tra il calvinismo e la Chiesa

anglicana, affine al cattolicesimo e nel suo carattere esterno e nello spirito dei suoi fedeli più coerenti. Quel movimento ascetico che fu chiamato «puritanesimo» nel senso più ampio di questo termine polivalente² attaccava bensì, con la massa dei suoi seguaci e specialmente con i suoi paladini coerenti, le basi dell'anglicanesimo; ma, anche qui, i contrasti si inasprirono solo poco a poco, nel corso della lotta. E, anche se dapprima lasciamo interamente da parte quei problemi di costituzione e organizzazione che per il momento non ci interessano, lo stato di cose resta lo stesso, anzi, lo rimane più che mai. I dissensi dogmatici, persino i principali, come quello sulla dottrina della predestinazione e della giustificazione, si combinarono tra loro nelle maniere più svariate e molteplici, e già all'inizio del secolo XVII impedirono il mantenimento della comunità delle diverse Chiese, di regola – non però senza eccezioni. E, soprattutto: i fenomeni per noi importanti della condotta di vita *etica* si ritrovano in uguale maniera nei seguaci delle denominazioni più diverse, derivino essi da una delle quattro fonti prima indicate oppure da una combinazione di alcune di esse. Vedremo come massime etiche analoghe potessero essere unite a basi dogmatiche diverse. Anche gli influenti sussidi letterari destinati alla cura delle anime, soprattutto i compendi casuistici delle diverse confessioni, nel corso del tempo si influenzarono mutuamente, e vi si riscontrano grandi analogie, nonostante la differenza notoriamente grandissima delle condotte di vita concretamente praticate. Dunque potrebbe quasi parere che la cosa migliore fosse ignorare interamente le basi dogmatiche nonché la teoria etica, e invece tenere conto puramente della prassi etica, nella misura in cui può essere assodata. Tuttavia le cose non stanno così. È vero che le differenziate radici dogmatiche dell'eticità ascetica perirono, dopo lotte terribili. Tuttavia l'originario ancoraggio a quei dogmi non ha solo lasciato tracce imponenti nella successiva etica «non dogmatica», ma *soltanto* la conoscenza del contenuto di pensiero originario permette di capire il modo in cui quell'eticità fosse connessa con quel pensiero dell'*aldilà* che dominava, in assoluto, negli uomini più spirituali di quell'epoca, come la forza trionfante di quel pensiero fosse *necessaria* affinché fosse attuato quel rinnovamento etico che avrebbe influenzato seriamente la vita *pratica*. Poiché, ovviamente, a noi non interessa ciò che era *insegnato* in forma teorica e ufficiale nei compendi etici del tempo, per esempio (anche se sicuramente queste cose avevano un'importanza pratica attraverso l'influenza esercitata dalla disciplina ecclesiastica, dalla cura delle anime e

dalle prediche),³ a noi interessa qualcosa di completamente diverso: l'accertamento di quegli *impulsi* psicologici creati dalla fede religiosa e dalla prassi della vita religiosa i quali indicavano la direzione della condotta di vita, e vi mantenevano l'individuo. Ma tali impulsi scaturivano anche in larga misura dal carattere peculiare delle rappresentazioni della fede religiosa. Allora l'uomo almanaccava intorno a dogmi apparentemente astratti in una misura che, a sua volta, diventa comprensibile solo se riconosciamo la loro connessione con interessi religiosi pratici. Sono inevitabili alcune considerazioni di argomento dogmatico,⁴ che non potranno non apparire faticose al lettore non teologo da un lato, e affrettate e superficiali a chi abbia una cultura teologica dall'altro. Ora noi possiamo solo procedere presentando i pensieri religiosi in una serie consequenziale composta secondo un «tipo ideale» che nella realtà storica poteva accadere solo raramente di incontrare. Poiché proprio *a causa* dell'impossibilità di tracciare confini netti e precisi, nella realtà storica, solo a condizione di esaminare le sue forme *più coerenti* possiamo sperare di incontrarne gli effetti più specifici.

Ora la fede⁵ per cui furono condotte le grandi lotte politiche e culturali nei paesi civili sommamente sviluppati dal punto di vista capitalistico – Paesi Bassi, Inghilterra, Francia –, nei secoli XVI e XVII, e che perciò consideriamo per prima, è il *calvinismo*.⁶ Si riteneva, allora, e in genere si ritiene anche oggi, che il suo dogma più caratteristico fosse la dottrina della *predestinazione degli eletti, o dell'elezione per opera della grazia*. Si è bensì discusso sul punto se essa sia il dogma «più essenziale» della Chiesa riformata, o solo un'«appendice». Ma o i giudizi sull'essenzialità di un fenomeno storico sono giudizi di valore e di fede – e lo sono precisamente se si riferiscono a ciò che soltanto abbia di «interessante» o di durevolmente «valido» –, oppure si intende ciò che ha un significato *causale*, per via del suo influsso su altri eventi storici: e allora si tratta di giudizi di attribuzione storica. Se, ora – come deve avvenire qui –, si muove da questo secondo punto di vista, e dunque si chiede quale importanza debba essere attribuita a quel dogma, in considerazione degli *effetti* da esso esercitati sulla storia della civiltà, ebbene, tali effetti sono sicuramente molto rilevanti.⁷ Il *Kulturkampf* condotto da Oldenbarneveldt naufragò contro di esso, la scissione nella Chiesa inglese sotto Giacomo I divenne insuperabile, da quando la Corona e il puritanesimo differirono anche dogmaticamente — appunto per questo dogma –, e, in genere, *proprio tale dottrina* fu

considerata come l'elemento del calvinismo più pericoloso per lo Stato, e combattuta dall'autorità.⁸ I grandi sinodi del secolo XVII, soprattutto di Dordrecht e di Westminster, con numerosi sinodi minori, incentrarono i loro lavori sulla sua elevazione al rango della dignità canonica; tale dottrina è stata il fermo sostegno di innumerevoli eroi della «ecclesia militans», e nel secolo XVIII, come nel XIX, ha provocato scismi, e ha fornito il grido di battaglia in grandi movimenti di «risveglio». Non possiamo trascurarla; cominciamo invece ad apprenderne il contenuto autentico (poiché oggi non è più lecito presupporre che ogni persona colta lo conosca), considerando gli articoli della «Confessione di Westminster» del 1647 – la quale, in questo punto, è stata semplicemente ripetuta dalle professioni di fede sia delle Chiese indipendenti che dei battisti:⁹

Capitolo 9 (*Del libero arbitrio*). N. 3: L'uomo, con la sua caduta nello stato di peccato, ha perduto interamente ogni capacità di volere alcunché di spiritualmente buono e tale da comportare la beatitudine, tanto che un uomo per natura è interamente deviato dal bene e morto nel peccato, e quindi incapace di convertirsi o anche solo di prepararsi alla conversione.

Capitolo 3 (*Dell'eterno decreto di Dio*). N. 3: A rivelazione della sua sovranità, Dio, con la sua decisione, ha predestinato (*predestinated*) alcuni uomini [...] alla vita eterna, e altri ne ha predestinati (*foreordained*) alla morte eterna. N. 5: Quelli del genere umano che sono predestinati alla vita Dio, prima che fosse posto il fondamento del mondo, li ha eletti, in Cristo, allo splendore eterno, secondo il suo disegno eterno e immutabile e la risoluzione misteriosa e la libertà della sua volontà, e questo puramente per libera grazia e amore, e non perché – come si potrebbe forse credere – sia stato indotto dalla previsione della fede o delle buone opere o della perseveranza nell'una o nelle altre, o infine da qualsiasi faccenda delle creature, come da condizione o da causa; ma tutto a maggior gloria della sua grazia sovrana. N. 7: Piacque a Dio, secondo l'insondabile consiglio della sua volontà, secondo cui elargisce la grazia oppure la nega, come gli piace, trascurare il resto del genere umano, a glorificazione del suo illimitato potere sulle sue creature, e destinare costoro al disonore e alla collera per i loro peccati, a magnificazione della sua giustizia sovrana.

Capitolo 10 (*Della chiamata efficace*). N. 1: Piace a Dio chiamare efficacemente con la sua parola e col suo spirito tutti coloro che ha destinato alla vita, e solo loro, al tempo opportuno da lui stabilito [...] lo fa togliendo loro il cuore di pietra e donandone loro uno di carne, in quanto

rinnova la loro volontà e, con la sua forza onnipotente, li fa decidere per ciò che è bene per loro [...].

Capitolo 5 (*Della Provvidenza*). N. 6: Per quanto concerne gli uomini malvagi ed empi, che Dio, nella sua qualità di giusto giudice, acceca e indurisce a causa di peccati precedenti, non solo toglie loro la sua grazia, che avrebbe potuto illuminarne l'intelletto e conquistarne i cuori, ma, talvolta, li priva anche dei doni che già avevano, e li mette in rapporto con oggetti di cui la loro corruzione fa occasioni di peccato, e inoltre li abbandona alle loro proprie voglie, alle tentazioni del mondo e alla potenza di Satana, onde accade che essi stessi induriscano il loro cuore, persino con gli stessi mezzi di cui Dio si avvale per addolcire il cuore di altri.¹⁰

«Potrei anche andare all'inferno, ma un Dio del genere non estorcerà mai la mia considerazione» – fu il noto giudizio che Milton espresse sulla dottrina.¹¹ Ma a noi, qui, non importa una valutazione, bensì la posizione storica del dogma. Non possiamo indugiare a lungo sul problema: come sorgesse tale dottrina, e in quali contesti del pensiero della teologia calvinistica si inserisse. Erano possibili due strade. Il fenomeno del sentimento religioso della redenzione si congiunge, proprio nei più attivi e appassionati di quei grandi oranti che la storia del cristianesimo ha ripetutamente visto, da sant'Agostino in poi, con il sicuro sentimento di essere debitori di tutto all'azione esclusiva di una potenza oggettiva, e assolutamente di nulla al proprio valore. Il possente stato psichico di lieta sicurezza in cui si scarica, in loro, l'immane tensione del senso di peccato, in apparenza irrompe in loro nel modo più immediato, annullando ogni possibilità di ritenere che questo immenso dono della grazia potrebbe essere comunque dovuto a una propria cooperazione, o essere connesso con prestazioni o qualità della propria fede e del proprio volere. A quel tempo della sua somma genialità religiosa in cui Lutero era in grado di scrivere la sua *Libertà del cristiano*, aveva anch'egli la convinzione fermissima che il «decreto arcano» di Dio fosse la fonte assolutamente unica ed esclusiva, abissalmente insondabile del suo proprio stato religioso di grazia.¹² Neanche in seguito l'abbandonò formalmente, – però non solo questo pensiero non acquistò, in lui, una posizione centrale, ma passò sempre più nello sfondo, quanto più l'attività politica responsabile da lui svolta nell'ambito ecclesiastico lo costringeva a una *Realpolitik*. Melantone evitò deliberatamente di accogliere la dottrina «pericolosa e oscura» nel seno della *Confessione di Augusta*, e per i Padri della Chiesa Luterana fu fermo

dogma la possibilità che la grazia fosse perduta (*amissibilis*), e fosse nuovamente conquistata grazie all'umile volontà di espiare e alla fiducia nella parola divina e nei sacramenti. In Calvinò si svolse esattamente il processo inverso,¹³ con un sensibile aumento dell'importanza di tale dottrina nel corso del suo confronto polemico con avversari dogmatici. È pienamente sviluppata solo nella terza edizione della sua *Institutio* (1543), e raggiunge la sua posizione centrale solo dopo la sua morte, nei grandi conflitti culturali che i sinodi di Dordrecht e di Westminster cercano di risolvere. In Calvinò proprio il «decretum horribile» *non* è vissuto, come lo è da Lutero, ma è *escogitato*, e quindi la sua importanza aumenta, man mano che si sviluppano le conseguenze concettuali nel senso del suo interesse religioso che è volto solo a Dio, e non all'uomo.¹⁴ Per Calvinò Dio non è in funzione dell'uomo, ma gli uomini esistono in funzione di Dio, e ogni accadimento – dunque anche il fatto per Calvinò indubitabile che solo una piccola parte degli uomini sia chiamata alla beatitudine – può avere un suo senso esclusivamente come mezzo per lo scopo dell'autoglorificazione della maestà di Dio. Sottoporre le sue disposizioni sovrane a criteri di «giustizia» terrena è assurdo, è un'offesa della sua maestà,¹⁵ poiché egli, ed egli soltanto, è *libero*, ossia non soggetto ad alcuna legge, e le sue decisioni possono essere per noi comprensibili, e possono essere comunque conosciute, solo nella misura in cui egli abbia ritenuto bene comunicarle. Solo a questi frammenti della verità eterna possiamo attenerci, tutto il resto – il senso del nostro destino individuale – è avvolto da oscuri misteri che è impossibile e temerario scandagliare. Ad esempio, se i reprobì volessero lamentarsi della loro dannazione perché immeritata, sarebbe lo stesso che se i bruti si lagnassero di non essere nati uomini. Poiché ogni creatura è separata da Dio da un abisso incolmabile, e di fronte a lui merita solo la morte eterna, a meno che egli non abbia deciso diversamente, a glorificazione della sua maestà. Ciò che sappiamo è solo che una parte degli uomini diventano beati, gli altri restano dannati. Supporre che il merito o la colpa umani contribuiscano a determinare questo destino, significherebbe ritenere che le decisioni di Dio, assolutamente libere, e stabilite fin dall'eternità, potessero essere cambiate da influenze umane: un pensiero impossibile. Il «Padre che è nei cieli» umanamente comprensibile del Nuovo Testamento, che si rallegra del ritorno del peccatore come la donna del denaro ritrovato, qui ha dato luogo a un essere trascendente che sfugge a ogni comprensione umana, e che, dall'eternità, secondo decreti del tutto

imperscrutabili ha assegnato a ogni individuo il suo destino, e ha disposto di ogni pur minima cosa, nel cosmo.¹⁶ Poiché i decreti di Dio sono immutabili, la sua grazia non può essere perduta da coloro a cui la elargisce, né conseguita da quelli a cui la nega.

Ora, nel suo pathos inumano, questa dottrina doveva avere, per la psicologia di una generazione che era conquistata dalla sua grandiosa coerenza, soprattutto una conseguenza: il sentimento di un inaudito *isolamento interiore del singolo individuo*.¹⁷ Nell'interesse esistenziale che per gli uomini dell'età della Riforma era il più decisivo: l'eterna beatitudine, l'uomo era costretto a fare la sua strada da solo, incontro a un destino stabilito dall'eternità. Nessuno poteva aiutarlo. Nessun predicatore: poiché solo l'eletto può comprendere spiritualiter la parola di Dio. Nessun sacramento: poiché è vero che i sacramenti sono stati istituiti da Dio per accrescere la propria gloria e quindi devono essere assolutamente osservati, però non costituiscono affatto un mezzo per ottenere la grazia di Dio, sono solo «externa subsidia» della fede, soggettivamente. Nessuna Chiesa: poiché vale sì la massima «extra ecclesiam nulla salus», nel senso che chi sta lontano dalla vera Chiesa non può mai più appartenere al novero degli eletti da Dio;¹⁸ ma alla Chiesa (esterna) appartengono anche i reprob, anzi *devono* appartenere ed essere assoggettati ai suoi mezzi disciplinari, non per pervenire così alla beatitudine (la cosa è impossibile), ma perché anch'essi devono essere costretti a osservare i comandamenti di Dio, per la sua gloria. Infine, anche, nessun Dio: poiché anche Cristo è morto solo per gli eletti,¹⁹ ai quali Dio aveva deciso, dall'eternità, di dedicare il sacrificio della propria vita. Questo era assolutamente decisivo, nei confronti del cattolicesimo: la scomparsa assoluta della salvezza in quanto assicurata dai *sacramenti* somministrati dalla Chiesa (scomparsa che nel luteranesimo non aveva ancora avuto luogo con tutte le sue conseguenze). Quel grande processo storico-religioso di *rimozione della magia* dal mondo,²⁰ processo che era cominciato con la profezia dell'antico ebraismo, e, congiunto con il pensiero scientifico ellenico, respingeva tutti i *mezzi* magici per ottenere la salvezza, condannandoli come superstizione e delitto, trovò qui la sua conclusione. L'autentico puritano ricusò persino ogni traccia di cerimonia religiosa sulla tomba, e seppellì i suoi cari senza canti e suoni, per evitare ogni specie di «superstition»: ogni fiducia in influssi salutariferi di ordine sacramentalemagico.²¹ Non solo non c'erano mezzi magici, non c'era alcun mezzo affatto affinché la grazia di Dio fosse elargita a colui a cui Dio aveva

deciso di negarla. Connesso con l'aspra dottrina secondo cui ogni creatura è incondizionatamente lontana da Dio e priva di valore, questo isolamento interno dell'uomo contiene, da un lato, il motivo della posizione assolutamente negativa assunta dal puritanesimo rispetto a tutti gli elementi sensibili e *sentimentali* della civiltà e della religiosità soggettiva (poiché sono inutili per la salvezza, e favoriscono illusioni sentimentali, appunto, nonché quella superstizione che divinizza la creatura) – e quindi anche il motivo dell'abbandono radicale di ogni cultura sensuale in genere.²² Ma, d'altro lato, costituisce una delle radici di quell'individualismo senza illusioni e di tonalità pessimistica²³ che si esprime ancora oggi nel «carattere nazionale» e nelle istituzioni dei popoli che hanno un passato puritano – così vistosamente in contrasto con le lenti del tutto diverse attraverso cui, più tardi, l'«Illuminismo» guardò gli uomini.²⁴ Ritroviamo le tracce evidenti di questa influenza della dottrina dell'elezione a opera della grazia, nell'epoca di cui ci stiamo occupando, in fenomeni elementari della condotta della vita e della visione della vita, e proprio anche là dove stava già vacillando la sua validità come dogma: era anche e precisamente solo la forma *estrema* di quell'*esclusività* della fiducia in *Dio* che deve essere qui analizzata. Si esprime per esempio nell'esortazione ad astenersi da ogni fiducia nell'aiuto degli uomini e nella loro amicizia – ammonimento che ricompare con una frequenza così vistosa specialmente nella letteratura puritana inglese.²⁵ Profonda diffidenza anche verso l'amico più intimo consiglia persino il mite Baxter, e Bayly raccomanda direttamente di non fidarsi di nessuno e di non far sapere nulla di compromettente a nessuno: Dio deve essere l'unico confidente.²⁶ Nel più vistoso contrasto col luteranesimo, e in connessione con questo sentimento della vita, è anche tacitamente scomparsa, nelle regioni dove il calvinismo si sviluppò pienamente, la confessione privata, contro cui lo stesso Calvino nutriva diffidenza e perplessità solo a causa del possibile equivoco sacramentale: un processo della massima portata. In primo luogo come sintomo del modo in cui opera tale religiosità; ma poi anche in quanto stimolo psicologico dello sviluppo del suo contegno etico. Era così eliminato il mezzo per «scaricare» periodicamente il sentimento di colpa che affliggeva la coscienza.²⁷ Si dovrà ancora parlare delle conseguenze derivatene per la prassi etica quotidiana. Ma sono evidenti le conseguenze sull'atteggiamento religioso degli uomini nel suo complesso. Sebbene l'appartenenza alla vera Chiesa fosse necessaria per la salvezza, la comunicazione del calvinista col suo Dio si

compiva in un profondo isolamento interiore.²⁸ Chi voglia sentire gli effetti specifici²⁹ di quest'atmosfera peculiare, veda, in quello che è il libro di gran lunga più letto dell'intera letteratura puritana — nel *Pilgrim's progress* di Bunyan³⁰ —, la descrizione del comportamento di «Christian» una volta che si è destata in lui la coscienza di vivere nella «città della perdizione», e lo ha raggiunto l'appello a intraprendere senza indugiare il pellegrinaggio alla città celeste. La moglie e i bambini si aggrappano a lui, ma egli si precipita via attraverso i campi, turandosi le orecchie, gridando: «Life, eternal life!». E nessuna raffinatezza letteraria potrebbe rendere lo stato d'animo del credente puritano che in fondo si occupa solo di se stesso, pensa solo alla propria salvezza, meglio del sentimento ingenuo del conciabrocche che poetava nella sua prigione, incontrando l'approvazione di un mondo intero di credenti, di quel sentimento che si esprime nelle conversazioni edificanti che tiene per strada con quelli che tendono allo stesso scopo, e che ricordano un poco i *Gerechte Kammacher* [*I giusti pettinai*] di Gottfried Keller. Solo quando egli stesso è al sicuro, gli viene in mente che sarebbe bello avere con sé anche la famiglia. È la stessa angoscia tormentosa per la morte e l'aldilà che sentiamo ovunque così acuta in Alfonso de' Liguori, quale ci è stato descritto da Döllinger — ed è lontanissima da quello spirito orgogliosamente mondano a cui Machiavelli dà espressione nell'elogio di quei cittadini fiorentini i quali — nella lotta contro il Papa e l'interdetto — «stimavano allora più la patria che l'anima»³¹, e, certo, è ancora più lontana da sentimenti come quelli che Richard Wagner fa pronunciare a Siegmund prima del combattimento mortale: «Salutami Wotan, salutami il Walhalla [...]. Ma delle aspre delizie del Walhalla invero non parlarmi». Solo che proprio gli *effetti* di questa angoscia sono caratteristicamente così diversi, in Bunyan e in Alfonso de' Liguori: la stessa angoscia che spinge quest'ultimo a ogni forma pensabile di autoumiliazione sprona il primo a una lotta indefessa e sistematica con la vita. Qual è l'origine di tale differenza?

Sembra dapprima enigmatico il modo in cui quella tendenza alla liberazione interna dell'individuo dagli strettissimi vincoli con cui lo imprigiona il mondo potesse associarsi all'indiscutibile superiorità del calvinismo nell'organizzazione sociale.³² Eppure proprio questa superiorità deriva dalla tonalità specifica che l'«amore del prossimo» cristiano ha dovuto assumere sotto la pressione dell'isolamento interno del singolo determinato dalla fede calvinistica — per quanto strana possa dapprima sembrare la cosa. Ne deriva in primo luogo sul piano dogmatico.³³ Il mondo

è destinato a questo, e solo a questo: a servire all'autoglorificazione di Dio; il cristiano eletto esiste allo scopo e solo allo scopo di accrescere la gloria di Dio nel mondo, per parte sua, eseguendo i suoi comandamenti. Ma Dio vuole l'opera sociale del cristiano, *poiché* vuole che la conformazione cristiana della vita abbia luogo secondo i propri comandamenti, e in maniera da corrispondere a quello scopo. Il lavoro sociale³⁴ del calvinista nel mondo è semplicemente lavoro «in maiorem gloriam Dei». E quindi ha questo carattere anche il lavoro *professionale*, che è al servizio della vita terrena della collettività. Già in Lutero incontriamo la derivazione dall'«amore del prossimo» del lavoro professionale e della divisione del lavoro. Ma quello che in lui restava uno spunto incerto, l'abbozzo di una mera costruzione mentale, ora, nei calvinisti, diventava una parte caratteristica del loro sistema etico. Proprio perché in ultima analisi l'«amore del prossimo» può essere solo servizio per la gloria di Dio,³⁵ e non servizio per la *creatura*,³⁶ esso si esprime in *primo* luogo con l'adempimento dei compiti *professionali* dati dalla «lex naturae», e assume così un peculiare carattere oggettivo e *impersonale*: quello di un servizio reso alla configurazione razionale del cosmo sociale che ci circonda. Poiché la configurazione e l'ordine mirabilmente finalistico di questo cosmo, il quale, secondo la rivelazione della Bibbia e anche secondo la cognizione naturale, è evidentemente fatto per servire all'«utilità» del genere umano, permette di riconoscere come il lavoro al servizio di questo utile sociale impersonale promuova la gloria di Dio e quindi sia da lui voluto. La completa esclusione del problema della teodicea e di tutti quei problemi sul «senso» del mondo e della vita che tormentarono altri era del tutto ovvia per il puritano, come lo era per l'ebreo (per motivi completamente diversi). E del resto lo era, in un certo senso, per tutta la religiosità cristiana non mistica. A questa economia di forze si aggiungeva, nel calvinismo, un altro momento, che agiva nella stessa direzione. La scissione fra l'«individuo» e l'«etica» (nel senso di Søren Kierkegaard) non esisteva per il calvinismo, sebbene il singolo vi fosse completamente affidato a se stesso, sul piano religioso. Non è questo il luogo per analizzare il motivo di tale fenomeno, e l'importanza di questi punti di vista per il razionalismo politico ed economico del calvinismo. Qui sta la fonte del carattere *utilitario* dell'etica calvinistica, e ne sono anche scaturite importanti peculiarità della concezione calvinistica della professione.³⁷ – Ma per il momento ritorniamo a considerare, ancora una volta, la dottrina della predestinazione in specie.

Poiché il primo problema per noi decisivo è questo: come fu *sopportata*³⁸ questa teoria, in un'epoca in cui l'aldilà era non solo più importante, ma anche, per molti aspetti, più sicuro di tutti gli interessi della vita terrena?³⁹ Sì, proprio questo unico problema doveva insorgere ben presto per ogni singolo credente, spingendo sullo sfondo tutti gli altri interessi: sono *io* un eletto? E come posso *io* acquistare la certezza di questa elezione?⁴⁰ Per lo stesso Calvino non era un problema. Si sentiva un «armamentario», ed era sicuro del proprio stato di grazia. E quindi alla questione che cosa consenta al singolo di diventare certo della propria elezione dà, in fondo, una sola risposta: noi dobbiamo accontentarci della conoscenza della decisione di Dio e di quella tenace fiducia in Cristo che è frutto della vera fede. Respinge, per principio, la congettura che si possa riconoscere, dal loro comportamento, se altri siano stati eletti o dannati, poiché lo considera un tentativo temerario di penetrare nei misteri di Dio. In questa vita gli eletti non si distinguono esteriormente dai reprobì,⁴¹ e anche tutte le esperienze soggettive degli eletti sono pure possibili – come «ludibria spiritus sancti» – nei reprobì, con l'unica eccezione di quella fiducia religiosa «*finaliter*» costante. Dunque gli eletti sono e rimangono la Chiesa invisibile di Dio. Naturalmente è del tutto diversa la posizione degli epigoni – già di Teodoro Beza –, e soprattutto del vasto strato degli uomini della vita quotidiana. Per loro la «certitudo salutis» nel senso della *riconoscibilità* dello stato di grazia doveva assumere un'importanza assolutamente eminente;⁴² ed è così che ovunque si affermò stabilmente la dottrina della predestinazione non mancò neanche di porsi il problema se ci fossero segni sicuri che permettessero di riconoscere l'appartenenza al novero degli «electi». Questo problema ha avuto durevolmente un significato centrale non solo nello sviluppo di quel pietismo che dapprima crebbe sul terreno della Chiesa riformata, non solo è diventato temporaneamente addirittura costitutivo per esso, in un certo senso; ma, quando considereremo il significato politicamente e socialmente così importante della dottrina e della pratica riformate dell'Eucaristia, dovremo ancora dire quale ruolo abbia svolto, nel corso dell'intero secolo XVII, anche all'infuori del pietismo, la possibilità di constatare lo stato di grazia dell'individuo, per esempio per il problema della sua ammissione all'Eucaristia, ossia all'atto culturale centrale, decisivo per la posizione sociale dei partecipanti.

Almeno nella misura in cui insorgeva il problema del *proprio* stato di grazia, era impossibile limitarsi al criterio dell'autotestimonianza della fede

tenace che la grazia ingenera nell'uomo, criterio proposto da Calvino e che la dottrina ortodossa non aveva mai abbandonato formalmente, almeno in linea di principio. ⁴³ e ⁴⁴ Soprattutto non lo poteva la prassi della cura delle anime, che doveva affrontare passo passo i tormenti creati dalla dottrina. Risolveva queste difficoltà in maniere diverse.⁴⁵ E infatti, nella misura in cui non mutasse l'interpretazione dell'elezione per opera della grazia, in cui questo dogma non fosse attenuato e in fondo abbandonato,⁴⁶ comparivano due tipi caratteristici, e interconnessi, di consigli relativi alla cura delle anime. Da un lato si afferma addirittura che è un dovere *ritenere* se stessi eletti e respingere ogni dubbio come assalto del diavolo,⁴⁷ poiché la carenza della sicurezza di sé è conseguenza di una fede insufficiente, dunque di un'insufficiente azione della grazia. L'ammonimento dell'apostolo che esorta ad «assicurare» la propria vocazione [*Berufung*] qui è dunque interpretato nel senso del dovere di conquistare, nella lotta quotidiana, la certezza soggettiva della propria elezione e giustificazione. Al posto degli umili peccatori a cui Lutero promette la grazia, qualora si rimettano a Dio con contrizione e fede, vengono dunque educati quei «santi» sicuri di sé⁴⁸ che ritroviamo nei mercanti puritani, duri come l'acciaio, di quell'epoca eroica del capitalismo, e, in singoli esemplari, fino a oggi. E, d'altro lato, era caldamente raccomandato il *lavoro professionale indefesso*, che era considerato il mezzo più eminente per *raggiungere* quella sicurezza di sé.⁴⁹ Esso ed esso soltanto dissipava il dubbio religioso, e conferiva la sicurezza dello stato di grazia.

Che il lavoro professionale mondano fosse ritenuto capace di *questa* prestazione (che potesse essere trattato per così dire come il mezzo adatto a scaricare le angosce religiose), è tuttavia un fenomeno che getta le sue radici in profonde peculiarità della sensibilità religiosa coltivata nella Chiesa riformata, le quali vengono in luce, nella loro opposizione al luteranesimo, soprattutto nella dottrina della natura della giustificazione per mezzo della fede. Nel bel ciclo di lezioni di Schneckenburger queste differenze sono analizzate con tanta finezza, con una lucida oggettività che esclude ogni giudizio valutativo al punto che le brevi considerazioni seguenti nella sostanza possono semplicemente collegarsi alla sua esposizione.⁵⁰

La somma esperienza religiosa a cui tenda la devozione luterana, quale si sviluppa soprattutto nel corso del secolo XVII, è l'«*unio mystica*» con la divinità.⁵¹ Come accenna già l'espressione, che, in questi suoi precisi

termini, è ignota alla dottrina riformata, si tratta di un sentimento di Dio sostanziale: del senso di un reale ingresso del divino nell'anima del credente, il quale ha una qualità simile a quella degli effetti della contemplazione nei mistici tedeschi, ed è contraddistinto dal suo carattere *passivo*, inteso alla soddisfazione dell'anelito alla *quiete* in Dio, e dalla sua interiorità sentimentale pura. Ora – come insegna la storia della filosofia – una religiosità di natura mistica non solo è perfettamente compatibile con un senso della realtà spiccatamente realistico nella sfera del dato empirico, anzi, spesso è proprio il suo diretto sostegno, a causa del rifiuto di dottrine dialettiche. Ma la mistica può anche tornare addirittura a vantaggio del modo razionale di vivere, indirettamente. È pur vero che la sua relazione col mondo manca, naturalmente, della valutazione positiva dell'attività esterna. Ma, per giunta, nel luteranesimo l'«*unio mystica*» era combinata con quel profondo senso di un'indegnità dovuta al peccato originale che doveva accuratamente assicurare la «*poenitentia quotidiana*» del credente luterano, intesa a conservare l'umiltà e semplicità indispensabile al perdono dei peccati. Invece la religiosità specificamente riformata si oppose fin dall'inizio sia alla fuga quietistica dal mondo di Pascal che a questa devozione sentimentale di Lutero, volta puramente all'interno. L'assoluta trascendenza di Dio rispetto a ogni creatura escludeva l'ingresso reale del divino nell'anima umana: «*finitum non est capax infiniti*». Invece la comunità di Dio con coloro a cui aveva elargito la sua grazia poteva aver luogo e diventare cosciente solo in questo modo: Dio *operava* («*operatur*») in loro, ed essi ne diventavano consapevoli – e dunque il loro *agire* scaturiva dalla fede frutto della grazia divina, e questa fede a sua volta si legittimava con la qualità di quell'agire, come opera di Dio. Si esprimono qui differenze delle condizioni decisive della salvezza che sono profonde, e utili per classificare ogni forma di religiosità pratica in genere:⁵² il virtuoso della religione può assicurarsi del proprio stato di grazia sentendo se stesso o come un vaso, un recipiente, *oppure* come strumento della potenza divina. Nel primo caso la sua vita religiosa tende a una cultura mistica del sentimento, nel secondo all'agire *ascetico*. Al primo tipo era più vicino Lutero, al secondo apparteneva il calvinismo. Anche il riformato voleva la salvezza «*sola fide*». Ma poiché già secondo l'opinione di Calvino tutti i semplici sentimenti e stati d'animo, anche quelli che sembrano più elevati, sono ingannevoli,⁵³ la fede deve confermarsi e comprovarsi nei suoi *effetti* obiettivi, per poter offrire una sicura base alla «*certitudo salutis*»: deve

essere una «fides efficax»,⁵⁴ la chiamata alla salvezza deve essere un «effectual calling» (espressione usata nella «Savoy Declaration»). Se si pone poi la questione *quali* siano i frutti che consentano al riformato di riconoscere inequivocabilmente la vera fede, si risponde: una condotta di vita del cristiano tale da servire ad accrescere la *gloria di Dio*. Che cosa serva a questo scopo, lo si deve inferire dal suo volere, che si è rivelato direttamente nella Bibbia oppure risulta indirettamente dagli ordini finalistici del mondo da lui creati («lex naturae»)⁵⁵. Si può controllare il proprio stato di grazia specialmente confrontando lo stato della propria anima con quello che, secondo la Bibbia, era proprio degli eletti, per esempio dei patriarchi.⁵⁶ Solo un eletto *ha* realmente la «fides efficax»,⁵⁷ solo un eletto è in grado di accrescere la gloria di Dio con opere buone realmente e non soltanto in apparenza – grazie alla rinascita (*regeneratio*) e alla santificazione (*sanctificatio*) dell'intera sua vita che ne consegue. E, in quanto è consapevole del fatto che la sua condotta (almeno nel suo carattere fondamentale e nel suo proposito costante – «propositum oboedientiae») poggi su una forza in lui vivente⁵⁸ per la maggior gloria di Dio, e dunque non sia solo voluta da Dio, ma anche e soprattutto *causata* da lui,⁵⁹ consegue quel bene supremo a cui tende questa religiosità: la certezza della grazia.⁶⁰ Che debba essere raggiunta, era confermato dalla II Epistola ai *Corinzi*, 13, 5.⁶¹ E quindi, quanto le buone opere sono assolutamente incapaci di servire come mezzi per conseguire l'eterna beatitudine (poiché anche l'eletto resta una creatura, e tutto ciò che fa rimane infinitamente lontano dalle esigenze di Dio), tanto sono indispensabili come *segni* dell'elezione.⁶² Sono il mezzo tecnico non già per acquistare la salvezza, ma per liberarsi dall'angoscia di non conseguire la salvezza. In questo senso accade talvolta che si affermi direttamente che sono «indispensabili per l'eterna beatitudine»,⁶³ o che la «possessio salutis» sia ad esse collegata.⁶⁴ Ma sul piano pratico ciò significa fondamentalmente quanto segue: Dio aiuta colui che si aiuta,⁶⁵ e dunque il calvinista (come è anche detto esplicitamente, talvolta) «*crea*» *egli stesso*⁶⁶ la propria beatitudine (ma si dovrebbe dire, più correttamente: la *certezza* di essa); però, diversamente dal cattolicesimo, questa creazione *non può* consistere in un graduale immagazzinamento di singole opere meritorie, bensì in un *autocontrollo sistematico*, che in *ogni momento* si trova di fronte all'alternativa: «eletto o dannato?». Giungiamo così a un punto molto importante delle nostre considerazioni.

Come è noto, da parte luterana si è fatto ripetutamente il rimprovero di «santificare le opere» a quel pensiero che si stava sviluppando con crescente chiarezza ⁶⁷ nelle chiese e sette riformate;⁶⁸ e – sebbene fosse giustificata la protesta di coloro che erano così attaccati contro l'identificazione della loro posizione *dogmatica* con la dottrina cattolica – l'accusa era sicuramente giusta, nella misura in cui concerneva le conseguenze *pratiche* per la vita quotidiana della media dei cristiani riformati.⁶⁹ Infatti, forse non c'è mai stata una forma di considerazione religiosa dell'*agire* etico più intensa di quella che il calvinismo ingenerava nei propri adepti. Ma decisiva per il significato pratico di questa specie di «santità di opera» è solo la conoscenza delle *qualità* che caratterizzavano la condotta di vita corrispondente, e la distinguevano dalla vita quotidiana di un cristiano medio nel Medioevo. Si può tentare questa formulazione: nel Medioevo il laico cattolico normale⁷⁰ viveva, dal punto di vista etico, in certo qual modo, «alla giornata». In primo luogo osservava coscienziosamente i doveri tradizionali. Ma le sue «opere buone» che andavano al di là di essi restavano, normalmente, una serie di *singole* azioni che egli eseguiva all'occasione, per esempio per compensare peccati concreti o sotto l'influenza di pastori e padri spirituali, o verso la fine della vita, in certo modo quale premio di assicurazione – una serie di azioni non necessariamente interconnessa, o che almeno non era necessariamente razionalizzata nella forma di un *sistema* di vita. Naturalmente l'etica cattolica era un'etica della «convinzione». Ma la concreta «intentio» della *singola* azione decideva del valore di essa. E la *singola* azione – buona o cattiva – era ascritta a chi agiva, influenzava il suo destino temporale ed eterno. Con tutto realismo, la Chiesa calcolava sul fatto che l'uomo *non* fosse un'unità determinata con assoluta univocità e da valutarsi come tale, ma che la sua vita etica fosse (normalmente) un modo di condursi influenzato da motivi contrastanti, e spesso molto contraddittorio. Certamente anch'essa esigeva che egli aspirasse all'ideale di una vita condotta secondo *fermi principî*. Ma proprio questa esigenza essa indeboliva nuovamente (per la media), con uno dei suoi strumenti di potere e di educazione più importanti: con il sacramento della penitenza, la cui funzione era profondamente congiunta con la peculiarità più intima della religiosità cattolica.

La «liberazione del mondo dalla magia» – l'eliminazione della *magia* come mezzo di salvezza⁷¹ – nella devozione cattolica non era sviluppata in

tutte le sue conseguenze come lo era nella religiosità puritana (e, prima di essa, solo in quella ebraica). Per il cattolico⁷² la *grazia sacramentale* della sua Chiesa era un mezzo di cui disporre per compensare la propria insufficienza: il prete era un mago che compiva il miracolo della transustanziazione e a cui era affidata la potestà delle chiavi. L'uomo pentito e contrito poteva rivolgersi a lui, ed egli elargiva espiazione, speranza di grazia, certezza del perdono, e in tal modo permetteva di *scaricare* quella immensa *tensione*, vivere nella quale era invece il destino del calvinista – un destino ineluttabile e che nulla poteva lenire. Per quest'ultimo non c'erano quei conforti gentili e umani, ed egli non poteva neanche sperare di compensare ore di debolezza e leggerezza con altre ore di molto migliore volontà, diversamente dal cattolico e anche dal luterano. Il Dio del calvinismo non pretendeva, dai suoi fedeli, singole «opere buone», bensì una santità di opera eretta a *sistema*.⁷³ Non era neanche il caso di parlare del saliscendi cattolico e veramente umano tra il peccato, il pentimento, l'espiazione, lo scarico, un nuovo peccato, o di un saldo della vita intera da scontarsi con pene temporali, e da pareggiarsi con la grazia di cui potesse disporre la Chiesa. La prassi etica dell'uomo quotidiano era così spogliata della sua mancanza di programmazione e sistematicità, e convertita in un *metodo* coerente dell'intera condotta di vita. Non è a caso che il nome di «metodisti» è rimasto per indicare gli esponenti dell'ultimo grande risveglio di pensieri puritani nel secolo XVIII, così come la designazione «precisisti», di significato equivalente, era stata applicata ai loro precursori spirituali del secolo XVII.⁷⁴ Poiché solo con una metamorfosi fondamentale del senso della vita intera in ogni ora e in ogni azione⁷⁵ poteva comprovarsi l'opera della grazia come elevazione dell'uomo dallo «status naturae» allo «status gratiae». La vita del «santo» era diretta esclusivamente verso una meta trascendente: la beatitudine; ma *appunto per questo* era, nel suo corso terreno, interamente *razionalizzata*, e dominata dall'esclusivo scopo di accrescere la gloria di Dio sulla terra; – e il punto di vista «omnia in maiorem Dei gloriam» non è mai stato preso altrettanto sul serio.⁷⁶ Ma solo una vita guidata da una riflessione costante poteva essere considerata come superamento dello «status naturalis»: il «cogito ergo sum» di Descartes fu adottato dai puritani contemporanei in questa reinterpretazione etica.⁷⁷ Ora questa razionalizzazione conferì alla devozione riformata il suo tratto specificamente *ascetico*, e ne fondò sia l'interna

affinità,⁷⁸ sia il contrasto specifico con il cattolicesimo. Poiché naturalmente qualcosa di simile non era estraneo al cattolicesimo.

Indubbiamente l'ascesi cristiana conteneva in sé, sia nella sua manifestazione esterna, che nel suo senso, cose molto eterogenee. Ma in Occidente, nelle sue forme più alte, aveva un carattere *razionale*, senz'altro già nel Medioevo e anche già nell'antichità, in alcune sue manifestazioni. Qui si basa il significato che la vita monastica in Occidente ebbe per la storia universale, nel suo contrasto con il monachesimo orientale – non già nella sua totalità, ma in quanto tipo generale. In linea di principio già nella Regola di san Benedetto, maggiormente nei cluniacensi e ancora di più nei cistercensi, e infine nel modo più deciso nei gesuiti, essa si era già emancipata dalla fuga dal mondo priva di metodo e dall'autotormento virtuosistico. Era diventata un metodo sistematicamente sviluppato di vita razionale, con lo scopo di superare lo «status naturae», di sottrarre l'uomo al potere degli impulsi irrazionali e alla dipendenza dal mondo e dalla natura, di assoggettarlo alla supremazia della volontà programmatica,⁷⁹ di sottoporre le sue azioni al costante *autocontrollo* e alla *ponderazione* della loro portata etica, e di educare così il monaco – obiettivamente – a un lavoro al servizio del Regno di Dio, e quindi – soggettivamente – di assicurarlo della salvezza della propria anima. Questo autodominio – *attivo* –, com'era lo scopo degli «exercitia» di sant'Ignazio e in genere delle forme più alte delle virtù monacali razionali,⁸⁰ era anche il decisivo ideale pratico della vita secondo il puritanesimo.⁸¹ Già nel profondo disprezzo con cui, nelle relazioni sugli interrogatori subiti dai suoi martiri, lo strepito incontrollato dei nobili prelati e ufficiali viene contrapposto al riserbo freddo e tranquillo dei suoi confessori,⁸² viene in luce quella considerazione del riservato autocontrollo che ancora oggi è rappresentato dai tipi migliori del «gentleman» inglese e angloamericano.⁸³ Nel nostro linguaggio corrente:⁸⁴ l'ascesi puritana – come ogni ascesi «razionale» – lavorava al fine di rendere l'uomo capace di affermare e far valere i suoi «motivi costanti», specialmente quelli a cui essa lo «esercitava», di contro agli «affetti» – dunque al fine di educarlo facendo di lui una «persona» in *questo* senso psicologico-formale della parola. La possibilità di condurre una vita vigile, cosciente, lucida, era (contrariamente a certe concezioni popolari) lo scopo dell'ascesi, la distruzione della disinvoltura del godimento istintuale della vita il suo compito più urgente, mentre il *mezzo* principale di cui si avvaleva stava nel fare *ordine* nella condotta della vita di coloro che

l'adottavano. Tutti questi punti di vista decisivi si trovano espressi nelle regole del monachesimo cattolico proprio con la stessa chiarezza con cui lo sono⁸⁵ nei principi della condotta della vita dei calvinisti.⁸⁶ Su questo controllo metodico dell'uomo intero poggia, in entrambi i casi, l'enorme forza capace di trionfare sul mondo, e specialmente nel calvinismo, di contro al luteranesimo, la capacità di assicurare la durata del protestantesimo come «ecclesia militans».

Dove stesse, d'altro lato, il *contrasto* dell'ascesi calvinistica con quella medievale, è evidente: era la scomparsa dei «consilia evangelica», e quindi la trasformazione dell'ascesi in un'ascesi puramente *intramondana*. Non nel senso che, all'interno del cattolicesimo, la vita «metodica» fosse rimasta limitata alle celle claustrali. Ciò non era vero teoricamente e neanche nella pratica. Invece è già stato sottolineato come, nonostante le minori pretese morali del cattolicesimo, una vita eticamente non sistematica *non* raggiunga i sommi ideali che esso ha maturato – anche per la vita intramondana.⁸⁷ Per esempio il terzo ordine di san Francesco fu un possente tentativo nel senso di una compenetrazione ascetica della vita quotidiana, e come è noto non l'unico. È vero che opere come l'*Imitazione di Cristo* mostrano, proprio *con* la guisa della loro forte efficacia, in che modo la specie di condotta di vita ivi predicata fosse sentita come alcunché di *superiore* rispetto all'eticità della vita quotidiana che era il minimo sufficiente, e come quest'ultima per l'appunto *non* fosse valutata secondo criteri quali quelli che erano approntati dal puritanesimo. E la *prassi* di certe istituzioni ecclesiastiche, soprattutto dell'indulgenza – che anche per questo al tempo della Riforma non era sentita solo come un abuso periferico, ma come il malanno decisivo e fondamentale –, doveva continuamente contrastare gli spunti di un'ascesi intramondana sistematica. Ma il punto decisivo era questo: l'uomo che per eccellenza viveva metodicamente in senso religioso era e restava *solo e precisamente il monaco*, e quindi l'ascesi, quanto più intensamente s'impossessava del singolo, tanto *più* lo allontanava dalla vita quotidiana, poiché la vita specificamente santa stava appunto nel *superamento* dell'eticità intramondana.⁸⁸ In primo luogo Lutero aveva eliminato tutto ciò – e non in quanto desse esecuzione a una qualche «tendenza evolutiva», ma sulla base di esperienze personalissime; e del resto inizialmente era ancora incerto ed esitante quanto alle conseguenze pratiche, mentre poi era sospinto più avanti dalla situazione *politica*; e il calvinismo ha semplicemente adottato questa sua eliminazione.⁸⁹ In effetti si coglieva il

nucleo della sua forma di religiosità, se già Sebastian Franck trovava che il significato della Riforma stesse nella necessità che ora *ogni* cristiano fosse un monaco per tutta la vita. Era stata eretta una diga contro la fuga ascetica dalla vita quotidiana nel mondo, e quelle nature spirituali e appassionatamente serie che finora avevano fornito al monachesimo i suoi migliori esponenti ora erano spronate a seguire ideali ascetici all'*interno* della vita professionale nel mondo. Ma il calvinismo, nel corso del suo sviluppo, aggiungeva qualcosa di positivo: il pensiero della necessità della *comprova della fede* nella vita professionale mondana.⁹⁰ Dava così ai più ampi strati delle indoli religiose l'*impulso positivo* all'ascesi, e, con l'ancoraggio della sua etica alla dottrina della predestinazione, al posto dell'aristocrazia spirituale dei monaci al di fuori e al di sopra del mondo subentrava così l'aristocrazia spirituale dei santi *nel* mondo predestinati da Dio dall'eternità,⁹¹ un'aristocrazia che, col suo «character indelebilis», era separata dal resto dell'umanità, dannata dall'eternità, da un abisso per principio più incolmabile e, nella sua imperscrutabilità, più inquietante,⁹² rispetto al monaco medievale che era segregato esteriormente dal mondo – un abisso che incideva, duramente tagliava *tutti* i sentimenti sociali. A questa grazia divina degli eletti e quindi santi, infatti, non si addiceva, di fronte ai peccati del prossimo, un'indulgente volontà di aiuto, nella coscienza della propria debolezza, bensì l'odio e il disprezzo contro chi era considerato un nemico di Dio che recava in sé il segno dell'eterna dannazione.⁹³ Questa maniera di sentire era in grado di acuirsi al punto da poter sfociare, in certe circostanze, nella formazione di *sette*. È quanto accadde quando – come nel caso delle tendenze «indipendentistiche» del secolo XVII – la genuina fede calvinistica, secondo cui la gloria di Dio esige che i reprobri siano piegati dalla Chiesa sotto la legge, fu sommersa dalla convinzione che sia per Dio un'onta, se nel suo gregge si trovi uno che non sia stato rigenerato dalla grazia e tuttavia partecipi ai sacramenti, o addirittura lo guidi – con l'ufficio di predicatore.⁹⁴ È quanto accadde, insomma, allorché emerse il concetto donatistico della Chiesa, come conseguenza del concetto della conferma o comprova (battisti calvinisti). E, anche quando non fu tratta l'ultima conseguenza dell'esigenza della Chiesa «pura» come comunità di coloro di cui era stata confermata la rinascita – la formazione della setta –, molteplici e diverse elaborazioni della costituzione ecclesiastica derivarono dal tentativo di dividere cristiani rigenerati e non rigenerati, non maturi per il Sacramento, di riservare ai primi il governo

della Chiesa o di assicurare comunque loro una posizione speciale, e di ammettere solo predicatori rigenerati.⁹⁵

È ovvio che questo modo ascetico di vivere traeva dalla Bibbia la sua ferma norma secondo cui poteva sempre orientarsi e di cui evidentemente abbisognava, invero. E la spesso descritta «Biblocrazia» del calvinismo è importante per noi in un punto: la dignità dell' *Antico* Testamento era perfettamente *pari* a quella del Nuovo, poiché esso era altrettanto ispirato quanto il Nuovo, nelle sue prescrizioni morali, nella misura in cui non fossero state chiaramente destinate solo alla situazione storica dell'ebraismo, o non fossero state esplicitamente abrogate da Cristo. Proprio per i *credenti* era stata data la Legge come norma ideale non mai raggiungibile eppure valida,⁹⁶ mentre viceversa Lutero – originariamente – aveva elogiato la *libertà* dalla schiavitù della legge come divino privilegio dei credenti.⁹⁷ L'influenza della saggezza ebraica, interamente pervasa dal senso del divino eppure perfettamente sobria, la quale è stata espressa nei libri più letti dai puritani – nei *Proverbi* di Salomone e in certi Salmi –, si avverte in tutto lo stile e la psicologia della loro vita. Specialmente il carattere *razionale*: già Sanford⁹⁸ ha fatto giustamente risalire all'Antico Testamento il controllo dell'aspetto mistico e in genere *sentimentale* della religiosità. Nondimeno questo razionalismo vetero-testamentario aveva in se stesso, in quanto tale, un carattere sostanzialmente tradizionalistico e piccolo-borghese, e inoltre non si alternava solo al possente pathos dei profeti e di molti Salmi, ma anche a elementi ai quali già nel Medioevo si era collegato lo sviluppo di una religiosità specificamente sentimentale.⁹⁹ Infine era dunque nuovamente il carattere fondamentale *proprio* dello stesso calvinismo, e precisamente il suo carattere ascetico, a trascegliere e ad assimilarsi gli elementi della devozione dell'Antico Testamento che gli erano congeniali.

Ora quella sistematizzazione della condotta etica della vita che l'ascesi del protestantesimo calvinista ha in comune con le forme razionali della vita monastica cattolica viene già in luce, in una forma meramente esteriore, nella maniera in cui il cristiano puritano «preciso» *controllava* continuamente il suo stato di grazia.¹⁰⁰ È vero che il diario religioso, in cui peccati, tentazioni e progressi fatti nella grazia venivano annotati continuamente e anche nella forma di tabelle, era comune alla devozione cattolica moderna (specialmente francese) creata in primo luogo dai gesuiti da un lato, e dall'altro a quella dei circoli riformati più zelanti.¹⁰¹ Ma, mentre

nel cattolicesimo serviva allo scopo di completare la penitenza, od offriva, al «directeur de l'âme», la base per guidare autoritariamente il cristiano o (per lo più) la cristiana, il cristiano riformato «si sentiva» *da solo* «il polso» col suo aiuto. Viene menzionato da tutti i teologi moralisti di rilievo; e ne offre ancora un classico esempio la contabilità – con tabelle e statistiche – che Benjamin Franklin teneva sui propri progressi nelle singole virtù.¹⁰² E, d'altro lato, la vecchia immagine medievale (e già presente nell'antichità) della tenuta dei libri da parte di Dio arrivava, con Bunyan, fino al caratteristico cattivo gusto di paragonare il rapporto del peccatore con Dio a quello di un cliente con lo «shopkeeper», col padrone della bottega: una volta che uno si è indebitato, potrà, con l'importo di tutti i suoi guadagni, pagare al massimo gli interessi decorrenti, ma mai la somma principale dovuta.¹⁰³ Ma, come controllava il comportamento suo proprio, più tardi il puritano controllava anche quello di Dio, e vedeva la sua mano in tutte le circostanze particolari della vita. E quindi, contrariamente alla dottrina autentica di Calvino, sapeva perché Dio avesse preso questa o quella disposizione. La santificazione della vita così poteva quasi assumere il carattere di un'azienda.¹⁰⁴ Una penetrante cristianizzazione dell'esistenza intera fu la conseguenza di questa *metodicità* della condotta etica della vita che il calvinismo impose, contrariamente al luteranesimo. Per capire esattamente in quale modo agisse il calvinismo, occorre tenere sempre presente come questa *metodicità* fosse il fattore che influiva in maniera decisiva sulla vita. Ne derivano due risultati: da un lato, proprio e soltanto *questa* espressione poteva esercitare quell'influenza, ma, d'altro lato, anche altre confessioni dovevano necessariamente agire nella medesima direzione, qualora i loro impulsi etici fossero gli stessi in *questo* punto decisivo: nel pensiero della conferma o comprova.

Finora ci siamo mossi sul terreno della religiosità calvinistica, e quindi abbiamo presupposto che la dottrina della predestinazione fosse lo sfondo dogmatico dell'eticità puritana nel senso di una razionalizzazione metodica del modo di vivere. Ciò è avvenuto perché effettivamente quel dogma rimase una pietra angolare della dottrina riformata anche molto oltre i circoli di quel partito religioso che è restato rigidamente sul terreno di Calvino sotto ogni aspetto: dei «presbiteriani»; era contenuto non solo nella «Savoy Declaration» indipendentistica del 1658, ma anche nella «Hanserd Knollys Confession» battista del 1689, e, anche all'interno del metodismo, se è vero che John Wesley, il grande talento organizzativo del movimento,

sosteneva bensì l'universalità della grazia, tuttavia il grande agitatore della prima generazione di metodisti e il suo pensatore più coerente – Whitefield –, così come il gruppo di coloro che erano schierati intorno a Lady Huntingdon, e che per qualche tempo ebbero davvero un'influenza notevole, erano invece sostenitori del «particolarismo della grazia». Nella sua grandiosa chiusura era questa dottrina a mantenere vivo, nell'epoca più fatale del secolo XVII, il pensiero di essere armamentario di Dio ed esecutori dei suoi decreti provvidenziali,¹⁰⁵ in coloro che lottavano per difendere la «vita santa», era questa dottrina a impedire il prematuro collasso in una santificazione di opera meramente utilitaria e con un orientamento puramente terreno, la quale a nostro avviso non sarebbe mai stata capace di sacrifici così immensi in vista di scopi irrazionali e ideali. E la congiunzione della credenza in norme incondizionatamente valide con un determinismo assoluto e una completa trascendenza del sovrasensibile, che essa ingenerava in una forma a suo modo geniale, sì, contemporaneamente era – in linea di principio – straordinariamente più «moderna» della dottrina, più mite e più consona al sentimento, che sottoponeva anche Dio alla legge morale. Ma, soprattutto, il pensiero della *comprova* – un pensiero fondamentale per le nostre considerazioni, come risulterà continuamente –, quale punto di partenza psicologico dell'eticità metodica, doveva essere studiato nella dottrina dell'elezione per opera della grazia e nel suo significato per la vita quotidiana sotto forma di «coltura» al punto che, poiché questo pensiero ritorna molto regolarmente come schema della congiunzione di fede ed eticità nelle denominazioni che dovremo considerare in seguito, noi dovevamo appunto prendere le mosse da quella dottrina in quanto forma più coerente. All'interno del protestantesimo, le conseguenze che essa doveva avere per la configurazione ascetica della condotta della vita, nei suoi primi seguaci, formavano l'antitesi più radicale alla (relativa) impotenza etica del luteranesimo. La «*gratia amissibilis*» luterana, che poteva essere sempre riconquistata con il pentimento e la contrizione, *in sé* non conteneva, evidentemente, alcun impulso verso quel prodotto del protestantesimo ascetico che è qui importante per noi: verso una configurazione razionale sistematica della vita etica nel suo complesso.¹⁰⁶ E quindi la devozione luterana lasciava intatta la spontanea vitalità dell'agire istintivo e della vita sentimentale ingenua: mancava quell'impulso al costante autocontrollo e quindi, in genere, a una regolamentazione *pianificata* della propria vita, quale era contenuto nella

dottrina strana e inquietante del calvinismo. Il genio religioso, come Lutero, viveva spontaneamente in quest'atmosfera di libera apertura al mondo, e – finché teneva la forza del suo slancio! – senza pericolo di decadere nello «status naturalis». E quella forma di devozione semplice, fine e peculiarmente ricca di sentimento che ha adornato alcuni dei tipi più alti del luteranesimo, così come la sua eticità non vincolata da leggi, raramente trovano un riscontro sul terreno del puritanesimo autentico, e invece molto più spesso, ad esempio, nel seno del mite anglicanesimo di Hooker, Chillingsworth, eccetera. Ma per il luterano comune, fosse pure buono e bravo, nulla era più certo di questo: era sollevato dallo «status naturalis» solo temporaneamente, solo finché durava l'influsso della singola penitenza o predica. Sì, colpiva tanto i contemporanei e ci è nota la differenza che esisteva tra il livello morale delle corti principesche riformate e quelle luterane, così spesso degradatesi nell'ebbrezza e nella volgarità,¹⁰⁷ come è nota l'impotenza del clero luterano, con le sue prediche che vertevano solo sulla fede, di contro al movimento ascetico dei battisti. Quella «bonarietà» e «naturalità» che si avverte nei tedeschi, in antitesi con l'atmosfera della vita anglo-americana che ancora oggi risente di quella distruzione radicale della spontaneità dello «status naturalis» — e che influisce persino sulla fisionomia delle persone –, e, d'altro lato, quella «limitatezza», «illibertà», quei legami interni degli anglo-americani che usano meravigliare sgradevolmente i tedeschi – sono opposizioni della condotta della vita che derivano anche, e in modo molto sostanziale, dal fatto che l'ascesi abbia pervaso l'esistenza, nel luteranesimo, *meno* di quanto non abbia compenetrato la vita nel calvinismo. L'antipatia dell'«uomo di mondo», del gaudente spregiudicato per l'ascetismo si esprime in quelle sensazioni. Il luteranesimo mancava – e proprio a causa della sua dottrina della grazia – appunto di quell'impulso psicologico a un modo di vivere sistematico che impone la sua razionalizzazione metodica. Tale impulso, che condiziona il carattere ascetico della devozione, in sé e per sé *poteva* indubbiamente essere ingenerato da motivi religiosi di specie diversa, come presto vedremo: la dottrina della predestinazione del calvinismo era solo *una* di diverse possibilità. Eppure ci siamo convinti che essa, nel suo genere, non solo esprimeva una coerenza peculiarissima, ma aveva anche un'efficacia psicologica davvero eminente.¹⁰⁸ I movimenti ascetici *non* calvinisti allora appaiono, considerati esclusivamente dal punto di vista della motivazione

religiosa della loro ascesi, quali *indebolimenti* della coerenza interna del calvinismo.

Ma anche nella realtà dello sviluppo storico le cose stavano così, non sempre, ma per lo più: la forma riformata dell'ascesi era imitata dagli altri movimenti ascetici, oppure ne era assunta come termine di confronto o elemento integrativo nell'elaborazione dei propri principi, che da essa divergessero o che la superassero. Là dove, sebbene la fede avesse un fondamento di specie diversa, tuttavia compariva la stessa conseguenza ascetica, si trattava regolarmente di un effetto della *costituzione* ecclesiastica, di cui si dovrà parlare in un altro contesto.¹⁰⁹

Storicamente il pensiero dell'elezione per opera della grazia è stato comunque il punto di partenza per quella corrente ascetica che è comunemente chiamata «*pietismo*». Nella misura in cui questo movimento è rimasto all'interno della Chiesa riformata, è quasi impossibile tracciare un preciso confine tra i calvinisti pietisti e non pietisti.¹¹⁰ Quasi tutti i decisi esponenti del puritanesimo sono stati occasionalmente annoverati tra i pietisti, ed è perfettamente lecita la concezione secondo cui tutti quei nessi fra la dottrina della predestinazione e il pensiero della comprova, con il sottostante interesse ad acquistare la «certitudo salutis» soggettiva, quali sono stati prima esposti, siano uno sviluppo pietistico della dottrina autentica di Calvino. La nascita di *revivals* ascetici nel seno delle comunità riformate, specialmente in Olanda, è stata regolarmente collegata con un riaccendersi della dottrina dell'elezione per opera della grazia, temporaneamente caduta in dimenticanza e indebolitasi. E quindi per lo più non si usa, per l'Inghilterra, il concetto di «*pietismo*».¹¹¹ Ma anche il pietismo riformato continentale (nei Paesi Bassi e nel Basso Reno) dapprima era, almeno nel suo baricentro, un semplice incremento dell'ascesi riformata, proprio come la religiosità di Bayly, per esempio. Si accentuò la «praxis pietatis» con un'energia così decisiva, che l'ortodossia dogmatica passò sullo sfondo, e talvolta apparve direttamente indifferente. I predestinati potevano occasionalmente incorrere in errori dogmatici, come in altri peccati, e l'esperienza insegnava che numerosi cristiani che non conoscevano affatto la teologia delle scuole tuttavia maturavano i frutti più evidenti della fede, mentre d'altro lato risultava come il mero sapere teologico non comportasse affatto la sicurezza della conferma della fede nella condotta della vita.¹¹² Dunque il sapere teologico non poteva affatto offrire la conferma dell'elezione.¹¹³ E quindi il pietismo, profondamente

diffidente verso la Chiesa dei teologi,¹¹⁴ a cui tuttavia continuava ufficialmente ad appartenere (è una delle sue caratteristiche), cominciò a raccogliere i seguaci della «praxis pietatis» in «conventicole» separate dal mondo.¹¹⁵ Voleva calare visibilmente sulla terra la Chiesa invisibile dei santi, e, peraltro senza trarre la conseguenza della formazione della setta, condurre, al riparo di questa comunità, una vita morta alle influenze del mondo, orientata in tutti i dettagli secondo la volontà di Dio, rimanendo così sicuro della propria rinascita anche nei contrassegni quotidiani esterni della condotta della vita. L'«ecclesiola» dei convertiti autentici poteva così gustare già su questa terra la comunità con Dio nella sua beatitudine, con una più forte ascesi (e anche questo era un tratto comune a tutto il pietismo in senso specifico). Ora quest'ultimo sforzo aveva una certa affinità interiore con l'«unio mystica» luterana, e assai spesso portava a curare l'aspetto *sentimentale* della religione più di quanto facesse normalmente la cristianità riformata, in media. E si potrebbe dire che *questo* era, sul terreno della Chiesa riformata, il contrassegno decisivo del «pietismo» dai *nostri* punti di vista. Poiché quel momento sentimentale che era originariamente estraneo, in complesso, alla devozione calvinistica, mentre era intimamente affine a certe forme di religiosità medievale, indirizzava la religiosità pratica sulla strada di un godimento terreno della beatitudine, al posto della lotta ascetica per assicurarla per l'aldilà futuro. E il sentimento *poteva* intensificarsi al punto che la religiosità assumeva direttamente un carattere isterico, e che poi, con quell'avvicendamento di origine neuropatica (e testimoniato da innumerevoli esempi) di stati semisensuali di estasi religiosa e di periodi di fiacchezza nervosa – che erano sentiti come «lontananza» di Dio –, raggiungeva un *effetto* che era diametralmente opposto alla disciplina sobria, severa e rigorosa a cui la vita santa sistematizzata del puritano sottoponeva l'uomo: un indebolimento di quelle «inibizioni» che proteggevano dagli «affetti» la personalità razionale del calvinista.¹¹⁶ *Poteva* anche accadere che il pensiero calvinistico della dannazione della creatura, tradotto in un *sentimento* (per esempio nella sensazione di essere un «verme»), finisse per uccidere l'energia nella vita professionale.¹¹⁷ E anche il pensiero della predestinazione *poteva* diventare fatalismo, se – contrariamente alle tendenze genuine della religiosità razionale calvinistica – diventava oggetto di appropriazione *sentimentale*.¹¹⁸ E infine l'impulso alla separazione dei santi dal mondo, con una forte intensificazione *sentimentale*, poteva portare a una specie di organizzazione

comunitaria claustrale di carattere semicomunista, quale il pietismo ha continuamente maturato anche nella Chiesa riformata.¹¹⁹ Ma, finché non era realizzato questo effetto estremo, condizionato appunto da quella cura del *sentimento*, e dunque il pietismo riformato cercava di assicurarsi della propria beatitudine all'interno della vita professionale mondana, l'effetto pratico dei principi pietistici era semplicemente un controllo ascetico *ancora* più stretto della condotta della vita nella professione, e un ancoraggio religioso dell'eticità professionale ancora più saldo di quello che poteva sviluppare la pura «rispettabilità» mondana dei cristiani riformati normali, che i pietisti «distinti» consideravano come cristianesimo di second'ordine. L'aristocrazia religiosa dei santi, che tanto più sicuramente emergeva nello sviluppo di ogni ascesi riformata, quanto più era presa sul serio, era poi (come accadde in Olanda) organizzata volontaristicamente entro la Chiesa, nella forma della conventicola, mentre nel puritanesimo inglese spingeva in parte alla distinzione formale, nella *costituzione* della Chiesa, fra cristiani attivi e passivi, in parte alla formazione delle sette (secondo quanto è già stato detto).

Ora lo sviluppo del pietismo *tedesco* legato ai nomi di Spener, Francke, Zinzendorf, e situato sul terreno del luteranesimo, ci allontana dal terreno della teoria della predestinazione. Non però necessariamente dal campo di quelle argomentazioni di cui forma il coronamento coerente, come mostra la specifica influenza del pietismo anglo-olandese su Spener che è testimoniata da lui stesso, e come viene in luce per esempio nella lettura di Bayly nelle sue prime conventicole.¹²⁰ Comunque per i *nostri* speciali punti di vista il pietismo significa semplicemente la penetrazione di una *condotta della vita* metodicamente curata e controllata, ossia *ascetica*, anche nei campi della religiosità non calvinistica.¹²¹ Ma il luteranesimo doveva sentire questa ascesi razionale come un corpo estraneo, e la scarsa coerenza della dottrina pietistica tedesca era la conseguenza delle difficoltà che ne nascevano. Per la fondazione dogmatica della condotta di vita religiosa sistematica Spener combina argomentazioni luterane con il contrassegno specificamente riformato dell'identificazione delle buone opere con quelle che sono intraprese con l'«intenzione di rendere *onore* a Dio»,¹²² e con la fede nella possibilità che i rigenerati raggiungano una misura relativa di perfezione cristiana (ossia con un altro motivo che ricorda la religione riformata).¹²³ Solo che mancava proprio la coerenza della teoria: il carattere sistematico della condotta cristiana della vita, che è essenziale anche per il

suo pietismo, Spener, fortemente influenzato dai mistici,¹²⁴ tentava, in una maniera alquanto imprecisa ma sostanzialmente luterana, di descriverlo piuttosto che di fondarlo, la «certitudo salutis» non era dedotta dalla santificazione, ma era scelta, per essa – anziché il pensiero della comprova –, la più lasca congiunzione con la fede che è stata prima menzionata.¹²⁵ Ma, continuamente, riuscivano a imporsi – nella misura in cui, nel pietismo, l'elemento ascetico razionale aveva il sopravvento sull'aspetto sentimentale – le concezioni decisive per i nostri punti di vista: 1) lo sviluppo metodico della propria santità nel senso di una fermezza e perfezione sempre più alta, da controllarsi con i Comandamenti, è *segno* dello stato di grazia;¹²⁶ e 2) è la Provvidenza divina a «operare» in coloro che si sono così perfezionati, in quanto Dio fa loro i suoi cenni quando attendono, sperano pazientemente e *riflettono con metodo*.¹²⁷ Anche per A. H. Francke il lavoro professionale era il mezzo ascetico per eccellenza;¹²⁸ che sia Dio stesso a benedire i suoi col successo nel lavoro, era sua ferma convinzione proprio come lo era per i puritani (come vedremo). E, quale surrogato del «doppio decreto», il pietismo si creò rappresentazioni che istituivano un'aristocrazia dei rigenerati, in una maniera sostanzialmente analoga a quella dottrina, solo più debole e scialba – un'aristocrazia fondata sulla particolare grazia di Dio¹²⁹ –, con tutte le conseguenze psicologiche che abbiamo prima descritto a proposito del calvinismo. Ne fa parte, per esempio, quel «terminismo» che gli avversari del pietismo generalmente gli imputano (peraltro a torto):¹³⁰ ossia l'assunzione che la grazia sia sì elargita universalmente, ma che lo sia, per ciascuno, o una volta sola in un momento precisissimo della vita, oppure per un'ultima volta, non importa quando.¹³¹ Chi aveva mancato questo momento, non si poteva dunque più giovare dell'universalismo della grazia: era nella situazione di colui che la dottrina calvinistica considera negletto da Dio. Nei suoi risultati questa teoria era piuttosto vicina anche alla congettura che Francke, per esempio, aveva astratto da sue esperienze personali, e che era molto diffusa – anzi, si può dire dominante – nel pietismo: che la grazia possa «erompere» solo a condizione di fenomeni peculiari, unici nel tempo e nella specie, ossia dopo una precedente «lotta espiatoria».¹³² Poiché, secondo l'opinione propria dei pietisti, non tutti erano predisposti a quell'esperienza, colui che – nonostante il metodo ascetico che il pietismo prescriveva di applicare per provocarla – non la viveva in sé, restava una specie di cristiano passivo, agli occhi dei rigenerati. D'altro lato con la creazione di un *metodo* per provocare la «lotta espiatoria» anche il

conseguimento della grazia divina diventava, di fatto, l'oggetto di un'organizzazione umana *razionale*. Erano frutto di questa concezione aristocratica della grazia anche quelle perplessità contro la confessione privata nutrite non da tutti i pietisti (per esempio non da Francke), e tuttavia da molti, ma proprio e specialmente da *padri spirituali* pietisti (come mostrano le questioni poste ripetutamente da Spener) – perplessità e obiezioni che contribuivano a sradicarla anche nel luteranesimo: *l'efficacia* visibile della grazia ottenuta con la penitenza nella *vita* santa doveva infine decidere della possibilità di accordare l'assoluzione, ed era dunque impossibile impartirla accontentandosi della mera «contritio».¹³³

Il giudizio religioso di sé concepito da Zinzendorf sfociava – pur oscillando di fronte agli attacchi dell'ortodossia – sempre di nuovo nella concezione dell'«armamentario». Ma, per il resto, il punto di vista concettuale di questo singolare «dilettante religioso» (come lo chiama Ritschl) appare tutt'altro che univoco e inequivocabile, nei punti per noi importanti.¹³⁴ Egli stesso ha ripetutamente affermato di essere esponente del «troppo luterano-paolino» *contro* quello «pietista legato a S. Giacomo», che restava attaccato alla *Legge*. Ma la stessa Comunità dei Fratelli, con la sua prassi, che egli ammise e promosse sebbene sottolineasse sempre il proprio luteranesimo,¹³⁵ era, già nell'atto notarile del 12 agosto 1729, in una posizione che corrispondeva perfettamente, per molti aspetti, a quello dell'aristocrazia dei santi del calvinismo.¹³⁶ La molto discussa attribuzione a Cristo dell'ufficio del più anziano, il 12 novembre 1741, dava un'espressione anche esterna a qualcosa di simile. Inoltre, dei tre «tropoi» della Comunità dei Fratelli, quello calvinistico e moravo era sostanzialmente orientato fin dall'inizio secondo l'etica professionale riformata. Anche Zinzendorf esprimeva contro John Wesley, in una maniera completamente puritana, l'opinione che, seppure non sempre lo stesso giustificato, nondimeno *altri* potrebbero *riconoscere* la sua giustificazione, dal modo in cui si conduce nella vita.¹³⁷ Ma, d'altro lato, nella devozione specifica di Herrnhut il momento sentimentale appare decisamente in primo piano, e in specie lo stesso Zinzendorf personalmente cercò ripetutamente di ostacolare, addirittura, la tendenza alla santificazione ascetica in senso puritano, nella sua comunità,¹³⁸ e di interpretare in senso luterano la santità di opera.¹³⁹ Sotto l'influenza della condanna della conventicola e della conservazione della prassi confessionale, si sviluppò anche il pensiero sostanzialmente luterano della necessità della mediazione dei sacramenti ai

fini della salvezza. Ma poi anche il principio specifico di Zinzendorf – che *l'infantilità* del sentimento religioso sia contrassegno della sua autenticità –, così come, ad esempio, l'uso della *sorte* come mezzo della rivelazione della volontà di Dio, contrastarono il razionalismo della condotta di vita al punto che, in complesso, fin dove giunse l'influenza del conte,¹⁴⁰ gli elementi irrazionali *sentimentali* prevalsero, nella devozione della comunità di Herrnhut, molto di più che nelle altre forme di pietismo.¹⁴¹ La connessione tra l'eticità e il perdono dei peccati nell'«Idea fidei fratrum» di Spangenberg è poco rigorosa proprio come in tutto il luteranesimo.¹⁴² Il rifiuto dello sforzo metodistico di raggiungere la perfezione espresso da Zinzendorf corrisponde – qui come altrove – al suo ideale in fondo eudemonistico, di far sentire agli uomini, appunto in forma *sentimentale*, la beatitudine (egli dice «felicità») già al *presente*,¹⁴³ anziché guidarli ad acquistarne la sicurezza per l'*aldilà*, col loro lavoro razionale.¹⁴⁴ D'altro lato il pensiero che il valore decisivo della Comunità dei Fratelli, contrariamente ad altre Chiese, stia nell'attività della vita cristiana, nella missione, e nel lavoro professionale (che le è associato),¹⁴⁵ è rimasto vivo anche qui. Inoltre la razionalizzazione pratica della vita dal punto di vista dell'*utilità* era pur sempre un elemento essenzialissimo anche della visione della vita di Zinzendorf.¹⁴⁶ Per lui – come per altri esponenti del pietismo – derivava da un lato dalla decisa avversione per le speculazioni filosofiche che riteneva pericolose per la fede, e dalla corrispondente predilezione per il sapere empirico particolare,¹⁴⁷ dall'altro dall'esperienza e saggezza acquisita dal missionario di professione. In questo centro missionario, la Comunità dei Fratelli era insieme un'impresa, un'azienda, e così guidava i suoi membri sulla strada dell'ascesi intramondana, la quale anche nella vita ovunque chiede dapprima «compiti», e poi le dà una forma seria, sobria e pianificata, in funzione di essi. Ma i «discepoli» eletti da Dio con la sua «grazia» si trovavano nuovamente di fronte a un ostacolo – rappresentato da quella esaltazione del carisma della *povertà* apostolica che era desunto dal modello della vita missionaria degli apostoli,¹⁴⁸ e che invero dava luogo a un parziale ripristino dei «consilia evangelica». Perciò la creazione di un'etica professionale razionale alla maniera calvinistica veniva pur sempre trascurata, sebbene non fosse esclusa (come mostra l'esempio della trasformazione del movimento battista), anzi ricevesse una forte preparazione interiore mediante il pensiero del lavoro eseguito *soltanto* «in considerazione della vocazione [*Beruf*]».

Tutto sommato, se esaminiamo il pietismo tedesco dai punti di vista che contano qui *per noi*, dovremo constatare, nel fondamento religioso della sua ascesi, oscillazioni e incertezze che deviano notevolmente dalla ferrea coerenza del calvinismo, e che sono condizionate in parte da influenze luterane, in parte dal carattere *sentimentale* della sua religiosità. Poiché è bensì gravemente unilaterale affermare che questo elemento sentimentale sia quello specifico del pietismo, in antitesi al *luteranesimo*.¹⁴⁹ Ma, in confronto con il *calvinismo*, l'intensità della razionalizzazione della vita doveva pur essere necessariamente minore, poiché l'interno impulso del pensiero allo stato di grazia da confermarsi sempre di nuovo, e che garantisce il *futuro* eterno, era deviato sentimentalmente sul *presente*, e la sicurezza di sé che il predestinato cercava sempre di nuovo di conquistare con un lavoro professionale indefesso e coronato da successo era sostituita da quell'umiltà e discontinuità¹⁵⁰ dell'essere che era la conseguenza in parte dell'eccitamento sentimentale volto puramente verso esperienze interne, in parte dell'istituto luterano della confessione, che il pietismo certo considerava spesso con forte perplessità e diffidenza, ma per lo più tollerava.¹⁵¹ Poiché in tutto ciò si manifesta proprio quella maniera specificamente luterana di cercare la salvezza per la quale decisivo è il «perdono dei peccati», e non la «santificazione» pratica. Al posto dello sforzo razionale pianificato di acquistare e conservare la sicura *conoscenza* della beatitudine futura (trascendente), c'è qui il bisogno di *sentire* la conciliazione e comunione con Dio ora (in questa vita). Ma, come nella vita economica la tendenza a godere il presente si scontra con l'ordine, con la configurazione razionale dell'«economia», che anzi è proprio legata alla previdenza per il futuro, – così avviene, in un certo senso, anche sul piano della vita religiosa. Con tutta chiarezza l'orientamento del bisogno religioso nel senso di un'affettività, di uno stato *sentimentale* interiore presente conteneva un *minore* impulso alla razionalizzazione dell'*agire* intramondano, nei confronti di quel bisogno di conferma volto solo all'aldilà che era proprio dei «santi» riformati, mentre, nei confronti del luterano ortodosso, tradizionalmente attaccato alla parola e al sacramento, era peraltro atto a sviluppare in misura maggiore la penetrazione *metodica* della religione nella condotta della vita. Nel complesso il pietismo, da Francke e Spener fino a Zinzendorf, si mosse nel senso di accentuare *sempre più* il suo carattere sentimentale. Ma non vi si estrinsecò una qualche «tendenza evolutiva» ad esso immanente. Quelle differenze

derivarono invece da contrasti dell'ambiente religioso (e sociale) da cui provenivano i suoi capi e guide. In questa sede naturalmente non possiamo addentrarci in questo argomento, e neanche parlare del modo in cui la natura peculiare del pietismo tedesco trovi espressione nella sua *diffusione* sociale e geografica.¹⁵² Qui dobbiamo ricordare ancora una volta che, ovviamente, il passaggio da questo pietismo sentimentale alla condotta religiosa della vita dei santi puritani ha luogo attraverso gradi e sfumature diverse. Se si deve caratterizzare, almeno provvisoriamente, una conseguenza pratica della differenza, si può dire che le virtù coltivate dal pietismo erano piuttosto quelle che potevano sviluppare da un lato il «ligio» impiegato pubblico o privato, l'operaio e l'industriale con produzione domestica professionalmente seri,¹⁵³ e, d'altro lato, datori di lavoro con una mentalità prevalentemente patriarcale, che si *rimettevano* volentieri a Dio (alla maniera di Zinzendorf). In confronto il calvinismo appare più affine al duro senso giuridico e attivo dell'imprenditore capitalista borghese.¹⁵⁴ Infine il pietismo *puramente* sentimentale è un trastullo religioso per «*leisure classes*» – come ha già sottolineato Ritschl.¹⁵⁵ Per quanto questa caratterizzazione sia poco esauriente, tuttavia ancora oggi le corrispondono certe differenze anche nel carattere economico dei popoli che hanno subito l'influenza dell'una o dell'altra di queste due correnti ascetiche.

Ora la connessione di una religiosità sentimentale eppure ascetica con una crescente indifferenza o con un rifiuto dei fondamenti dogmatici dell'ascesi calvinistica caratterizza anche il movimento anglo-americano che corrisponde al pietismo continentale: il *metodismo*.¹⁵⁶ Già il suo nome mostra che cosa colpisse i contemporanei come carattere peculiare dei suoi seguaci: la sistematicità «metodica» della condotta della vita, allo scopo di raggiungere la «certitudo salutis»; poiché di *questa* si tratta fin dall'inizio anche qui, ed essa rimase il punto centrale dello sforzo religioso. Ora l'affinità con certe correnti del pietismo tedesco – indubbia nonostante tutte le differenze¹⁵⁷ – si rivela anzitutto nel fatto che tale metodica fosse anche impiegata, in particolare, per provocare l'atto *sentimentale* della «conversione». E anzi, qui il sentimentalismo – destato, in John Wesley, da influenze luterane e di Herrnhut – assunse un carattere fortemente *emotivo*, specialmente sul suolo americano, poiché fin dall'inizio il metodismo si proponeva di fare proseliti tra le masse. Una lotta espiatoria che in certe circostanze poteva arrivare alle estasi più terribili, in America compiuta preferibilmente sul «banco della paura», portava alla fede nell'immeritata

grazia di Dio, e insieme, direttamente, alla coscienza della giustificazione e redenzione. Ora questa religiosità emozionale, tra non piccole difficoltà interiori, strinse un peculiare legame con l'etica ascetica a cui il puritanesimo aveva dato una volta per tutte un'impronta *razionale*. Dapprima, in contrasto col calvinismo – che considerava sospetto e forse ingannevole ogni atteggiamento puramente sentimentale –, si ritenne che l'unico fondamento indubitabile della «certitudo salutis» fosse, per principio, una sicurezza assoluta di colui a cui era elargita la grazia, una sicurezza puramente *sentita*, che scaturiva dall'immediatezza della testimonianza dello spirito (e la cui origine doveva avere, almeno normalmente, un giorno e un'ora precisi). Ora, secondo la teoria di Wesley – che non rappresenta solo un potenziamento coerente della dottrina della santificazione, ma anche una decisa deviazione dalla sua versione ortodossa –, chi sia stato così rigenerato può, già in questa vita, giungere alla coscienza della *perfezione* nel senso della purezza dal peccato, – in virtù dell'azione esercitata in lui dalla grazia, con un secondo evento interno che di regola interviene isolatamente ed è altrettanto spesso improvviso – con la «santificazione».

Con tanta difficoltà viene raggiunta questa meta – per lo più verso la fine della vita –, altrettanto incondizionatamente si deve tendere verso di essa – poiché garantisce definitivamente la «certitudo salutis», e sostituisce una lieta sicurezza all'«arcigna cura» dei calvinisti; ¹⁵⁸ e comunque chi si sia veramente convertito proprio per questo deve necessariamente provare, a se stesso e agli altri, che, almeno, il peccato «non ha più alcun potere su di lui». E quindi, nonostante la decisiva importanza attribuita all'autotestimonianza del *sentimento*, si teneva pur sempre fermo alla condotta di vita santa orientata secondo la Legge, com'è ovvio. Quando Wesley combatteva contro la giustificazione mediante le opere che era sostenuta ai suoi tempi, si limitava a ridare vita al vecchio pensiero puritano secondo cui le opere non sono causa reale dello stato di grazia, ma solo la sua «causa cognoscendi», e anche questo soltanto se vengono compiute esclusivamente per la gloria di Dio. Il modo corretto di vivere non era *sufficiente* – come aveva sperimentato personalmente: si doveva aggiungere il *sentimento* dello stato di grazia. Egli stesso occasionalmente disse che le opere erano «condizione» dello stato di grazia, e anche nella Dichiarazione del 9 agosto 1771¹⁵⁹ sottolineò che chi non compie opere buone non è un vero credente; e i metodisti hanno sempre sottolineato come si distinguano

dalla Chiesa ufficiale non già per la dottrina, ma per il modo di essere pii e devoti. L'importanza del «frutto» della fede era per lo più giustificata con la I Epistola di Giovanni, 3, 9, e si sosteneva che la condotta della vita era un *segno* evidente della rinascita. Eppure insorgevano difficoltà.¹⁶⁰ Per quei metodisti che erano seguaci della dottrina della predestinazione, il fatto di non situare la «certitudo salutis» nella coscienza della grazia che derivava dalla stessa condotta ascetica della vita, con una sempre nuova conferma e comprova, bensì nel *sentimento* immediato della grazia e della perfezione¹⁶¹ (poiché invero la sicurezza della «perseverantia» si legava a quella lotta espiatoria che aveva luogo *un'unica volta*), significava una delle due cose: o, nelle indoli deboli, un'interpretazione antinomica della «libertà cristiana», dunque un collasso della condotta metodica della vita, oppure, dove era tratta questa conseguenza, una sicurezza di sé del santo che raggiungeva un'altezza vertiginosa:¹⁶² un incremento *sentimentale* del tipo puritano. In considerazione degli attacchi degli avversari, da un lato si cercò di ovviare a queste conseguenze attribuendo maggiore importanza alla validità normativa della Bibbia e all'indispensabilità della comprova o conferma,¹⁶³ ma d'altro lato esse portarono, di fatto, al risultato di un rafforzamento, all'interno del movimento, della tendenza anticalvinistica di Wesley, che insegnava come la grazia potesse essere perduta. I forti influssi luterani a cui – con la mediazione della Comunità dei Fratelli – era esposto Wesley¹⁶⁴ rafforzarono questo sviluppo e resero maggiormente *indeterminato* l'orientamento religioso dell'eticità metodistica.¹⁶⁵ Il risultato definitivo fu il seguente: fu coerentemente conservato, in sostanza, solo il concetto della «regeneration» – di una sicurezza sentimentale della salvezza che appariva immediatamente come frutto della *fede* – quale fondamento indispensabile, e della santificazione con la sua conseguenza della libertà (almeno virtuale) dal potere del peccato quale prova dello stato di grazia che ne derivava, mentre fu svalutato, correlativamente, il significato dei mezzi esterni della grazia, in particolare dei sacramenti. E comunque il «general awakening» cui il metodismo diede luogo ovunque, anche nella Nuova Inghilterra, per esempio, sta a indicare un incremento della dottrina della grazia e dell'elezione.¹⁶⁶

Il metodismo appare così, per le *nostre* considerazioni, come una formazione dalle basi etiche incerte e oscillanti similmente a quelle del pietismo. Ma anch'esso si servì dello sforzo di raggiungere la «higher life», la «seconda benedizione», come di una specie di surrogato della dottrina

della predestinazione, e, cresciuto sul terreno dell'Inghilterra, orientò la prassi della sua etica interamente secondo quella del locale cristianesimo riformato, di cui esso voleva infine essere il «revival». Metodicamente era provocato l'atto emozionale della conversione. E, una volta che era stato raggiunto, non aveva luogo un pio godimento della comunione con Dio, alla maniera del pietismo sentimentale di Zinzendorf, ma il sentimento desto era tosto avviato sulla strada di uno sforzo razionale di pervenire alla perfezione. Il carattere emozionale della religiosità non portava quindi a un cristianesimo interiore sentimentale, alla maniera del pietismo tedesco. Che ciò fosse connesso con il minore sviluppo del sentimento del *peccato* (che in parte derivava proprio dal decorso emozionale della conversione), lo ha già mostrato Schneckenburger, ed è rimasto un punto fermo, nella critica del metodismo. Qui restava determinante il fondamentale carattere *riformato* del sentimento religioso. L'eccitazione del sentimento assumeva la forma di un entusiasmo che si accendeva solo occasionalmente, ma che allora era addirittura «coribantico», e che per il resto non pregiudicava affatto il carattere razionale della condotta della vita.¹⁶⁷ E così la «regeneration» del metodismo si limitava a creare un'*integrazione* della pura santità dell'opera: un ancoraggio religioso della condotta ascetica della vita, una volta che era stata abbandonata la dottrina della predestinazione. Le caratteristiche del modo di vivere, indispensabili come controllo della vera conversione, come sua «condizione», come dice occasionalmente Wesley, invero erano assolutamente identiche a quelle del calvinismo. Per il suo carattere tardivo¹⁶⁸ possiamo sostanzialmente lasciare da parte il metodismo, nella seguente discussione di quell'idea del *Beruf* al cui svolgimento non ha dato nuovi contributi.¹⁶⁹

Il pietismo del continente europeo e il metodismo dei popoli anglosassoni sono fenomeni secondari, sia nel contenuto del loro pensiero che nel loro sviluppo storico.¹⁷⁰ Invece sono esponenti *autonomi* dell'ascesi protestante, dopo il calvinismo, il *battismo* e le sette che ne sono derivate direttamente o adottando le sue forme religiose di pensiero nel corso dei secoli XVI e XVII:¹⁷¹ i *battisti in senso stretto*, i *mennoniti*, e, soprattutto, i *quaccheri*.¹⁷² Con loro approdiamo a comunità religiose la cui etica poggia su una base per principio eterogenea rispetto alla dottrina riformata. Lo schizzo seguente, che sottolinea solo ciò che è qui importante per *noi*, non può dare la benché minima idea delle forme numerose e diverse assunte da tale movimento. Naturalmente attribuiamo di nuovo il peso principale allo

sviluppo avvenuto nei vecchi paesi capitalistici. – Il pensiero più importante, storicamente e per principio, di tutte queste comunità – un pensiero la cui portata per lo sviluppo della civiltà peraltro può diventare interamente evidente solo in un altro contesto – ci si è già presentato in alcuni suoi spunti: è quello della «believers' church».¹⁷³ Ciò significa che la comunità religiosa, la «Chiesa visibile», secondo l'uso linguistico delle Chiese e della Riforma,¹⁷⁴ non era più intesa come una specie di fondazione fidecommissaria con finalità ultraterrene, come un'*istituzione*, tale da comprendere necessariamente giusti e ingiusti – sia al fine di accrescere la gloria di Dio (calvinismo), sia allo scopo di dispensare beni salutiferi agli uomini (cattolicesimo e luteranesimo) –, ma era invece concepita esclusivamente come una comunità di coloro che *personalmente credevano ed erano rinati*, e solo di essi: in altre parole non come una «Chiesa», ma come una «setta».¹⁷⁵ Solo questo doveva infine simboleggiare anche il principio in sé meramente esteriore di battezzare esclusivamente adulti che avessero personalmente e interiormente acquistato e conosciuto la fede.¹⁷⁶ Ora – come i battisti hanno ostinatamente ripetuto in tutti i dialoghi religiosi – per loro la «giustificazione» *mediante* questa fede era radicalmente diversa dall'idea di un'*attribuzione* «forense» dei meriti di Cristo come quella che dominava nella dogmatica ortodossa del vecchio protestantesimo.¹⁷⁷ Consisteva invece *nell'appropriazione interiore* della sua opera di redenzione. Ma essa aveva luogo con una *rivelazione* individuale: con l'azione dello spirito divino nell'individuo, e con essa *soltanto*. Era offerta a ciascuno, e bastava attendere lo spirito, senza opporsi alla sua venuta con un peccaminoso attaccamento al mondo. Invece il significato della fede nel senso della conoscenza della dottrina della Chiesa, ma anche nel senso di accogliere la grazia divina con spirito di contrizione e penitenza, perdeva quindi valore, mentre aveva luogo una rinascita di pensieri religiosi pneumatici propri del cristianesimo primitivo (una rinascita che naturalmente comportava grandi trasformazioni). Per esempio la setta per cui Menno Simons, col suo *Fundamentboék* (1539), creò per primo una dottrina passabilmente conclusa, voleva essere – proprio come le altre sette battiste – *la Chiesa vera e irreprensibile di Cristo*: una Chiesa costituita esclusivamente di uomini risvegliati e chiamati *personalmente* da Dio, come la comunità cristiana primitiva. I rigenerati, ed essi soltanto, sono fratelli di Cristo, poiché, come lui, sono stati direttamente generati, nello spirito, da Dio.¹⁷⁸ Ne conseguiva, per le prime comunità di battisti, la

massima di *evitare* rigorosamente il «mondo», ossia ogni rapporto non indispensabile con la gente del mondo, connessa con la più stretta Biblocrazia, nel senso che la vita doveva seguire il modello della prima generazione di cristiani; e questo principio secondo cui si deve evitare il mondo non è mai scomparso del tutto, finché è rimasto vivo il vecchio spirito.¹⁷⁹ Un retaggio permanente che le sette battiste ricevevano da questi motivi che dominavano ai loro inizi era quel principio che abbiamo già conosciuto nel calvinismo (dove la sua giustificazione era un po' diversa), e la cui importanza fondamentale emergerà sempre di nuovo: l'incondizionata *condanna di ogni «divinizzazione della creatura»*, perché svalutava quella riverenza che era dovuta soltanto a Dio.¹⁸⁰ La condotta di vita conforme alla Bibbia era intesa dalla prima generazione dei battisti della Svizzera e della Germania meridionale in una maniera radicale, simile a quella che s'incontra originariamente in san Francesco: come una netta rottura con ogni piacere mondano, e un'esistenza condotta strettamente secondo il modello degli apostoli. E la vita di molti dei suoi primi esponenti ricorda veramente quella di sant'Egidio. Ma quest'osservanza strettissima della Bibbia¹⁸¹ non era troppo stabile, di fronte al carattere pneumatico della religiosità. Ciò che Dio aveva rivelato ai profeti e agli apostoli non era tutto quello che poteva e voleva rivelare. Al contrario: la sopravvivenza della Parola, non nel senso di un documento scritto, ma in quello di una forza dello Spirito Santo che opera nella vita quotidiana dei credenti, parlando direttamente a chiunque voglia ascoltarlo, era, secondo la testimonianza delle prime comunità, l'unico contrassegno della vera Chiesa (come hanno insegnato già Schwenckfeld contro Lutero, e più tardi Fox contro i presbiteriani). Da questo pensiero della permanenza della rivelazione è scaturita quella nota dottrina che più tardi sarebbe stata sviluppata coerentemente dai quaccheri: come la testimonianza interiore dello Spirito, nella ragione e nella *coscienza morale*, abbia un'importanza in ultima istanza decisiva. Ciò non eliminava certo la validità della Bibbia, però la sua autocrazia, e insieme avviava uno svolgimento che infine, con i quaccheri, con i residui della dottrina ecclesiastica della salvezza avrebbe anche abolito radicalmente il battesimo e l'eucaristia.¹⁸² Con i seguaci del dogma della predestinazione, e soprattutto con il calvinismo rigoroso, le denominazioni battiste negarono nel modo più radicale il valore di tutti i sacramenti come mezzi per conseguire la salvezza, e in tal modo realizzarono la «liberazione del mondo dalla magia» con una coerenza

estrema, fino alle sue ultime conseguenze. Solo la «luce interiore» della perdurante rivelazione consentiva, in generale, di comprendere veramente le stesse rivelazioni bibliche di Dio.¹⁸³ D'altro lato la sua azione poteva estendersi anche a uomini che non avessero mai conosciuto la forma biblica della rivelazione – almeno secondo la teoria dei quaccheri, che qui traevano la conseguenza ultima. La massima «extra ecclesiam nulla salus» valeva solo per questa Chiesa *invisibile* di coloro che erano illuminati dallo Spirito. Senza la luce interiore l'uomo naturale, anche quello guidato dalla ragione naturale,¹⁸⁴ restava un essere meramente creaturale, la cui lontananza da Dio i battisti, e anche i quaccheri, sentivano quasi più acutamente che lo stesso calvinismo. D'altro lato la rinascita, la rigenerazione che lo Spirito provoca in noi, se lo *attendiamo* e ci affidiamo interiormente a lui, *può*, perché operata da Dio, portare a uno stato di superamento del potere del peccato così completo¹⁸⁵ che le ricadute o persino la perdita dello stato di grazia diventano di fatto impossibili, anche se – come accade più tardi nel metodismo – il raggiungimento di quello stato non vale come regola, anzi il grado della perfezione del singolo è ritenuto passibile di sviluppo. Ma *tutte* le comunità battiste volevano essere comunità «pure» nel senso dell'esistenza *impeccabile* dei loro membri. Il distacco interno dal mondo e dai suoi interessi, e l'incondizionata sottomissione al dominio di Dio che ci parla nella coscienza (morale), era anche l'unico segno infallibile di una vera rinascita, della rigenerazione reale, e il modo di vivere corrispondente era dunque requisito della beatitudine. Non poteva essere meritata, ma era dono della grazia divina; però solo chi viveva secondo la propria coscienza aveva il diritto di considerarsi rigenerato. Le «buone opere» erano, in questo senso, «causa sine qua non». Come si può vedere, queste ultime argomentazioni di Barclay che abbiamo riferito infine erano praticamente indifferenti alla Chiesa riformata, e sicuramente erano sviluppate ancora sotto l'influsso dell'ascesi calvinistica, che le sette battiste ritrovavano in Inghilterra e nei Paesi Bassi; e predicare l'appropriazione seria e interiore di quell'ascesi fu l'attività missionaria a cui G. Fox si dedicò interamente per tutto il suo primo periodo.

Ma, psicologicamente – poiché era condannata la dottrina della predestinazione –, il carattere specificamente *metodico* dell'eticità battista poggiava anzitutto sul pensiero dell'«attesa» dell'azione dello Spirito, che ancora oggi conferisce al «*meeting*» quacchero il suo carattere e che è stato bene analizzato da Barclay; scopo di questa tacita attesa è il superamento

degli impulsi e dell'irrazionalità, delle passioni e delle soggettività dell'uomo «naturale»; *egli* deve tacere, per creare così, nell'anima, quel profondo silenzio nel quale soltanto Dio può parlare. È vero che l'azione di questa «attesa» *poteva* sfociare in stati isterici, nella profezia, e, finché sussistevano speranze escatologiche, in certe condizioni, anche in uno sfogo di chiliasmo entusiastico, come può accadere con tutte le specie di devozione similmente fondate, e come avvenne effettivamente nel caso della corrente distrutta a Münster. Ma, con lo sbocco del battismo nella normale vita professionale mondana, il pensiero che Dio parli solo là dove la creatura tace assumeva chiaramente il significato di un'educazione alla quieta *ponderazione* del proprio agire, e al suo orientamento secondo un accurato esame della *coscienza* individuale.¹⁸⁶ Di questo carattere quieto, sobrio, eminentemente *coscienziioso* si è poi appropriata anche la prassi esistenziale delle più tarde comunità battiste, in maniera specialissima quella dei quaccheri. L'eliminazione radicale di ogni magia non consentiva intrinsecamente una strada diversa da quella dell'ascesi laica. Per le comunità che non volevano avere nulla a che fare con i poteri politici e la loro attività ne derivava anche la conseguenza esteriore della confluenza di queste virtù ascetiche nel lavoro professionale. Mentre i capi del movimento battista più antico erano stati rudemente intransigenti, nel loro distacco dal mondo, com'è naturale già nella prima generazione *non tutti* avevano mantenuto la convinzione che la condotta strettamente apostolica della vita fosse incondizionatamente necessaria per provare la rinascita, la rigenerazione. Già a questa generazione appartenevano elementi borghesi benestanti, e già prima di Menno – che si situò perfettamente sul terreno della virtù professionale intramondana e dell'organizzazione della proprietà privata – il severo rigore morale dei battisti si era praticamente adattato a questo alveo scavato dall'etica riformata,¹⁸⁷ *poiché* proprio lo sviluppo nel senso di un'ascesi monacale *extramondana* era stato escluso in quanto avrebbe costituito una forma di santificazione di opera contraria alla Bibbia, a partire da Lutero, che i battisti seguivano su questo punto. Comunque – a prescindere dalle comunità semicomuniste dei primi tempi, che qui non interessano – non solo è accaduto che una setta battista (i cosiddetti «Tunker» – *dompelaers, dunckers*) insistesse fino a oggi nel condannare la cultura, e ogni possesso che non fosse strettamente necessario per la sopravvivenza; ma, ad esempio, anche Barclay non intende la fedeltà alla professione in un senso calvinistico o anche solo luterano, ma piuttosto, alla

maniera tomistica, come *conseguenza* «naturalis ratione» inevitabile del fatto che il credente si trovi intrecciato nel plesso del mondo.¹⁸⁸ Se in queste intuizioni era insito un indebolimento della concezione calvinistica della professione analogo a quello che compare in molte espressioni dello Spener e dei pietisti tedeschi, d'altro lato l'intensità dell'interesse economico della professione era sostanzialmente *aumentata*, nelle sette battiste, da diversi fattori. In primo luogo da quello che in origine fu concepito come un dovere religioso conseguente al distacco dal mondo, ossia dal rifiuto di rivestire cariche statali, il quale, anche quando cessò di costituire un vero e proprio principio, tuttavia continuò a valere sul piano pratico almeno per i mennoniti e i quaccheri, in seguito al rigido rifiuto di usare le armi e di prestare giuramento, poiché ne derivava la squalifica per i pubblici uffici. Con esso andava di conserva quell'avversione per ogni stile aristocratico della vita che era insuperabile in tutte le denominazioni battiste, e che in parte era una conseguenza del divieto di esaltare la creatura (come per i calvinisti), in parte era parimenti una conseguenza di quei principi apolitici o addirittura antipolitici. L'intera metodica sobria e coscienziosa della condotta di vita battista era così spinta sui binari della vita professionale *apolitica*. Dove il valore immenso che la dottrina battista della salvezza attribuì al controllo con la coscienza (morale), inteso come rivelazione individuale di Dio, impresso al comportamento nella vita professionale un carattere di cui la vasta influenza sullo sviluppo di aspetti importanti dello spirito capitalistico conosceremo più esattamente solo più avanti, e anche allora soltanto nella misura in cui ciò sia possibile, qui, senza discutere di tutta l'etica politica e sociale dell'ascesi protestante. Allora (per anticipare almeno questo punto) vedremo come la forma specifica che quell'ascesi intramondana assunse nei battisti, e segnatamente nei quaccheri,¹⁸⁹ già secondo il giudizio del secolo XVII si esprimesse nella comprova e conferma pratica di quell'importante principio dell'«etica» capitalistica che si suole formulare nei termini «honesty is the best policy»,¹⁹⁰ e che a nostro avviso ha anche trovato la sua testimonianza classica nel trattato di Franklin che abbiamo dianzi citato. Invece supporremo che gli effetti del calvinismo abbiano luogo piuttosto nel senso di scatenare l'energia economica privata dell'attività lucrativa: poiché, nonostante tutta la legalità formale del «santo», se si considerano i risultati anche al calvinista si può applicare abbastanza spesso la massima di Goethe: «Chi agisce è sempre senza

coscienza (morale); ha coscienza sempre e soltanto chi osserva e considera». ¹⁹¹

Anche un altro elemento importante che favorì l'intensità dell'ascesi intramondana delle denominazioni battiste può, in tutto il suo significato, essere discusso solo in un altro contesto. Comunque ci permettiamo di anticipare, a questo proposito, alcune osservazioni, anche per giustificare il procedimento dell'esposizione da noi scelto. Di proposito, provvisoriamente *non* abbiamo preso le mosse dalle istituzioni sociali oggettive delle vecchie Chiese protestanti e dai loro influssi etici, né, in particolare, dall'importantissima *disciplina ecclesiastica*, bensì dagli effetti che l'appropriazione *soggettiva* della religiosità ascetica da parte dell'*individuo* era atta a produrre nella condotta della vita. E non solo perché questo aspetto della questione finora era stato molto meno considerato degli altri; ma anche perché la disciplina ecclesiastica non agiva sempre nella stessa direzione. Il controllo poliziesco della Chiesa sulla vita dei singoli, quale era praticato dalle Chiese di Stato calvinistiche, nei loro territori, fino ai limiti dell'inquisizione, invece *poteva* addirittura *contrastare* quella liberazione delle forze individuali che era condizionata dalla tendenza ascetica all'appropriazione metodica della salvezza, e in certe circostanze lo ha effettivamente fatto. Proprio come la regolamentazione mercantilistica da parte dello Stato poteva sì promuovere lo sviluppo di industrie, però – almeno da sola – non quello dello «spirito» capitalistico (che anzi spesso paralizzava direttamente, quando assumeva un carattere autoritario-poliziesco), così anche la regolamentazione ecclesiastica dell'ascesi poteva sortire lo stesso effetto, se aveva uno sviluppo eccessivamente poliziesco; allora imponeva un determinato comportamento esterno, ma paralizzava, in certi casi, gli impulsi soggettivi alla metodicità della vita. Ogni discussione di questo punto ¹⁹² deve tenere conto della grande differenza che esisteva fra l'effetto dell'autoritaria polizia dei costumi delle *Chiese* di Stato da un lato, e dall'altro la polizia dei costumi delle *sette*, che si basava su una libera sottomissione. Che il movimento battista, in tutte le sue denominazioni, creasse fundamentalmente «sette» e non «chiese», è un fatto che comunque giovò all'intensità della sua ascesi, come avvenne – in una misura diversa – anche in quelle comunità calvinistiche, pietistiche, metodistiche, che *di fatto* furono spinte a formare comunità in una maniera volontaristica. ¹⁹³ –

Dovremo ora seguire l'idea puritana di *Beruf* nell'influenza esercitata sulla vita dedicata all'*attività lucrativa*, dopo che il precedente schizzo ha cercato di svolgere il tema della sua fondazione religiosa. Nonostante tutte le divergenze particolari, e ogni differenza nel peso che le diverse comunità religiose ascetiche attribuiscono ai punti di vista per noi decisivi, questi ultimi sono nondimeno presenti ed efficaci in tutte.¹⁹⁴ Ma – per riassumere – decisiva, per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello «stato di grazia» religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno *status* che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal «mondo»,¹⁹⁵ ma il cui possesso (comunque fosse conseguito secondo i dogmi delle varie denominazioni) *non* poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie, o dallo sgravio della confessione, o da singole opere pie, ma solo dalla *comprova* data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo «naturale». Ne derivava, per l'individuo, *l'impulso* al *controllo metodico* del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione *ascetica*. Ma questo stile ascetico dell'esistenza – come abbiamo visto – significava appunto una conformazione *razionale* della vita intera, orientata secondo la volontà di Dio. E questa ascesi *non* era più un «opus supererogationis», ma una prestazione che era pretesa da chiunque volesse essere sicuro della propria salvezza. Quella vita speciale dei santi che era diversa dalla vita «naturale» e che la religione esigeva non si svolgeva più al di fuori del mondo, in comunità monastiche, ma *all'interno* del mondo e dei suoi ordini (ed è questo il punto decisivo). Questa *razionalizzazione* della condotta della vita entro il mondo e con riguardo all'aldilà era l'effetto della *concezione della professione* propria del protestantesimo ascetico. –

L'ascesi cristiana, che inizialmente era fuggita dal mondo nella solitudine, aveva già dominato ecclesiasticamente sul mondo, uscendo per così dire dal convento, proprio in quanto rinunciava al mondo. Eppure in complesso aveva lasciato alla vita quotidiana laica il suo carattere naturale e ingenuo. Ora veniva sul mercato della vita, si chiudeva alle spalle le porte del convento e imprendeva a pervadere proprio la vita *quotidiana* mondana della sua metodicità, a trasformarla in un'esistenza *razionale nel* mondo eppure *non di* questo mondo o *per* questo mondo. Con quale risultato, si propongono di mostrarlo le nostre ulteriori esposizioni.

2. ASCESI E SPIRITO CAPITALISTICO

Per individuare i nessi che collegano le rappresentazioni religiose fondamentali del protestantesimo ascetico con le massime della vita economica quotidiana, occorre in primo luogo menzionare quegli scritti teologici che sono sicuramente nati dalla *prassi* della cura delle anime. Poiché in un'epoca in cui l'aldilà era tutto, dall'ammissione all'eucaristia dipendeva la posizione sociale del cristiano, l'opera dei religiosi, con la cura delle anime, la disciplina ecclesiastica e la predica, esercitava un'influenza che noi moderni non possiamo *neanche più immaginare* (come mostra una semplice occhiata alle raccolte di «consilia», «casus conscientiae», eccetera), le forze religiose che si affermano in *tale praxis* hanno plasmato il «carattere popolare» in maniera decisiva e determinante.

Nelle discussioni di *questa* sezione, e contrariamente ad altre successive, possiamo trattare il protestantesimo ascetico in maniera *unitaria*, globale. Ma poiché il puritanesimo inglese emanato dal calvinismo offre la fondazione più coerente dell'*idea di Beruf* (ossia della professione come conseguenza di una vocazione), noi, conforme al nostro principio, poniamo al centro di questo studio uno dei suoi esponenti. Richard Baxter si distingue da molti altri scrittori che rappresentano l'etica puritana per la sua posizione eminentemente pratica ed irenica, ma insieme per il riconoscimento universale tributato ai suoi lavori, sempre di nuovo pubblicati e tradotti. Presbiteriano e apologeta del sinodo di Westminster, tuttavia (come tanti degli spiriti migliori dell'epoca) superò gradualmente la posizione dogmatica del calvinismo in senso stretto; intimamente avversario dell'usurpazione di Cromwell, perché contrario a ogni rivoluzione, al settarismo e soprattutto al fanatismo dei «santi», eppure molto aperto nei confronti di particolarità esteriori e obiettivo verso l'avversario, cercò il suo campo di lavoro sostanzialmente nel senso di promuovere praticamente la vita etico-religiosa, e si dedicò alla cura delle anime (con un successo tra i maggiori che la storia conosca), mettendosi a disposizione sia del governo parlamentare che di Cromwell e della restaurazione, ¹⁹⁶ finché sotto quest'ultima non si ritirò dal suo ufficio, già prima del «giorno di San Bartolomeo». Il suo *Christian Directory* è il più ampio compendio della teologia morale puritana, e al tempo stesso si orienta sempre secondo le esperienze *pratiche* raccolte personalmente

esercitando l'ufficio della cura delle anime. I termini di paragone addotti sono i *Theologische Bedenken* di Spener, che rappresentano il pietismo tedesco, l'*Apology* di Robert Barclay, che rappresenta i quaccheri, e inoltre altri esponenti dell'etica ascetica,¹⁹⁷ il più possibile in nota per motivi di spazio.¹⁹⁸

Ora, se prendiamo in mano l'*Eterna quiete dei santi* di Baxter e il suo *Christian Directory*, o anche lavori affini di altri,¹⁹⁹ i giudizi sulla ricchezza²⁰⁰ e sulla sua acquisizione colpiscono immediatamente proprio in quanto accentuano gli elementi ebionitici del Nuovo Testamento.²⁰¹ La ricchezza in quanto tale è un grande pericolo, le sue tentazioni sono continue, il suo desiderio e la sua ricerca²⁰² non sono solo assurdi, rispetto al valore incomparabilmente superiore del Regno di Dio, sono anche moralmente incresciosi. Molto più nettamente rispetto a Calvino, che non riteneva affatto che la ricchezza degli ecclesiastici fosse di ostacolo alla loro attività, ma anzi vi vedeva un auspicabile aumento del loro prestigio, (e) permetteva loro di investire fruttuosamente il loro patrimonio, alla sola condizione di evitare lo scandalo, qui l'ascesi pare *contraria* a ogni tendenza all'acquisizione di beni terreni. È possibile moltiplicare a piacere gli esempi di condanna della ricerca di denaro e ricchezza da parte di scrittori puritani, e contrapporli alla letteratura etica del tardo Medioevo, che su questo punto è molto più spregiudicata. E tale diffidenza è assai seria –, ma occorre un esame un po' attento, per notare il suo senso e contesto etico decisivo. Infatti ciò che la morale veramente condanna è l'*adagiarsi* nel possesso,²⁰³ il *godimento* della ricchezza con la sua conseguenza di ozio e concupiscenza e, soprattutto, con la conseguenza di deviare dal faticoso cammino verso la vita «santa». E il possesso è increscioso *solo perché* comporta il pericolo di questa specie di riposo. Poiché l'«eterna quiete dei santi» sta nell'aldilà, mentre, sulla terra, per accertarsi del proprio stato di grazia, l'uomo deve «compiere le opere di colui che lo ha inviato, finché è giorno»*. Non già l'ozio e il godimento, ma *solo l'agire* serve ad accrescere la gloria di Dio, secondo la sua volontà inequivocabilmente rivelata.²⁰⁴ E quindi *perdere tempo* è, di tutti i peccati, il primo e quello per principio più grave. La durata della vita è infinitamente breve e preziosa per «fissare» la propria vocazione. Perdere tempo in società, i «discorsi oziosi»,²⁰⁵ il lusso,²⁰⁶ persino dormire più di quanto sia necessario alla salute²⁰⁷ (da 6 ore a 8 al massimo), sono gravi colpe morali.²⁰⁸ Non si dice ancora «Il tempo è denaro», come farà Benjamin Franklin, però la massima vale in certo qual modo in un

senso spirituale: il tempo è infinitamente prezioso perché ogni ora persa è sottratta al lavoro al servizio della gloria di Dio.²⁰⁹ E quindi non ha alcun valore, ed eventualmente è direttamente riprovevole, anche la contemplazione inattiva, almeno se ha luogo a scapito del lavoro professionale.²¹⁰ Poiché è gradita a Dio *meno* dell'esecuzione attiva della sua volontà nella professione.²¹¹ Inoltre le è destinata la domenica, e secondo Baxter sono sempre quelli che sono oziosi nella loro professione, a non avere neanche tempo per Dio, quando è ora.²¹²

E quindi nel capolavoro di Baxter si predica continuamente, talvolta in maniera quasi appassionata, il *lavoro* fisico o mentale duro, continuo.²¹³ Due motivi operano qui congiuntamente.²¹⁴ In primo luogo il lavoro è quello sperimentato *mezzo ascetico* che è stato sempre apprezzato nella Chiesa occidentale,²¹⁵ in netto contrasto non solo con l'Oriente, ma quasi con tutte le regole monastiche del mondo intero.²¹⁶ Infatti è il rimedio specifico che previene tutte quelle tentazioni che il puritanesimo raccoglie sotto il concetto «unclean life» – e che hanno una funzione non irrilevante. Sì, l'ascesi sessuale nel puritanesimo è diversa da quella monacale solo quantitativamente, ma non in linea di principio, ed ha una più vasta portata, poiché si estende anche alla vita coniugale. Infatti anche *nel* matrimonio i rapporti sessuali sono ammessi *solo* come mezzo voluto da Dio per accrescere la sua gloria, secondo l'imperativo «Siate fecondi e moltiplicatevi». ²¹⁷ Come è un rimedio contro i dubbi religiosi e il tormento degli scrupoli, è anche un rimedio contro tutte le tentazioni sessuali (con una dieta sobria e vegetariana, e bagni freddi) quello così prescritto: «Lavora duramente nella tua professione». ²¹⁸

Ma inoltre, e soprattutto, il lavoro è lo scopo *stesso* della vita che è prescritto da Dio.²¹⁹ La massima paolina «Chi non lavora non deve mangiare» vale incondizionatamente e per ciascuno.²²⁰ L'avversione al lavoro è sintomo dell'assenza dello stato di grazia.²²¹

Appare qui chiaramente la divergenza dall'atteggiamento medievale. Anche Tommaso d'Aquino aveva interpretato quella massima. Ma secondo lui²²² il lavoro è solo necessario «naturali ratione» per conservare la vita del singolo e della collettività. Dove viene meno questo scopo, cessa anche la validità della prescrizione. Concerne solo la specie, non ogni individuo. Non si riferisce a chi possa vivere di quanto possiede senza lavorare, e così la contemplazione, come modo spirituale di agire nel Regno di Dio, è naturalmente superiore al comandamento nella sua interpretazione letterale.

Per la teologia popolare più che mai la forma suprema di «produttività» monastica stava nell'aumento del «thesaurus ecclesiae» con la preghiera e col servizio del coro. Però in Baxter non vengono solo a cadere, com'è naturale, tali eccezioni al dovere etico di lavorare, ma egli impone anche con la massima energia il principio secondo cui neanche la ricchezza esonera da quell'obbligo incondizionato.²²³ Anche il possidente non deve mangiare senza lavorare; infatti, sebbene non sia costretto a lavorare per soddisfare i suoi bisogni, esiste tuttavia il comando di Dio, a cui deve ubbidire proprio come il povero.²²⁴ Poiché per ciascuno, indistintamente, la Provvidenza di Dio tiene pronto un *calling*, quello che in tedesco si dice «*Beruf*», che ciascuno deve riconoscere e dove deve lavorare e, diversamente dal luteranesimo,²²⁵ questa vocazione-professione non è un destino a cui ci si debba adattare e di cui ci si debba accontentare, è invece un comando rivolto da Dio al singolo affinché operi per la sua gloria. Questa sfumatura apparentemente leggera aveva vaste conseguenze psicologiche, ed era connessa con un ulteriore sviluppo di quell'interpretazione *provvidenziale* del cosmo economico che era già abituale alla scolastica.

Come altri, anche Tommaso d'Aquino (a cui, di nuovo, facciamo più facilmente riferimento) aveva già inteso il fenomeno della divisione del lavoro e dell'articolazione della società nelle molteplici professioni come una diretta emanazione del piano del mondo voluto da Dio. Ma l'inserimento degli uomini in questo cosmo deriva «ex causis naturalibus» ed è casuale («contingente», secondo l'uso linguistico della scolastica). Come abbiamo visto, per Lutero quell'inserimento degli uomini negli stati e professioni dati che derivava dall'ordine storico oggettivo diventava emanazione diretta della volontà divina, e quindi la *permanenza* dell'individuo nella posizione ed entro i confini assegnatigli da Dio diventava dovere religioso.²²⁶ E questo tanto più, in quanto proprio le relazioni della devozione luterana col «mondo» in genere furono fin dall'inizio incerte, e tali rimasero. Dall'ambito dei pensieri di Lutero – che non cancellò mai del tutto l'indifferenza paolina per il mondo – era impossibile trarre principi etici con cui dare forma al mondo, e quindi lo si doveva prendere così com'era, e si poteva solo erigere a dovere religioso *questo atteggiamento*. — Ancora una volta, il carattere provvidenziale dell'interconnessione e interdipendenza degli interessi economici privati assume, nella visione puritana, una sfumatura diversa. Quale sia lo scopo

provvidenziale dell'organizzazione delle professioni, lo si riconosce dai suoi *frutti*, secondo lo schema puritano di interpretazione pragmatica. Ora, a questo proposito Baxter si diffonde in spiegazioni che in più punti ricordano direttamente la nota apoteosi della divisione del lavoro di Adam Smith.²²⁷ Poiché consente l'abilità (*skill*) del lavoratore, la specializzazione delle professioni porta all'elevazione quantitativa e qualitativa della prestazione lavorativa, e così giova al bene comune («common best»), che si identifica col bene(ssere) del maggior numero possibile di individui. Se fino a questo punto la motivazione è meramente utilitaristica ed è del tutto analoga a certi punti di vista già usuali nella letteratura profana del tempo,²²⁸ il taglio puritano caratteristico emerge non appena Baxter fa culminare le sue considerazioni nel motivo «Al di fuori di una stabile professione le prestazioni lavorative di un uomo sono solo lavoro occasionale precario, ed egli passa più tempo oziando che lavorando», e conclude nel modo seguente: «ed egli» (il lavoratore professionale) «compirà il suo lavoro *con ordine*, mentre un altro è vittima di un'eterna confusione, e le sue occupazioni non conoscono luogo né tempo²²⁹ [...] Perciò una stabile professione» («certain calling»; in altri passi «stated calling») «è la cosa migliore per ciascuno». Il lavoro instabile a cui è costretto il comune giornaliero è uno stato intermedio spesso inevitabile, ma sempre indesiderato. La vita di «chi non ha una professione» manca appunto di quel carattere metodico-sistematico che l'ascesi intramondana esige, come abbiamo visto. Anche secondo l'etica quacchera la vita professionale dell'uomo deve essere un coerente esercizio ascetico di virtù, una compagna del suo stato di grazia data dalla *coscienziosità*, che si esprime nella cura²³⁰ e nel metodo con cui attende alla sua professione. Dio non pretende il lavoro in sé, ma il lavoro professionale razionale, per l'appunto. Nell'idea puritana di professione l'accento cade sempre su questo carattere metodico dell'ascesi professionale, e non sul dovere di accontentarsi della sorte ormai assegnata da Dio, che sottolinea invece Lutero.²³¹ E quindi non solo è incondizionatamente positiva la risposta alla questione se uno abbia il diritto di combinare più *callings* – positiva purché questo giovi al bene(ssere) generale o al proprio,²³² e non nocca a nessuno, e purché non renda il soggetto scarsamente coscienzioso («unfaithful») in una delle professioni congiunte. Ma si ritiene anche che *cambiare* professione non sia un atto intrinsecamente deplorabile, purché non abbia luogo alla leggera, ma per intraprendere una professione più gradita a Dio,²³³ ossia, secondo il

principio generale, più utile. E, soprattutto: l'utilità di una professione, con la corrispondente approvazione da parte di Dio, si giudica sì in primo luogo secondo criteri etici e in secondo luogo secondo l'importanza per la «collettività» dei beni che vi si producono; ma poi segue il terzo criterio, che naturalmente è quello praticamente più importante: il «*profitto*» economico privato.²³⁴ Poiché se quel Dio che il puritano vede all'opera in tutte le circostanze della vita indica a uno dei suoi un'opportunità di guadagno, ha certamente uno scopo per farlo. E quindi il credente cristiano deve rispondere a questa chiamata, approfittandone.²³⁵ «Se Dio vi indica una via dove voi, senza pregiudizio per la vostra anima o per altri, secondo la legge, *potete guadagnare di più* che seguendo un'altra strada, e se voi la rifiutate e seguite il cammino che apporta un guadagno minore, allora voi *contrastate uno degli scopi della vostra chiamata*» («calling»), «*voi rifiutate di essere amministratori*» («*stewarts*») di Dio e di ricevere i suoi doni per poterli usare per lui, se lo dovesse chiedere. Certamente non per scopi della concupiscenza e del peccato, *bensì per Dio, voi avete il diritto di lavorare al fine di essere ricchi*». ²³⁶ La ricchezza è pericolosa solo e precisamente come tentazione di adagiarsi nell'ozio e di godersi peccaminosamente la vita, e la sua ricerca lo è solo quando ha luogo per poter vivere, più tardi, senza preoccupazioni e allegramente. Ma in quanto esercizio del dovere professionale non è solo moralmente lecita, è addirittura obbligatoria.²³⁷ E la parabola di quel servo che veniva scacciato perché non aveva fatto fruttare il talento affidatogli pareva anche esprimere direttamente questo.²³⁸ *Voler* essere povero equivarrebbe a voler essere malato – si argomentava spesso; ²³⁹ si tratterebbe di santificazione di opera, riprovevole e nociva alla gloria di Dio. E, soprattutto, chi chiede l'elemosina mentre è in grado di lavorare non solo commette il peccato della pigrizia, ma si comporta anche contro l'amore del prossimo, secondo le parole dell'apostolo.²⁴⁰

Come il rafforzamento del significato ascetico della professione stabile è la sublimazione etica della *specializzazione* moderna, così l'interpretazione provvidenziale delle opportunità di profitto è quella dell'uomo d'.²⁴¹ L'ascesi detesta ugualmente l'aristocratica indolenza del gran signore e l'ostentazione del borioso parvenu. Invece un raggio di approvazione etica investe il sobrio selfmademan borghese:²⁴² «God blesseth his trade», è una locuzione usata costantemente per quei santi²⁴³ che avevano osservato con successo quei decreti divini; e tutta la possanza del *Dio del Vecchio*

Testamento, che proprio in *questa* vita compensa i suoi della loro devozione,²⁴⁴ doveva infine agire nella stessa direzione per il puritano che, secondo il consiglio di Baxter, controllava il proprio stato di grazia confrontandosi con la psicologia degli eroi biblici,²⁴⁵ e interpretava le sentenze della Bibbia «come i paragrafi di un codice». No, le sentenze del Vecchio Testamento in se stesse non erano del tutto univoche. Abbiamo visto come Lutero usasse per la prima volta la parola *Beruf* per indicare il relativo concetto in un senso mondano traducendo un passo dell'*Ecclesiastico*. Ma il libro del Siracide, nello spirito che lo anima, appartiene, nonostante l'influenza ellenistica subita, a quegli elementi dell'Antico Testamento (ampliato secondo il Canone alessandrino) che hanno un'azione tradizionalistica. È caratteristica la simpatia particolare di cui questo libro pare godere spesso ancora oggi tra i contadini tedeschi luterani,²⁴⁶ così come il carattere luterano di vaste correnti del pietismo tedesco a suo tempo usava esprimersi nella predilezione nutrita per Gesù di Sirac.²⁴⁷ I puritani ricusarono gli Apocrifi perché non ispirati, secondo il loro rigido aut-aut: o divino o creaturale.²⁴⁸ Tanto più efficace, tra i libri canonici, fu quello di *Giobbe*, con la sua combinazione di una grandiosa esaltazione di quella maestà di Dio assolutamente sovrana, superiore ai criteri umani, che era estremamente congeniale alla mentalità calvinistica da un lato, e dall'altro di quella sicurezza che si riafferma tuttavia nella conclusione, e che per Calvino è secondaria mentre è tanto importante per il puritanesimo: della certezza che Dio usi benedire i suoi anche e precisamente in questa vita e anche in un senso materiale (nel Libro di *Giobbe*: soltanto!).²⁴⁹ L'interpretazione ignorava così il quietismo orientale, che compare in alcuni dei versi più suggestivi dei *Salmi* e dei *Proverbi* di Salomone, come Baxter ignorava la tonalità tradizionalistica di quel passo della I Epistola ai *Corinzi* che è costitutivo per il concetto di *Beruf*. Tanto più si sottolineavano quei passi dell'Antico Testamento che elogiano la *dirittura formale*, come contrassegno di una condotta gradita a Dio. La teoria che la Legge mosaica col Nuovo Patto sia privata della sua validità solo nella misura in cui contiene prescrizioni per il popolo ebraico che hanno carattere cerimoniale o comunque sono storicamente condizionate, ma per il resto sia un'espressione della «lex naturae» che in quanto tale ha sempre posseduto la sua validità e quindi è tuttora valida,²⁵⁰ da un lato consentì l'eliminazione di quelle prescrizioni che non potevano essere semplicemente inserite nella vita moderna, mentre dall'altro lasciò libera la strada al potente

rafforzamento di quello spirito di legalità sicura di sé e sobria che era proprio dell'ascesi intramondana di tale protestantesimo, grazie ai numerosi caratteri affini dell'eticità dell'Antico Testamento.²⁵¹ Se, dunque, come più volte i contemporanei, anche scrittori moderni usano l'espressione «English Hebraism» per indicare la base dell'eticità propria del puritanesimo inglese,²⁵² ebbene, se rettamente intesa essa è esattissima. Però non si deve pensare all'ebraismo palestinese del periodo in cui furono scritti i primi libri dell'Antico Testamento, bensì all'ebraismo quale si formò gradualmente sotto l'influenza di molti secoli di educazione legalisticaformalistica e talmudica, e inoltre occorre essere estremamente cauti, con i paralleli. La psicologia dell'ebraismo antico, nel complesso caratterizzata da una considerazione ingenua della vita in quanto tale, era lontana dalla natura specifica del puritanesimo. Inoltre – un altro punto che non possiamo ignorare – gli era altrettanto estranea l'etica dell'economia dell'ebraismo e medievale e moderno in quei caratteri che erano decisivi per la posizione dell'uno e dell'altro entro lo sviluppo dell'*ethos* capitalistico. L'ebraismo stava sulla sponda del capitalismo degli «avventurieri», orientato verso la politica o la speculazione: insomma, il suo *ethos* era quello del capitalismo dei *paria*; mentre il puritanesimo rappresentava l'*ethos* dell'*impresa* borghese razionale, e dell'organizzazione razionale del *lavoro*. Mutuava dall'etica ebraica solo ciò che si adattasse a questa sua cornice.

Indicare le conseguenze caratterologiche della penetrazione nella vita di norme vetero-testamentarie (un compito affascinante, che peraltro finora non è stato realmente assolto neppure per l'ebraismo)²⁵³ sarebbe impossibile, nell'ambito di questo schizzo. Oltre ai rapporti a cui si è accennato, nell'atteggiamento interiore complessivo del puritano è degno di attenzione anche e soprattutto il fatto che la credenza di appartenere al popolo eletto da Dio vivesse, in lui, una grandiosa rinascita.²⁵⁴ Come persino il mite Baxter ringrazia Dio di averlo fatto nascere in Inghilterra e nel seno della vera Chiesa, e non altrove, così questa riconoscenza per la propria irrepreensibilità, operata dalla grazia di Dio, pervadeva la psicologia²⁵⁵ della borghesia puritana e condizionava quel carattere duro e formalisticamente corretto che era proprio degli esponenti di quell'epoca eroica del capitalismo.

Ora cerchiamo ancora di chiarire, in particolare, quei punti dove la concezione puritana del *Beruf*, della professione come conseguenza di una vocazione, e l'esigenza di una condotta ascetica della vita, dovevano

influenzare *direttamente* lo sviluppo dello stile di vita capitalistico. Come abbiamo visto, l'ascesi combatte con autentica violenza soprattutto una cosa: il *godimento spensierato* dell'esistenza e dei piaceri che può offrire. Questo tratto si esprime, a nostro avviso, nel modo più caratteristico nel conflitto per quel *Book of sports*²⁵⁶ che Giacomo I e Carlo I elevarono alla dignità di legge con lo scopo esplicito di combattere il puritanesimo, e che il secondo ordinò di leggere da tutti i pulpiti. Se i puritani combatterono forsennatamente la disposizione del re secondo cui la domenica dovevano essere legalmente permessi alcuni divertimenti popolari, nelle ore non occupate dalle devozioni religiose, ebbene, ciò che li infuriò *non* fu solo l'infrazione del riposo festivo, ma l'intera, premeditata deviazione dall'esistenza ordinata e metodica del santo. E se il re minacciò pene severe contro ogni attacco alla legalità di quegli *sports*, il suo scopo fu proprio quello di spezzare quell'*ascetismo*, pericoloso per lo Stato perché *antiautoritario*. La società feudale-monarchica difendeva «coloro che volevano divertirsi» dalla morale borghese nascente e dalla conventicola ascetica antiautoritaria, proprio come oggi la società capitalistica suole difendere i «laboriosi» contro la morale di classe degli operai e i sindacati antiautoritari. I puritani sostenevano invece la loro peculiarità più decisa: il principio della condotta ascetica della vita. Poiché per il resto l'avversione del puritanesimo per lo sport non era radicale, neanche nei quaccheri. Però doveva servire a uno scopo razionale: alla ricreazione necessaria per la buona forma fisica. Invece, come mezzo per sfogare disinvoltamente impulsi incontrollati gli era sospetto, e, come è ovvio, veniva senz'altro condannato, nella misura in cui diventasse puro divertimento, o persino destasse l'ambizione competitiva, rozzi istinti o il piacere irrazionale di gareggiare. Il godimento *istintuale* della vita, che svia in uguale misura dal lavoro professionale e dalla devozione, proprio in quanto tale era il nemico dell'ascesi razionale, che poi assumesse l'aspetto dello sport «del gran signore» o quello dello svago dell'uomo comune nella sala da ballo e nella bettola.²⁵⁷

Diffidente e spesso ostile è quindi anche l'atteggiamento assunto verso i beni culturali che non abbiano un valore direttamente religioso. Non nel senso che l'ideale di vita del puritanesimo contenesse un disprezzo della cultura arido e gretto. Vero è proprio il contrario, almeno per la scienza – con esclusione dell'abborrita scolastica. E inoltre i principali esponenti del movimento puritano sono profondamente immersi nella cultura del

Rinascimento: le prediche dell'ala presbiteriana del movimento sono costellate di classicismi, ²⁵⁸ e persino quelle dei radicali, che pure ne sono scandalizzati, nella polemica teologica non disdegnano un'erudizione analoga. Forse un paese non è mai stato così colmo di «graduates» come la Nuova Inghilterra in questa sua prima generazione. La satira degli avversari, per esempio lo *Hudibras* di Samuel Butler, è diretta anche e precisamente contro l'erudizione e la consumata dialettica dei puritani: ciò è connesso *in parte* con la considerazione religiosa del sapere, che deriva dalla posizione assunta verso la «fides implicita» dei cattolici. La situazione è già diversa non appena si entra nel campo degli scritti non scientifici, ²⁵⁹ e poi dell'arte direttamente rivolta ai sensi. Certamente qui l'ascesi si posò come brina sulla vita della lieta vecchia Inghilterra. E non ne furono colpite solo le feste non religiose. Il collerico odio dei puritani contro tutto ciò che odorasse di «superstition», contro tutte le reminiscenze di elargizione magica o rituale della grazia, perseguì la festa cristiana del Natale proprio come l'Albero di maggio ²⁶⁰ e la pratica candida e spontanea dell'arte religiosa. Che in Olanda restasse abbastanza spazio per lo sviluppo di un'arte grande e spesso aspramente realistica, ²⁶¹ è un fenomeno che prova semplicemente come la regolamentazione dei costumi in questa direzione, che vi era praticata d'autorità, non potesse affatto avere un influsso esclusivo e totale, di contro all'influenza della corte e della categoria dei reggenti (uno strato di *redditieri*), ma anche al gusto della vita di piccolo-borghesi arricchitisi, una volta che il breve dominio della teocrazia calvinistica si fu dissolto in una fredda Chiesa di Stato, e quindi il calvinismo ebbe perduto in misura notevole il suo fascino ascetico. ²⁶² Il puritano condannava il teatro, ²⁶³ e la concezione più radicale non si limitava alla stretta esclusione del motivo erotico e delle nudità dall'ambito del possibile, nella letteratura e nell'arte. I concetti di «idle talk», di «superfluities», ²⁶⁴ di «vain ostentation» — tutte designazioni di un comportamento irrazionale, senza scopo, e quindi non ascetico e inoltre utile non alla gloria di Dio, ma dell'uomo — erano a portata di mano per favorire decisamente la fredda funzionalità, contro ogni impiego di motivi artistici. Ciò si verificava più che mai quando si trattava dell'ornamento diretto della persona, per esempio dell'abbigliamento. ²⁶⁵ Quella potente tendenza a uniformare lo stile di vita che oggi è incoraggiata dall'interesse capitalistico alla «standardization» della produzione ²⁶⁶ allora aveva la sua base ideale nel rifiuto della «divinizzazione della creatura». ²⁶⁷ Certo non si

deve dimenticare che il puritanesimo racchiudeva in sé un mondo di antitesi, che il senso istintivo della grandezza atemporale dell'arte sicuramente era più forte nei suoi capi che nell'atmosfera dei «cavalieri»,²⁶⁸ e che un genio singolarissimo come Rembrandt fu condizionato anche e sostanzialmente, quanto all'orientamento della sua attività creativa, dal proprio ambiente settario, sebbene la «condotta della sua vita» avrebbe trovato difficilmente grazia agli occhi del Dio puritano.²⁶⁹ Ma ciò non muta affatto l'immagine generale, in quanto la potente *interiorizzazione* della personalità che l'ulteriore perfezionamento dell'atmosfera puritana poteva comportare e ha effettivamente condizionato ha pur giovato prevalentemente alla letteratura e, anche qui, solo a più tarde generazioni.

Senza poterci qui addentrare in una discussione delle influenze del puritanesimo in tutte queste direzioni, facciamo solo presente come il piacere dei beni utili esclusivamente al godimento estetico o sportivo fosse comunque lecito, con *un* limite caratteristico: *non dovevano costare nulla*. Sì, l'uomo si limita ad amministrare i beni concessigli dalla grazia di Dio, come il servo della Bibbia deve rendere conto di ogni centesimo affidatogli,²⁷⁰ ed è almeno problematico e pericoloso spenderne una parte per uno scopo che non serve alla gloria di Dio, ma al proprio godimento.²⁷¹ Chi tenga gli occhi bene aperti ha sicuramente incontrato rappresentanti di questa concezione, ancora oggi.²⁷² Il pensiero dell'*obbligo* dell'uomo nei confronti della proprietà affidatagli, a cui subordinarsi alla stregua di un servizievole amministratore o addirittura di una «macchina per guadagnare», pone sulla vita il suo gelido peso. Quanto maggiore diventa il possesso, tanto più grave (se la psicologia ascetica regge alla prova) diventa il sentimento della responsabilità relativa, per cui si deve conservarlo intatto, a gloria di Dio, anzi aumentarlo con un lavoro indefesso. Anche la genesi di questo stile di vita, come tanti elementi dello spirito capitalistico moderno, getta certe sue radici particolari nel lontano passato medievale,²⁷³ ma ha trovato la sua base etica coerente solo nell'etica del protestantesimo ascetico. La sua importanza per lo sviluppo del capitalismo è evidente.²⁷⁴

Possiamo riassumere quanto abbiamo scritto finora in questi termini: l'ascesi protestante intramondana agì violentemente contro il *godimento* spensierato del possesso, restrinse il *consumo*, specialmente il consumo di lusso. Invece ebbe l'effetto psicologico di *liberare* l'*attività lucrativa* dalle inibizioni dell'etica tradizionalistica, spezzò le catene che avvincevano la ricerca del guadagno, in quanto non solo la legalizzò, ma ritenne fosse

voluta direttamente da Dio (nel senso qui esposto). La lotta contro la concupiscenza e l'attaccamento ai beni esteriori *non* fu una lotta contro il *profitto* razionale, ma contro un uso irrazionale della proprietà, come testimonia esplicitamente, con i puritani, anche il grande apologeta della setta quacchera, Barclay. Ma questo uso irrazionale stava anzitutto nell'alta considerazione di quelle forme *ostensibili* di lusso che, in quanto avevano il senso di divinizzare la creatura, dovevano essere condannate,²⁷⁵ di quella pompa che, così congeniale alla sensibilità feudale, si sostituiva all'impiego dei propri averi razionale e utile per le finalità della vita dell'individuo e della collettività, che era quello voluto da Dio. *Non* si voleva imporre al possidente la *mortificazione della carne*,²⁷⁶ ma l'uso della sua proprietà per cose necessarie e *praticamente utili*. Il concetto di «*comfort*» abbraccia in modo caratteristico la sfera degli scopi eticamente leciti, e naturalmente non è un caso che lo sviluppo dello stile di vita che è legato a tale concetto sia stato osservato dapprima e con la massima chiarezza proprio negli esponenti più coerenti di tutta questa visione della vita: nei quaccheri. Di contro agli orpelli della pompa cavalleresca, che poggia su una base economica priva di solidità, preferendo una sordida eleganza alla sobria semplicità, propongono l'ideale della linda e solida comodità dello «home» borghese.²⁷⁷

Nel *campo della produzione* della ricchezza privata l'ascesi combatteva contro l'ingiustizia come contro l'avidità meramente *istintiva* – poiché condannava come «covetousness», come «mammonismo», eccetera, appunto tale avidità: la bramosa ricerca della ricchezza con lo scopo finale di *essere* ricchi. Infatti il possesso in quanto tale era tentazione. Ma qui l'ascesi era la forza «che vuole sempre il bene e crea sempre il male» * – il male dal suo punto di vista: il possesso e le sue tentazioni. Poiché non solo vedeva sì nella ricerca ansiosa della ricchezza come *scopo* la colpa estrema, ma considerava come benedizione di Dio il conseguimento della ricchezza come *frutto* del lavoro professionale, in accordo col Vecchio Testamento e in piena analogia con la valutazione etica delle «opere buone». Ma, cosa ancora più importante: l'apprezzamento religioso del lavoro professionale laico indefesso, continuo, sistematico, come mezzo ascetico supremo e sommo, e insieme come comprova più sicura e visibile della rinascita della persona e dell'autenticità della sua fede, doveva infine essere la più potente leva dell'espansione di quella concezione della vita che qui abbiamo chiamato «spirito» del capitalismo.²⁷⁸ E se ora mettiamo *insieme* quella

restrizione del consumo con questo scatenarsi dell'attività lucrativa, è ovvio il risultato esterno: *formazione di capitale* condizionata da *coazione ascetica al risparmio*.²⁷⁹ Gli ostacoli che si opponevano al consumo del profitto realizzato dovevano necessariamente giovare al suo impiego produttivo: come capitale *investito*. Ovviamente è impossibile calcolare esattamente (quantitativamente) la forza di tale azione. Nella Nuova Inghilterra il nesso è così palese e tangibile, che non è già sfuggito all'attenzione di uno storico eccellente come John Doyle.²⁸⁰ Ma anche nell'Olanda, dove il calvinismo rigoroso dominò realmente per soli sette anni, la maggiore semplicità della vita di persone ricchissime che caratterizzava i circoli religiosamente più seri portò a un'esagerata smania di accumulare capitale.²⁸¹ Inoltre è evidente che la tendenza dei grandi possidenti borghesi ad «annobilirsi» – presente in tutti i tempi e luoghi, e assai vivace anche nella Germania attuale – dovette essere sensibilmente ostacolata dall'antipatia nutrita dal puritanesimo per le forme feudali di vita. Scrittori mercantili inglesi del secolo XVII attribuivano la superiorità del potere del capitale olandese rispetto all'Inghilterra al fatto che lì i nuovi proprietari di patrimoni non cercassero regolarmente di annobilirsi con investimenti terrieri, e acquistando abitudini di vita feudali (poiché questo importa, e non soltanto l'acquisto di terra), e quindi tali patrimoni non fossero sottratti alla valorizzazione capitalistica.²⁸² Se è vero che anche nell'ambiente puritano era apprezzata l'*agricoltura*, come ramo dell'attività lucrativa particolarmente importante e anche particolarmente favorevole alla devozione (per esempio da Baxter), è altrettanto vero che non erano stimati il *landlord*, ma il *yeoman* e il *farmer*, e, nel secolo XVIII, non il nobile di campagna, bensì l'*agricoltore* «razionale».²⁸³ Tutta la società inglese a partire dal secolo XVII è solcata dalla scissione tra la «squirearchia», esponente della «lieta vecchia Inghilterra», e i circoli puritani, col loro potere sociale molto variabile.²⁸⁴ Ancora oggi nell'immagine del «carattere nazionale» inglese coesistono i due tratti: un gusto della vita ingenuo e imperturbabile, e un dominio di sé severamente controllato, che si esprime in un grande riserbo, ed è legato a un'etica convenzionale.²⁸⁵ E, analogamente, la più antica storia della colonizzazione nordamericana è attraversata dal netto contrasto fra gli «adventurers» che organizzavano piantagioni con la forza lavorativa di «indentured servants» e volevano vivere da gran signori da un lato, e dall'altro la mentalità specificamente borghese dei puritani.²⁸⁶

Nella misura in cui si estese il potere della concezione puritana dell'esistenza, in ogni caso (ciò che naturalmente è molto più importante del semplice fatto di avere favorito la formazione del capitale) essa giovò alla tendenza a una condotta della vita borghese, economicamente *razionale*: di essa fu il sostegno più essenziale, e, soprattutto, l'unico coerente. Tenne a battesimo l'«homo oeconomicus» moderno. Certamente, questi ideali puritani non ressero a una troppo ardua prova: alle «tentazioni» della ricchezza ben note agli stessi puritani. Molto regolarmente incontriamo gli esponenti più autentici dello spirito puritano tra le file dei ceti che *stanno solo emergendo*²⁸⁷ – piccolo-borghesi e agricoltori –, mentre i «beati possidentes», persino tra i quaccheri, sono assai spesso pronti a rinnegare i vecchi ideali.²⁸⁸ Sì, è lo stesso destino a cui è continuamente soggiaciuta la precorritrice dell'ascesi intramondana – l'ascesi conventuale del Medioevo: se qui, nella sede di una vita severamente regolata e di un'inibizione del consumo, la razionalità economica aveva sviluppato interamente la sua azione, ebbene, o il possesso acquisito era direttamente annobilito (come accadeva prima della grande scissione religiosa), oppure la disciplina conventuale rischiava di andare in pezzi, e doveva intervenire una delle numerose «riforme». Dopotutto l'intera storia degli ordini religiosi in un certo senso è una sempre rinnovata lotta col problema dell'azione secolarizzante del possesso. Lo stesso vale anche, macroscopicamente, per l'ascesi intramondana del puritanesimo. Il possente «revival» del metodismo, che precede la fioritura dell'industria inglese alla fine del secolo XVIII, può essere benissimo paragonato a tali riforme monacali. Può trovare qui posto un passo dello stesso John Wesley,²⁸⁹ che fungerebbe bene da motto per tutto ciò che è stato detto finora. Poiché mostra come i capi delle correnti ascetiche stesse fossero perfettamente consapevoli delle connessioni apparentemente così paradossali che sono state qui esposte – e proprio nel senso da noi svolto.²⁹⁰ Scrive dunque: «Temo: dovunque si è moltiplicata la ricchezza, il contenuto della religione si è impoverito in uguale misura. E quindi non vedo come sia mai possibile, secondo la natura delle cose, che un qualsiasi risveglio di religiosità autentica abbia una lunga durata. Infatti la religione *deve necessariamente* ingenerare sia laboriosità (*industry*) che parsimonia (*frugality*), e queste non possono produrre altro che ricchezza. Ma se la ricchezza aumenta, aumentano orgoglio, passione e amore del mondo in tutte le sue forme. Come sarebbe quindi possibile che il metodismo, ossia una religione del

cuore, anche se ora prospera come un albero rigoglioso e verdissimo, permanesse in questo suo stato? I metodisti diventano ovunque diligenti, laboriosi, e parsimoniosi; di conseguenza aumentano i loro averi. Correlativamente crescono in loro l'orgoglio, la passione, la concupiscenza e i desideri materiali in genere, la superbia e l'arroganza. In tal modo rimane bensì la forma della religione, ma lo spirito gradualmente scompare. Non esiste un modo per impedire questa continua decadenza della religione pura? Non abbiamo il diritto di impedire alle persone di essere diligenti e parsimoniose. *Non possiamo fare a meno di esortare tutti i cristiani a guadagnare quanto possono, e a risparmiare che cosa possono, ossia a giungere al risultato di arricchire».*

(Segue l'ammonimento: coloro che «guadagnano tutto quello che possono e risparmiano tutto quello che possono» devono anche «dare tutto quello che possono», per salire così nella grazia e raccogliere un tesoro in cielo). Come si può vedere, si tratta della connessione quivi elucidata, in tutti i particolari.²⁹¹

Proprio come dice qui Wesley, quei possenti movimenti religiosi che furono importanti per lo sviluppo economico in primo luogo in virtù dell'*educazione* ascetica che determinarono, dispiegarono regolarmente tutta la loro azione *economica* solo quando l'acme dell'entusiasmo *puramente* religioso era già stata oltrepassata, quando l'anelito convulso al Regno di Dio cominciava gradualmente a dissolversi nella fredda virtù professionale, quando la radice religiosa lentamente inaridiva lasciando il posto a un utilitarismo terreno, – quando, per usare il linguaggio di Dowden, nella fantasia popolare, «Robinson Crusoe», l'*uomo economico isolato*, che inoltre faceva anche il missionario,²⁹² era subentrato al «Pellegrino» di Bunyan, che – solo nel suo sforzo interiore – si dirigeva verso il Regno dei Cieli passando attraverso la «fiera delle vanità». Se poi si imponeva il principio «to make the best of *both* worlds», infine (come ha parimenti notato già Dowden) la buona coscienza doveva essere semplicemente inserita tra i mezzi della confortevole vita borghese, come dice anche ottimamente il proverbio tedesco secondo cui «la buona coscienza è un morbido guancialetto». Ma il retaggio che quell'epoca religiosamente viva e vivace del secolo XVII lasciava alla sua utilitaristica erede stava proprio e soprattutto in una coscienza enormemente buona (diciamo pure: *farisaicamente* buona) che accompagnava l'attività

lucrativa, purché avesse luogo secondo forme legali. Era scomparso ogni residuo del «Deo placere vix potest». ²⁹³ Era sorto un *ethos professionale* specificamente *borghese*. Con la coscienza di godere pienamente della grazia di Dio e di essere visibilmente benedetto da lui, l'imprenditore borghese poteva perseguire i suoi interessi lucrativi – e anzi *doveva* farlo – a condizione di mantenersi entro i limiti della correttezza formale, di vivere in una maniera eticamente ineccepibile, e di non fare un uso scandaloso delle proprie ricchezze. Per giunta il potere dell'ascesi religiosa metteva a sua disposizione operai sobri, coscienziosi, insolitamente efficienti e (attaccati) al lavoro, che consideravano lo scopo della vita voluto da Dio. ²⁹⁴ Gli offriva la tranquillizzante sicurezza che la disuguale distribuzione dei beni di questo mondo fosse opera specialissima della Provvidenza di Dio, il quale, con queste differenze così come con la sua grazia solo particolare, perseguiva i propri scopi a noi ignoti, arcani. ²⁹⁵ Già Calvino aveva enunciato la spesso citata sentenza che solo se il «popolo», ossia la massa dei lavoratori e artigiani, è mantenuta in condizioni di povertà, rimane ubbidiente a Dio. ²⁹⁶ Gli olandesi (Pieter de la Court e altri) l'avevano così «secolarizzata»: la massa degli uomini *lavora* solo se costretta dal bisogno; e tale formulazione di un *Leitmotiv* dell'economia capitalistica sarebbe poi sfociata nella corrente della teoria della «produttività» dei bassi salari. Anche qui la sua metamorfosi utilitaristica si venne insensibilmente sostituendo al pensiero originario, con l'inaridirsi della sua radice religiosa, proprio secondo lo schema di sviluppo che abbiamo ripetutamente osservato. L'etica medievale non aveva solo tollerato l'accattonaggio, lo aveva addirittura esaltato, con gli ordini mendicanti. Era persino accaduto, occasionalmente, che anche i laici mendicanti fossero considerati esplicitamente come uno «stato», un ceto, poiché offrivano infine l'occasione di fare opere buone con le elemosine, ai benestanti. Ancora l'etica sociale anglicana degli Stuart era intrinsecamente molto affine a questo atteggiamento. Era riservata all'ascesi puritana la collaborazione a quella dura legislazione inglese sui poveri che avrebbe creato un cambiamento fondamentale. E ne aveva la possibilità perché le sette protestanti e le comunità rigorosamente puritane in genere di fatto *non conoscevano* l'accattonaggio, nel proprio seno. ²⁹⁷

E d'altro lato, nella prospettiva inversa – quella dei lavoratori e operai –, la variante del pietismo rappresentata da Zinzendorf, per esempio, esaltava il lavoratore zelante e fedele al proprio lavoro, che non cerca di guadagnare,

in quanto vive secondo il modello degli apostoli ed è quindi dotato del crisma del discepolato. ²⁹⁸ Concezioni analoghe, anzi ancora più radicali, erano inizialmente diffuse tra i battisti. Ora l'intera letteratura ascetica di quasi *tutte* le confessioni è naturalmente pervasa dalla convinzione che Dio gradisca moltissimo il lavoro coscienzioso anche se compensato da un basso salario, da parte di colui al quale la vita non ha riservato altre prospettive. Qui l'ascesi protestante non apportò alcuna innovazione, di per se stessa. Nondimeno: non solo approfondì enormemente questa posizione, ma procurò a tale norma ciò che infine *soltanto importava* per la sua efficacia: l'*impulso* psicologico – con la concezione di questo lavoro come *Beruf*, professione in seguito a vocazione, e nel senso del mezzo migliore, anzi *unico*, spesso, per acquisire la sicurezza del proprio stato di grazia. ²⁹⁹ E, d'altro lato, legalizzò lo sfruttamento di questa laboriosità specifica e peculiare, in quanto interpretò anche l'attività lucrativa dell'imprenditore nel senso di un «*Beruf*». ³⁰⁰ È evidente l'efficacia enorme con cui lo sforzo *esclusivo* di entrare nel Regno dei Cieli adempiendo al dovere del lavoro inteso come *Beruf*, e la rigorosa ascesi che la disciplina ecclesiastica naturalmente imponeva proprio alle classi nullatenenti, dovevano necessariamente promuovere la «produttività» del lavoro nel senso capitalistico del termine. Considerare il lavoro come «*Beruf*» divenne, per l'operaio moderno, un atteggiamento caratteristico, al pari della concezione corrispondente del profitto nel caso dell'imprenditore. Un osservatore anglicano acuto come Sir William Petty prese atto di questo stato di cose allora nuovo, quando affermò che il potere economico olandese nel secolo XVII si spiegava col fatto che i *dissenters* (calvinisti e battisti) colà particolarmente numerosi fossero persone che consideravano come «*proprio dovere verso Dio il lavoro e l'impegno diligente*». Alla costituzione sociale «organica» nella forma monopolistico-fiscale assunta nell'anglicanesimo sotto gli Stuart, e segnatamente nelle concezioni di William Laud – a questa alleanza di Stato e Chiesa con i «monopolisti» su una base sociale-cristiana –, il puritanesimo — i cui esponenti erano avversari appassionati di *questa* specie di capitalismo privilegiato dallo Stato (un capitalismo di mercanti, di mercanti-imprenditori, coloniale) – opponeva gli *impulsi* individualistici del profitto legale razionale dovuto alla propria bravura e iniziativa, i quali (mentre, in Inghilterra, tutte le industrie monopolistiche di Stato rapidamente scomparivano) partecipavano in misura decisiva alla creazione di quelle industrie che sorgevano senza

l'aiuto delle autorità costituite, e in parte nonostante e contro il loro potere.³⁰¹ I puritani (Prynne, Parker) rucusarono ogni comunanza con i «cortigiani e progettisti» che speculavano con grandi capitali, e che formavano per loro una classe eticamente sospetta, – fieri della superiorità della morale borghese che presiedeva ai loro propri affari, e che ritenevano costituire il vero motivo delle persecuzioni a cui li sottoponevano quei circoli. Ancora Daniel Defoe proponeva di vincere la lotta contro i dissidenti boicottando il cambio bancario e ritirando i depositi. L'antitesi tra le due specie di comportamento capitalistico andò ampiamente di conserva con le divergenze religiose. Anche nel secolo XVIII gli avversari dei non conformisti li hanno continuamente scherniti perché avrebbero rappresentato lo «spirit of shopkeepers», e li hanno perseguitati col pretesto che erano perniciosi per gli ideali della vecchia Inghilterra. Qui era anche ancorato il contrasto fra l'ethos economico dei puritani e quello israelita, e già i contemporanei (Prynne) sapevano che il vero ethos dell'economia borghese era il primo e non il secondo.³⁰² –

Come si proponevano di provare queste esposizioni, uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico moderno, e non solo di questo, ma della civiltà moderna – l'esistenza razionale condotta sulla base dell'*idea di «Beruf»* –, è nato dallo spirito dell'*ascesi cristiana*. Si legga ancora una volta il trattato di Franklin citato all'inizio di questo saggio, per vedere come gli elementi essenziali di quella mentalità che vi è indicata con l'espressione «spirito del capitalismo» siano appunto quelli in cui abbiamo prima individuato il contenuto dell'*ascesi professionale puritana*,³⁰³ solo senza quel fondamento religioso che in Franklin era già venuto meno.

Il pensiero che il lavoro professionale moderno abbia uno stile *ascetico* non è neanche nuovo. Che la limitazione alla propria specializzazione, con la rinuncia all'umanità universale faustiana che ne è condizionata, nel mondo attuale sia presupposto di ogni agire pregevole in genere, e che dunque «azione» e «rinuncia» oggi non possano non condizionarsi reciprocamente, – questo motivo ascetico che sta alla base dello stile di vita borghese (se vuole essere appunto stile e non mancanza di stile) ce lo ha voluto insegnare lo stesso Goethe, al culmine della sua saggezza, nei *Wanderjahre* e alla conclusione della vita del suo Faust.³⁰⁴ Per lui questa conoscenza significò una rinuncia, un congedo da un tempo di piena e bella umanità, il quale non si ripeterà più, nel corso dello sviluppo della nostra civiltà, come non si rinnovò il tempo dello splendore di Atene

nell'antichità. Il puritano *volle* essere un professionista, noi lo *dobbiamo* essere. Infatti, quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna – legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica –, che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (*non* solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica), e forse continuerà a farlo finché non sia stato bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile. Solo come un «leggero mantello che si potrebbe sempre deporre», la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi, secondo l'opinione di Baxter.³⁰⁵ Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. In quanto l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia. Oggi il suo spirito è fuggito da questa gabbia – chissà se definitivamente? In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quando poggia su una base meccanica. Sembra che impallidisca definitivamente anche la rosea psicologia della sua ridente erede – della cultura illuministica –, e come uno spettro di contenuti religiosi di una fede passata si aggira, nella nostra vita, il pensiero del «dovere professionale». Dove l'«adempimento del dovere professionale» non può essere messo direttamente in rapporto con i sommi valori spirituali della civiltà e cultura – o, viceversa: anche sul piano soggettivo non deve essere sentito semplicemente come una coazione economica –, oggi l'individuo per lo più rinuncia comunque a interpretarlo. Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti, la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico-religioso, e oggi tende ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive, che non di rado le conferiscono addirittura il carattere dello sport.³⁰⁶ Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli «ultimi uomini» dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole:

«Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto»*.

Ma con questo passiamo nel campo dei giudizi di valore e di fede, che non devono appesantire questa esposizione meramente storica. Il nostro *compito* sarebbe, piuttosto, quello di mostrare l'importanza, il significato del razionalismo ascetico – sì appena incognito nel presente saggio –, anche rispetto al contenuto dell'etica *politico-sociale*, dunque alla specie dell'organizzazione e delle funzioni delle comunità sociali che vanno dalla conventicola fino allo Stato. Poi si dovrebbe analizzare la sua relazione con il razionalismo umanistico³⁰⁷ e i suoi ideali di vita nonché con gli influssi da esso esercitati sulla civiltà, e inoltre il suo rapporto con lo sviluppo dell'empirismo filosofico e scientifico, con l'evoluzione tecnica e con gli spirituali beni di cultura. Infine, se ne dovrebbe seguire il divenire storico a partire dagli spunti medievali di un'ascesi intramondana, e la dissoluzione in un puro utilitarismo, *storicamente* e attraverso le singole regioni in cui si è diffusa la religiosità ascetica. Solo così potrebbe risultare la *misura* dell'importanza che il protestantesimo ascetico ha rivestito per la civiltà e cultura, relativamente ad altri elementi che hanno plasmato la civiltà moderna. Sì, qui si è tentato soltanto di risalire ai motivi di un punto *solo* (ancorché importante) del fatto e della *specie* della sua influenza e azione. Ma inoltre dovrebbe anche venire in luce il modo in cui l'ascesi protestante, a sua volta, è stata influenzata, nel suo divenire e nella sua natura peculiare, da tutto il complesso delle condizioni sociali della civiltà, anche e specialmente *economiche*.³⁰⁸ Poiché, sebbene l'uomo moderno in complesso neanche con tutta la buona volontà non sia solitamente in grado di rendersi conto di *tutta* l'importanza che i contenuti religiosi della coscienza hanno effettivamente avuto per la condotta della vita, la civiltà e cultura, e per i caratteri dei popoli e delle nazioni, – tuttavia non è ovviamente lecita l'intenzione di sostituire un'interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente «materialistica» con un'interpretazione spiritualistica altrettanto unilaterale. *Entrambe sono ugualmente possibili*,³⁰⁹ ma né l'una né l'altra giovano alla verità storica, se pretendono di non essere un semplice lavoro preparatorio, ma la stessa conclusione della ricerca.³¹⁰

NOTE DELL'AUTORE

1

Non trattiamo separatamente lo zwinglianesimo, poiché, dopo avere avuto, per un breve periodo, una posizione di potere, ha perduto rapidamente la sua importanza. – L' «arminianesimo», la cui peculiarità *dogmatica* consisteva nel rifiuto del dogma della predestinazione nella sua formulazione netta e tagliente, e che ricusava l'«ascesi intramondana», si è costituito nella forma di una setta solo in Olanda (e negli St. Uniti), e in questo capitolo è per noi privo di interesse, o ha solo un interesse negativo: quello di essere stato la confessione del patriziato commerciale in Olanda (si veda oltre). I suoi dogmi sono invalsi nella Chiesa anglicana e nella maggioranza delle denominazioni metodistiche. Ma il suo contegno «erastiano» (ossia la sua difesa della sovranità dello Stato anche nelle questioni ecclesiastiche) era quello di *tutte* le istanze che avevano un interesse esclusivamente politico, del Lungo Parlamento al pari di Elisabetta in Inghilterra, e, in Olanda, degli Stati Generali, e soprattutto, di Johan van Oldenbarneveldt.

2

Sullo sviluppo del concetto di «puritanesimo» si veda, preferibilmente: John L. Sanford, *Studies and Illustrations of the Great Rebellion* [*Studi e illustrazioni della Grande ribellione*], London 1858, pp. 65-66. Ovunque usiamo l'espressione, l'intendiamo sempre nel senso che aveva acquistato nel linguaggio popolare del secolo XVII: i movimenti religiosi che, in Olanda e in Inghilterra, avevano assunto un indirizzo ascetico, senza distinguere fra i programmi di costituzione ecclesiastica e i dogmi, dunque con inclusione degli «indipendenti», dei congregazionalisti, dei battisti, dei mennoniti e dei quaccheri.

3

Ciò è stato gravemente frainteso, nelle discussioni di tali problemi. Specialmente Sombart, ma anche Brentano, citano sempre gli scrittori etici (per lo più quelli conosciuti per il mio tramite), come codificazioni di regole di vita, senza *mai* chiedere per quali di esse fossero attribuiti quei *premi salutiferi* i quali soltanto potevano essere psicologicamente efficaci.

4

Non è il caso di sottolineare che questo schizzo, nella misura in cui si muove in un campo meramente dogmatico, si appoggia sempre alle formulazioni della storia dei congressi e dei dogmi, dunque di «seconda

mano», e, in questo senso, non pretende nessuna originalità affatto. Ovviamente ho cercato di attingere alle fonti della storia della Riforma, nella misura del possibile. Ma voler ignorare il lavoro teologico intenso e raffinato di molti secoli, anziché (com'è inevitabile) lasciare che ci *guidasse* alla comprensione delle fonti, sarebbe stata una bella pretesa. Devo sperare che la necessaria brevità dello schizzo non abbia portato a formulazioni scorrette, e di avere almeno evitato fraintendimenti oggettivamente notevoli. Sicuramente la mia esposizione contiene qualcosa di «nuovo», per chiunque abbia familiarità con la letteratura teologica più importante, solo nella misura in cui tutto (com'è naturale) viene rapportato ai punti di vista per *noi* importanti, di cui alcuni addirittura decisivi – ad esempio il *carattere razionale dell'ascesi* e il suo significato per lo «stile di vita» moderno – erano naturalmente estranei agli studiosi di teologia. Dopo la pubblicazione del presente saggio (1905), questo aspetto della questione, e in genere il suo lato *sociologico*, sono stati sistematicamente affrontati da Troeltsch nelle *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* cit. – di cui *Gerhard und Melanchton* (1891), nonché numerose recensioni uscite su «Gött. Gel. Anz.», contenevano già alcuni spunti precorritori del suo grande lavoro. (Dapprima il lavoro cominciò a uscire, nel 1908, sull'«Archiv für Sozialwissenschaft»: si vedano i voll. 26-30). – Se non altro per motivi di spazio, non sono citati tutti i lavori utilizzati, ma *solo* quei lavori che la parte relativa del testo segue o a cui si collega. Sono, non di rado, proprio autori un po' vecchi, quelli a cui più interessavano i punti di vista che qui ci concernono. I mezzi pecuniari del tutto insufficienti di cui possono disporre le biblioteche tedesche fanno sì che, in «provincia», si possano solo ricevere in prestito, per poche settimane, da Berlino, o da altre grandi biblioteche, le fonti e i lavori più importanti. È questo il caso di Voët, di Baxter, Tyermans, Wesley, di tutti gli scrittori metodisti, battisti e quaccheri, e, in genere, di molti scrittori del primo periodo che non sono contenuti nel *Corpus Reformatorum*. Spesso sarebbe indispensabile frequentare biblioteche inglesi e specialmente americane, per ogni studio *approfondito*. Naturalmente per il prossimo schizzo doveva (e poteva) bastare, in generale, quanto era accessibile in Germania. – In America da qualche tempo il fenomeno caratteristico per cui le università rinnegano diligentemente il proprio passato «settario» fa sì che le biblioteche si procurino solo pochi scritti nuovi di questo genere, o addirittura nessuno

– un aspetto particolare di quella tendenza generale alla «secolarizzazione» della vita americana che fra non molto avrà dissolto il carattere storicamente ereditario di questo popolo, e avrà cambiato pienamente e definitivamente il senso di certe istituzioni fondamentali del paese. Per tali ricerche è necessario recarsi nei piccoli Colleges ortodossi delle sette, in provincia.

[5](#)

Nella parte seguente *dapprima* non ci interessiamo affatto delle origini, degli antecedenti e dell'evoluzione delle correnti ascetiche, ma assumiamo il loro contenuto di pensiero quale si era pienamente sviluppato, come una grandezza data.

[6](#)

Dà le migliori informazioni su Calvino e sul calvinismo in genere, oltre al lavoro fondamentale di F. W. Kampschulte (*Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf* [G. C., *la sua Chiesa e il suo Stato a Ginevra*], Leipzig 1869-1899), l'esposizione di Erich Marcks (*Gaspard von Coligny, Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit* [G. di C., *La sua vita e la Fr. del suo tempo*], Stuttgart 1892). Non è sempre critico e imparziale D. Campbell (*The Puritans in Holland, England, and America*, London 1892). Uno scritto partitario fortemente anticalvinistico è costituito da A. Pierson, *Studiën over Johannes Kalvijn*, Amsterdam 1880-1891. Per gli sviluppi olandesi si devono consultare, oltre a J. L. Motley, i classici olandesi, specialmente G. Groen van Prinsterer (*Handboek der Geschiedenis van het Vaderland*, 1841-1846; *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864; e, per l'Olanda moderna: *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des Pays-Bas*, 1860), e inoltre soprattutto R. J. Fruin, *Tien jaren uit de tachtig jarigen oorlog* (1857), e in particolare J. Naber, *Calvinist of Libertijnsch* (1884). E poi W. J. F. Nuyén, *Geschiedenis der kerkelijke en politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provincieën* (Amsterdam 1886-1887); A. Köhler, *Die niederländische reformierte Kirche* [La Chiesa riformata olandese] (Erlangen 1856), per il secolo XIX; per la Francia, oltre a G. v. Polenz (*Geschichte des französischen Calvinismus*, [St. del calv. fr.], Gotha 1857-1869), ora Henry M. Baird, *History of the Rise of the Huguenots of France* [St. dell'ascesa degli ug. di Fr.], New York 1879; per l'Inghilterra, oltre a Th. Carlyle, Th. B. Macaulay, David Masson, e – last not least – Leopold v. Ranke, ora soprattutto i diversi lavori di

Gardiner e Firth che dovremo citare in seguito, poi, per esempio, J. J. Taylor, *A retrospect of the religious life of England* [Sguardo retrospettivo sulla vita rel. dell'Ingh.] (1845), e l'eccellente libro di Hermann Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands* [Le Ch. della Riv. ingl.] (Leipzig 1868); inoltre il saggio sui *Moralisten* inglesi scritto da E. Troeltsch sulla *Realencyklopädie für Prot. Theol. und Kirche*, III ed.; ancora (ovviamente), le sue *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* cit., nonché l'eccellente studio di E. Bernstein *Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts* [Correnti com. e socialdem. durante la riv. ingl. del sec. XVII], nella *Geschichte des Sozialismus* [St. del soc.], Stuttgart 1895, vol. 1, parte II, pp. 507 sgg. (II edizione col titolo *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution*, Inter. Bibl., vol. 44, Stuttgart 1908). La migliore bibliografia (oltre 7.000 titoli) in H. M. Dexter, *Congregationalism of the last 300 Years*, New York 1880 (dove peraltro si trattano prevalentemente – ma non esclusivamente – problemi relativi alla costituzione delle Chiese). Il libro è veramente superiore a Th. Price, *The History of Protestant Nonconformity in England* [La st. del non conformismo prot. in Inghilt.], London 1836-38, a H. S. Skeats, *History of the free Churches of England 1688-1891* [St. delle libere Ch. ingl., ecc.], London 1891, e ad altre esposizioni. Per la Scozia cfr. per esempio Karl H. Sack, *Die Kirche von Schottland* (1844) e gli scritti relativi a John Knox. Quanto alle colonie americane, emerge, tra le numerose monografie, l'opera di John A. Doyle, *The English in America*, London 1882-1907. Inoltre si vedano Daniel W. Howe, *The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England*, Indianapolis 1899; John Brown, *The Pilgrim Fathers of New England* [I Padri pellegrini della Nuova Ingh.], New York 1895. Altre citazioni al loro luogo. Per le differenze dottrinali l'esposizione seguente è debitrice in maniera specialissima al già citato ciclo di lezioni di Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung* (parte I, nota 68). – L'opera fondamentale di Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* [La dottr. cr. della giustificazione e conciliazione], Bonn 1870-1874 (3 voll., qui citati secondo la III ediz.), mostra, nella forte mescolanza di esposizione storica e giudizi valutativi, la spiccata caratteristica dell'autore, il quale, nonostante l'intelligenza veramente acuta, anzi grandiosa, non sempre offre la piena sicurezza

dell'«obiettività». Per esempio, dove rifiuta l'esposizione di Schneckenburger, spesso sono rimasto in dubbio sul suo diritto di farlo, pur senza pretendere di dare un giudizio mio proprio, del resto. Inoltre, che cosa, ad esempio, egli consideri dottrina «luterana», nella grande molteplicità dei pensieri e stati d'animo religiosi, già nello stesso Lutero pare spesso stabilito con giudizi valutativi: è ciò che, per Ritschl, è *durevolmente valido*, nel luteranesimo. È luteranesimo come *dovrebbe* essere (secondo Ritschl), non sempre quale è *stato*. Che le opere di Karl Müller, Reinhold Seeberg eccetera siano utilizzate *ovunque*, non è necessario precisarlo, crediamo. Se, nella parte seguente, ho imposto al lettore e *a me stesso* la penitenza di una tremenda escrescenza di note a piè di pagina, mi ha indotto a farlo la decisiva necessità di consentire, specialmente ai lettori *non* versati in teologia, un controllo almeno provvisorio dei pensieri di questo schizzo, anche accennando a certi punti di vista connessi.

7

A proposito dello schizzo seguente possiamo sottolineare preliminarmente come qui *non* consideriamo le opinioni personali di Calvino, ma il *calvinismo*, e anch'esso in *quella forma* che ha assunto alla fine del secolo XVI e nel XVII nelle grandi contrade in cui il suo influsso è stato dominante, e che erano insieme esponenti di civiltà capitalistiche. Dapprima la Germania è restata *assolutamente da parte*, poiché il calvinismo puro non vi ha mai *dominato* in grandi regioni. Naturalmente «riformato» non è affatto identico a «calvinistico».

8

Già la Dichiarazione dell'articolo XVII della confessione anglicana concordata dall'università di Cambridge con l'arcivescovo di Canterbury, i cosiddetti Articoli Lambeth del 1595, che (contrariamente alla versione ufficiale) condannavano esplicitamente a morte anche la predestinazione, non furono ratificati dalla regina. All'esplicita predestinazione alla morte (e non solo all'«ammissione» della dannazione, come voleva la dottrina più mite) attribuivano un peso decisivo proprio i radicali (come ad esempio la «Hanserd Knollys Confession»).

9

I testi dei simboli calvinistici citati qui e oltre in Karl Müller, *Die Bekenntnisschrijten der reformierten Kirche* [Le confessioni della Chiesa rif.], Leipzig 1903. Altre citazioni al loro luogo.

10

Cfr. la «Savoy Declaration» e la «Hanserd Knollys Confession» (americana). Sulla dottrina della predestinazione degli ugonotti si veda, tra l'altro, Polenz, *Geschichte des französischen Calvinismus* cit., vol. I, pp. 545 sgg.

11

Sulla teologia di Milton si veda il saggio di R. Eibach (*John Milton als Theologe*, in «Theologische Studien und Kritiken», LII, 1879). È superficiale, a questo proposito, l'*Essays*, di Thomas Macaulay, uscito in *Critical and Historical Essays*, vol. I, 1843, e scritto in occasione della traduzione della *Doctrina Christiana* (ritrovata nel 1823) a opera di Sumner (Tauchnitz Ed., 185, pp. 1 sgg.). Per ogni informazione più precisa naturalmente cfr. il capolavoro inglese di David Masson, *The Life of John Milton* [*La vita di J. M.*], London 1859-1894, in 6 volumi (articolati in maniera un po' troppo schematica), e la biografia tedesca di Milton scritta da Alfred Stern (*Milton und seine Zeit* [*M. e il suo tempo*], 1877-1899), e che si basa su quella di D. Masson. – Milton cominciò presto a superare la dottrina della predestinazione nella forma del doppio decreto, fino a raggiungere il cristianesimo in ultimo completamente libero della sua vecchiaia. Nel suo pieno affrancamento dal proprio tempo si può paragonare a Sebastian Franck, in un certo senso. Solo che Milton era una natura positiva e pratica, mentre Franck aveva un'indole essenzialmente critica. Milton è «puritano» solo in quel senso lato per cui la vita è orientata *razionalmente*, all'interno del mondò, secondo la volontà divina, e che ha rappresentato il durevole retaggio del calvinismo per i posteri. In un senso del tutto analogo si potrebbe chiamare Franck un «puritano». Entrambi non sono esaminati analiticamente da noi, a causa del loro isolamento.

12

«Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – iustum, qui sua voluntate nos damnabiles facit»⁴ –, suona il famoso passo del *De servo arbitrio*.

13

Entrambi, Lutero e Calvino, conoscevano appunto, in fondo, un Dio duplice (si vedevano le osservazioni di A. Ritschl nella sua *Geschichte des Pietismus* [*St. del p.*], Bonn 1880-1886, e di Köstlin nel saggio *Gott* [*Dio*], nella *Realencyklopädie für Prot. Theol. u. Kirche*, III ed.): il Padre

grazioso e benevolo rivelato nel Nuovo Testamento (poiché questa figura prevale nei primi libri della *Institutio christianae religionis*), e, in secondo luogo, il «Deus absconditus» che decide in maniera arbitraria e dispotica. In Lutero il Dio del Nuovo Testamento aveva pienamente il sopravvento, poiché egli evitava sempre più la *riflessione* di ordine *metafisico*, che riteneva inutile e pericolosa, mentre in Calvino il pensiero della divinità trascendente s'imponeva nella vita. È vero che non poteva reggere allo sviluppo popolare del calvinismo, – ma non era sostituito dal Padre celeste del Nuovo Testamento, bensì dal Geova del Vecchio.

[14](#)

Cfr., per la parte seguente, Max Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897. Sulla teologia calvinistica in genere: Heinrich Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* [*Dogmatica della Ch. evang.-riform.*], Elberfeld 1861.

[15](#)

Corpus Reformatorum, vol. LXXVII, pp. 186 sgg.

[16](#)

Si può ritrovare la precedente esposizione del concetto calvinistico della dottrina, in una forma molto vicina a quella data, per esempio in Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht 1663), L. II, c. 1: *de praedestinatione* (in modo caratteristico, il capitolo è situato *direttamente* dopo il titolo *De Deo*). Per H. la base scritturale è costituita principalmente dal primo capitolo della Epistola agli *Efesini*. Qui non è necessario analizzare i diversi tentativi incoerenti di combinare la predestinazione e la provvidenza di Dio con la responsabilità dell'individuo, e di salvare la «libertà» empirica del volere (i quali cominciarono già con la prima elaborazione della dottrina da parte di Agostino).

[17](#)

«The deepest community» (con Dio) «is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart»: così formula il punto decisivo Edward Dowden nel suo bel libro *Puritan and Anglican* (London 1900, p. 234). Il profondo isolamento interiore del singolo ha avuto luogo anche e altrettanto nei giansenisti di Port-Royal, che erano parimenti seguaci della teoria della predestinazione.

[18](#)

«Contra qui huiusmodi coetum» (ossia una Chiesa in cui si trovino purezza dottrinale, sacramenti e disciplina ecclesiastica) «contemnunt [...] salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemptu perseverat electus non est»** (Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), p. 222).

19

«Sebbene si dica che Dio abbia inviato suo Figlio per redimere il genere umano, tuttavia questo non fu il suo scopo, voleva solo aiutare alcuni a salvarsi dal peccato originale [...] e vi dico che Dio è morto solo per gli eletti [...]» (Predica tenuta nel 1609 a Broek, in H. C. Rogge, *Johannes Uytenbogaert* (1874-1876), vol. II, p. 9. Cfr. anche Nuyen, *Geschiedenis* cit., vol. II, p. 232. Complicata è anche la motivazione della mediazione di Cristo data nella Hanserd Knollys Confession. Invero si presuppone, ovunque, che Dio a rigore non avrebbe affatto abbisognato di tale mezzo.

20

(L'espressione è attribuita a Friedrich Schiller). Su questo processo cfr. i miei saggi: *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* cit. [in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit.; trad. it.: *L'etica economica delle religioni mondiali* cit., in *Sociologia delle religioni* cit.]. Già la particolare posizione occupata dall'etica dell'antico Israele rispetto a quella egiziana e babilonese, che hanno un contenuto analogo al suo, e lo svolgimento avuto a partire dall'epoca dei Profeti, poggiavano esclusivamente su questa base: sul rifiuto della magia sacramentale come mezzo di salvezza (come si mostrerà in quei saggi).

21

Analogamente, secondo l'opinione più coerente il battesimo era solo obbligatorio in forza di una prescrizione positiva, ma non era necessario per la salvezza. E *quindi* gli indipendenti scozzesi e inglesi rigorosamente puritani potevano attuare il principio secondo cui i figli di genitori palesemente *reprobi* (per esempio di ubriaconi) non dovevano essere battezzati. A un adulto che desiderasse il battesimo, ma non fosse ancora «maturo» per l'eucaristia, il sinodo di Edam, del 1586 (art. 32, 1), raccomandava di somministrare il battesimo solo qualora si comportasse in maniera ineccepibile, e il suo desiderio fosse «zonder superstitie».

22

Il rapporto negativo con la «cultura sensuale» è addirittura un elemento costitutivo del puritanesimo, come ha bene mostrato Dowden, *Puritan*

and Anglican cit.

23

Il termine «individualismo» comprende le cose più eterogenee. Che cosa si intenda *qui*, sarà chiarito dalle indicazioni successive, speriamo. Il luteranesimo è stato chiamato «individualistico» (con un altro significato del termine), perché *non* conosce una regolamentazione ascetica della vita. Con un altro senso ancora diversissimo Dietrich Schäfer (per esempio) usa la parola quando, nello scritto *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* [Valutaz. del Conc. di W.] (in *Abhandlungen der Berl. Akad.*, 1905), dice che il *Medioevo* fu un'epoca di «spiccato individualismo», poiché irrazionali fattori *rilevanti* per l'accadere storico ebbero, allora, un significato quale oggi non hanno più. Ha ragione, ma forse hanno anche ragione coloro a cui oppone le proprie osservazioni, forse anche perché l'uno e gli altri intendono cose diversissime, quando parlano di «individualità» e di «individualismo». Le geniali formulazioni di Jacob Burckhardt oggi sono parzialmente superate, e proprio ora avrebbe nuovamente un valore scientifico estremo un'analisi del concetto radicale, e storicamente orientata. Com'è ovvio accade precisamente l'opposto, quando un impulso ludico induce certi storici a «definire» il concetto con uno stile pubblicitario, solo per poterlo incollare, a guisa di etichetta, su un'epoca storica.

24

E in contrasto anche con la più tarda dottrina cattolica (ancorché meno profondamente, com'è ovvio). È invece di origine giansenistica il pessimismo di Pascal – profondo, e parimenti basato sulla dottrina dell'elezione per opera della grazia –, e il suo individualismo che ne consegue – un individualismo che fugge il mondo –, non coincide affatto con la posizione cattolica ufficiale. Si veda, in proposito, lo studio dei giansenisti francesi di Honigsheim, *Die Staatsund Soziallehren* cit.

25

Proprio lo stesso fenomeno si incontra nei giansenisti.

26

L. Bayly, *Praxis pietatis* (ed. ted. Leipzig 1724), p. 187. Anche Ph. J. Spener, nei suoi *Theologische Bedenken* [Riflessioni teologiche] (citati qui secondo la III ed., Halle 1712), ha una posizione analoga: di rado l'amico dà il suo consiglio con riguardo all'onore di Dio, anzi per lo più lo fa con intenzioni carnali (non necessariamente egoistiche). «He» (=

«the knowing man») «is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires [...] He sees the falseness of it» (= del mondo) «and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment»*, filosofeggia Th. Adams (*Works of Puritan Divines*, p. LI). (Questo lavoro, e gli altri successivamente citati con *Works of Pur. Div.*, sono usciti col titolo *Works of the English Puritan Divines* [Opere dei teologi purit. ingl.], 10 voll., Nelson, London 1845-1847). – Bayly (*Praxis pietatis* cit., p. 176) inoltre raccomanda di realizzare ogni mattina, prima di uscire tra la gente, come si entri in una selva selvaggia piena di pericoli, e consiglia di pregare Dio di concedere il suo «scudo di provvidenza e giustizia». È vero che tale sentimento pervade tutte le denominazioni ascetiche, e ha indotto direttamente certi pietisti a condurre una specie di vita eremitica all'interno del mondo. Lo stesso Spangenberg, nell'*Idea fidei fratrum* (un'opera ispirata a Zinzendorf che uscì nel 1779), p. 328, ricorda esplicitamente *Geremia*, 17, 5: «Maledetto è l'uomo che si affida agli uomini». – Per misurare la peculiare misantropia di questa visione della vita, si consideri anche il chiarimento di J. Hoornbeek (*Theologia practica* cit., vol. I, p. 882) a proposito del dovere di *amare il nemico*: «Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo [...] Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus»*; come si può vedere, si tratta dello stesso «rinvio della vendetta» che si incontra nei testi dell'Antico Testamento posteriori all'esilio: di un raffinato incremento e interiorizzazione del sentimento della vendetta, rispetto al vecchio «occhio per occhio». A proposito dell'«amore del prossimo» si veda anche la successiva nota 35.

27

È vero che la confessione non ha avuto *soltanto* tale effetto; per esempio, le formulazioni di A. Muthmann (*Psychiatrisch-theologische Grenzfragen* [Probl.-limite di ordine psych. e teol.], su «Zeitschrift für Religionspsychologie», I, 1907, n. 2, p. 65), sono troppo semplici, rispetto al complicatissimo problema psicologico della confessione.

28

Proprio *questa* combinazione è così importante al fine della valutazione della basi psicologiche delle *organizzazioni* sociali calvinistiche. Si basano *tutte* su motivi interiori «individualistici», e «razionali rispetto a

uno scopo» o «valore». L'individuo non vi entra mai in forma *sentimentale*. La «gloria di Dio» e la *propria salvezza* restano sempre *al di sopra* della «soglia della coscienza». Ciò imprime ancora oggi precisi tratti caratteristici nella natura peculiare dell'organizzazione sociale di popoli che hanno un passato puritano.

[29](#)

La caratteristica *antiautoritaria* della dottrina, che, in fondo, svalutava, perché inutili e senza scopo, tutti i singoli provvedimenti che la Chiesa e lo Stato potevano prendere ai fini dell'etica e della salvezza delle anime, faceva sì che fosse ripetutamente vietata, in specie da parte degli Stati Generali olandesi. Ne derivò sempre la conseguenza della formazione di conventicole (così dopo il 1614).

[30](#)

Su John Bunyan cfr. la biografia di James A. Froude, *Bunyan*, London 1880 (nella collana di Morley *English Men of Letters*); e inoltre il (superficiale) schizzo di Th. B. Macaulay *John Bunyan*, in *Critical and miscellaneous Essays*, voi. II, Phil. 1841, p. 227. Bunyan è indifferente di fronte alle divergenze delle varie denominazioni in seno al calvinismo, ma per parte sua è un battista calvinista rigoroso.

[31](#)

«Nicolò Machiavelli, *Istorie fiorentine*, L. III, [in *Tutte le Opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p. 696]».

[32](#)

È facile osservare come il pensiero calvinistico secondo cui il fatto di essere accolti in una *comunità* ubbidiente alle prescrizioni divine sarebbe necessario per la salvezza (in conseguenza dell'esigenza di «fare parte del corpo di Cristo» affermata da Calvino, *Institutio christianae religionis*, III, 11, 10) sia indubbiamente molto importante per il carattere *sociale* del cristianesimo riformato. Ma per i *nostri* speciali punti di vista il baricentro del problema sta un poco altrove. Quel pensiero dogmatico si sarebbe anche potuto sviluppare a partire da un carattere meramente istituzionale della Chiesa, e la cosa è accaduta, come è noto. Non ha in sé la forza psicologica di destare un'*iniziativa* sociale tale da formare comunità e di conferirle tale forza, come la possedette il calvinismo. Questa sua tendenza comunitaria, associativa, si esprime anche e precisamente *al di fuori* degli schemi comunitari ecclesiastici prescritti da Dio, nel «mondo». Qui è determinante appunto la credenza che il

cristiano comproui il suo stato di grazia *operando* «in maiorem Dei gloriam» (vedi oltre); e l'esecrazione della divinizzazione della creatura e di ogni attaccamento alle relazioni *personali* con gli uomini doveva insensibilmente convogliare questa energia nel canale dell'azione oggettiva (impersonale). Il cristiano che ha a cuore la comprova del proprio stato di grazia opera per i fini di *Dio*, ed essi possono essere soltanto *impersonali*. Ogni relazione interumana *personale* che sia puramente sentimentale (dunque non razionalmente condizionata) incorre facilmente nel sospetto di essere divinizzazione della creatura, appunto, secondo l'etica puritana come secondo ogni etica ascetica. Per l'*amicizia*, oltre a quanto abbiamo già detto lo mostra abbastanza chiaramente il seguente ammonimento, per esempio: «It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than *reason* will allow us [...] It very often taketh up mens minds so as to *hinder* their love of God»* (R. Baxter, *Christian Directory*-II ed. 1678 –, IV, p. 253). Incontreremo continuamente tali argomenti. Il calvinista è entusiasmato dal pensiero che Dio, organizzando il mondo, compreso l'ordine sociale, debba volere ciò che è *oggettivamente funzionale* quale mezzo per esaltare la propria gloria: non la creatura come fine a se stessa, ma l'*ordinamento* delle creature sotto la sua volontà. E quindi la spinta all'azione dei santi che ha suscitato la dottrina dell'elezione per opera della grazia sfocia naturalmente nella tendenza alla razionalizzazione del mondo. Anche il pensiero specifico che l'utilità «*pubblica*», o anche «the good of the many» – secondo la formulazione di Baxter (ivi, IV, p. 262, con la citazione un po' forzata dall'Epistola ai *Romani*, 9, 3), che è perfettamente consona allo spirito del successivo razionalismo liberale –, debba essere anteposto a ogni bene(ssere) «personale» o «privato» degli individui, era, per il puritanesimo, una conseguenza del rifiuto della divinizzazione della creatura (sebbene fosse tutt'altro che nuovo, in se stesso). La tradizionale esecrazione americana dei *servizi* personali è pur sempre connessa (indirettamente) anche con quella tradizione (oltre che con forti motivazioni che derivano da sentimenti «democratici»). Ma sono collegati con quella tradizione anche la *relativamente* grande immunità dal cesarismo dei popoli che sono stati puritani, e, in genere, l'atteggiamento degli inglesi verso i loro grandi statisti: un atteggiamento interiormente più libero, da un lato più incline a «tollerare» i grandi, ma, dall'altro, alieno da ogni amore isterico per loro e dall'ingenuo pensiero

di poter essere obbligati a ubbidire politicamente a qualcuno per «riconoscenza» – rispetto a certe esperienze, positive e negative, che abbiamo avuto qui in Germania, a partire dal 1878. – A proposito della peccaminosità della fede nell'autorità – che è ammessa solo e precisamente se è *impersonale*, se è fede nel contenuto della Scrittura –, e anche della stessa considerazione eccessiva degli uomini più santi e più eminenti (poiché ciò minaccia, eventualmente, l'ubbidienza a *Dio*), si veda Baxter, *Christian Directory* cit., I, p. 56. Quanto al significato *politico* del rifiuto della «divinizzazione della creatura» e del principio che solo Dio debba «regnare», in primo luogo nella Chiesa, ma in ultimo nella vita in genere, non rientra nel nostro contesto.

[33](#)

Si dovrà ancora parlare spesso del rapporto che sussiste fra le «conseguenze» dogmatiche e quelle psicologicopratiche. Non è il caso di osservare che le une e le altre non si identificano affatto.

[34](#)

Com'è ovvio, qui il termine «sociale» non ha alcun rapporto con il suo significato moderno, ma ha puramente il senso dell'attività nel seno delle organizzazioni comunitarie politiche, ecclesiastiche o di altro genere.

[35](#)

Le opere buone che siano compiute per *qualsiasi* scopo diverso dalla gloria di *Dio* sono *peccaminose*: Hanserd Knollys Confession, cap. XVI.

[36](#)

Che cosa significhi, nel campo specifico della vita comunitaria religiosa, una siffatta «impersonalità» dell'«amore del prossimo», condizionata dalla relazione esclusiva della vita con Dio, lo può chiarire bene, per esempio, il comportamento della «China Inland Mission» e della «International Missionaries' Alliance» (si veda Warneck, *Geschichte der protestantischen Mission* [St. d. m. pr.], V ed. 1899, pp. 99, 111). Con spese enormi furono preparate schiere numerosissime di missionari (per esempio circa 1.000 per la sola Cina), destinati alla predica ambulante, allo scopo di «offrire» (nel senso strettamente letterale) il Vangelo a tutti i pagani, poiché Cristo lo ha comandato e ne ha fatto dipendere il suo ritorno. Se coloro a cui sono rivolte tali prediche siano conquistati al cristianesimo e diventino così partecipi della beatitudine, anzi, se *comprendano* anche solo grammaticalmente la lingua dei missionari, – è, per principio, una cosa secondaria, e che concerne solo Dio, il quale

soltanto può decidere e disporre in merito. Secondo Hudson Taylor (cfr. Warneck, *Geschichte* cit.), la Cina ha circa 50 milioni di famiglie. Mille missionari potrebbero «raggiungere» 50 famiglie al giorno (!), e così il Vangelo potrebbe essere «offerto» nel giro di 1.000 giorni, o in meno di tre anni, a tutti i cinesi. E esattamente lo schema secondo cui il calvinismo esercitava la sua disciplina ecclesiastica, per esempio: lo scopo *non* era la salvezza dell'anima delle persone censurate (che riguardava soltanto Dio – e, in pratica, loro stessi –, e che i mezzi di disciplina ecclesiastici non potevano influenzare in alcun modo), bensì l'aumento della gloria di Dio. Il calvinismo in quanto tale non è responsabile di quelle opere missionarie moderne, poiché poggiano su una base interdenominazionale. (Lo stesso Calvino nega il dovere della missione tra i pagani, poiché la più ampia diffusione della Chiesa è «*unius Dei opus*»). Tuttavia esse emanano palesemente da quella mentalità per cui si soddisfa il comandamento dell' amore del prossimo, se si osservano i comandamenti dati da *Dio* per la sua gloria – una mentalità che caratterizza l'etica puritana. In tal modo è anche dato al prossimo ciò che gli spetta, e il resto concerne il Signore. – L'«umanità» dei rapporti col «prossimo» è perita, per così dire. Ciò si esprime nei modi più diversi. Per esempio nel campo di quella carità riformata che è famosa, per certi aspetti legittimamente (e che offre un'altra illustrazione elementare di quell'atmosfera): gli orfani di Amsterdam ancora nel secolo XX indossavano giacche e pantaloni divisi longitudinalmente in due metà, una nera e una rossa, oppure una rossa e una verde (quasi un costume da buffone), ed erano così portati in Chiesa, in parata; ebbene, per la sensibilità del passato si trattava sicuramente di uno spettacolo estremamente edificante, ed essi servivano alla gloria di Dio appunto nella misura in cui ogni sensibilità «umana» personale se ne sarebbe dovuta sentire offesa. E così avveniva (come dovremo ancora vedere) fino in tutti i particolari dell'attività professionale privata. – Naturalmente tutto ciò indica solo una *tendenza*, e in seguito dovremo fare determinate restrizioni. Ma doveva essere constatata qui appunto *in quanto* tendenza – e molto importante – di questa religiosità ascetica.

37

Per tutti questi aspetti è completamente diversa l'etica di Port-Royal, determinata dalla predestinazione, ma orientata in un senso mistico e

ultra-mondano, ossia – in questo – cattolico (cfr. Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren* cit.).

38

Karl Bernhard Hundeshagen (*Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus* [Contrib. alla st. della constit. eccles. e alla polit. eccles., spec. del prot.], Wiesbaden 1864, vol. I, p. 37) rappresenta l'opinione (poi ripetuta spesso) secondo cui il dogma della predestinazione è appartenuto alla dottrina dei teologi, e non alla dottrina popolare. Ma ciò è esatto solo se si identifica il concetto di «popolo» con la *massa* dei ceti inferiori incolti. E persino in questo caso è esatto solo in una misura estremamente limitata. Köhler (*Die niederländische reformierte Kirche* cit.), negli anni Quaranta del secolo XIX, trovava che proprio le «masse» (ossia la piccola borghesia olandese) credevano nella predestinazione strettamente intesa: chiunque negasse il doppio decreto era considerato un eretico e un reprobato. A lui stesso si chiese quale fosse stato il *momento* della sua rinascita (secondo il concetto della predestinazione). – Da Costa e la «separazione» di de Kock ne erano condizionati. Non solo Cromwell (che già Zeller – *Das theologische System Zwinglis*, 1853, p. 17 – aveva addotto come esempio paradigmatico per illustrare l'efficacia del dogma), ma anche i suoi santi sapevano tutti benissimo di che cosa si trattasse, e i Canonici dei Sinodi di Dordrecht e di Westminster sulla dottrina erano affari nazionali in grande stile. I *tryers* e gli *ejectors* di Cromwell ammettevano solo i seguaci della dottrina della predestinazione, e Baxter (*Life*, I, p. 72), pur avversandola, giudica notevole il suo influsso sulla qualità del clero. Che i pietisti riformati, che i membri delle conventicole inglesi e olandesi non conoscessero chiaramente la dottrina, è del tutto escluso; essa li spingeva a riunirsi per cercare la «certitudo salutis». Che cosa significasse o non significasse la predestinazione, dove era dottrina dei *teologi*, lo può mostrare il cattolicesimo ecclesiasticamente corretto, ortodosso, a cui a ben vedere non è rimasta affatto estranea, come dottrina esoterica e in una forma incerta e oscillante. (Dove decisivo era il fatto che l'opinione secondo cui il *singolo* si doveva *ritenere* e confermare come eletto fosse sempre respinta e condannata. Cfr. la dottrina cattolica per esempio in Ad. van Wyck, *Tractatus de praedestinatione*, Köln 1708. In che misura la credenza nella predestinazione di Pascal fosse corretta, non è un problema da esaminarsi qui). H., a cui la dottrina è antipatica,

palesamente trae le sue impressioni in prevalenza da situazioni tedesche. Quella sua antipatia si spiega con l'opinione che debba necessariamente condurre al fatalismo e antinomismo etico; tale opinione – acquisita con un procedimento meramente deduttivo – è già stata confutata da Zeller, *Das theologische System Zwinglis* cit. D'altra parte non si può negare la possibilità di una svolta siffatta: ne parlano Melantone e Wesley; ma è caratteristico il fatto che in entrambi i casi si tratti di una combinazione con una «fede» religiosa di carattere *sentimentale*. A questa religiosità sentimentale che era priva del pensiero razionale della *comprova o conferma* era effettivamente connaturata tale conseguenza. Nell'Islam sono comparse tali conseguenze fatalistiche. Ma perché? Perché la predeterminazione islamica era in un rapporto *predeterministico*, appunto (non predestinativo), con le sorti *in questa vita*, non con la salvezza *trascendente*, e perché quindi il fattore eticamente decisivo – la «comprova» della predestinazione – nell'Islam non svolgeva alcuna funzione affatto, perché dunque ne poteva solo derivare l'intrepidezza *in guerra* (come dalla *moira*), mentre erano escluse conseguenze che significassero *metodi* di vita, per cui mancava infine il «premio» religioso. Si veda il lavoro di F. Ullrich: *Die Vorherbestimmungslehre im Islâm und Christentum* [La dottr. della predeterm. nell'I. e nel Cr.], dissertazione in Teologia discussa a Heidelberg, 1912. – Gli indebolimenti della dottrina che apportava la prassi (per esempio Baxter) non si avvicinarono troppo alla sua sostanza finché non fu toccato il pensiero secondo cui la decisione elettiva di Dio e la sua *comprova* si riferiva all'individuo *singolo e concreto*. – Ma, soprattutto, tutte le grandi figure del puritanesimo (nel senso più ampio del termine) sono infine uscite da questa dottrina, la cui tetra serietà influenzò i loro sviluppi giovanili: Milton come (certo in una misura sempre più debole) Baxter, e ancora Franklin, che più tardi avrebbe espresso una grande libertà di pensiero. La loro successiva emancipazione dalla sua interpretazione rigida e stretta nei particolari corrisponde interamente allo svolgimento nella stessa direzione che ebbe anche il movimento religioso nel suo complesso. Ma *tutti* i grandi *revivals* religiosi, almeno in Olanda, e per lo più anche in Inghilterra, si ricollegarono sempre a tale dottrina.

[39](#)

Ciò costituisce nuovamente l'atmosfera fondamentale, imperiosamente dominante, ancora nel *Pilgrim's Progress* di Bunyan.

40

Questa *questione* era già estranea al luterano dell'epoca degli epigoni (anche a prescindere dal dogma della predestinazione) più che al calvinista, non perché avesse avuto minore interesse per la salvezza della sua anima, ma perché, con lo sviluppo della Chiesa luterana, venne sempre più in evidenza il suo carattere di *istituto salutare*, e dunque il singolo sentiva di essere oggetto dell'attività di questa Chiesa e ivi protetto. Solo il pietismo suscitò il problema anche entro il luteranesimo – in maniera caratteristica. Ma lo stesso problema della «certitudo salutis» era senz'altro centrale per ogni religione redentrice non sacramentale – che si trattasse del buddismo, del giainismo o di qualsiasi altra religione del genere; e la cosa non deve essere ignorata. Qui scaturivano tutti gli impulsi psicologici di carattere puramente *religioso*.

41

Calvino lo scrive esplicitamente nella lettera a Martin Butzer contenuta nel *Corpus Reformatorum* cit., vol. XXIX, pp. 883-84. In proposito cfr. nuovamente Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre* cit., p. 30.

42

La «Confessione di Westminster» promette anche agli eletti (XVIII, 2) la *sicurezza infallibile* della grazia, sebbene noi, con tutte le nostre azioni, restiamo «inutili servi» (XVI, 2), e la lotta contro il male duri per tutta la vita (XVIII, 3). Solo che anche l'eletto deve spesso lottare a lungo, per raggiungere la *certitudo* che gli dà la coscienza di fare il proprio dovere, e di cui il credente non sarà mai privato del tutto.

43

Vedi per esempio C. Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), p. 257. – Heidegger, *Corpus Theologiae*, vol. XXIV, pp. 87-88, e altri passi in Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* cit. (1861), p. 425.

44

La dottrina calvinistica genuina rinviava alla *fede* e alla coscienza della comunità con Dio nei sacramenti, e menzionava solo secondariamente gli altri «frutti dello spirito». Cfr. i passi in Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* cit., p. 425. Con grande energia lo stesso Calvino ha negato che le opere siano segni del proprio valore di fronte a Dio, sebbene siano frutti della fede, per lui come per i luterani (*Institutio christianae religionis* cit., III, 2, 37, 38). La svolta pratica nel senso della

comprova della fede nelle opere, che caratterizza appunto l'*ascesi*, procede parallelamente al graduale abbandono della dottrina di Calvino secondo cui (come secondo Lutero) in *primo* luogo la pura dottrina e i sacramenti caratterizzano la vera Chiesa, a favore di una equiparazione della «disciplina» a questi due ordini di segni caratteristici. Questo sviluppo può essere seguito per esempio nei passi di Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* cit., pp. 194-95, nonché nella maniera in cui già alla fine del secolo XVI, nei Paesi Bassi, erano reclutati i membri della comunità (sottomissione esplicita, di specie contrattuale, alla *disciplina* come condizione centrale).

[45](#)

A questo proposito si vedano, tra l'altro, le osservazioni di Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung* cit., p. 48.

[46](#)

Così in Baxter ricompare la differenza tra «mortal» e «venial sin» – proprio alla maniera cattolica. Il peccato mortale è segno della mancanza dello stato di grazia, o della sua assenza attuale, e solo una «conversion» dell'uomo intero potrà poi garantire il suo possesso. Il peccato veniale non è incompatibile con lo stato di grazia.

[47](#)

Così – con sfumature molteplici – Baxter, Bayly, Sedgwick, Hoornbeek. Si vedano inoltre gli esempi di Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung* cit., p. 262.

[48](#)

La concezione secondo cui lo «stato di grazia» è una specie di qualità di un determinato *stato* (un po' come quella dello stato ascetico nella Chiesa antica) si ritrova spesso, per esempio ancora in W. Schortinghuis (*Het innige Christendom*, 1740, – vietato dagli Stati Generali!).

[49](#)

Così (come si dovrà discutere in seguito) in innumerevoli passi del *Christian Directory* di Baxter, e nella sua conclusione. – Questa raccomandazione del lavoro professionale affinché rimuova l'angoscia per la propria pochezza etica ricorda l'interpretazione psicologica pascaliana dell'avidità di denaro e dell'*ascesi* professionale nel senso di un mezzo inventato per dissimularsi la propria nullità etica. In Pascal proprio la credenza nella predestinazione, insieme alla convinzione della nullità di ogni creatura in conseguenza del peccato originale, è posta

interamente al servizio della rinuncia al mondo e della raccomandazione della contemplazione, come dell'unico mezzo che consenta di liberarsi dal peso del peccato e di raggiungere la certezza della salvezza. – Sulla versione cattolica ortodossa del concetto di *Beruf* e su quella giansenistica ha fatto acute osservazioni Paul Honigsheim, nella sua dissertazione già citata (parte di un lavoro più ampio che spero sarà proseguito). Manca, nei giansenisti, ogni traccia di una connessione della certezza della salvezza con l'*agire* intramondano. La loro concezione del *Beruf* ha – ancora assai più di quella luterana e persino della concezione autenticamente cattolica – il senso di un *adattamento* alla posizione che ci è data nella vita, posizione che non è solo imposta dall'ordine sociale (come lo è per il cattolicesimo), ma è imposta dalla voce della propria coscienza morale (Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren* cit., pp. 139-140).

[50](#)

Ai suoi punti di vista si collega anche lo schizzo molto perspicuo e trasparente di P. Lobstein (*Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung* [Sull'ideale di vita ev. nella sua espressione lut. e rif.], in *Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann*, Tübingen 1902) che deve essere parimenti consultato per la parte seguente. È stato rimproverato di accentuare troppo il Leitmotiv della «certitudo salutis». Ma qui bisogna appunto distinguere la teologia di Calvino dal *calvinismo*, e il sistema teologico dai bisogni della cura delle anime. Dalla domanda «Come posso diventare *certo* della mia beatitudine?» mossero *tutti* i movimenti religiosi che si estesero a vasti strati. Come abbiamo detto, tale questione svolge un ruolo centrale non solo in questo caso, ma nella storia della religione in genere, per esempio anche in quella indiana. E come potrebbe essere altrimenti?

[51](#)

Certamente non si può negare che questo *concetto* si sviluppasse *pienamente* solo nel *tardo* luteranesimo (Praetorius, Nicolai, Meisner). (È presente anche in Johann Gerhard, e proprio nel senso qui discusso). Ritschl, nel IV libro della sua *Geschichte des Pietismus* cit. (vol. II, pp. 3-4), sostiene quindi che l'introduzione di questo concetto nella religiosità luterana sia una rinascita o adozione di devozione cattolica. Non nega (p. 10) che il problema della certezza individuale della salvezza sia stato lo stesso in Lutero e nei mistici cattolici, ma crede che

le soluzioni, nei due casi, siano state precisamente opposte. Sicuramente non mi posso permettere un giudizio personale in merito. Naturalmente ciascuno sente come l'aria che spira nella *Libertà del cristiano* sia diversa dal lezioso gingillarsi col «caro piccolo Gesù» della letteratura posteriore da un lato e, dall'altro, dall'atteggiamento religioso di un Taulero. E così la permanenza dell'elemento mistico-magico nella dottrina luterana dell'eucaristia ha sicuramente motivi religiosi diversi da quella devozione «bernardina» («l'atteggiamento del *Cantico dei Cantici*») che Ritschl adduce continuamente come fonte a cui attinse il rapporto «sponsale» con Cristo. Ma quella dottrina dell'eucaristia non può avere *contribuito* a risvegliare una religiosità mistica? Inoltre (per fare subito questa osservazione) non è esatto dire che la libertà del mistico consistesse semplicemente nel *ritirarsi* dal mondo (p. 11). Specialmente Taulero, nell'ambito di esposizioni molto interessanti per la psicologia della religione, ha sostenuto che l'effetto *pratico* di quelle contemplazioni notturne che egli tra l'altro raccomanda in caso di insonnia è *l'ordine* che viene così fatto anche nei pensieri volti al lavoro professionale mondano: «Solo così» (= con l'unione mistica con Dio di notte, prima di dormire) «*la ragione è chiarificata e il cervello è rafforzato* e l'uomo per tutto il giorno è dedito tanto più pacificamente e divinamente all'interno esercizio onde si è veramente unito con Dio: allora tutte le sue opere sono *ordinate*. E perciò, se l'uomo si è preparato, ha così fondato la sua opera e se stesso sulla *virtù* –, se passa allora alla realtà, le sue opere saranno *virtuose e divine* (*Prediche*, f. 318). Si vede, comunque, come la contemplazione mistica e la concezione razionale della professione in se stesse *non si escludano* reciprocamente (torneremo ancora su questo punto). Il contrario accade solo là dove la religiosità assume un carattere direttamente isterico – ciò che non avveniva né con tutti i mistici, né con tutti i pietisti.

[52](#)

Si veda, a questo proposito, *l'Introduzione* dei miei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* cit.

[53](#)

Per questo presupposto il calvinismo è vicino al cattolicesimo ufficiale. Ma per i cattolici ne derivava la necessità del sentimento della penitenza, per i riformati quella della *comprova* pratica attraverso l'agire all'interno del mondo.

Per esempio già Teodoro Beza (*De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio* [...] ex [...] *praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphaele Eglino* [...] *excerpta*, Genevae 1582), p. 133: «sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem [...] ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexionem effectorum et causarum colligimus»^{*}. Occorre prudenza solo relativamente ai segni della condanna o *dannazione*, poiché si tratta dello stato finale. (Qui solo il puritanesimo ebbe una concezione diversa). – Inoltre si vedano, in proposito, le approfondite discussioni di Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung* cit., che peraltro cita solo una categoria limitata di scritti. In tutta la letteratura puritana questo tratto emerge continuamente. «It will not be said: did you believe? – but: were you Doers, or Talkers only?»^{*}, dice Bunyan. Secondo Baxter (*The saints' everlasting rest* [*L'eterna quiete dei santi*], cap. XIII), che insegna la forma più moderata della predestinazione, la fede è la sottomissione a Cristo col cuore e *con gli atti*. «Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace *if you have cause*»^{**}, risponde all'obiezione che la volontà non sia libera e che sia soltanto Dio a ricusare la capacità di santificazione (*Works of Puritan Divines* cit., vol. IV, p. 155). L'esame di Fuller (storico delle Chiese) si limitava all'unico problema della comprova pratica e delle autotestimonianze del proprio stato di grazia nella condotta della vita. Non diversamente Howe nel passo già citato altrove. Ogni esame attento dei *Works or Puritan Divines* lo documenta passo passo. Non di rado erano scritti ascetici direttamente *cattolici*, ad avere la conseguenza della «conversione» al *puritanesimo*, – ad esempio un trattato gesuitico, nel caso di Baxter. Queste concezioni non furono innovazioni assolute, rispetto alla dottrina personale di Calvino (cfr. *Institutio christianae religionis*, c. I, ed. originale 1536, pp. 97, 112). Però secondo lo stesso Calvino la sicurezza della grazia non poteva essere acquisita neanche per questa via (*ivi*, p. 147). Abitualmente ci si richiama anche a San Giovanni, 1, 3, 5, e a passi analoghi. Il desiderio della «fides efficax» non è limitato ai calvinisti in senso stretto (per anticipare questo punto). Professioni di fede *battiste* nell'articolo sulla predestinazione trattano

proprio allo stesso modo i frutti della fede («and that its» – della «regeneration» – «proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and *newness of life*»:^{***} art. 7 della Confessione stampata in *The Baptist Church Manual* di J. N. Brown, D. D. Philadelphia, Am. Bapt. Pubi. Society, 1876-99). Così il trattato *Olijf-Tacxken*, influenzato da *Menno* e accettato dal sinodo di Haarlem del 1649, comincia (p. 1) con la domanda: che cosa permette di *riconoscere* i figli di Dio?; e risponde (p. 10): «Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fondamentale kennteecken [...] om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te *versekeren*»^{*}.

[55](#)

Del significato rivestito dalla «lex naturae» per il contenuto materiale dell'etica sociale si è già dato qualche cenno. Qui non ci interessa il *contenuto*, ma l'*impulso* all'*agire* etico.

[56](#)

È evidente come tale concezione dovesse promuovere la penetrazione, nel puritanesimo, dello spirito ebraico dell' Antico Testamento.

[57](#)

Così la *Savoy Declaration* dice dei *members* dell'«ecclesia pura»: sono «saints by *effectual* calling, *visibly manifested* by their profession and *walking*»^{**}.

[58](#)

«A principle of goodness»: Charnock nei *Works of Pur. Div.* cit., p. 175.

[59](#)

Secondo un'espressione occasionale di Sedgwick, la conversione è una «copia conforme del decreto di elezione». – E chi è stato eletto, è anche stato chiamato all'ubbidienza e *reso capace* di essa, insegna Bayly. – *Solo* coloro che *Dio* chiama alla fede (che si esprime nella condotta della vita), sono veri credenti, e non solo «temporary believers», insegna la Hanserd Knollys Confession (battista).

[60](#)

Cfr., per esempio, la conclusione del *Christian Directory* di Baxter.

[61](#)

Si consideri ad esempio la *Self-examination* di Charnock (*Works of Pur. Div.* cit., p. 183), che si propone di confutare la dottrina cattolica della «dubitatio».

[62](#)

Questa argomentazione per esempio ritorna continuamente in Hoornbeek, *Theologia practica* cit., ad esempio in vol. II, pp. 70, 72, 182, vol. I, p. 160.

[63](#)

Per esempio si legge nella Conf. *Helvet.*, 16: «et improprie his» (= alle opere) «*salus adtribuitur*».

[64](#)

Su tutta la parte precedente cfr. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung* cit., pp. 80-81.

[65](#)

«Si non es praedestinatus fac ut praedestineris», si pretendeva che avesse già detto Agostino.

[66](#)

Si ricorderà il detto di Goethe, che nella sostanza ha lo stesso significato: «Come si può conoscere se stessi? Non mai con l'osservazione, bensì agendo. Cerca di fare il tuo dovere, e subito sai chi tu sia. – Ma che cos'è il tuo dovere? L'esigenza del giorno» (*Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker, Weimar 1907, nn. 442 e 443).

[67](#)

Poiché anche per Calvino è fermo il punto che la «santità» debba pure manifestarsi (*Institutio christianae religionis*, IV, 1, §§ 2, 7, 9); ma il confine tra santi e non santi resta inaccessibile al sapere umano. Dobbiamo credere che, là dove la parola di Dio è annunciata con purezza in una Chiesa organizzata e amministrata secondo la sua Legge, siano anche presenti eletti (sebbene noi non possiamo riconoscerli).

[68](#)

La devozione calvinistica è uno dei numerosi esempi che, nella storia della religione, illustrano il significato che assumono, relativamente al comportamento religioso pratico, le conseguenze di determinati pensieri religiosi, logicamente e psicologicamente mediate. Com'è ovvio la conseguenza logica che si potrebbe dedurre dalla predestinazione sarebbe il fatalismo (si veda la precedente nota 37). Ma l'effetto psicologico è stato precisamente l'opposto, in seguito all'inserimento del pensiero della «comprova». (Per un motivo in linea di principio analogo i seguaci di Nietzsche pretendono che il pensiero dell'eterno ritorno abbia un significato etico positivo, com'è noto. Ma qui si tratta della responsabilità

per una vita futura che non è affatto collegata con chi agisce da una continuità della coscienza, – mentre per il puritano valeva il monito: «Tua res agitur»). Con eleganza già Hoornbeek (*Theologia practica* cit., vol. I, p. 159) analizza – con il linguaggio del tempo – il rapporto fra l'elezione per opera della grazia e l'agire: gli eletti, appunto in virtù della loro elezione, sono inaccessibili al fatalismo, proprio col loro rifiuto delle conseguenze fatalistiche *si comprovano* «*quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*». L'intreccio degli interessi *pratici* spezza le conseguenze fatalistiche che dovrebbero essere *logicamente* tratte (e che del resto sono di fatto intervenute occasionalmente, nonostante tutto). Ma, d'altro lato, il *contenuto di pensiero* di una religione – come mostra proprio il calvinismo – ha un significato, un'importanza molto maggiore di quanto non sia propenso ad ammettere, per esempio, William James (*The varieties of religious experience*, 1902, pp. 444-45 [trad. it.: *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano 1954]. Proprio l'importanza della razionalità nella metafisica religiosa appare in maniera classica nei grandiosi effetti che ha esercitato sulla vita specialmente il *pensiero* che struttura il concetto calvinistico di Dio. Se il Dio dei puritani ha operato nella storia non meno di ogni altro prima o dopo di lui, glielo hanno consentito prevalentemente quegli attributi di cui lo aveva fornito la forza del *pensiero*. (Del resto il «pragmatismo» di James, che valuta l'importanza delle idee religiose secondo la misura in cui si sono comprese nella vita, a sua volta è infine un frutto naturale di quel mondo di pensieri della patria puritana dell'eminente studioso). – Ovviamente l'esperienza vissuta [*Erlebnis*] di qualità religiosa è irrazionale come *ogni* esperienza vissuta. Nella sua forma suprema, mistica, è addirittura l'esperienza vissuta κατ' ἐξοχήν, e (come ha spiegato molto bene James) è contraddistinta dalla sua assoluta incomunicabilità: ha un carattere *specifico* e si presenta come *conoscenza*, ma non può essere riprodotta adeguatamente con i mezzi del nostro apparato linguistico e concettuale. Ed è inoltre esatto dire che *ogni* esperienza vissuta religiosa, quando si tenta di formularla *razionalmente*, perde subito di contenuto, tanto più, quanto più avanza la formulazione concettuale. Sta qui il motivo di tragici conflitti di ogni teologia razionale, come seppero già nel secolo XVII le sette battiste. – Ma quella irrazionalità (che del resto *non* è propria *solo* dell' «esperienza vissuta» religiosa, ma di *tutte* – con diversi *sensi* e in diverse misure) non

impedisce che sia proprio della massima importanza pratica, la *specie* di cui è il sistema di *pensiero* che confisca per sé, per così dire, il «vissuto» religioso immediato, e lo convoglia nel suo canale; infatti *proprio di qui* si sviluppano, nei tempi in cui la vita è fortemente influenzata dalla Chiesa e nel seno di quest'ultima c'è un grande sviluppo di interessi dogmatici, la maggior parte di quelle differenze nelle conseguenze etiche che hanno tanta importanza pratica e che sussistono fra le diverse religioni della terra. Chiunque conosca le fonti storiche, sa come fosse incredibilmente intenso – misurato col metro attuale – l'interesse dogmatico degli stessi laici, nell'età dei grandi conflitti religiosi. Si può fare un parallelo solo con l'immagine in fondo anch'essa superstiziosa che il proletariato si fa, oggi, di ciò che la «scienza» potrebbe realizzare e dimostrare.

69

Baxter, *The saints' everlasting rest*, I, 6, risponde alla domanda «Whether to make salvation our end be not mercenary or legal?» nel modo seguente: «It is properly mercenary when we expect it as wages for work done [...] Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth [...] and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary» *. Del resto anche certi calvinisti che passano per ortodossi non mancano di cadere in una grossolana santificazione di opera. Secondo Bayly, *Praxis pietatis* cit., p. 262, le elemosine sono un mezzo per evitare punizioni *temporali*. Altri teologi raccomandavano le buone opere ai *reprobi*, con l'argomento che allora la condanna sarebbe forse diventata più tollerabile, e invece agli *eletti* perché in tal caso Dio non li avrebbe amati solo senza ragione, ma «ob causam», il che avrebbe avuto in qualche modo il suo compenso. Certe lievi concessioni al significato delle buone opere per il grado della beatitudine le aveva pur fatte la stessa apologia (Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung* cit., p. 101).

70

Anche qui, per enucleare dapprima le differenze caratteristiche, si *deve* necessariamente parlare in termini di «tipi ideali», usando un linguaggio concettuale che in un certo senso fa violenza alla realtà storica; ma altrimenti sarebbe semplicemente esclusa la possibilità di una chiara formulazione, a furia di restrizioni e clausole. In che misura le antitesi che qui sono indicate nel modo più netto possibile invero siano soltanto relative, è una questione che occorrerebbe discutere a parte. È ovvio che la *dottrina* cattolica ufficiale già nel Medioevo a sua volta proponeva l'ideale della santificazione sistematica della *vita intera*. Ma è altrettanto indubbio 1) che la prassi quotidiana della Chiesa, proprio con il suo strumento disciplinare più efficace – la confessione – , *facilitava* quel modo «asistematico» di vivere che è presentato nel testo; e, inoltre, 2) che dovettero sempre mancare, nel cattolicesimo laico del Medioevo, quello stato d'animo fondamentale rigoristicamente freddo e quell'isolamento completo in se stessi che sono propri dei calvinisti.

71

Come si è già detto, l'importanza assolutamente centrale di questo momento emergerà gradualmente nei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

[72](#)

E, in una certa misura, anche per il luterano. Lutero non volle estirpare questo ultimo residuo di magia sacramentale .

[73](#)

Cfr. per esempio Sedgwick, *Buss- und Gnadenlehre* ([*Dottr. della penitenza e della grazia*], trad. ted. di Röscher, 1689): il penitente dispone di «una ferma regola» a cui si attiene scrupolosamente e secondo cui organizza e orienta l'intera sua vita (p. 591). Vive – saggio, vigile e prudente – secondo la Legge (p. 596). Solo una durevole metamorfosi dell'uomo *intero* può – poiché è conseguenza dell'elezione per opera della grazia – realizzare questo effetto (p. 852). La vera penitenza si esprime sempre nella condotta della vita (p. 361). – Come spiega per esempio Hoornbeek (*Theologia practica* cit., L. IX, c. 2), la differenza tra le opere buone soltanto «moralì» e le «opere spiritualia» sta appunto nel fatto che le seconde siano conseguenza di una *vita* nuova, rigenerata, che vi si possa percepire un progresso costante (voi. I, p. 160), quale può essere ottenuto solo in virtù dell' influsso soprannaturale della grazia di Dio (voi. I, p. 150). La santità è metamorfosi dell'uomo *intero* in virtù della grazia di Dio (vol. I, pp. 190-91); questi *pensieri* sono comuni a tutto il protestantesimo, e naturalmente si possono riscontrare anche nei sommi ideali del cattolicesimo, *ma* potevano mostrare le loro conseguenze per il mondo solo in quelle correnti puritane che si prefiggevano l'ascesi *intramondana*, e, soprattutto, soltanto lì ricevevano un *premio* psicologico sufficientemente grande ed efficace.

[74](#)

È vero che in Olanda l'ultimo nome è derivato specialmente dalla vita di quei «Fini» che si conducevano secondo le precise prescrizioni della *Bibbia* (così Voët). – Del resto il nome «metodisti» nel secolo XVII compare, di tanto in tanto, anche per indicare i puritani.

[75](#)

Poiché – come sottolineano i predicatori puritani (per esempio Bunyan, in *The Pharisee and the Publican, Works of Pur. Div.* cit., p. 126): ogni singolo peccato distrugge *tutto* il «merito» che si potrebbe essere accumulato nel corso di una vita grazie alle «opere buone», se (per

assurdo) l'uomo fosse, da solo, capace di fare qualcosa che Dio dovesse *computare* a suo merito, o se potesse addirittura condurre una vita costantemente perfetta. Diversamente dal cattolicesimo, è esclusa una specie di conto corrente con saldo finale (un'immagine che era già corrente nell'antichità), ma per la *vita intera* invale il netto aut-aut: stato di grazia o dannazione. – Tracce dell'immagine del conto corrente si possono vedere alla nota 104.

[76](#)

Qui sta la differenza delle pure «Legality» e «Civility», che, secondo Bunyan, vivono nella «City» che è chiamata «Morality», compagne di Mr. «Worldly-Wiseman».

[77](#)

Charnock, *Self examination (Works of Pur. Div. cit., p. 172)*: «*Reflection and Knowledge of self is a prerogative of a rational nature*». Con la nota a piè di pagina: «*Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy*».

[78](#)

Non è questo il luogo dove discutere dell'affinità della teologia di Duns Scoto (una teologia che non predominò mai, che fu sempre soltanto tollerata, e talvolta accusata di eresia) con certe argomentazioni del protestantesimo ascetico. Come Lutero (in un senso un po' diverso), anche Calvino, in cosciente opposizione al cattolicesimo, nutrì quell'avversione per la filosofia aristotelica che, più tardi, fu specifica dei pietisti (cfr. *Institutio christianae religionis* cit., II, c. 2, p. 4; IV, c. 17, p. 24). Il «primato della volontà», come lo ha chiamato Wilhelm Kahl (*Die Lehre vom Primat des Willens*, 1886), è comune a tutte queste correnti.

[79](#)

Proprio così l'articolo *Ascese* del cattolico *Kirchenlexikon*, per esempio, definisce il suo senso, concordando pienamente con le sue supreme manifestazioni storiche. Parimenti Seeberg nella *Realenc. f. Prot. Theol. u. K.* Deve essere permesso, per i fini di questo studio, usare il concetto come avviene qui. So bene che gli si può attribuire e per lo più gli si attribuisce un significato diverso (più ampio oppure più stretto).

[80](#)

Nello *Hudibras* (di Samuel Butler) (canto I, 18, 19), i puritani sono paragonati ai frati scalzi. Una relazione dell'inviato genovese Fieschi chiama l'esercito di Cromwell un'adunata di «monaci».

81

Dal momento che qui affermo in maniera del tutto esplicita l'interna continuità fra l'ascesi monacale extramondana e l'ascesi professionale intramondana, sono sorpreso dal fatto che Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus* cit., p. 134 e altrove) impugni contro di me l'ascesi lavorativa dei *monaci*, e la sua raccomandazione. Qui culmina tutto il suo *Excursus* contro di me. Ma – come si può facilmente vedere – proprio quella continuità è una premessa fondamentale di tutta la mia esposizione: la Riforma portò l'ascesi cristiana razionale e la metodicità della vita fuori dei conventi, nella vita professionale mondana. Cfr. le considerazioni seguenti, che sono rimaste inalterate.

82

Così nelle numerose relazioni sugli interrogatori subiti dagli eretici puritani che sono riprodotte in D. Neal, *The History of the Puritans* (London 1732-38) e in Thomas Crosby, *The History of the English Baptists* (London 1738-40).

83

Già Sanford, *Studies and Illustrations* cit., e molti altri prima e dopo di lui, hanno derivato dal puritanesimo l'origine dell'ideale della «reserve». A proposito di quell'ideale cfr. per esempio le osservazioni sul College americano esposte da James Bryce nel II volume del suo *American Commonwealth* (1888). – Il principio ascetico dell'«autocontrollo» ha anche contribuito a fare del puritanesimo uno dei padri della *disciplina militare* moderna. (A proposito di Maurizio d'Orange come creatore di istituzioni militari moderne, si veda G. Roloff, su «Preussische Jahrbücher», CXI, 1903, p. 255). Gli «ironsides» di Cromwell, condotti contro il nemico con la pistola spianata in mano, ma senza sparare, a un serrato passo di trotto, erano superiori ai «cavalieri» non già in virtù di una passione paragonabile a quella dei dervisci, ma, viceversa, per il freddo autocontrollo per cui erano sempre a disposizione del loro condottiero, – mentre gli assalti cavallereschi, impetuosi dei loro avversari finivano sempre per disgregare completamente le loro proprie truppe. In proposito si può consultare Charles Firth, *Cromwells Army* (1902).

84

Si veda specialmente Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit* [Sulla libertà della volontà], 1904, pp. 77-78.

85

Però non in una forma così pura. Contemplazioni, occasionalmente associate a tendenze sentimentali, s'incrociano più volte con questi elementi razionali. Ma a sua volta anche la contemplazione è regolamentata *metodicamente*.

86

Peccato, secondo Richard Baxter, è *tutto* ciò che è contrario a quella «reason» che è l'istanza normativa dataci da Dio: per esempio, non lo sono solo le passioni con un contenuto peccaminoso, come si potrebbe forse credere, sono peccato tutti gli affetti comunque insensati o smodati *in quanto tali*, poiché distruggono la «countenance» e, in quanto processi meramente creaturali, ci distolgono dal rapporto razionale che ogni agire e sentire dovrebbe avere con Dio, e lo offendono. Per esempio cfr. che cosa scrive sulla peccaminosità della collera (*Christian Directory* cit., I, p. 285. In proposito è citato Taulero, a p. 287). Sulla peccaminosità della paura *ivi*, p. 287, col. 2. Che sia divinizzazione della creatura (*idolatry*), se il nostro *appetito* è la «rule or measure of eating», è un punto spiegato con grande energia (*ivi*, p. 310, p. 316, col. 1 e *passim*). In occasione di tali considerazioni sono citati, oltre ai *Proverbi* di Salomone che sono sempre in prima fila, pure il *De tranquillitate animi* di Plutarco, ma anche, non di rado, gli scritti ascetici del Medioevo: san Bernardo, Bonaventura, eccetera. Il contrasto col «Chi non ama vino, donna e canto» non potrebbe esser formulato più nettamente di quanto lo sia con l'estensione del concetto di *idolatry* a *tutti* i piaceri sensibili, *nella misura* in cui non siano giustificati da motivi *igienici*, nel qual caso essi (come, entro questi limiti, lo sport, ma anche altre «recreations») sono leciti (ne parleremo ancora più avanti). Si voglia osservare che le fonti citate qui e altrove non sono opere né dogmatiche né edificanti, sono invece nate dalla prassi della cura delle anime, e offrono così una buona immagine della direzione in cui essa *operava*.

87

Tra parentesi, dirò che mi spiacerrebbe, se dalla mia esposizione si immaginasse di poter inferire una qualsiasi *valutazione*, dell'una o dell'altra forma di religiosità. Non ne ho la benché minima intenzione. Si tratta solo *dell'efficacia* di determinate caratteristiche, che forse sono relativamente periferiche per la valutazione puramente religiosa, ma sono più importanti per il *comportamento* pratico.

[88](#)

In proposito si veda specialmente l'articolo *Moralisten, englische* di Ernst Troeltsch nella *Realenc. für Prot. Theol. und Kirche*, III edizione (XIII vol. (1903)).

[89](#)

In che misura abbiano influito contenuti di coscienza e situazioni religiosi *concretissimi*, che assumono l'apparenza dell'«accidentalità storica», lo mostra con particolare chiarezza il fatto che, nei circoli di quel pietismo che sorse sulla base della Chiesa riformata, talvolta fosse direttamente deplorata la mancanza dei conventi, per esempio, e che in ultima analisi gli esperimenti «comunisti» di Labadie eccetera fossero semplicemente un surrogato della vita claustrale.

[90](#)

E già in certe confessioni della stessa età della Riforma. Anche Ritschl (*Geschichte des Pietismus* cit., vol. I, pp. 258-59), pur considerando gli ulteriori sviluppi come una degenerazione dei pensieri della Riforma, tuttavia non nega, ad esempio, che la *Conf. Gallic.*, 25, 26, la *Conf. Belg.*, 29, la *Conf. Helv. post.*, 17, determinassero «la particolare Chiesa riformata con segni del tutto empirici, e che i credenti *non* fossero ascritti a questa vera Chiesa *senza manifestare il segno di un'attività etica*». (Si veda la precedente nota 44).

[91](#)

«Bless God that we are not of the many»* (Th. Adams, *Works of Pur. Div.* cit., p. 138).

[92](#)

Il concetto storicamente tanto importante del «*birthright*» ricevette così, in Inghilterra, un appoggio notevole: «The first born which are written in heaven [...] As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life»** (ivi, p. XIV).

[93](#)

Il sentimento luterano del *pentimento* pronto a espiare è intrinsecamente estraneo al calvinismo asceticamente sviluppatosi, certamente nella pratica seppure non nella teoria: per esso non ha valore etico, non serve affatto ai reprobì, e per chi sia sicuro della propria elezione il proprio peccato, che confessi eventualmente a se stesso, è sintomo di evoluzione ritardata e di santità incompleta, che egli, anziché pentirsene, cerca di

superare con l'azione a maggior gloria di Dio, e *odia*. Si leggano le considerazioni di Howe (cappellano di Cromwell negli anni 1656-1658), in *Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man* [Sull'inimicizia degli uomini contro Dio, e sulla riconc. fra Dio e l'uomo], in *Works of Pur. Div.* cit., p. 237: «The carnal mind is *enmity* against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed». Oppure (*ivi*, p. 246): «Reconciliation [...] must begin in 1) a deep conviction [...] of your former *enmity* [...] I have been *alienated* from God»; o ancora (*ivi*, p. 251): «a clear and lively apprehension [...] of the monstrous iniquity and wickedness thereof»*. Qui si parla solo dell'odio per il peccato, non per il peccatore. Ma già la famosa lettera della duchessa Renata d'Este (la madre dell'«Eleonora» goethiana) a Calvino – dove, tra l'altro, parla dell'«odio» che nutrirebbe per suo padre e per suo marito, *qualora* dovesse essere convinta della loro appartenenza al novero dei reprobì – mostra la traslazione sulla persona, e, al tempo stesso, è un esempio di quell'emancipazione interna dell'individuo dai vincoli delle comunità legate dal sentimento «naturale» che è operata dalla dottrina dell'elezione mediante la grazia, e della quale si è parlato prima.

94

«None but those who give evidence of being *regenerated* or *holy* persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, *the very essence of a church is lost*»**: così formula il principio fondamentale Owen, il vice-cancelliere di Oxford sotto Cromwell, calvinista independentista (*Inv. into the origin of Ev. Ch.*). Inoltre si veda il saggio [Max Weber], *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* [ora in Id., *Die protestantische Ethik*, a cura di Johannes Winckelmann, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1984, vol. I, pp. 279 sgg. – trad. it.: *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Le sette e lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Guiducci e G. Kleissl, Rizzoli, Milano 1977, pp. 59 sgg.].

95

Si veda il saggio [Max Weber], *Die protestantischen Sekten* cit. alla precedente nota.

96

Catéchisme genevois, 149. Bayly, *Praxis pietatis* cit., p. 125: «Nella vita noi dobbiamo operare come se non ci dovesse comandare nessuno, tranne

Mosè».

[97](#)

«La Legge sta di fronte ai riformati a guisa di norma ideale, mentre per i luterani è la norma irraggiungibile che li schiaccia». Nel catechismo luterano si trova *all'inizio*, per destare la necessaria *umiltà*, nei catechismi delle chiese riformate si trova regolarmente *dopo* il Vangelo. I riformati rimproverano ai luterani di «temere veramente di diventare santi» (Möhler), mentre i luterani accusano i riformati di una «non libera servitù sotto la Legge», e di superbia.

[98](#)

Sanford, *Studies and Illustrations of the Great Rebellion* cit. (1858), pp. 79-80.

[99](#)

Non si deve dimenticare, in specie, il *Cantico dei Cantici*, che i puritani per lo più ignorano, semplicemente, e il cui erotismo orientale ha condizionato, per esempio, lo sviluppo di quel tipo di devozione che è proprio di san Bernardo, a nostro avviso.

[100](#)

Sulla necessità di tale autocontrollo cfr., per esempio, la già citata predica di Charnock sulla II Epistola ai *Corinzi*, 13, 5 (*Works of Pur. Div.* cit., pp. 161-62).

[101](#)

Era questo il consiglio della maggior parte dei teologi moralisti. Così Baxter, *Christian Directory* cit., vol. II, pp. 77 sgg., che peraltro non nasconde i «pericoli».

[102](#)

Naturalmente la redazione della contabilità etica è stata molto diffusa anche altrove. Ma altrove mancavano *l'accentuazione* della tesi secondo cui si trattava dell'unico mezzo che consentisse di *conoscere* il proprio stato di elezione o di condanna deciso dall'eternità, e quindi anche il decisivo *premio* psicologico assegnato alla diligente cura dedicata a tale «calcolo».

[103](#)

Questa era la differenza decisiva rispetto ad altri modi di comportarsi esteriormente analoghi.

[104](#)

Anche Baxter (*Saints' everlasting rest*, c. XII) spiega l'invisibilità di Dio osservando quanto segue: come, nella forma della corrispondenza, si può praticare un commercio lucroso con uno straniero non mai veduto, così anche un «santo commercio» con il Dio invisibile può procacciare l'«unica perla preziosa». – Queste similitudini commerciali, che sostituiscono quelle forensi che sono consuete ai moralisti più antichi e al luteranesimo, sono davvero caratteristiche del puritanesimo, il quale ha precisamente l'effetto che gli uomini «si comperino» la loro stessa beatitudine. Inoltre si può confrontare, per esempio, il seguente passo di una predica: «We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them»⁴ (Matthew Henry, *The worth of the soul [Il valore dell'anima]*, in *Works of Pur. Div.* cit., p. 313).

[105](#)

Invece già lo stesso Lutero ebbe a dire: «Il pianto vale più dell'agire, e la sofferenza è superiore a ogni attività».

[106](#)

Lo mostrano con la massima evidenza anche gli sviluppi della teoria etica del luteranesimo. In proposito si leggano G. Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik* [St. sull'etica dell'antico prot.], Berlin 1902, e la dotta recensione dell'opera scritta da E. Troeltsch, su «Gött. Gel. Anz.», VIII (1902). Eppure la dottrina luterana spesso si esprimeva in una maniera molto simile a quella calvinistica *ortodossa* più antica in specie. Ma si venne continuamente affermando l'orientamento religioso di specie diversa. Con la mediazione di Melantone, il concetto di *penitenza* era stato posto in primo piano, allo scopo di avere un appiglio per congiungere l'eticità alla fede. La penitenza operata dalla Legge deve precedere la fede, ma le opere buone la devono necessariamente seguire, altrimenti non può trattarsi della vera fede giustificante (si dice, con una formulazione quasi puritana). Secondo Melantone, una certa misura di perfezione relativa poteva essere raggiunta anche su questa terra, anzi, originariamente ha persino insegnato quanto segue: la giustificazione ha luogo per rendere l'uomo capace di opere buone, e nel perfezionamento crescente sta almeno quella misura di una beatitudine già terrena che la fede può assicurare. E anche i dogmatici luterani successivi svilupparono

il pensiero che le opere buone siano i *frutti* necessari della fede, che la fede dia luogo a una vita nuova, in una maniera esteriormente analoga a quella dei riformati. Alla domanda che cosa siano le «opere buone» già Melantone, ma ancor più i luterani successivi, rispondevano rimandando sempre più alla Legge mosaica. L'unica reminiscenza dei pensieri originari di Lutero che rimase fu la minore serietà con cui fu presa la Biblocrazia, e specialmente l'orientamento secondo le singole norme dell'Antico Testamento. Sostanzialmente il Decalogo – in quanto codificazione dei più importanti principi della legge etica *naturale* – rimase norma per l'agire umano. – Ma nessun nesso sicuro collegava la sua validità statutaria da un lato e dall'altro l'importanza esclusiva ripetutamente attribuita alla *fede* al fine della giustificazione, se non altro perché questa fede (come si è visto) aveva un carattere psicologico del tutto diverso da quello calvinistico. La posizione genuinamente luterana dei primi tempi era stata abbandonata, e doveva essere abbandonata da una Chiesa che riteneva di essere un'istituzione che dispensava la salvezza, però non era stata conquistata una nuova posizione. Specialmente lo stesso timore di venire a mancare della base dogmatica («sola fide»!) impediva di giungere a proporsi, come compito etico individuale, la razionalizzazione ascetica della vita intera. Poiché mancava appunto un impulso a conferire, al pensiero della *conferma* o *comprova*, un'importanza così alta come quella a cui diede luogo, nel calvinismo, la dottrina dell'elezione per opera della grazia. Anche quell'interpretazione magica dei sacramenti che coincise con l'assenza di tale *dottrina*, e specialmente lo spostamento della «regeneratio» – o almeno del suo inizio – sul *battesimo*, associato con la concezione *universalistica* della grazia, doveva necessariamente contrastare lo sviluppo di un'eticità metodica, poiché rendeva meno sensibile la distanza dello «status naturalis» dallo stato di grazia, soprattutto data l'energia con cui il luteranesimo sottolineava il peccato originale. E non lo contrastò di meno l'interpretazione *esclusivamente forense* dell'atto di giustificazione, la quale presupponeva la possibilità che i decreti di Dio mutassero sotto l'influenza del *concreto* atto espiatorio del peccatore convertito. Ma proprio essa fu sempre più accentuata da Melantone. Quella vera metamorfosi della sua dottrina che si esprime nel crescente peso della *penitenza* è anche intrinsecamente connessa con la sua professione della «libertà del volere». Tutto ciò determinò il carattere *non*

metodico della condotta di vita luterana. Secondo la concezione del luterano medio (e già in seguito alla permanenza della confessione), atti di grazia *concreti* in espiazione di peccati concreti dovevano costituire il contenuto della salvezza – non lo sviluppo di un’aristocrazia di santi autrice della stessa sicurezza della propria salvezza. E così non potevano realizzarsi né un’eticità *libera* dalla Legge mosaica né un’*ascesi* razionale orientata secondo la Legge, ma i Comandamenti sopravvivevano inorganicamente accanto alla «fede», a titolo di statuto ed istanza ideale, e per giunta – dal momento che si temeva, nella stretta Biblocrazia, una santificazione di opera – in una maniera molto incerta e imprecisa, e soprattutto con un suo proprio contenuto che mancava di sistematicità. Ma – al pari della teoria etica secondo la spiegazione di Troeltsch – la vita rimase una «somma di meri spunti che non si attuarono mai del tutto», di conati che si limitavano alla «frammentarietà di singole istruzioni incerte», senza mai «operare nell’intero contesto della vita» – spunti che, sostanzialmente (conforme all’evoluzione dello stesso Lutero, di cui si è detto prima), rappresentavano un’adeguazione alla situazione data, nei particolari e nell’insieme. – Il tanto deplorato «adattamento» dei tedeschi a civiltà straniera, la rapidità con cui cambiano nazionalità – *se si prescinde* da determinate vicende politiche della nazione – deve essere *anche* addebitata, e sostanzialmente, a questo sviluppo che ancora oggi influisce su tutte le situazioni della nostra vita. L’appropriazione soggettiva della civiltà rimase debole, *poiché* ebbe luogo sostanzialmente con l’accettazione passiva di ciò che veniva offerto dall’«autorità».

[107](#)

Su questo argomento cfr., per esempio, il libro discorsivo di August Tholuck: *Vorgeschichte des Rationalismus* [*Preistoria del raz.*], Berlin 1865.

[108](#)

Sul diversissimo effetto avuto dalla dottrina *islamica* della predestinazione (più esattamente: della *predeterminazione*) e sui suoi motivi, si veda la già citata tesi di laurea (in teologia) di F. Ullrich: *Die Vorherbestimmungslehre im Islâm und Christentum*, Heidelberg 1912 (preced. nota 38). Sulla dottrina della predestinazione dei giansenisti si veda Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren* cit. (parte I, nota 63).

[109](#)

In proposito si veda il saggio *Die protestantischen Sekten* cit.

110

Ritschl, *Geschichte des Pietismus* cit., vol. I, p. 152, cerca tale confine, per il periodo prima di Labadie (del resto solo sulla base di esempi olandesi), nei fatti seguenti: presso i pietisti 1) erano formate conventicole; 2) era coltivato il pensiero della «nullità dell'esistenza creaturale» in un «modo che contraddiceva all'interesse evangelico per la beatitudine»; 3) «l'assicurazione della grazia» era ricercata «nell'affettuosa dimestichezza con Gesù nostro Signore», ossia con uno spirito contrario a quello dei riformati. L'ultima caratteristica si riscontra effettivamente, in questo primo periodo, solo in *uno* degli esponenti del pietismo da lui trattati, il pensiero della «nullità della creatura» era intrinsecamente un frutto genuino dello spirito calvinistico, e allontanava dalla strada del protestantesimo normale solo là dove portava a fuggire il mondo, nella pratica. Infine lo stesso Sinodo di Dordrecht aveva disposto relativamente alle conventicole, autorizzate in un determinato ambito (specialmente per scopi catechetici). Quanto alle caratteristiche della devozione pietistica analizzate da Ritschl nella parte precedente della sua esposizione, varrebbe la pena di considerare: 1) il «precisismo» in quel senso di una fortissima, servile dipendenza dalla lettera della Bibbia in tutte le *esteriorità* della vita che è talvolta sostenuto da Gisbert Voët; – 2) quella considerazione della giustificazione e conciliazione con Dio non già come fine ultimo, ma come semplice *mezzo* per la vita asceticamente santa, che si può forse incontrare in Lodensteyn, ma che per esempio è già accennata in Melantone (cfr. nota 106); – 3) l'alto apprezzamento della «lotta espiatoria» quale segno di autentica rinascita, come ha insegnato per primo W. Teellinck; – 4) l'astensione dall'eucaristia qualora vi partecipassero persone non rigenerate (della quale si dovrà ancora parlare in altro contesto) e la connessa formazione di conventicole che esulavano dai confini fissati dai canoni di Dordrecht, con una rinascita della «profezia», ossia di un'interpretazione della Scrittura anche da parte di uomini che non fossero teologi, e persino da parte di donne (Anna Maria Schürmann). Sono tutti fenomeni che rappresentano deviazioni, in parte notevoli, dalla teoria e dalla prassi dei riformatori. Ma, di fronte a quelle correnti che Ritschl non comprende nella sua esposizione (e specialmente dei puritani inglesi), rappresentano – *tranne* il n. 3 —soltanto un incremento di tendenze insite nell'intero sviluppo di

questa forma di devozione. L'imparzialità dell'esposizione di Ritschl è compromessa dal fatto che il grande erudito vi introduca i propri giudizi valutativi suggeriti dalla sua politica della Chiesa, o meglio della religione, e, nella sua antipatia per ogni religiosità specificamente *ascetica*, ovunque abbia luogo un orientamento in questo senso immagini di incontrare una ricaduta nel «cattolicesimo». Ma, come il cattolicesimo, anche il vecchio protestantesimo si aggrega «all sorts and conditions of men» (Sir Walter Besant), *eppure* il rigorismo dell'ascesi intramondana è stato respinto dalla Chiesa cattolica, nella forma del giansenismo, così come il pietismo ha ricusato il quietismo specificamente cattolico del secolo XVII. – Comunque, per le considerazioni nostre specifiche, il pietismo si rovescia in qualcosa che opera diversamente in un senso non solo quantitativo, ma qualitativo, solo là dove la maggiore paura del «mondo» porta a fuggire la vita professionale condotta nell'ambito dell'economia privata, e quindi a formare conventicole su base comunistico-conventuale (Labadie), oppure a *trascurare* deliberatamente il lavoro professionale mondano a favore della contemplazione (come i contemporanei rimproveravano alcuni, singoli pietisti estremisti). È ovvio che questa conseguenza comparve con particolare frequenza là dove la contemplazione cominciò ad assumere quel carattere che Ritschl chiama «bernardinismo», perché risuona per la prima volta nell'interpretazione del *Cantico dei Cantici* data da san Bernardo: una religiosità sentimentale mistica che mira a un'«unio mystica» di tonalità criptosessuale. Senza dubbio rappresenta qualcosa di diverso già sul piano della psicologia della religione, rispetto alla devozione riformata, ma *anche* all'espressione *ascetica* che quest'ultima riceve da uomini come Voët. Però Ritschl cerca ovunque di combinare questo quietismo con l'ascesi pietistica, per unirli nella stessa condanna, e mette il dito su ogni citazione dalla mistica o dall'ascetismo cattolici che incontri nella letteratura pietistica. Peraltro, anche teologi della morale «al di sopra di ogni sospetto», inglesi e olandesi, citano Bernardo, Bonaventura, Tommaso da Kempis. – In tutte le chiese della Riforma il rapporto con il passato cattolico era molto complesso, e, a seconda del punto di vista che si fa prevalere, sembra che sia più vicina al cattolicesimo (o a determinati suoi aspetti) ora l'una, ora l'altra.

L'articolo davvero dotto *Pietismus* di K. Th. Mirbt, uscito nella III edizione della *Realenc. f. Prot. Theol. u. K.*, lascia interamente da parte gli antecedenti inerenti alla Chiesa riformata, trattando la genesi del pietismo esclusivamente come un'esperienza religiosa personalmente vissuta da Spener – con un effetto alquanto sorprendente. È tuttora degna di lettura la descrizione del pietismo data da Gustav Freytag nei *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* [Immagini del passato ted.], quale introduzione al pietismo. Per gli inizi del pietismo inglese nella letteratura sua contemporanea si veda, per esempio, W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

112

Come è noto, questa visione ha reso il pietismo capace di essere uno dei principali esponenti del pensiero della *tolleranza*. Cogliamo questa occasione per inserire qualche osservazione relativa a tale pensiero. È sorto in Occidente – se lasciamo qui da parte l'*indifferenza* umanistico-illuministica (che da sola non ha mai avuto *grandi* ripercussioni pratiche) – dalle principali fonti storiche che elenchiamo: 1) ragion di Stato meramente politica (archetipo: Guglielmo d'Orange); – 2) mercantilismo (così con particolare evidenza nella città di Amsterdam, e nei numerosi casi delle città, signori e potentati che accolsero benignamente i settari, in cui vedevano preziosi esponenti del progresso economico); — 3) svolta radicale della devozione calvinistica. In fondo la predestinazione escludeva che lo Stato promuovesse realmente la religione con l'intolleranza. Con essa non poteva salvare neanche un'anima; solo il pensiero della *gloria di Dio* indusse la Chiesa a pretendere il suo aiuto per la repressione dell'eresia. Ma, quanto più energicamente si sottolineava come il predicatore e tutti coloro che partecipavano alla mensa eucaristica dovessero appartenere al novero degli eletti, tanto più insopportabile diventava ogni intrusione dello Stato nell'assegnazione dell'ufficio di predicatore e nella distribuzione delle parrocchie in qualità di benefici, concessi ad allievi delle università, forse non rigenerati, solo perché avevano una cultura teologica e, in genere, tanto più intollerabile diveniva ogni intrusione nelle comunità religiose di coloro che detenevano il potere politico, e che spesso si comportavano in maniera biasimevole. Il pietismo riformato rafforzò questa posizione, svalutando la correttezza dogmatica e corrodendo gradualmente il principio «Extra ecclesiam nulla salus». Calvino aveva ritenuto che solo la *sottomissione*

degli stessi reprobì all'istituzione divina della Chiesa fosse compatibile con la gloria di Dio; nella Nuova Inghilterra si cercò di costituire la Chiesa intesa come aristocrazia dei santi comprovati e confermati; ma già gli indipendenti radicali respinsero ogni intrusione dei poteri civili e di ogni potere gerarchico in genere nell'esame della «comprova», possibile solo all'interno della *singola* comunità. Il pensiero che la gloria di Dio esiga che anche i reprobì siano sottoposti alla disciplina della Chiesa venne rimosso da un altro pensiero, parimenti presente fin dall'inizio, ma gradualmente sempre più appassionato: come offenda la gloria di Dio, partecipare all'eucaristia insieme a un reprobò. Ciò doveva portare al volontarismo, poiché «portava alla believers' Church» ossia alla comunità religiosa che comprendeva solo i rigenerati. Il battismo calvinistico, a cui appartenne per esempio il leader del «Parlamento dei Santi», Praisegod Barebone, trasse le conseguenze più radicali di questa argomentazione. L'esercito di Cromwell sostenne la libertà di coscienza, e il Parlamento dei «Santi» addirittura la separazione di Stato e Chiesa, *poiché* i suoi membri erano devoti pietisti, dunque per motivi religiosi *positivi*. —4) Un'altra fonte è costituita dalle *sette battiste* (di cui si dovrà discutere in seguito) che, di gran lunga le più energiche e intrinsecamente coerenti, fin dall'inizio della loro esistenza hanno sempre tenuto fede al principio secondo cui solo coloro che fossero personalmente rigenerati potevano essere accolti nella comunità della Chiesa, e quindi hanno esecrato ogni carattere «istituzionale» della Chiesa, e ogni intrusione del potere secolare. Anche qui fu dunque un motivo *religioso positivo*, a ingenerare l'esigenza di una tolleranza incondizionata. Invero, la prima persona che, per motivi siffatti, quasi una generazione prima dei battisti, due generazioni prima di Roger Williams, sostenesse la tolleranza incondizionata e la separazione di Stato e Chiesa, fu Robert Browne. La prima dichiarazione di una comunità ecclesiastica in questo senso pare essere la Risoluzione dei battisti inglesi enunciata ad Amsterdam nel 1612 o 1613: «the magistrate is not to meddle with religion or matters of conscience [...] because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience»⁴. Il primo documento ufficiale di una comunità ecclesiastica che esiga dallo Stato la difesa *positiva* della libertà di coscienza presentata come proprio *diritto* è l'art. 44 della Confessione dei (Particular) Baptists del 1644. — Ancora una volta osserviamo energicamente come l'opinione talora sostenuta secondo cui la tolleranza

in quanto tale avrebbe giovato al capitalismo sia del tutto errata, naturalmente. La tolleranza religiosa non è affatto specifica dei tempi moderni o dell'Occidente. In Cina, in India, nei grandi imperi dell'Asia anteriore nell'età dell'ellenismo, nell'impero romano, negli imperi islamici, ha regnato per lunghi periodi, in una misura limitata solo da motivi della ragion di *Stato* (che del resto invalgono ancora oggi!), e ampia come non è stata in nessuna parte del mondo nei secoli XVI e XVII, e come è stata meno che mai nelle regioni dove *dominava* il puritanesimo, per esempio in Olanda e Zelanda ai tempi della loro espansione economico-politica, oppure nella Vecchia e Nuova Inghilterra puritana. Dopo la Riforma come prima, proprio l'Occidente – analogamente all'impero dei Sasanidi, per esempio – ebbe la caratteristica dell'*intolleranza confessionale*, quale dominò anche in Cina, in Giappone, in India, nel corso di singole epoche, ma, per lo più, per motivi politici. E quindi la tolleranza in quanto *tale* non ha certamente nulla a che fare col capitalismo. Si trattava di questo: *a chi giovasse*. —Delle conseguenze dell'istanza della «believers' Church» si dovrà parlare nello studio seguente.

[113](#)

Nella sua applicazione pratica questo pensiero viene in luce per esempio con i «Tryers» di Cromwell, ossia con gli esaminatori dei candidati all'ufficio di predicatore. Cercavano di accertare non tanto la cultura teologica specialistica, quanto lo stato soggettivo di grazia dei candidati. Si veda anche lo studio seguente.

[114](#)

Quella diffidenza nei confronti di Aristotele e della filosofia classica in genere che è caratteristica del pietismo è già prefigurata in Calvino (cfr. *Institutio christianae religionis* cit., II, cap. 2, sez. 4; III, cap. 23, p. 5; IV, cap. 17, p. 24). Come è noto in Lutero non era minore, ai suoi esordi, ma poi è stata nuovamente rimossa dall'influsso umanistico (soprattutto di Melantone) e da bisogni cogenti dell'insegnamento e dell'apologetica. Che ciò che è *necessario* per la beatitudine sia contenuto nella Scrittura con una chiarezza sufficiente anche per gli indotti e ignoranti, naturalmente lo insegnava anche la *Professione di fede* di Westminster (c. 1, 7), in accordo con le tradizioni protestanti.

[115](#)

Ciò suscitò la protesta delle Chiese ufficiali; per esempio ancora nel (breve) Catechismo della Chiesa presbiteriana scozzese del 1648, p. VII, è severamente proibita la partecipazione alle devozioni domestiche di persone che *non* appartengano alla stessa famiglia, poiché è considerata come un abuso dell'*ufficio* ecclesiastico. Come ogni formazione comunitaria ascetica, anche il pietismo sciolse l'individuo dai vincoli di quel patriarcalismo domestico che era legato all'interesse del prestigio dell'*ufficio* religioso.

116

Per buoni motivi, qui evitiamo deliberatamente di addentrarci nei rapporti «psicologici» (nel senso *specialistico* della parola) di questi contenuti della coscienza religiosa, e lo stesso uso della terminologia corrispondente è evitato il più possibile. L'apparato concettuale veramente sicuro che è in possesso della psicologia, *psichiatria* inclusa, non è ancora sufficiente per poter essere impiegato direttamente per gli scopi della ricerca storica nel campo dei nostri problemi, senza disturbare l'imparzialità del giudizio storico. L'uso di tale terminologia si limiterebbe a creare la tentazione di coprire stati di fatto immediatamente comprensibili e spesso addirittura banali con il velo di una terminologia straniera apparentemente dotta ma in realtà dilettantesca, e di produrre così la falsa apparenza di un'esattezza concettuale superiore — come è purtroppo avvenuto nel caso tipico di Lamprecht. — Spunti più seri di un uso di concetti psicopatologici ai fini dell'interpretazione di certi fenomeni storici di massa si vedano in W. Hellpach, *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie* [*Lineamenti di una psic. dell'ist.*] (1904), cap. XII, e in Id., *Nervosität und Kultur* [*Eccitabilità e civiltà*] (1903). Qui non posso cercare di spiegare come, a mio avviso, anche questo scrittore molto versatile sia stato danneggiato dall'influenza di certe teorie di Lamprecht. — Come le osservazioni schematiche di Lamprecht sul pietismo (nel VII volume della sua *Deutsche Geschichte* [*St. della Germ.*]) non abbiano alcun valore, rispetto agli scritti precedenti, certamente lo sa chiunque conosca anche solo la letteratura corrente.

117

Così, ad esempio, per i seguaci di *Het innige Christendom* di Schortinghuis. Nella storia della religione ciò risale alla pericope del Servitore di Geova del Deutero-Isaia (*Isaia*, 53), e al Salmo 22.

118

Questo fenomeno ebbe luogo, nei pietisti olandesi, isolatamente, e poi per influenze *spinoziane*.

[119](#)

Labadie, Tersteegen, eccetera.

[120](#)

Emerge forse con la massima evidenza quando proprio Spener contesta la competenza dell'autorità nel controllo delle conventicole – tranne che nei casi di disordine e abuso –, poiché si tratta di un *diritto fondamentale* dei cristiani garantito dall'ordinamento apostolico (*Theologische Bedenken* cit., II, pp. 81-82). È – in linea di principio – proprio la posizione puritana relativa alla situazione e alla sfera di validità di quei diritti dell'individuo che sono «ex iure divino», e quindi inalienabili. A Ritschl non sono sfuggite né questa eresia, né quella menzionata altrove nel testo (*Geschichte des Pietismus* cit., vol. II, pp. 115 e 157). Per quanto sia antistorica, in specie, la critica positivista (per non dire filistea) che egli fa del concetto del «*diritto fondamentale*», a cui infine noi non dobbiamo molto meno che *tutto* ciò che anche «il più reazionario degli uomini» vede come un minimo della sua sfera individuale di libertà, – tuttavia dobbiamo concordare ovviamente con lui nel punto che, in entrambi i casi, manchi un nesso organico con la posizione luterana dello Spener. <1905! – Sull'idea di diritto fondamentale cfr. Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, III ed. 1971, specialmente pp. 38, 42-43, 45, 62, 65, 70, 73-74, 106, 125, 199, 208, 333, 395, 401, 405, 477 [trad. it.: *Scritti politici*, Giannotta, Catania 1971]).

Le stesse conventicole («collegia pietatis»), che i famosi *Pia desideria* di Spener (1675) fondarono teoreticamente, e a cui egli diede praticamente vita, nella sostanza corrispondevano esattamente ai «*prophesyings*» inglesi, quali ebbero luogo dapprima nelle *Ore della Bibbia* londinesi di Giovanni di Lasco (1547), e in seguito appartennero al repertorio permanente di quelle forme di devozione puritana che furono perseguitate come ribellione contro l'autorità ecclesiastica. Infine, come è noto, egli giustifica il rifiuto della disciplina ecclesiastica di Ginevra con l'argomento che il ceto incaricato di attuarla, il «terzo stato» («*status oeconomicus*»: i laici cristiani), nella Chiesa luterana *non* è inserito nell'organizzazione ecclesiastica. Scarsamente luterano è, d'altra parte, il fatto di riconoscere i membri laici del concistoro deputati dal

sovrano territoriale, quali rappresentanti del «terzo stato» (come accade in occasione della discussione della scomunica).

[121](#)

Già il *nome* «pietismo», che sorse e fu dapprima usato nelle regioni luterane, sta a significare come, secondo la concezione dei tempo, fosse caratteristico il fatto che là «pietas» vi diventasse una *pratica*, un *esercizio* metodico.

[122](#)

Si deve certo ammettere che questa motivazione è prevalentemente propria del calvinismo, però non è sua *esclusiva*. Proprio nei *più antichi* ordinamenti ecclesiastici luterani compare con particolare frequenza.

[123](#)

Nel senso dell'Epistola agli *Ebrei*, 5, 13, 14. Cfr. Spener, *Theologische Bedenken* cit., I, p. 306.

[124](#)

Oltre a Bayly e Baxter (vedi *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. 1, 47; dist. 3, 6), Spener stimava specialmente Tommaso da Kempis, e soprattutto Taulero (che non capiva interamente: *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. 1, 1). Si sofferma su quest'ultimo specialmente in *Consilia theologica*, I, 1, 1, n. 7. Secondo lui Lutero deriva da Taulero.

[125](#)

Si veda Ritschl, *Geschichte des Pietismus* cit., vol. II, p. 113. Negava che la «lotta espiatoria» dei pietisti più tardi (e di Lutero) fosse l'*unico* contrassegno determinante della vera conversione (Spener, *Theologische Bedenken* cit., III, p. 476). Sulla santificazione come frutto della gratitudine derivante dalla fede nella riconciliazione (formulazione specificamente luterana – cfr. parte I, nota 58), si vedano i passi citati da Ritschl, *Geschichte des Pietismus* cit., vol. II, p. 115, nota 2. Sulla «certitudo salutis» Spener parla in *Theologische Bedenken* cit., affermando, da un lato (I, p. 324), che la vera fede non è tanto *sentimentalmente sentita*, quanto *riconosciuta* dai suoi *frutti* (amore e ubbidienza a Dio) e, d'altro lato (I, pp. 335-36): «Ma per quanto concerne la preoccupazione per il modo in cui assicurarsi del proprio stato di salvezza e grazia, ebbene, i nostri libri» (quelli luterani) «rappresentano una fonte più sicura che gli scrittori inglesi». Ma sull'essenza della santificazione concordava con gli inglesi.

[126](#)

Anche qui ne erano il segno esterno i diari religiosi, che A. H. Francke raccomandava. L'esercizio metodico e l'*abitudine* della santificazione ne determinano l'incremento, e la *divisione* dei buoni dai cattivi: questo, grosso modo, è il tema fondamentale del libro di Francke, *Von des Christen Vollkommenheit* [Della perfez. del cr].

[127](#)

La deviazione di questa fede pietistica razionale nella Provvidenza dalla sua interpretazione ortodossa si esprime in modo caratteristico nella celebre polemica fra i pietisti di Halle e Löscher, esponente dell'ortodossia luterana. Nel suo *Timotheus Verinus* Löscher arriva al punto di contrapporre alle disposizioni della Provvidenza tutto quanto è il risultato dell'agire *umano*. Invece la fermissima posizione di Francke era la seguente: si deve considerare come «cenno di Dio» quel lampo di chiarezza su ciò che deve accadere che è l'esito della tranquilla *attesa* della decisione – in piena analogia con la psicologia quacchera, e conformemente alla convinzione generalmente ascetica che una *metodica* razionale sia la strada per avvicinarsi a Dio. – È vero che Zinzendorf – che, in una delle risoluzioni più decisive, rimetteva alla *sorte* il destino della sua comunità – era lontano dalla forma di fede nella Provvidenza rappresentata da Francke. – Spener (*Theologische Bedenken* cit., I, p. 314) si è richiamato a Taulero per caratterizzare la «pacatezza» cristiana, per cui ci si deve rimettere alle azioni divine, senza contrastarle con un agire affrettato, arbitrario e abusivo (che sostanzialmente è anche la posizione di Francke). Ovunque emerge chiaramente l'attività della devozione pietistica, sostanzialmente indebolita rispetto al puritanesimo, e in cerca della pace (su questa terra). «First righteousness, then peace»*: così, in contrasto con la posizione dianzi menzionata, ancora nel 1904 un leader battista (G. White, in un *Indirizzo* che dovremo ancora citare) formulava il programma etico della sua denominazione (*Baptist Handbook*, 1904, p. 107).

[128](#)

Francke, *Lectiones paraeneticae*, IV, p. 271.

[129](#)

Contro questa concezione ricorrente è diretta prevalentemente la critica di Ritschl. – Cfr. Francke, *Von des Christen Vollkommenheit* cit., che contiene questa dottrina.

[130](#)

Si trova anche in pietisti inglesi che *non* aderiscono alla teoria della predestinazione, per esempio in Goodwin. Su questo personaggio e altri, cfr. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche*, Leiden 1879, un libro che, anche dopo lo «standard work» di Ritschl, è tuttora indispensabile per l'Inghilterra e talvolta anche per i Paesi Bassi. Ancora nel secolo XIX in Olanda si chiedeva spesso, a Köhler, quale fosse stato il *momento* della sua rigenerazione (secondo il suo libro che dovremo citare nel prossimo saggio).

131

In tal modo si cercava di combattere la conseguenza lassista della teoria luterana della possibilità di riottenere la grazia (e specialmente la consueta «conversione» in extremis).

132

Contro la connessa necessità di conoscere giorno e ora della «conversione», come segno *incondizionato* della sua autenticità, si veda Spener, *Theologische Bedenken* cit., II, 6, 1, p. 197. La «lotta espiatoria» era a lui ignota proprio come lo erano, a Melantone, i «terrores conscientiae» di Lutero.

133

Inoltre svolgeva naturalmente il suo ruolo quell'interpretazione antiautoritaria del «sacerdozio universale» che è peculiare di ogni asceti. – All'occasione si raccomandava al pastore di rinviare l'assoluzione fino alla «comprova» del pentimento autentico – consiglio che giustamente Ritschl giudica calvinistico in linea di principio.

134

I punti per noi essenziali si possono trovare nel modo più agevole in H. Plitt, *Zinzendorfs Theologie* (3 vol., Gotha 1869-70), vol. I, pp. 245, 325, 381, 412, 429, 433-34, 444, 448; vol. II, pp. 372, 381, 385, 409-10; vol. III, pp. 131, 167, 176. – Cfr. anche Bernhard Becker, *Zinzendorf und sein Christentum*, Leipzig 1900, vol. III, cap. III.

135

È vero che egli riteneva che la Confessione di Augusta potesse essere un adeguato documento di fede cristianoluterana solo qualora le si fosse versato sopra un «brodo bollente» – come si esprime con la sua raccapricciante terminologia. Leggerlo è una penitenza, poiché il suo linguaggio, con l'informe fluidità dei pensieri, fa un effetto ancora

peggiore di quell'«acqua ragia di Cristo» che F. Th. Vischer trovava tanto tremenda (nella sua polemica con la «Christoterpe» di Monaco).

[136](#)

«In nessuna relig[??]e noi non riconosciamo come fratelli se non coloro che, lavati dall'effusione del sangue di Cristo e *interamente mutati*, *continuano* con la santificazione dello spirito. Noi non riconosciamo nessuna comunità di Cristo aperta (= visibile), se non là dove la parola di Dio viene insegnata pura e schietta, e dove *vivono anche santamente*, *secondo essa*, come figli di Dio». – L'ultima frase è bensì tratta dal *Piccolo catechismo* di Lutero; ma – come sottolinea già Ritschl – lì serve a rispondere alla questione come sia santificato il nome di *Dio*, mentre *qui serve a delimitare* la Chiesa dei *santi*.

[137](#)

Si veda Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. I, p. 346. Ancora più decisa suona la risposta *ivi* citata (vol. I, p. 381) alla domanda «se le opere buone siano necessarie per la beatitudine». «Inutili e dannose per il conseguimento della beatitudine, ma, una volta conseguita la beatitudine, necessarie al punto che chi non le fa non è ancora beato». Anche qui, dunque, non si tratta di una causa reale, ma – *unicamente!* – di un principio di conoscenza, di una «causa cognoscendi».

[138](#)

Per esempio con quelle caricature della «libertà cristiana» che sono aspramente censurate da Ritschl, *Geschichte des Pietismus* cit., vol. III., p. 381.

[139](#)

Soprattutto accentuando fortemente, nella dottrina della salvezza, quel pensiero della soddisfazione della pena del quale fece anche la base del proprio metodo di santificazione, dopo che le sette americane ebbero respinto i suoi approcci missionari. Da allora la conservazione del *candore infantile* e della virtù dell'umile rassegnazione diventa per lui lo scopo dell'ascesi di Herrnhut e vi è quindi posta in primo piano, in netto contrasto con le tendenze che, nella comunità, sono del tutto analoghe all'ascesi puritana.

[140](#)

Ma ebbe appunto i suoi limiti. Già per questo motivo è un errore, volere incasellare la religiosità di Z. in una fase evolutiva «*sociopsichica*», come fa Lamprecht. Inoltre, tutta la sua religiosità da nulla fu più

influenzata che dalla circostanza di essere un *conte*, in fondo con istinti feudali. Proprio il *lato sentimentale* di essa, inoltre, si adatterebbe, dal punto di vista «sociopsichico», al periodo della decadenza sentimentale della cavalleria non meno che all'età del «sentimentalismo». Nel suo contrasto con il razionalismo dell'Europa occidentale, se è mai passibile di una comprensione «sociopsichica», può essere allora spiegata soprattutto con i vincoli patriarcali dell'Oriente tedesco.

[141](#)

È la conseguenza che si trae dalle dispute di Zinzendorf con Dippel, così come – dopo la sua morte – le dichiarazioni del Sinodo del 1764 danno chiaramente espressione al carattere di *istituto* salutare che aveva assunto la comunità di Herrnhut. Si legga la critica di Ritschl, in *Geschichte des Pietismus* cit., vol. III, pp. 443-44.

[142](#)

Cfr. [Spangenberg, *Idea fidei fratrum*], per esempio i paragrafi 151, 153, 160. La possibilità che non abbia luogo la santificazione *nonostante* un vero pentimento e il perdono dei peccati emerge specialmente dalle osservazioni a p. 311, e corrisponde alla dottrina della salvezza luterana, mentre contraddice quella calvinistica (e metodistica).

[143](#)

Cfr. le espressioni di Zinzendorf citate in Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. II, p. 345. Parimenti Spangenberg, *Idea fidei fratrum* cit., p. 325.

[144](#)

Cfr. per esempio, il commento di Z. al passo di Matteo 20, 28, citato in Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. III, p. 131: «Se vedo un uomo a cui Dio ha fatto un bel dono per qualcosa, me ne rallegro e mi servo con piacere del dono di Dio. Ma se noto che non è contento del suo, ma che vuole trarne maggior vantaggio, ritengo che sia l'inizio della rovina di questa persona». Zinzendorf – specialmente nel suo dialogo con John Wesley (1743) – negò appunto il *progresso* nella santificazione, proprio perché la identificava con la giustificazione, e la riconosceva *solo* nel rapporto con Cristo conquistato sul piano *sentimentale* (ivi, vol. I, p. 413). Al sentimento di essere «strumento» della divinità subentra quello di «possedere» il divino: mistica, non ascesi (nel senso di cui parleremo nell'introduzione agli altri saggi). – Naturalmente (come discuteremo appunto allora) anche il puritano *in realtà* tendeva all'atteggiamento

presente, *terreno*. Ma questo comportamento interpretato come «certitudo salutis» è per lui il *sentimento attivo di essere uno strumento*.

[145](#)

Tuttavia, proprio a causa di questa derivazione, il lavoro professionale non ebbe un fondamento etico coerente. Z. respinge l'idea luterana del «servizio di Dio» nella professione come posizione *determinante* per la fedeltà professionale. Quest'ultima è invece una *ricompensa* per la «fedeltà del Salvatore alla sua opera» (Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. II, p. 411).

[146](#)

È nota la sua sentenza: «Un uomo ragionevole non deve essere miscredente, e un credente non deve essere irragionevole», nel suo [= di Zinzendorf] *Sokrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* [S., ossia *Sincera comunicaz. di diverse verità fundament. non tanto ignote, quanto piuttosto abbandonate*] (1725); come è nota la sua predilezione per scrittori come Bayle.

[147](#)

È nota la spiccata predilezione dell'ascesi protestante per l'empirismo razionalizzato con una fondazione matematica, e non è il caso di esaminarla ora. A proposito dell'orientamento delle scienze verso l'indagine «esatta» di tipo razionale-matematico, se ne vedano i motivi di ordine filosofico, in contrasto con le opinioni di Bacone, in Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [*Manuale di storia della filosofia*] (1892), pp. 305-7 [XV ediz. 1957, § 30]; vi si leggano specialmente le osservazioni in fondo a p. 305, che contestano validamente il pensiero che la scienza moderna della natura debba essere intesa come *prodotto* di interessi materiali tecnologici. Esistono naturalmente relazioni importantissime, che però sono molto più complicate. Si veda inoltre Id., *Geschichte der neueren Philosophie*, 1878-1880, vol. I, pp. 40-41 (VII e VIII ediz. 1922, § 7 [trad. it. di A. Oberdorfer *Storia della filosofia moderna*, Vallecchi, Firenze 1962, vol. I, pp. 42 sgg.]). – Il *punto di vista* decisivo per la posizione assunta dall'ascesi protestante – quale emerge con la massima evidenza in Spener, *Theologische Bedenken* cit., vol. I, p. 232, vol. III, p. 260 – è a mio avviso il seguente: come si riconosce il cristiano dai *frutti* della sua fede, anche la conoscenza di Dio e delle sue intenzioni può essere

favorita solo dalla conoscenza delle sue *opere*. La disciplina prediletta da tutte le forme del cristianesimo puritano, battista e pietista fu quindi la *fisica*, e poi furono preferite altre discipline matematiche della natura che lavoravano appunto con un metodo analogo. Si credeva precisamente che la comprensione *empirica* delle leggi divine insite nella natura consentisse di salire alla conoscenza di quel «senso» del mondo a cui non si sarebbe mai potuto accedere per la via delle speculazioni concettuali, dato il carattere frammentario della rivelazione divina (un pensiero calvinistico). L'empirismo del secolo XVII era, per l'asceti, il mezzo con cui cercare «Dio nella natura». Pareva che esso conducesse verso Dio, e che la speculazione filosofica allontanasse da lui. Specialmente la filosofia aristotelica è stata, per il cristianesimo, il più grave malanno, secondo Spener. *Ogni* altra è migliore, specialmente quella «*platonica*»: *Consilia theologica* cit., III, 6, 1, dist. 2, n. 13. Inoltre si legga il passo caratteristico seguente: «Unde pro Cartesio quid dicam non habeo» (non lo ha letto), «semper tamen optavi et opto ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio»* (ivi, II, 5, n. 2). – Si sa quale importanza abbiano avuto tali concezioni del protestantesimo ascetico per lo sviluppo dell'*educazione*, e specialmente dell'insegnamento *tecnico*. Combinate con la posizione assunta verso la «fides implicita», diedero luogo al suo programma pedagogico.

[148](#)

«È questa una specie di uomini che ripongono la loro felicità, all'incirca, in quattro cose: 1) diventare piccoli, disprezzati, offesi [...], 2) trascurare tutti i sensi che non usano per servire il loro Signore [...], 3) o non avere nulla, oppure dare via quello che ricevano [...], 4) lavorare come *giornalieri*, non già per guadagnare, *ma per vocazione* e per amore del Signore e del prossimo» (Zinzendorf, *Religiöse Reden* [*Discorsi rel.*], II, p. 180; Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. I, p. 445). *Non tutti* hanno il potere e il diritto di diventare «discepoli», ma solo quelli che il Signore chiama; ma, per ammissione dello stesso Zinzendorf, restano poi delle difficoltà, poiché il Discorso della montagna si rivolge formalmente a *tutti* (Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. I, p. 449). Salta agli occhi l'affinità di questo «libero acosmismo dell'amore» con i vecchi ideali battisti.

[149](#)

Infatti l'interiorizzazione sentimentale della devozione non era semplicemente estranea al luteranesimo, neanche nel periodo degli epigoni. *Qui* la differenza costitutiva stava invece nell'elemento *ascetico*, ossia in quella regolamentazione della vita che agli occhi dei luterani appariva come una «santificazione di opera».

[150](#)

Un «sincero timore è un segno della grazia migliore che la "sicurezza"», ritiene Spener, *Theologische Bedenken* cit., vol. I, p. 324. Anche scrittori puritani, naturalmente, talvolta mettono energicamente in guardia contro la «falsa sicurezza»; ma almeno la dottrina della predestinazione agì sempre nel senso opposto, nella misura in cui la sua influenza condizionò la cura delle anime.

[151](#)

Infatti l'effetto *psicologico* dell'esistenza della confessione era ovunque una *liberazione dal peso* della personale responsabilità del soggetto per la sua condotta (motivo per cui era cercata), – e quindi dalla conseguenza rigoristica delle istanze ascetiche.

[152](#)

Con quanta forza, influissero pure fattori meramente *politici* —anche sulla *specie* della devozione pietistica –, è un punto a cui ha già accennato Ritschl, nell'esposizione del pietismo del Württemberg data nel III volume della più volte citata *Geschichte des Pietismus*.

[153](#)

Si veda la sentenza di Zinzendorf citata alla precedente nota 148.

[154](#)

Ovviamente è «patriarcale» anche il calvinismo, almeno quello genuino. E, per esempio, la connessione del successo dell'attività svolta da Baxter con il carattere di industria domestica che era proprio dell'impresa di Kidderminster emerge chiaramente nella sua autobiografia. Si legga il passo citato in *Works of Pur. Div.*, vol. IV, p. XXXVIII: «The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other»*. Tuttavia il patriarcalismo si configura diversamente, sul terreno dell'etica riformata e più che mai di quella battista, rispetto al campo del pietismo. Tale problema può essere solo discusso in un altro contesto.

[155](#)

Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III ed. cit., vol. I, p. 598. Se Federico Guglielmo I affermava che il pietismo in genere era fatto su misura per i *rentiers*, invero questo giudizio si attaglia a questo re più che al pietismo di Spener e Francke, e anche il sovrano sapeva bene perché gli aprisse i suoi Stati, con l’editto di tolleranza.

[156](#)

Per un’introduzione orientativa alla conoscenza del metodismo è particolarmente adatto l’eccellente articolo *Methodismus* di Friedrich Loofs, sulla *Realenc. f. Prot. Theol. u. K.*, III ed. Sono utili anche i lavori di L. Jacoby (specialmente lo *Handbuch des Methodismus* [Manuale del m.], di Kolde, Jiingst, Southey. Su Wesley: L. Tyerman, *Life and times of John Wesley* [Vita e tempi di J. W.], London 1870-71. Il libro di R. Watson (*Life of Wesley*; trad. ted.: *Das Leben Johann Wesleys*, Frankfurt a. M. 1839) è popolare. – Una delle migliori biblioteche per la storia del metodismo è quella della Northwestern University di Evanston, presso Chicago. Una specie di anello di congiunzione fra il puritanesimo classico e il metodismo è formato dal poeta religioso Isaac Watts, amico del cappellano di Oliver Cromwell (Howe) e poi di Richard Cromwell, a cui avrebbe chiesto consiglio Whitefield (cfr. Skeats, *The free Churches of England* cit., – 1891 –, pp. 254-55).

[157](#)

Se si prescinde dagli influssi personali dei Wesley, tale affinità è storicamente condizionata dal declino del dogma della predestinazione da un lato e, dall’altro, dal possente risveglio del principio «sola fide», nei fondatori del metodismo, ma è soprattutto determinata dal carattere *missionario* suo specifico, che combinava un ripristino (e una metamorfosi) di certi metodi medievali della predica «edificante» con forme pietistiche. Il fenomeno – che da questo punto di vista rappresentava un regresso non solo rispetto al pietismo, ma anche alla devozione bernardina del Medioevo – sicuramente non rientra in una linea *generale* di sviluppo verso il «soggettivismo».

[158](#)

Così lo stesso Wesley ha occasionalmente caratterizzato l’effetto della fede metodistica. L’affinità con la «beata felicità» di Zinzendorf è palese.

[159](#)

La si veda, per esempio, in Watson, *Das Leben Johann Wesleys* cit., p. 331.

[160](#)

Matth. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien* [Lezioni sulle dottrine dei gruppi minori della Ch. protest.], a cura di K. B. Hundeshagen, Frankfurt 1863, p. 147.

[161](#)

Whitefield, il capo di quel gruppo predestinazionistico che si dissolse dopo la sua morte, perché disorganizzato, rifiutava sostanzialmente la dottrina della «perfezione» di Wesley. E in effetti quest'ultima è solo un *surrogato* del pensiero della *comprova* o *conferma* dei calvinisti.

[162](#)

Schneckenburger, *Lehrbegriffe* cit., p. 145. Un po' diversa l'interpretazione di Loofs, *Methodismus* cit. Entrambe le conseguenze sono tipiche di ogni religiosità della stessa specie.

[163](#)

Così la Conferenza del 1770. Già la prima Conferenza del 1744 aveva riconosciuto che le parole bibliche erano «a un pelo» dal calvinismo da un lato, dall'antinomismo dall'altro. Data la loro oscurità, non ci si doveva dividere a causa di differenze dottrinali, finché la Bibbia avesse continuato a valere come norma *pratica*.

[164](#)

I metodisti erano *divisi* dalla comunità di Herrnhut dalla loro dottrina della possibilità di una perfezione senza peccato, che rifiutava anche e specialmente Zinzendorf, mentre d'altro lato Wesley sentiva come «mistico» il *sentimentalismo* della religiosità di Herrnhut, e chiamava «blasfeme» le opinioni luterane sulla «Legge». Appare qui il confine insormontabile che sussisteva fra ogni specie *razionale* di condotta di vita religiosa da un lato, e il luteranesimo dall'altro.

[165](#)

John Wesley sottolinea occasionalmente come si dovesse credere a *dogmi* ovunque – secondo i quaccheri, i presbiteriani e la Chiesa anglicana –, con l'unica eccezione dei metodisti. – Per la parte precedente cfr. anche l'esposizione peraltro sommaria di Skeats, *History of the free Churches of England* cit. (1891).

[166](#)

Cfr. per esempio Dexter, *Congregationalismus* cit. (1880), pp. 455-56.

[167](#)

Ma, ovviamente, lo *può* pregiudicare, come accade oggi con i negri d'America. – Del resto il carattere spesso spiccatamente patologico dell'emozione metodistica (in contrasto con il relativamente blando sentimentalismo del pietismo) *forse* non dipende solo da ragioni storiche e dalla pubblicità dell'evento, ma è anche strettamente connesso con una più forte penetrazione dell'*ascesi* nella vita, nelle regioni dove si è diffuso il metodismo. Ma deciderlo spetterebbe solo ai neurologi.

[168](#)

Loofs, *Methodismus* cit., p. 750, sottolinea energicamente come il metodismo si distingua da altri movimenti ascetici in quanto ha luogo *dopo* il periodo dell'Illuminismo inglese, e lo paragona a quella rinascita del pietismo (col movimento della *Erweckung*) che si verifica, in Germania, nel primo terzo del secolo (XIX) (e che invero è un fenomeno molto più debole). – Ma resterà comunque lecito paragonare il metodismo con la variante del pietismo rappresentata da Zinzendorf, e che (contrariamente a Spener e Francke) è stata già *anche* una reazione contro l'Illuminismo (secondo l'interpretazione di Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* cit., vol. I, pp. 568-69). Tuttavia, proprio questa reazione ha preso, nel metodismo, una direzione molto diversa rispetto alla comunità di Herrnhut, almeno nella misura in cui era influenzata da Zinzendorf, come abbiamo visto.

[169](#)

Tuttavia, come mostra il passo di John Wesley prima citato, egli sviluppò tale idea proprio come le altre denominazioni ascetiche, ed esattamente con lo stesso effetto.

[170](#)

E sono anche stati *indebolimenti* della coerente etica del puritanesimo (come si è visto): mentre se, alla solita maniera, si volessero interpretare queste concezioni religiose solo come «esponenti» o «rispecchiamenti» dello sviluppo capitalistico, ebbene, dovrebbe risultare *proprio il contrario*.

[171](#)

Dei battisti in senso lato risalgono agli antichi battisti solo i cosiddetti «General Baptists». Come si è già detto, i «Particular Baptists» erano calvinisti che, per principio, limitavano l'appartenenza alla Chiesa ai rigenerati, o a coloro che aderivano *personalmente* alla confessione, e quindi restavano, in linea di principio, volontaristi e avversari di ogni

Chiesa di Stato – ancorché non sempre coerentemente, in pratica, sotto Cromwell. Essi, ma anche i General Baptists – per importanti che siano storicamente, come esponenti della tradizione battista – qui non ci offrono affatto l'occasione per un'analisi dogmatica particolare. Che i quaccheri, formalmente una creazione di George Fox e dei suoi compagni, si limitassero a continuare la tradizione battista, nei loro pensieri fondamentali, è un fatto indubbio. La migliore introduzione alla loro storia, con un'illustrazione dei loro rapporti con i battisti e i mennoniti, è data da Robert Barclay, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth* [La vita interna delle soc. rel. del C.], 1876. Sulla storia dei battisti cfr. tra l'altro: H. M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881 (in proposito J. C. Lang, in «Baptist Quarterly Review», 1883, pp. 1-2); J. Murch, *A history of the Presbyterian and General Baptist Church in the West of England*, London 1835; A. H. Newman, *History of the Baptist Church in the U. S.*, New York 1894 (American Church History Series, vol. II); H. C. Vedder, *A short history of the Baptists*, London 1897; E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists* [Ascesa e caduta degli an.], New York 1903; G. Lorimer, *Baptists in history*, 1893; J. A. Seiss, *Baptist System examined*, Luth. Pubi. Soc. 1902. Ulteriore materiale in: *Baptist Handbook*, London 1896 sgg.; *Baptist Manuals*, Paris 1891-93; «Baptist Quarterly Review»; *Bibliotheca sacra*, Oberlin 1900. La migliore biblioteca battista pare trovarsi nel Colgate College dello Stato di New York. Quanto alla storia dei quaccheri, si ritiene che la migliore raccolta sia quella del Devonshire House di Londra (che non ho utilizzato). L'organo ufficiale moderno dell'ortodossia è l'«American Friend» edito dal prof. Jones (1894 sgg.), la migliore storia dei quaccheri è quella di Rowntree. Inoltre: Rufus M. Jones, *George Fox, an autobiography*, Philadelphia 1903; Allen C. Thomas, *A History of the Society of Friends in America*, Philadelphia 1895; Eduard Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith*, London 1899. E ancora l'ampia e ottima letteratura *biografica*.

172

Uno dei numerosi meriti della *Kirchengeschichte* di Karl Müller [St. della Ch.], (in 3 voli.), è quello di avere assegnato la sua debita posizione a quel *movimento dei battisti* che è a suo modo grandioso, sebbene sia inappariscnte. Più di ogni altro ha sofferto della spietata persecuzione da

parte di *tutte* le Chiese –, proprio perché *voleva* essere una *setta* nel senso specifico della parola. La catastrofe, a Münster, della corrente escatologica emanata dal battismo lo screditava ancora dopo cinque generazioni, in tutto il mondo (in Inghilterra, per esempio). E, continuamente schiacciato e costretto a nascondersi, ha realizzato una formulazione sistematica dei propri *pensieri* religiosi soprattutto solo molto tempo dopo la sua nascita. Così ha prodotto «teologia» meno *ancora* di quanto sarebbe stato compatibile con i suoi principi, intrinsecamente ostili all'esercizio della fede in Dio specialistico, «scientifico». Ciò lo rendeva poco simpatico ai vecchi teologi professionisti – già ai suoi tempi –, e lo rendeva anche poco autorevole ai loro occhi. Ma persino alcuni teologi moderni non hanno una posizione diversa. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* cit., vol. I, pp. 22-23, tratta gli «anabattisti» in una maniera poco imparziale, anzi addirittura sprezzante: si ha la tentazione di parlare di un «punto di vista borghese» della teologia. Eppure esisteva da decenni la bella opera di Cornelius (*Geschichte des Münster schen Aufruhrs* [St. dell'insurr. di M.], 2 vol., 1855-60). Anche qui Ritschl costruisce ovunque una caduta (dal suo punto di vista) nel «cattolicesimo», e fiuta influenze dirette degli spirituali e degli osservanti francescani. Se si potesse provare l'esistenza singola di qualcuna di esse, questi fili sarebbero tuttavia molto sottili. E, soprattutto, lo stato di cose storico è a mio avviso questo: la Chiesa cattolica ufficiale trattò con diffidenza estrema l'ascesi *intramondana* dei laici, dovunque portasse alla formazione di conventicole, e cercò di indirizzarla sulla strada della formazione di ordini (dunque *fuori* del mondo), oppure si preoccupò di collegarla, come asceti di secondo grado, agli ordini primari, e la sottopose diligentemente al suo controllo. Dove ciò non accadde, fiutò il pericolo che la cura di un'eticità ascetica soggettivistica portasse all'eresia e al rifiuto dell'autorità proprio come fece (con lo stesso diritto) la Chiesa di Elisabetta nei confronti dei «prophesyings», delle conventicole bibliche semipietistiche, anche quando erano correttissime rispetto al «conformismo», e come espressero gli Stuart nel loro *Book of sports* (di cui si dirà più avanti). Lo testimoniano la storia di numerosi movimenti ereticali, ma anche degli umiliati e delle beghine, per esempio, e pure il destino di san Francesco. Le prediche dei frati mendicanti, soprattutto dei francescani, hanno spesso contribuito a preparare il terreno per l'eticità ascetica laica del

protestantesimo riformato battista. Ma le numerosissime affinità che sussistono fra l'ascesi interna al monachesimo occidentale e la condotta di vita ascetica nel seno del protestantesimo (che dovranno essere continuamente sottolineate proprio nel nostro contesto perché estremamente istruttive) hanno la loro prima e ultima ragion d'essere nella *necessità* che – com'è ovvio – *tutte* le ascesi situate sul terreno del cristianesimo biblico abbiano in comune certi caratteri importanti – e inoltre nel fatto che *ogni* ascesi, di qualsiasi confessione, imponga mezzi ben precisi e sperimentati per «mortificare» la carne. – A proposito del seguente schizzo si deve ancora osservare che la sua brevità è da attribuirsi alla circostanza che l'etica battista abbia solo un'importanza molto limitata, per il problema su cui verte specificamente *questo* studio: lo sviluppo delle basi religiose dell'idea «borghese» di *Beruf*. Non ha aggiunto alcuna novità assoluta. Qui cominciamo col mettere tra parentesi il lato sociale del movimento, molto più importante. Data la nostra problematica, il contenuto storico del più *antico* movimento battista qui può essere esposto *solo* in quella sua parte che ha poi influito sul carattere delle sette che stanno per noi in primo piano: battisti, quaccheri, e (meno) mennoniti.

[173](#)

Vedi la precedente nota 94.

[174](#)

Sull'origine, sulle vicende e sulle metamorfosi di questa terminologia cfr. A. Ritschl, *Gesammelte Aufsätze* [Racc. di saggi], vol. I, Freiburg 1893, pp. 68 sgg.

[175](#)

Naturalmente i battisti hanno sempre respinto la denominazione di «setta». Sono *la* Chiesa nel senso dell'Epistola agli *Efesini* (5, 27). Ma per la *nostra* terminologia *non* sono «setta» *solo* perché mancano di ogni rapporto con lo Stato. Il rapporto che esisteva fra la Chiesa e lo Stato nei primi tempi del cristianesimo certamente era l'ideale ancora dei quaccheri (Barclay), poiché per loro, come per certi pietisti (Tersteegen), era insospettabile *solo* la purezza delle Chiese perseguitate. Ma sotto uno Stato *ateo*, o addirittura sotto le persecuzioni, anche i calvinisti (analogamente alla stessa Chiesa cattolica, nello stesso caso), dovevano essere per la separazione di Stato e Chiesa, *faute de mieux*. E *non* sono una «setta» neanche perché i catecumeni fossero accolti nella comunità

ecclesiastica, *de facto*, sulla base di un patto apposito tra la comunità e i catecumeni stessi. Infatti ciò accadeva, *formalmente*, anche nelle comunità riformate olandesi, per esempio (in seguito alla situazione politica originaria), secondo l'antica costituzione ecclesiastica (in proposito si veda H. von Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten* [Dir. della cost. eccl. dei rif. ol.], Leipzig 1902). No: perché la comunità religiosa in genere *poteva* [dürfte] essere organizzata *solo* volontaristicamente come setta, e non nella forma istituzionale di una Chiesa, doveva evitare di comprendere in sé non rigenerati, e quindi deviare dal modello cristiano antico. Nelle comunità battiste era insito nel *concetto* della «Chiesa» ciò che, per i riformati, si presentava come stato di fatto. È vero che (come si è già accennato) anche in *queste ultime* motivi religiosi ben precisi spingevano alla «believers' Church». Della «chiesa» e della «setta» tratta più in particolare lo studio seguente. Il concetto di «setta» qui usato è stato impiegato circa contemporaneamente a me, e, credo, indipendentemente da me, anche da Kawerau, nell'articolo *Sektenwesen in Deutschland* uscito sulla *Realenc. f. Prot. Theol. u. K.* (vol. XVIII (1906), pp. 157-66). Troeltsch, nelle *Soziallehren der christlichen Kirchen* cit., lo accetta e ne tratta in maniera più approfondita. Si veda anche l'Introduzione ai miei saggi *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* cit.

[176](#)

Quanto fosse storicamente importante il simbolo, per la conservazione della comunità delle Chiese (poiché creava per esse un segno palese e inequivocabile), lo ha spiegato con grande chiarezza Cornelius, *Geschichte des Münsterschen Aufruhrs* cit.

[177](#)

Qui possiamo fare a meno di considerare certe analogie presenti nella dottrina della giustificazione dei mennoniti.

[178](#)

Su questo pensiero forse si basa l'interesse religioso per le discussioni sul modo in cui intendere l'incarnazione di Cristo e quel suo rapporto con la Vergine Maria che spesso è l'*unico* elemento puramente dogmatico e quindi appare così singolare già nei documenti più antichi dei battisti (per esempio nelle «Confessioni» pubblicate da H. Cornelius nell' Appendice al vol. II della *Geschichte des Münsterschen Aufruhrs* cit.; in proposito si legga, per esempio, K. Müller, *Kirchengeschichte* cit., vol. II, 1, p. 330).

Alla base della differenza tra la cristologia dei riformati e dei luterani (nella dottrina della cosiddetta «communicatio idiomatum») stavano interessi religiosi analoghi, in ultima istanza.

[179](#)

Si esprime specialmente nel rigore originario con cui gli scomunicati erano evitati anche nella vita civile – un punto su cui persino i calvinisti facevano forti concessioni alla concezione secondo cui i rapporti della vita civile non erano toccati, per principio, dalle censure ecclesiastiche. Si veda il saggio seguente.

[180](#)

È noto come questo principio si esprimesse, presso i quaccheri, nelle exteriorità apparentemente irrilevanti (rifiuto di togliersi il cappello, di inginocchiarsi, di inchinarsi, e persino di usare il plurale con l'interlocutore). Ma il pensiero *fondamentale* è intrinsecamente proprio di *ogni* ascesi, in un certo ambito, e quindi ogni ascesi nella sua forma *genuina* è sempre «antiautoritaria». Nel calvinismo si esprimeva nel principio che, nella *Chiesa*, solo *Cristo* debba regnare e governare. Per quanto concerne il pietismo, si pensi alla fatica con cui Spener cerca di giustificare biblicamente i *titoli*. Nella misura in cui si trattava dell'autorità *ecclesiastica*, l'ascesi *cattolica* ha eliminato questa tendenza con il voto di *ubbidienza*, interpretando la stessa ubbidienza in senso ascetico. Il «rovesciamento» di tale principio nell'ascesi protestante è la base storica ancora del carattere proprio dell'attuale *democrazia* dei popoli influenzati dal puritanesimo, e della sua differenza da quella di «spirito latino». È anche storicamente alla base di quella «mancanza di rispetto» degli americani che – a seconda dei casi – respinge gli uni e conforta gli altri.

[181](#)

È vero che, fin dall'inizio, questa osservanza per i battisti valeva sostanzialmente solo per il *Nuovo Testamento*, ma non per il *Vecchio* nello stesso modo. Specialmente il Discorso della montagna in tutte le denominazioni era particolarmente apprezzato come programma etico-sociale.

[182](#)

Già Schwenckfeld aveva ritenuto che l'esecuzione esterna dei sacramenti fosse un ἁδιόφopov, mentre i «General Baptists» e i mennoniti aderivano strettamente al rituale del battesimo e dell'eucaristia, e i mennoniti anche

a quello della lavanda dei piedi. Ma era fortissima la svalutazione dei sacramenti, anzi, si può dire la *diffidenza* verso tutti a eccezione dell'eucaristia – come per i predestinazionisti. Si veda il saggio seguente.

[183](#)

Per questa tesi le denominazioni battiste, e specialmente i quaccheri (R. Barclay, *Apology for the true Christian Divinity*, IV ed. London 1701 – che Eduard Bernstein mi ha messo gentilmente a disposizione), facevano appello all'*Institutio christianae religionis* di Calvino, III, 2, dove effettivamente sono espresse inequivocabili analogie con la dottrina battista. Anche la più antica distinzione fra la dignità della «Parola di Dio» – ossia di ciò che Dio ha rivelato direttamente ai patriarchi, profeti, apostoli – e quella della «Sacra Scrittura», ossia di ciò che essi ne hanno *annotato*, era intimamente a contatto con la concezione battista dell'essenza della rivelazione, sebbene non avesse luogo una connessione storica. Anche la dottrina meccanica dell'ispirazione e quindi la stretta Biblocrazia dei calvinisti erano solo un prodotto di uno svolgimento nell'una direzione intervenuto nel corso del secolo XVI, così come la teoria della «luce interiore» contenuta in quella dottrina dei quaccheri che poggiava su una base battista era il risultato di uno sviluppo nel senso precisamente contrario. A ben vedere la netta separazione qui è anche stata, in parte, conseguenza di un confronto polemico costante.

[184](#)

Ciò era nettamente sottolineato contro certe tendenze dei sociniani. La ragione «naturale» non sa *proprio nulla* di Dio (Barclay, *Apology* cit., p. 102). In tal modo era nuovamente spostata la posizione che la «lex naturae» occupa solitamente nel protestantesimo. In linea di principio non ci potevano essere «general rules», un *codice* morale, poiché il *Beruf* che ciascuno ha, e che è singolo e *individuale* per tutti, è loro mostrato da Dio con la *coscienza morale*. Noi *non* dobbiamo fare «il bene» (secondo il concetto generale della ragione «naturale»), bensì la *volontà* di Dio, quale è stata scritta nei nostri cuori col nuovo Patto, e si esprime nella coscienza morale (Barclay, *Apology* cit., pp. 73-74, 76). Questa *irrazionalità* dell'etica (che deriva dall'acuita contrapposizione del divino e del creaturale) si esprime nelle proposizioni fondamentali dell'etica dei quaccheri: «what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is in no way acceptable to God [...] though *the thing might have been lawful to another*»- (ivi, p. 487). Naturalmente

nella pratica questo atteggiamento non poteva durare. Per esempio secondo Barclay i «moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians»^{**} sono persino il limite della *tolleranza*. In pratica i contemporanei hanno sentito la loro etica come simile a quella dei pietisti riformati (pur con alcune sue particolarità). «Tutto ciò che vi è di bene nella Chiesa è sospettato di quaccherismo», sottolinea ripetutamente Spener. E quindi vorrebbe invidiare ai quaccheri questa loro fama: *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. 2 (n. 64). Il rifiuto di giurare causato da una parola biblica mostra già quanto fosse scarsa la reale emancipazione dalla lettera della Scrittura. Qui non dobbiamo occuparci del significato etico-sociale della massima che certi quaccheri considerarono come la quintessenza dell'intera etica cristiana: «Fate agli altri solo quello che volete che facciano a voi».

[185](#)

Barclay giustifica così la necessità di ammettere tale *possibilità*: senza di essa «there should never be a peace known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which [...] is *most absurd*»⁺. Come si può vedere, ne dipende la «certitudo salutis» (Barclay, *Apology* cit., p. 20).

[186](#)

Permane quindi una differenza di tonalità, fra la razionalizzazione della vita calvinistica e quella quacchera. Ma se Baxter la formula nel senso che lo «spirito» per i quaccheri debba agire sull'anima come su un cadavere, mentre il principio riformato (nella sua formulazione caratteristica) sarebbe «reason and spirit are conjunct principles» (*Christian Directory* cit., II, p. 76), ebbene, l'antitesi, in questa forma, non valeva praticamente più per il suo tempo.

[187](#)

Si vedano gli accuratissimi articoli *Menno e Mennoniten* di S. Cramer nella *Realenc. f. Prot. Theol. u. K.*, specialmente p. 604. Tanto sono buoni questi articoli, appunto, altrettanto poco approfondito e in parte direttamente inesatto è l'articolo *Baptisten*, *ivi*. Per esempio il suo autore non conosce le «Publications of the Hanserd Knollys Society», indispensabili per la storia del battismo.

[188](#)

Così Barclay, *Apology* cit., p. 404, spiega come mangiare, bere e *guadagnare* siano «*natural acts*», non «*spiritual*», atti che possono essere

compiuti anche senza la specifica chiamata di Dio. – La spiegazione è la risposta alla (caratteristica) obiezione che, se, come insegnano i quaccheri, non si può pregare senza una speciale «motion of the spirit», non si potrebbe neanche arare, senza un siffatto impulso speciale di Dio. – Che anche in Risoluzioni moderne di sinodi quaccheri compaia il consiglio di ritirarsi dalla vita acquisitiva, dopo avere guadagnato un patrimonio sufficiente, per potersi dedicare interamente al Regno di Dio, liberi dai traffici e affanni del mondo, naturalmente è un fatto significativo, sebbene tali pensieri certamente si trovino occasionalmente pure in altre denominazioni, anche calvinistiche. Anche qui si esprime il fatto che l'adozione dell'etica professionale borghese da parte dei loro esponenti fosse la metamorfosi intramondana di un'ascesi originariamente avversa al mondo.

[189](#)

Ancora una volta raccomandiamo vivamente le eccellenti analisi di E. Bernstein, in *Geschichte des Sozialismus* cit. Sull'esposizione estremamente schematica del movimento anabattista data da Kautsky, e sulla sua teoria del «comunismo eretico» in genere (I volume della stessa opera), ci dovremo soffermare in un'altra occasione (cfr. la precedente nota 6).

[190](#)

Thornstein Veblen (Chicago), nello stimolante libro *Theory of business enterprise* (1904) [trad. it. di M. Marini, *La teoria dell'impresa*, Angeli, Milano 1970], ritiene che tali parole siano semplicemente «protocapitalistiche». Ma ci sono sempre stati «superuomini» economici che, come gli odierni «captains of industry», stanno al di là del bene e del male, e nel vasto strato di comportamento capitalistico sottostante quella massima vale ancora oggi.

[191](#)

⟨W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, ed. M. Hecker, Weimar 1907 cit., n. 241 ⟩. – «In civil actions it is good to be *as the many*, in religious to be *as the best*»*, opina per esempio Th. Adams, *Works of Pur. Div.* cit., p. 138. – Invero queste parole sembrano avere una portata un po' più vasta di quella intesa dall'autore. Significano che l'onestà puritana è *legalità formalistica*, così come la «veridicità» o «uprightness» in cui i popoli che sono stati puritani amano individuare una virtù nazionale è qualcosa di specificamente *diverso*, in un senso formalistico e riflessivo, rispetto alla

Ehrlichkeit tedesca. Buone osservazioni in merito ha fatto un pedagogista, sui «Preussische Jahrbücher», CXII (1903), p. 226. A sua volta il *formalismo* dell'etica puritana è la conseguenza adeguatissima dell'attaccamento alla Legge.

[192](#)

Qualcosa in proposito nello studio seguente.

[193](#)

Qui sta il motivo della capacità di penetrazione economica mostrata dalle *minoranze* protestanti (ascetiche), ma non cattoliche.

[194](#)

Che la diversità della fondazione dogmatica fosse compatibile con l'inserimento del decisivo interesse alla «comprova», è un fatto che ha la sua ragione *ultima* nel carattere storico peculiare della religione cristiana in genere – una ragione che non è ancora il momento di discutere.

[195](#)

«Since God hath gathered us to be a people»*, diceva per esempio anche Barclay, *Apology* cit., p. 357; e io stesso ho ancora sentito, nello Haveford College, una predica quacchera che insisteva energicamente sull'interpretazione di «saints» nel senso di «separati».

[196](#)

Si veda la bella caratterizzazione in Dowden, *Puritan and Anglican* cit. – Nella teologia di Baxter, quando si fu gradualmente allontanato dalla credenza rigorosa nel «doppio decreto», permette discretamente di orientarsi l'Introduzione (di Jenkyn) ai suoi diversi lavori stampati nei *Works of Pur. Div.* cit. – Il suo tentativo di combinare «universal redemption» e «personal election» non ha soddisfatto nessuno. Per noi essenziale è soltanto il fatto *che* anche e precisamente allora egli si tenesse fermo alla «*personal election*», ossia al punto eticamente decisivo della dottrina della predestinazione. D'altro lato è importante la sua attenuazione della concezione *forense* della giustificazione, che rappresenta un certo avvicinamento ai battisti.

[197](#)

Trattati e prediche di Thomas Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter, Bunyan, sono raccolti nei dieci volumi dei *Works of the English Puritan Divines* (London 1845-47 [già cit.]), con una scelta spesso un poco arbitraria. Le edizioni dei lavori di Bayly,

Sedgwick, Hoornbeek sono già state indicate quando sono state citate per la prima volta.

[198](#)

Si sarebbero potuti menzionare altrettanto bene Voët o altri esponenti continentali dell'ascesi intramondana. L'opinione di Brentano, secondo cui questo svolgimento è stato «solo anglosassone», è del tutto errata. La scelta nasce dal desiderio di dare la parola, non esclusivamente ma il più possibile, al movimento ascetico della seconda metà del secolo XVII, subito *prima del rovesciamento nell'utilitarismo*. Nell'ambito di questo schizzo abbiamo purtroppo dovuto rinunciare all'allettante compito di far vedere lo stile di vita del protestantesimo ascetico anche mediante la letteratura biografica (e qui si dovrebbe menzionare specialmente quella quacchera, perché ancora relativamente sconosciuta, da noi).

[199](#)

Poiché si potrebbe parimenti porre mano agli scritti di Gisbert Voët, o alle deliberazioni dei sinodi ugonotti, o alla letteratura battista olandese. In un modo estremamente infelice Sombart e Brentano hanno tirato fuori proprio quegli elementi «ebionitici» di Baxter che io stesso avevo fortemente evidenziato, per obiettarci l'indubbia «arretratezza» (capitalistica) della sua *dottrina*. Ma occorre: 1) *conoscere* veramente a fondo tutta questa letteratura, per utilizzarla correttamente; 2) non ignorare come io cerchi appunto di provare in che modo, *nonostante* la *dottrina* «antimammonistica», tuttavia lo spirito di questa *religiosità* ascetica, proprio come nelle aziende conventuali, abbia ingenerato il *razionalismo economico*, poiché *premiava* il fattore decisivo: gli *impulsi* razionali asceticamente condizionati. Questo soltanto importa, e proprio questo è il succo della presente esposizione.

[200](#)

Così in Calvino, che non amava affatto la ricchezza borghese (si vedano i violenti attacchi a Venezia e Anversa: *Comm. in Jes.*, *Opera* III, 140 a, 308 a).

[201](#)

Baxter, *Saints' everlasting rest* cit., capp. X, XII. – Cfr. Bayly, *Praxis pietatis* cit., p. 182; o per esempio Matthew Henry, *The worth of the soul* cit., in *Works of Pur. Div.* cit., p. 139: «Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these

pursuits^{*}: Psalm 127, 2». (Ma nella stessa pagina c'è l'osservazione, da citarsi più avanti, sulla peccaminosità della perdita di tempo di ogni specie, e soprattutto di quella provocata da «recreations»). Analoga la posizione dell'intera letteratura religiosa del puritanesimo anglo-olandese. Si veda per esempio, la filippica contro l'avarizia di Hoornbeek (*Theologia practica* cit., libro X, capp. 18 e 19). (Del resto in questo scrittore operano anche influenze pietistiche sentimentali: si veda l'elogio della «tranquillitas animi» gradita a Dio, che è contrapposta alla «sollicitudo» di questo mondo). «Un ricco difficilmente si salva», opina anche Bayly (*Praxis pietatis* cit., p. 182) – appoggiandosi a un noto passo della Bibbia. Anche i catechismi *metodistici* diffidano dall'«accumulare tesori sulla terra». Nel caso del pietismo ciò è più che mai ovvio. E la posizione dei quaccheri non era diversa. Cfr. Barclay, *Apology* cit., p. 517: «and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer»^{*}.

202

Poiché non solo la ricchezza, ma anche la *sete di lucro* (o ciò che era ritenuto come tale) era condannata con analoga durezza. Nei Paesi Bassi, il sinodo dell'Olanda meridionale del 1574 chiarì, rispondendo a una domanda: i «lombardi» non erano ammessi all'eucaristia, sebbene i loro traffici fossero legalmente leciti; il sinodo provinciale di Deventer del 1598 (art. 24) estese questo divieto agli impiegati di «lombardi»; il sinodo di Gorichem del 1606 stabilì dure e umilianti condizioni a cui potevano essere ammesse le *mogli* di «usurai»; e ancora nel 1644 e nel 1657 si discuteva se i lombardi potessero essere ammessi all'eucaristia (questo specialmente contro Brentano, che cita i suoi avi cattolici, – sebbene in tutto il mondo euro-asiatico ci siano stati, da millenni, commercianti e banchieri stranieri); e ancora Gisbert Voët (*De usuris, Selectae disputationes theologicae*, IV (1667), p. 665) vorrebbe escludere dalla comunione i «trapeziti» (lombardi, piemontesi). Nei sinodi ugonotti la situazione non era diversa. *Questi* generi di strati capitalistici *non* erano affatto gli esponenti tipici della mentalità, della convinzione morale e della condotta di vita di cui si tratta qui. E non erano neanche nulla di nuovo, rispetto all'antichità e al Medioevo.

203

Sviluppo approfondito di questa tesi nel X capitolo di Baxter, *The saints' everlasting rest* cit.: chi vuole riposare a lungo in quell'«albergo» datoci

da Dio che è il possesso, è colpito da Dio anche in questa vita. Quasi sempre il riposo sazio e soddisfatto nella ricchezza acquisita è messaggero della rovina. – Se avessimo tutto ciò che *potremmo* avere nel mondo, ciò equivarrebbe a tutto ciò che speravamo di avere? L'*assenza di desideri* non può essere raggiunta su questa terra – appunto perché è volontà di Dio che non *debba esistere*.

[204](#)

Baxter, *Christian Directory* cit., I, pp. 375-76: «It is for *action* that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural *end of power* [...] It is *action* that God is most served and honoured by [...] *The public welfare or the good of the many* is to be valued above our own»*. Appare qui l'aggancio per il rovesciamento della volontà di Dio nei punti di vista meramente utilitaristici (cfr. la precedente nota 198) della successiva teoria liberale. Quanto alle fonti religiose dell'utilitarismo si veda la parte ulteriore del testo e inoltre già la precedente nota 147.

[205](#)

L'imperativo di *tacere* – che proviene dalla minaccia biblica di punire «ogni parola inutile» – è un comprovato mezzo ascetico di educazione all'autocontrollo, specialmente a partire dai cluniacensi. Anche Baxter si diffonde a lungo sul peccato di parlare inutilmente. Il suo significato caratterologico è stato già apprezzato da Sanford, *Studies and Illustrations* cit., pp. 90-91. Quella «melancholy» e «moroseness» dei puritani che era così profondamente sentita dai contemporanei era appunto conseguenza della distruzione del *candore* dello «status naturalis», e anche il divieto di parlare senza pensare era in funzione di questi scopi. Se Washington Irving (*Bracebridge Hall*, 1822, cap. XXX) ne cerca il motivo in parte nel «calculating spirit» del capitalismo, in parte nell'azione della libertà politica, che porta all'autoresponsabilità, ebbene, si deve aggiungere che per i popoli neolatini non si verificò tale effetto, e che in Inghilterra la situazione fu la seguente: 1) il puritanesimo rese coloro che lo professavano capaci di creare libere istituzioni, e di dare luogo a una potenza mondiale, al tempo stesso; 2) trasformò quell'«abitudine al calcolo» (come Sombart chiama quello «spirit»), che in effetti è costitutiva del capitalismo, e che era dapprima un semplice mezzo dell'economia, in un *principio* dell'intera *condotta della vita*.

[206](#)

Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, pp. 111.

[207](#)

Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, pp. 383-84.

[208](#)

Esprime un'opinione analoga sul valore prezioso del tempo Barclay, *Apology* cit., p. 14.

[209](#)

Baxter, *Christian Directory* cit., I, pp. 79: «Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressing, feasting, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness». – «Those that are prodigal of their time despise their own souls»⁴; afferma Matthew Henry (*Worth of the soul* cit., in *Works of Pur. Div.* cit., p. 315). Anche qui l'ascesi protestante segue strade sperimentate da tempo. Siamo abituati a considerare una caratteristica specifica del professionista moderno il fatto che «non abbia tempo», e, per esempio (come già Goethe nei *Wanderjahre*), misuriamo il grado dello sviluppo capitalistico dal fatto che gli orologi battano i quarti (così anche Sombart nel suo *Kapitalismus*). – Ma non vogliamo dimenticare che il primo uomo che (nel Medioevo) visse con un *tempo suddiviso* era il *monaco*, e che le campane dovevano dapprima soddisfare il suo bisogno di una suddivisione del tempo.

[210](#)

Cfr. le discussioni sulla professione in Baxter, *Christian Directory* cit., I, pp. 108-9, e in particolare il passo seguente: «Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? – Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which *you may serve the common good*. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your *greatest* work and tie himself to some lesser easier part. And God *hath commandeth* you some way or other to *labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only*»⁴. – Sono inoltre citati il comando di Dio ad Adamo «col

sudore della tua fronte» e l'indicazione di Paolo: «Chi non lavora, non deve mangiare» (II Epistola ai *Tessalonesi*, 3, 10). Quanto ai quaccheri era noto da tempo che anche i loro membri più agiati obbligavano i figli a imparare un mestiere (per motivi etici, e non utilitaristici – come consigliava invece l'Alberti).

211

Ci sono qui punti da cui il pietismo diverge a causa del suo carattere *sentimentale*. Per Spener (*Theologische Bedenken* cit., vol. III, p. 445) fermo è il punto che il lavoro professionale sia *servizio di Dio* (sebbene egli lo sottolinei in un senso interamente luterano); nondimeno è anche certissimo che l'*agitazione* delle faccende professionali allontana da Dio (ed è luterano anche questo motivo, che costituisce un'antitesi estremamente caratteristica rispetto al puritanesimo).

212

Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, pp. 242: «It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties»^{**}. Donde l'opinione che le *città* (sedi della borghesia dedita all'attività lucrativa razionale) siano anche le sedi privilegiate delle virtù ascetiche. Così lo stesso Baxter dice dei suoi tessitori a mano di Kidderminster: «And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen»^{*}, nella sua autobiografia (estratti nei *Works of Pur. Div.* cit., vol. IV, p. XXXVIII). Che la vicinanza della capitale abbia l'effetto di rafforzare la virtù, è un'affermazione che sbalordirà ecclesiastici attuali, almeno tedeschi. Ma anche il pietismo palesa opinioni analoghe. Così Spener scrive, occasionalmente, a un giovane collega: «Almeno risulterà che, nella grande popolazione delle città, la maggioranza è bensì interamente folle, però si trovano ancor sempre alcune anime buone con cui fare buone cose; mentre purtroppo in campagna talvolta non si trova, in un intero paese, nulla di buono e retto» (*Theologische Bedenken* cit., vol. I, 66, p. 303). – Il contadino per l'appunto è poco qualificato per la condotta di vita razionale ascetica. La sua esaltazione *etica* è molto moderna. Qui non ci soffermiamo sul significato rivestito da questa e simili asserzioni per il problema del condizionamento di classe dell'ascesi.

213

Si prendano per esempio i seguenti passi (*ivi*, pp. 336-37): «Be wholly taked up in diligent business of your lawful callings when you are not

exercised in the more immediate service of God». – «Labour hard in your callings». – «See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth» **.

214

Che l'apprezzamento specificamente etico del lavoro e della sua «dignità» non fosse (come si potrebbe forse credere) un pensiero *originariamente* proprio del cristianesimo, o addirittura suo peculiare, ancora recentemente lo ha di nuovo sottolineato con energia Harnack («Mitteilungen des Evang.-Soziol. Kongr.», XIV serie, 1905, n. 3-4, pp. 48-49).

215

Così anche nel pietismo (Spener, *Theologische Bedenken* cit., vol. III, pp. 429, 430). La forma pietistica caratteristica è la seguente: la fedeltà alla professione, che è la punizione impostaci per il peccato originale, serve a *uccidere* la *volontà* propria e arbitraria. In quanto servizio reso al prossimo per amore, il lavoro professionale è un dovere di riconoscenza per la grazia di Dio (concezione luterana!), e quindi Dio non approva, se esso è compiuto a malincuore e con fastidio (*ivi*, vol. III, p. 272). E quindi il cristiano si «mostrerà, nel suo lavoro, diligente come un laico» (p. 278). Evidentemente queste parole significano meno della concezione puritana.

216

Su che cosa si basi *questo* importante contrasto, che è palese dal tempo della Regola dei benedettini, lo può spiegare solo uno studio più ampio.

217

(*Genesi*, 9, 1). «A *sober* procreation of children» è lo scopo del matrimonio secondo Baxter. Analogamente Spener, ancorché con concessioni alla rozza opinione luterana, secondo cui c'è anche lo scopo secondario di evitare la scostumatezza (altrimenti incontenibile). La concupiscenza, come fenomeno che accompagna il coito, è peccaminosa anche nel matrimonio, e, per esempio secondo lo Spener, è solo una *conseguenza* del peccato originale, che trasformò un fatto così naturale e voluto da Dio in alcunché di congiunto inevitabilmente con sensazioni peccaminose, e quindi *pudendum*. Anche secondo la concezione di certe correnti pietistiche la forma suprema del matrimonio cristiano è quella connessa con la preservazione della verginità, la seconda quella in cui il commercio sessuale serve esclusivamente alla procreazione, e così via

fino a quelle forme di matrimonio che vengono concluse per motivi puramente erotici o meramente esteriori, e che dal punto di vista etico non sono che concubinati. Ma, in questi gradi inferiori, il matrimonio concluso per motivi puramente esteriori è preferito a quello eroticamente condizionato (perché il primo nasce comunque da una considerazione di ordine *razionale*). Anche qui possiamo fare a meno di esaminare la teoria e la prassi di Herrnhut. La filosofia razionalistica (Christian Wolff) adottò la teoria ascetica, nella versione secondo cui non è lecito fare un fine *a se stesso* di ciò che è un *mezzo* subordinato a uno scopo – della concupiscenza e del suo appagamento. – Il rovesciamento nell'utilitarismo meramente igienico è già compiuto con Franklin, che ha circa la posizione etica dei medici moderni, identifica la «castità» con la limitazione dei rapporti sessuali a ciò che è *igienicamente* auspicabile, e, come è noto, ha anche espresso là sua opinione teorica sulle modalità. Questo svolgimento ha avuto luogo ovunque, nella misura in cui queste cose siano oggetto di considerazioni meramente *razionali*. Il razionalista del sesso puritano e quello igienico seguono strade molto diverse, solo qui «si intendono subito»: in una conferenza un fervente paladino della «prostituzione igienica» (si trattava di regolamentazione delle case di tolleranza) motivava la liceità morale del «commercio sessuale extraconiugale» (considerato *igienicamente* utile) con l'argomento della sua sublimazione poetica con *Faust e Gretchen*, Margherita. Trattare Gretchen come una prostituta, ed equiparare la possanza delle passioni umane al commercio sessuale necessario alla salute, – entrambi questi motivi corrispondono *perfettamente* alla posizione puritana, così come, ad esempio, la concezione davvero specialistica, e sostenuta talvolta da medici eminenti, secondo cui una questione che incide nei più sottili problemi della persona e della civiltà come quella del significato dell'astinenza sessuale sarebbe «esclusivamente» di competenza del medico (in quanto *specialista*): per i puritani lo «specialista» è il teorico della morale, qui il teorico dell'igiene, ma il principio della «competenza» che è usato per liquidare il problema è lo stesso (naturalmente con segni opposti) – e a noi sembra facilmente gretto e angusto. Ma il potente idealismo della visione puritana, con tutta la sua pruderie, poteva anche esibire positivi successi, considerato dal punto di vista della conservazione della razza e da quello puramente «igienico», mentre l'igiene sessuale moderna, a causa del suo appello ormai

inevitabile alla «spregiudicatezza», corre il rischio di sfondare il vaso a cui attinge. – Come quell'interpretazione razionale dei rapporti sessuali nei popoli influenzati dal puritanesimo abbia infine condizionato quell'affinamento e quella spiritualizzazione etica delle relazioni coniugali, e anche quella fioritura di cavalleria coniugale – in contrasto con il clima patriarcale che è ancora presente da noi, spesso in situazioni sensibilmente arretrate, persino nei circoli dell'aristocrazia intellettuale –, è ovviamente un argomento che non deve essere discusso qui. (Influssi battisti contribuiscono all'«emancipazione» della donna; anche qui la difesa della *libertà di coscienza (morale)* della donna e l'estensione del pensiero del «sacerdozio universale» alla donna stessa furono le prime brecce aperte nelle mura patriarcali).

[218](#)

È un'esortazione che ricorre in Baxter. Il supporto biblico è costituito regolarmente o dal passo appresoci da Franklin (Salomone, *Proverbi*, 22, 29), o dalla lode del lavoro contenuta negli stessi *Proverbi* di Salomone, 31, 16. Cfr. Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, pp. 382, 377 e *passim*.

[219](#)

Lo stesso Zinzendorf dice occasionalmente: «Non si lavora solo per vivere, ma si vive per il lavoro, e se non si ha più da lavorare si soffre o ci si addormenta» (Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. I, p. 428).

[220](#)

⟨II Ep. ai *Tessalonicesi*, 3, 10⟩. – Anche un credo dei *mormoni* conclude (secondo le citazioni) con le parole: «Ma un pigro od ozioso non può essere cristiano e salvarsi. È destinato a essere mortalmente trafitto, ed espulso dall'alveare». Tuttavia fu prevalentemente la grandiosa *disciplina* che stava a metà tra il convento e la manifattura, a mettere l'individuo di fronte alla scelta fra il lavoro e l'eliminazione, e che – certamente *legata* con l'entusiasmo religioso, e consentita *solo da questo* – ha prodotto le sorprendenti opere economiche di tale setta.

[221](#)

E quindi sono accuratamente analizzati i suoi sintomi (Plitt, *Zinzendorfs Theologie* cit., vol. I, p. 380). «Sloth» e «idleness» sono peccati così gravi *perché* hanno carattere *continuativo*. Baxter ritiene addirittura che «distruggano lo stato di grazia» (*Christian Directory* cit., vol. I, pp. 279-80). Sono precisamente l'antitesi della vita *metodica*.

[222](#)

Si veda la precedente parte I, nota 57.

223

Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, pp. 108 sgg. Colpiscono specialmente i passi seguenti: «Question: But will not wealth excuse us? – Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work [...] then the poorest man». E inoltre *ivi*, vol. I, p. 376: «Though they» (= i ricchi) «have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God [...] God had strictly commandeth it» (= il lavoro) «to all»*. Si veda la precedente nota 49.

224

Parimenti Spener (*Theologische Bedenken* cit., vol. III, pp. 338, 425), che per questo motivo combatte segnatamente la tendenza ad andare prematuramente in pensione, perché moralmente discutibile, e – replicando a un’obiezione secondo cui percepire interessi non sarebbe giusto, poiché il godimento di questi ultimi indurrebbe alla pigrizia – sottolinea come chi potrebbe vivere di interessi sia tuttavia *obbligato* a lavorare, per ordine di Dio.

225

Pietismo incluso. Quando si tratta del problema del *cambiamento* di professione, Spener sostiene sempre che, *una volta* abbracciata una determinata professione, conservarla e adattarlesi è dovere di ubbidienza alla Provvidenza divina.

226

Come la dottrina *indiana* della salvezza congiunga il tradizionalismo delle professioni con le prospettive di rinascita con un pathos estremo, tale da dominare l’intera condotta della vita, è stato spiegato nei miei saggi *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* cit. Proprio così si può riconoscere la differenza che sussiste tra i concetti etici puramente *dottrinali* e la creazione, da parte della religione, di *impulsi* psichici di una determinata specie. Il pio indù poteva raggiungere una buona probabilità di rinascita *solo* a condizione di adempiere ai doveri della propria casta in una maniera rigorosamente *tradizionale*: che è il radicamento religioso del tradizionalismo più fermo e solido che si possa pensare. Di fatto l’etica indiana è, in questo punto, l’antitesi più coerente di quella puritana, così come è l’antitesi più coerente dell’ebraismo per un altro aspetto (tradizionalismo dei ceti o stati).

[227](#)

Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, p. 377.

[228](#)

Ma non per questo ne può essere storicamente dedotta, come si potrebbe forse credere. Vi si esprime invece la concezione genuinamente calvinistica secondo cui l'ordine del «mondo» serve alla gloria di Dio, alla sua autoglorificazione. La concezione utilitaria secondo cui il cosmo economico doveva servire allo scopo di conservare la vita di tutti («good of the many», «common good», eccetera) era conseguenza del pensiero che ogni altra interpretazione portasse alla divinizzazione (aristocratica) della creatura, o comunque non servisse alla gloria di Dio, ma a «scopi civili» di ordine creaturale. Ma la volontà di Dio, quale si esprime nella configurazione finalistica del cosmo economico (vedi la precedente nota 35), nella misura in cui si tiene conto di scopi *terreni*, può appunto avere per oggetto solo ed esclusivamente il bene(ssere) della «collettività»: l'«utilità» impersonale. Dunque, come si è già detto, l'utilitarismo è conseguenza della configurazione impersonale dell'«amore del prossimo» e del rifiuto di ogni esaltazione del mondo sulla base del principio puritano sommo ed esclusivo «in maiorem Dei gloriam». E infatti l'intensità con cui questo pensiero – che ogni esaltazione della creatura nocchia alla gloria di Dio e quindi sia incondizionatamente deplorabile – dominò in tutto il protestantesimo ascetico appare evidente negli scrupoli e nella difficoltà che costò allo stesso Spener – che invero non era uno spirito «democratico» – mantenere, come «ἁδιάφορον», l'uso dei *titoli*, come molti chiedevano. Infine si tranquillizzò, considerando che persino nella Bibbia il pretore Festo riceveva dall'apostolo il titolo di «κράτιστος». – L'aspetto *politico* della cosa non rientra in questo contesto.

[229](#)

«The *incostantman* is a stranger in is own house», dice anche Thomas Adams (*Works of Pur. Div.* cit., vol. V, p. 77).

[230](#)

A questo proposito si leggano le espressioni di George Fox in *The Friends' Library* [*La bibl. dei quaccheri*] (ed. W. & Th. Evans, Philadelphia 1837 sgg.), vol. I, p. 130.

[231](#)

Naturalmente questo indirizzo dell'etica religiosa non può essere considerato come un riflesso dei rapporti economici effettuali. La specializzazione professionale nel Medioevo italiano era ovviamente molto più avanzata, rispetto all'Inghilterra dello stesso periodo.

[232](#)

Infatti – come è spesso sottolineato nella letteratura puritana – Dio non ha mai comandato che si debba amare il prossimo *più* di se stessi, ma *come* se stessi. Così l'uomo ha anche il *dovere* di amare se stesso. Per esempio, chi sa di impiegare personalmente la sua proprietà utilmente e quindi a gloria di Dio più di quanto non potrebbe fare il suo prossimo non è obbligato dall'amore del prossimo a cedergliene.

[233](#)

Anche Spener si avvicina a questa posizione. Ma, persino nel caso del passaggio dalla professione commerciale (moralmente molto pericolosa) alla teologia, è estremamente cauto e anzi piuttosto contrario (*Theologische Bedenken* cit., vol. III, pp. 435, 443; I, p. 524). Tra parentesi, osserveremo che la frequenza con cui ricorre la risposta a questa precisa questione (se sia lecito cambiare professione) nei pareri di Spener (naturalmente molto ponderati) mostra quanto fosse eminente *pratica*, nella vita quotidiana, la specie diversa dell'interpretazione del cap. VII della I Epistola ai *Corinzi* (cfr. parte I, nota 55).

[234](#)

Cose simili *non* si trovano almeno negli scritti dei leaders pietisti continentali. La posizione assunta da Spener nei confronti del «guadagno» oscilla fra il luteranesimo (punto di vista dell'«alimentazione») e argomentazioni mercantilistiche sull'utilità della «fioritura dei commerci» e simili (*Theologische Bedenken* cit., vol. III, pp. 330, 332; cfr. vol. I, p. 418: la *coltivazione del tabacco* porta denaro nel paese e *quindi* è utile, *dunque* non peccaminosa! Inoltre vedi *ivi*, vol. III, pp. 426, 427, 429, 434); ma non manca di osservare che, come mostra l'esempio dei quaccheri e dei mennoniti, si può realizzare profitto eppure restare pii e devoti, anzi, che (come dovremo ancora vedere) un profitto particolarmente alto può essere persino il diretto *prodotto* di una pia onestà (*ivi*, vol. III, p. 435).

[235](#)

Queste opinioni di Baxter *non* sono un rispecchiamento dell'ambiente economico in cui visse, come si potrebbe forse supporre. Al *contrario*, la

sua autobiografia sottolinea che ai successi della sua missione interna ha contribuito in maniera decisiva la circostanza che quei mercanti che si erano stabiliti a Kidderminster *non* fossero ricchi, ma avessero guadagnato solo «food and raiment», e che i maestri o principali dovessero vivere non meglio che i loro operai, «from hand to mouth». «It is *the poor* that receives the glad tidings of the Gospel». – Thomas Adams osserva, a proposito della tendenza al guadagno: «He» (= «the knowing man») «knows [...] that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse [...] therefore desires no more wealth *than an honest man may bear away*»^{*}; ma *tanto precisamente vuole* (Th. Adams, *Works of Pur. Div.* cit., vol. LI) – e ciò significa che ogni guadagno formalmente onesto è anche *legittimo*.

236

Così Baxter, *Christian Directory* cit., I, cap. X, tit. 1, dis. 9 (§ 24), vol. I, p. 378, col. 2: il passo «Non lavorare per essere ricco» dei *Proverbi* di Salomone (23, 4) significa solo: «riches for our fleshly ends must not ultimately be intended»^{**}. Odioso è il possesso nella forma feudale-aristocratica del suo *impiego* (cfr. l'osservazione in *ivi*, vol. I, p. 380, sul «debauched part of the gentry»^{***}), non il possesso *in sé*. – Nella prima *Defensio pro populo anglicano* Milton sostiene la nota teoria secondo cui solo il «ceto medio» può essere soggetto della *virtù* – dove con «ceto medio» s'intende la «classe borghese» in contrapposizione all'aristocrazia, come mostra la motivazione secondo cui sia il «lusso» che la «miseria» impedirebbero l'esercizio della virtù.

237

Questa è la cosa decisiva. – Inoltre ancora l'osservazione generale: qui a noi naturalmente non interessa tanto lo sviluppo concettuale della *teoria* etica teologica, quanto stabilire quale fosse la morale che *valeva* nella vita *pratica* dei credenti, dunque *quale* fosse l'*azione pratica* dell'orientamento religioso dell'etica professionale. Nella letteratura casuistica del cattolicesimo, specialmente gesuitica, si possono leggere, almeno occasionalmente, discussioni (per esempio sul problema della liceità degli interessi, in cui qui non ci addentriamo) che suonano simili a quelle di molti casuisti protestanti, anzi, paiono andare anche più in là, quanto al significato da attribuirsi ai termini «lecito» o «probabile» (più tardi contro i puritani è stato sollevato abbastanza spesso l'argomento

dell'etica gesuitica che in fondo sarebbe molto simile alla loro). Come i calvinisti usano citare teologi cattolici della morale, e non solo Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Bernardo di Chiaravalle, ma anche pensatori contemporanei, così i casuisti cattolici hanno preso regolarmente atto dell'etica eretica (un punto che qui non discutiamo più da vicino). Ma, a prescindere dalla decisiva circostanza della *premiatura* religiosa della vita ascetica del *laico*, la grandissima differenza di ordine teorico è appunto questa: tali vedute latitudinarie nel cattolicesimo erano prodotti non sanciti dall'autorità ecclesiastica di teorie etiche specificamente lassiste da cui si tenevano lontani proprio i membri della Chiesa più severi e rigorosi, mentre, viceversa, l'idea protestante di *Beruf* aveva il risultato di mettere al servizio della vita capitalistica e della sua attività lucrativa proprio i *più severi* seguaci dell'ascetismo. Ciò che là poteva essere eventualmente *permesso*, qui appariva come positivamente *buono* in senso etico. Le differenze fondamentali e *praticamente* molto importanti delle due forme di etica furono stabilite definitivamente, anche per i tempi moderni, a partire dal conflitto giansenistico e dalla bolla *Unigenitus*.

238

«You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are *bound* to improve ali your talents [...]»*. Segue il passo tradotto prima nel testo. – La tendenza alla ricchezza nel Regno di Dio è confrontata direttamente con la tendenza al successo nella professione terrena per esempio in Janeway, *Heaven upon earth* [*Cielo sulla terra*] (in *Works of Pur. Div. cit.*, p. 275 in basso).

239

Già nella professione di fede (luterana) del duca Christoph del Württemberg che fu presentata al Concilio di Trento, si sostiene, contro il voto di povertà: chi è povero a causa del suo stato, lo deve sopportare, ma se fa voto di *restarlo*, è proprio come se facesse voto di essere sempre *malato* o di avere una *cattiva reputazione*.

240

Così in Baxter, e nella professione di fede del duca Christoph, per esempio. Inoltre cfr. passi come: «the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging»**, eccetera (Th. Adams, *Works of Pur. Div. cit.*, p. 259). Già Calvino aveva rigorosamente vietato di mendicare, e i sinodi olandesi se la prendono con le lettere di

accattonaggio e le attestazioni a scopo di accattonaggio. Mentre l'epoca degli Stuart, e specialmente il regime di Laud sotto Carlo I, aveva sviluppato sistematicamente il principio dell'assistenza pubblica ai poveri e dell'assegnazione di lavoro ai disoccupati, il grido di guerra dei puritani era: «Giving alms is no charity»* (più tardi titolo del noto scritto di D. Defoe); e verso la fine del secolo XVII cominciava il sistema deterrente dei «Workhouses» per disoccupati (cfr. E. M. Leonard, *Early History of English poor relief* [Prima st. dell'assistenza ai poveri in Ingh.], Cambridge 1900, e H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* cit., 1912, pp. 69 sgg.).

[241](#)

Con energia il presidente della Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, diceva nel suo discorso inaugurale dell'Assemblea di Londra del 1903 (*Baptist Handbook*, cit., 1904, p. 104): «The best men on the roll of our Puritan churches were *men of affairs*, who believed that religious should permeate the whole of life»**.

[242](#)

Proprio *qui* sta la caratteristica antitesi a ogni concezione feudale. Secondo quest'ultima solo alla *progenie* del parvenu (politico o sociale) possono giovare il suo successo e la sua consacrazione sociale. (Questa posizione è espressa in maniera caratteristica dallo spagnolo «hidalgo» = «hijo d'algo» = «filius de aliquo»; dove l'«aliquid» è precisamente un *patrimonio* ereditato da maggiori). Tanto stanno impallidendo, oggi, queste differenze, con la rapida metamorfosi ed europeizzazione del «carattere nazionale» americano, altrettanto vero è che *proprio* la visione borghese decisamente «opposta», che esalta il *successo* e *profitto* negli affari quale sintomo della *prestazione* mentale, mentre non prova nessun rispetto per il semplice possesso (ereditato), proprio essa è tuttora rappresentata, occasionalmente, in America, mentre in Europa (come ha già osservato James Bryce) di fatto quasi ogni onore sociale si può comprare col denaro, – *purché* lo stesso proprietario non sia stato dietro il banco, e compia le necessarie metamorfosi del suo possesso (fedecompresso, eccetera). Si veda, *contro* l'onore reso alla nascita, al *sangue*, per esempio Thomas Adams, *Works of Pur. Div.* cit., p. 216.

[243](#)

Così, per esempio, già per il fondatore della setta dei Familiari Hendrik Niklaes, che era commerciante. (Robert Barclay, *Inner life of the religious societies of the Commonwealth* cit., p. 34).

[244](#)

Questo è certissimo, ad esempio, per Hoornbeek, poiché ritiene che siano fatte promesse puramente terrene per i santi anche in Matteo, 5, 5, e nella I Epistola a Timoteo, 4, 8 (*Theologia practica* cit., vol. I, p. 193). Tutto è prodotto della Provvidenza di Dio, ma Egli si cura soprattutto dei suoi (*ivi*, p. 192): «Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles». – Segue poi la discussione: che cosa consente di riconoscere che un caso felice *non* si origina dalla «communis providentia», ma da quella cura speciale? Anche Bayly (*Praxis pietatis* cit., p. 191) attribuisce il successo nel lavoro professionale alla Provvidenza di Dio. Che la «prosperity» «spesso» sia il compenso della vita devota, è una locuzione costante degli scritti dei *quaccheri* (si veda per esempio un'espressione siffatta ancora nel 1848, in *Selection from the Christian Advices, issues by the yearly meeting of the Society of Friends in London*, VI ed., London 1851, p. 209). Ritorneremo ancora sulla connessione con l'etica quacchera.

[245](#)

Come esempio di questo orientamento verso i patriarchi – che è anche caratteristico della concezione puritana della vita –, si può addurre l'analisi del litigio fra Esaù e Giacobbe fatta da Thomas Adams (*Works of Pur. Div.* cit., p. 235): «His» (= «di Esaù») «folly may be argued from the base estimation of the birthright» (il passo è importante anche per lo svolgimento del concetto di «birthright», di cui diremo più avanti), «that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage»*. Ma fu *fedifrago*, quando volle infrangere il patto, col pretesto di essere stato abbindolato. È precisamente un «cunning hunter, a man of the fields»: la personificazione della barbarie irrazionale; mentre Giacobbe, «a plain man, dwelling in tents», rappresenta il «man of grace»[†]. Anche Köhler (*Die niederländische reformierte Kirche* cit.) trovò che pure in Olanda, tra i contadini, era ampiamente diffuso il sentimento di un'intima affinità con l'ebraismo, quale si esprime ancora nel noto scritto (ufficiale) di Theodore Roosevelt (cfr. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., 5, parte II, p. 529 [trad. it.: *Economia e società* cit., parte II, p. 227]). Ma, d'altro canto, il puritanesimo era ben cosciente del *contrasto* con l'etica

ebraica nei suoi dogmi pratici, come mostra chiaramente lo scritto di Prynne contro gli ebrei (in occasione dei progetti di tolleranza di Cromwell). Vedi sotto, alla fine della nota 253.

[246](#)

Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer [Sulla dottr. della fede e morale dei contadini. Di un pastore di campagna della Turingia], VII ed., Gotha 1890, p. 16. I contadini che vengono descritti qui sono caratteristici prodotti della Chiesa *luterana*. Ho ripetutamente annotato, in margine, «luterano», là dove l'ottimo autore suppone trattarsi di una religiosità «contadina» in genere.

[247](#)

Cfr. per esempio la citazione in Ritschl, *Geschichte des Pietismus* cit., vol. II p. 158. Spener (*Theologische Bedenken* cit., vol. III, p. 426) motiva parimenti le perplessità nutrite nei confronti del cambiamento di professione e della tendenza a guadagnare *anche* con sentenze di Gesù di Sirac.

[248](#)

Peraltro Bayly (per esempio) raccomanda ugualmente la loro lettura, e citazioni dagli Apocrifi compaiono almeno qua e là, però molto raramente, com'è ovvio. Io non ne ricordo nessuna dall'*Ecclesiastico* (forse per caso).

[249](#)

Quando il reprobato manifesto consegue un successo esteriore, il calvinista (per esempio Hoornbeek) si consola, secondo la «teoria della pervicacia», con la certezza che Dio glielo assegna per incallirlo, e quindi rovinarlo tanto più sicuramente.

[250](#)

In questo contesto non parliamo dettagliatamente di tale argomento. Qui interessa solo l'aspetto formalistico della «dirittura». Sul significato rivestito dall'etica del Vecchio Testamento per la «lex naturae» molte delucidazioni in Troeltsch, *Soziallehren* cit.

[251](#)

Secondo Baxter (*Christian Directory* cit., vol. III, pp. 173-74), le norme etiche della Scrittura sono obbligatorie in quanto 1) sono solo un «transcript» del «Law of nature», o 2) recano in sé l'«express character of universality and perpetuity» -.

[252](#)

Per esempio Dowden, *Puritan and Anglican* cit., p. 39 (con riferimento a Bunyan).

253

Informazioni più precise nei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* cit. [di Max Weber]. Per esempio, qui non può essere analizzato l'influsso enorme che sullo sviluppo caratterologico dell'ebraismo, sul suo carattere razionale, estraneo a ogni forma di cultura sensuale, ha avuto specialmente il *secondo comandamento* («Non avrai simulacri», immagini). Tuttavia posso forse menzionare il fatto caratteristico che uno dei dirigenti della «Educational Alliance» degli Stati Uniti, un'organizzazione che svolge, con sorprendente successo e mezzi grandiosi, l'attività di americanizzare gli immigrati ebrei, individui nell'«emancipazione dal secondo comandamento» quell'educazione culturale che è il suo scopo principale – perseguito mediante tutte le specie di insegnamento artistico e sociale. – Nel puritanesimo, alla proibizione israelitica di umanizzare comunque Dio corrisponde il divieto di divinizzare la creatura, che è un po' diverso, ma agisce nello stesso senso. – Per quanto concerne l'ebraismo talmudico, certamente gli sono affini anche alcuni caratteri fondamentali dell'eticità puritana. Ad esempio, quando si afferma, nel Talmud (A. Wünsche, *Babyl. Talmud*, 1886-89), che è meglio ed è maggiormente compensato da Dio, fare qualcosa di buono per *dovere*, che non una buona azione a cui *non* si sia obbligati dalla Legge (ossia: un freddo adempimento del dovere è eticamente superiore alla sentimentale filantropia), ebbene, l'etica puritana accetterebbe sostanzialmente questa tesi, così come Kant – che era di origine scozzese e nella sua educazione era stato fortemente influenzato dal pietismo – giunge a un risultato analogo a tale massima (come d'altronde certe sue formulazioni si collegano direttamente a pensieri del protestantesimo ascetico – un argomento che non può essere discusso qui). Ma, in primo luogo, l'etica talmudica è profondamente immersa nel tradizionalismo orientale: R. Tanchum ben Chanilai ha detto: «L'uomo non cambi mai un uso» (Gemara ad Mishnah [= seconda parte del Talmud, spiegazione della Mishnah], VII, I, fol. 86 b, n. 93. In Wünsche, *Babyl. Talmud* cit.; si tratta del vitto dei giornalieri; questo obbligo non vale solo per gli stranieri). – Ma poi la concezione puritana della «legalità» come *comprova e conferma* dava palesemente motivazioni per l'*attività* positiva molto più forti, rispetto alla concezione

ebraica secondo cui essa era semplicemente l'adempimento di un comandamento. Naturalmente il pensiero che il successo riveli la benedizione di Dio non è estraneo all'ebraismo. Ma il cambiamento rivoluzionario del suo significato religioso-etico che ha luogo in seguito alla doppia etica (interna ed esterna), nell'ebraismo, esclude ogni affinità dell'effetto prodotto proprio in questo punto decisivo. Di fronte allo «straniero» era *permesso* ciò che era *proibito* nei confronti del «fratello». (Già per questo motivo) il successo, in questo ambito non «comandato» ma «permesso», non poteva assolutamente essere segno di complicità *religiosa* e stimolo a dare una forma metodica alla propria vita nello stesso senso in cui lo era per il puritano. Si vedano i saggi primi citati, a proposito di tutto questo problema, che Sombart, nel libro *Die Juden und das Wirtschaftsleben* cit. (1911), spesso non ha trattato nel modo giusto. Non è questa la sede dove esaminare i particolari. L'etica ebraica rimase molto tradizionalistica, anche se questa affermazione può di primo acchito sorprendere. Il grandissimo spostamento che fece subire alla posizione interiore verso il mondo la concezione cristiana della «grazia» e della «redenzione» – che celava sempre in sé, in maniera peculiare, il germe di *nuove* possibilità di sviluppo – è parimenti una questione in cui non ci possiamo ancora addentrare. Sulla «legalità» del Vecchio Testamento cfr. anche, per esempio, Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* cit., vol. II, p. 265.

Per i puritani inglesi gli ebrei del loro tempo erano rappresentanti di quel capitalismo orientato verso la guerra, le forniture e i monopoli di Stato, le speculazioni sui nuovi impianti e sui progetti edilizi e finanziari dei principi, che per parte loro detestavano. Di fatto l'antitesi può essere formulata complessivamente così (con le sempre inevitabili riserve): il capitalismo ebraico era un capitalismo speculativo di *paria*, quello puritano era organizzazione borghese del lavoro.

[254](#)

La verità della Sacra Scrittura per Baxter deriva in ultima istanza dalla «wonderful difference of the godly and ungodly», dall'assoluta diversità del «renewed man»* dagli altri, e dalla cura palese e specialissima che Dio si prende della salvezza dell'anima dei suoi (che naturalmente si *può* esprimere anche sotto forma di «prove»): *Christian Directory* cit., I, p. 165, col. 2 marg.

[255](#)

Un esempio caratteristico di questo atteggiamento è costituito dal modo tortuoso in cui lo stesso Bunyan (in cui invero accade talvolta di riscontrare un accostamento alla psicologia della *Libertà del cristiano* di Lutero – per esempio in *Of the Law and a Christian [Della Legge e di un cr.]*, in *Works of Pur. Div.* cit., p. 254 in basso) viene a capo della parabola del fariseo e del pubblicano (predica *The Pharisee and the Publican*, *ivi*, pp. 101 sgg.). Perché è condannato, il fariseo? In verità non osserva i comandamenti di Dio, perché è palesemente un *settario* preoccupato solo di piccolezze e cerimonie esteriori (p. 107); ma, soprattutto, attribuisce a se stesso il merito, oppure, «come fanno i quaccheri», abusando del nome di Dio, ringrazia quest'ultimo per la propria virtù, nel cui valore peccaminosamente confida, e così contesta implicitamente l'*elezione mediante la grazia di Dio* (pp. 139-40). La sua preghiera è dunque divinizzazione della creatura, ed è peccaminosa in quanto tale. – Invece, come mostra la sincerità della sua confessione, il pubblicano è interiormente rigenerato, perché – come si dice con un'attenuazione tipicamente puritana del senso di colpa luterano – «to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy»^{**} (p. 209).

256

Ristampato per esempio in S. Gardiner, *Constitutional Documents* (III ed., Oxford 1906). Questa lotta contro l'ascesi (antiautoritaria) può essere paragonata per esempio alla persecuzione di Port-Royal e dei giansenisti da parte di Luigi XIV.

257

Qui la posizione di Calvino era ancora sostanzialmente meno dura, almeno per quanto concerneva le più raffinate forme aristocratiche del godimento della vita. Solo la Bibbia è limite e confine: chi si attiene alla Bibbia ed è in buona coscienza non è costretto a diffidare con angoscia di ogni suo impulso a godere la vita. Le relative spiegazioni, contenute nel X capitolo dell'*Institutio christianae religionis* (per esempio: «nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire»), in se stesse avrebbero potuto spalancare le porte a una prassi molto poco rigorosa. Ma qui, accanto alla crescente angoscia per la «certitudo salutis», negli epigoni si affermò anche una circostanza che valuteremo altrove: nel campo della «ecclesia militans» furono i *piccolo-borghesi*, a diventare gli esponenti dello sviluppo etico del calvinismo.

258

Per esempio Thomas Adams (*Works of Pur. Div. cit.*, p. 3) comincia una predica su «the three divine sisters» («ma la carità è di loro la più grande») osservando che anche Paride aveva assegnato il pomo ad Afrodite!

259

Romanzi e simili non devono essere letti, perché sono «wastetimes» (Baxter, *Christian Directory cit.*, vol. I, p. 51, col. 2). È noto come la lirica e la canzone popolare, e non solo il dramma, inaridissero, in Inghilterra, dopo il periodo elisabettiano. Nell'arte figurativa forse il puritanesimo non ha trovato troppo da reprimere. Ma colpisce la caduta, da una situazione musicale apparentemente ottima (la funzione svolta dall'Inghilterra nella storia della musica non era irrilevante), a quel nulla assoluto che osserviamo più tardi e ancora oggi nei popoli anglosassoni, sotto questo aspetto. Fuorché nelle chiese dei negri – e da parte di quei cantori professionisti che ora le chiese scritturano come «attractions» (la Trinity Church di Boston per 8000 dollari annui, nel 1904) –, anche in America per lo più il «canto corale» consiste solo di strilli insopportabili all'orecchio tedesco. (*Parzialmente* fatti analoghi anche in Olanda).

260

Stessa situazione in Olanda, come apprendono le discussioni dei sinodi. Si vedano le deliberazioni sull'Albero di maggio nella raccolta di Reitsma, vol. VI, pp. 78, 139 e *passim*. (J. Reitsma e S. D. van Veen, *Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572-1620*, 8 voll., Groningen 1892-99).

261

È spontaneo pensare che la «rinascita del Vecchio Testamento» e l'orientamento pietistico verso certi sentimenti cristiani ostili alla bellezza che risalgono infine al Deutero-Isaia (*Isaia*, cap. LIII) e al XXII Salmo debbano avere contribuito, nell'arte, ad aumentare la possibilità che il *brutto* fosse appunto oggetto di arte, e che vi contribuisse anche il rifiuto puritano della divinizzazione della creatura. Ma ogni particolare sembra ancora incerto. Nella Chiesa romana motivi diversissimi (demagogici) produssero fenomeni esteriormente affini – peraltro con un risultato estetico diversissimo. Chi sta di fronte a *Saul e David* di Rembrandt (nel Mauritschuits), crede di avvertire direttamente il potente

influsso della sensibilità puritana. L'intelligente analisi delle influenze della civiltà olandese svolta da Karl Newmann nel suo *Rembrandt* (Berlin-Stuttgart 1902 (IV ed., in 2 voll., Berlin 1924)) potrebbe forse indicare il grado della conoscenza che si *può* attualmente avere della misura in cui il protestantesimo ascetico ebbe sull'arte influssi positivi, fecondi.

262

Per la relativamente minore penetrazione dell'etica calvinistica nella prassi della vita e per l'indebolimento dello spirito ascetico in Olanda già all'inizio del secolo XVII (i congregazionalisti inglesi rifugiatosi in Olanda nel 1608 si scandalizzavano perché in questo paese non era sufficientemente osservato l'obbligo del riposo festivo), ma più che mai sotto lo Statholder Federico Enrico, e per la minore forza espansiva del puritanesimo inglese in genere, furono determinanti le cause estremamente molteplici che qui è impossibile menzionare. In parte stavano anche nella costituzione politica (federazione particolaristica di città e di province), e nella bellicosità molto minore (ben presto la guerra di liberazione fu condotta principalmente con il *denaro* di Amsterdam e con soldati di ventura: i predicatori inglesi illustravano la confusione babilonica delle lingue con l'esempio dell'esercito olandese). In tal modo la serietà della guerra di religione era in buona parte rigettata su altri, ma al tempo stesso ci si lasciava sfuggire la partecipazione al *potere* politico. Invece l'armata di Cromwell – sebbene parzialmente coatta – sentiva di essere un esercito di *cittadini*. (Certamente è tanto più caratteristico il fatto che *proprio* questo esercito accogliesse nel suo programma l'eliminazione dell'*obbligo* del servizio militare –, perché si deve combattere solo e precisamente a maggior gloria di Dio, per una causa riconosciuta come buona dalla coscienza, ma non per i capricci dei principi. La costituzione dell'esercito inglese, «immorale» secondo i concetti tedeschi tradizionali, *storicamente* aveva, all'inizio, motivi molto «moralì», etici, ed era un'istanza di soldati non mai vinti, che era posta al servizio degli interessi della Corona solo dopo la Restaurazione). Gli *schutterijen* olandesi, esponenti del calvinismo nel periodo della grande guerra, già mezza generazione dopo il Sinodo di Dordrecht hanno atteggiamenti ben poco «ascetici», nei quadri di Hals. S'incontrano ripetutamente proteste dei sinodi contro la loro condotta. Il concetto olandese della «bravura» è una miscela di «rispettabilità» razionale-

borghese e di coscienza di classe patrizia. La graduazione dei posti nelle chiese olandesi secondo un criterio di classe rivela ancora oggi il carattere aristocratico di questa organizzazione ecclesiastica. La permanenza dell'economia cittadina ostacolava l'industria. Ebbe delle impennate quasi esclusivamente per iniziativa di profughi, e quindi esse furono sempre soltanto temporanee. Ma l'ascesi intramondana del calvinismo e pietismo aveva operato anche in Olanda, e nell'identica direzione in cui aveva agito altrove (anche nel senso di una «coazione ascetica al risparmio» che dobbiamo ora menzionare, e che è testimoniata da G. Groen van Prinsterer nel passo citato alla successiva nota 281. La quasi completa assenza di una letteratura amena, nell'Olanda calvinista, non è naturalmente un caso. Sull'Olanda si veda, per esempio, C. Busken-Huët, *Het land van Rembrandt*, anche tradotto in tedesco da Von der Ropp, col titolo *Rembrandts Heimat*, Leipzig 1886-87). Il significato di «coazione ascetica al risparmio» che è proprio della religiosità olandese viene ancora chiaramente in luce nel secolo XVIII, per esempio nelle annotazioni di Albertus Haller. Per le caratteristiche peculiari del giudizio estetico olandese e i suoi motivi si consultino ad esempio le annotazioni autobiografiche di Const. Huygens (scritte negli anni 1629-32), in *Oud Holland*, 1891. (Il già citato lavoro di Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, non offre nessun contributo decisivo per i nostri problemi). – La colonia della Nuova Olanda, in America, socialmente era un dominio semifeudale di «patroni»: mercanti che anticipavano il capitale; e, contrariamente alla Nuova Inghilterra, era difficile indurre la «piccola gente» a trasferirsi colà.

263

Si ricordi come le autorità comunali di Stratfordon-Avon chiudessero il teatro locale quando Shakespeare era ancora vivo e vi soggiornava, alla fine della sua vita. (Sì, l'odio e disprezzo di Shakespeare per i puritani viene fuori in ogni occasione). Ancora nel 1777 la città di Birmingham non autorizzò l'apertura di un teatro, perché avrebbe favorito l'«ozio» e quindi danneggiato il commercio (Ashley, *Birmingham Industry and Commerce*, 1913, pp. 7-8).

264

Anche qui decisivo è il punto che, per il puritano, esistesse *solo* l'aut-aut: volontà divina o vanità creaturale. E quindi escludeva gli ἁδιάφορα. Come si è già detto, qui la posizione di Calvino era diversa: quello che si

mangia, che si indossa, eccetera, è indifferente – purché non ne derivi un asservimento dell'anima al potere della cupidigia. Come per i gesuiti, la libertà dal «mondo» si deve esprimere nell'indifferenza – ciò che peraltro per Calvino significa: in un uso indifferenziato e immune da bramosia dei beni che offre la terra (pp. 409 sgg. dell'edizione originale *dell'Institutio christianae religionis*); e gli effetti di questa posizione evidentemente erano più vicini a quelli luterani di quanto lo fossero quelli del precisismo degli epigoni.

[265](#)

È noto il comportamento dei quaccheri sotto questo aspetto. Ma già all'inizio del secolo XVII la comunità degli esuli di Amsterdam per un intero decennio era agitata dalle più gravi tempeste, a causa dei cappelli alla moda e dell'abbigliamento della moglie di un pastore. (Amena descrizione in Dexter, *Congregationalism of the last 300 Years* cit.). Già Sanford, *Studies and Illustrations* cit., ha osservato come la «Haartour» degli uomini oggi corrisponda a quella delle beffatissime «Teste rotonde», e come il non meno schernito *costume* maschile dei puritani sia comunque uguale a quello attuale, quanto alla sostanza e al *principio* che sta alla base di entrambi.

[266](#)

A questo proposito si veda nuovamente il già citato libro di Veblen, *The theory of business enterprise* (1904).

[267](#)

Torniamo continuamente su questo punto di vista. Permette di capire sentenze come: «Every penny which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing»* (Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, pp. 108, in fondo a destra). È questo il punto decisivo: ciò che si dedica a scopi *personali*, viene *sottratto* al servizio per la gloria di Dio.

[268](#)

Giustamente si suole ricordare che Cromwell salvò i cartoni di Raffaello e il *Trionfo di Cesare* del Mantegna, che invece Carlo II cercò di vendere (così Dowden, *Puritan and Anglican* cit.). Come è noto la società della Restaurazione ebbe anche un atteggiamento freddo o direttamente ostile nei confronti della letteratura nazionale inglese. In tutte le corti l'influenza di Versailles era davvero onnipotente. – L'analisi dettagliata

del rifiuto dei piaceri irriflessi della vita quotidiana nell'influenza esercitata sullo spirito dei tipi più alti del puritanesimo e degli uomini che erano andati alla sua scuola è un compito che non può essere comunque assolto nell'ambito di questo schizzo. Washington Irving (*Bracebridge Hall* cit.) formula tale effetto con la terminologia inglese usuale: «it» (intendendo la libertà politica, mentre noi diciamo «il puritanesimo») «evinces less play of the *fancy*, but more power of *imagination*»²⁶⁹. Basta pensare alla posizione occupata dagli *scozzesi* nella scienza, nella letteratura, nelle invenzioni tecniche e anche nel mondo degli affari della Gran Bretagna, per sentire che questa osservazione formulata in un modo un poco rigido tuttavia non è inesatta. – Il significato posseduto per lo sviluppo della tecnica e delle scienze empiriche è un argomento di cui non parliamo, in questa sede. La stessa relazione emerge anche nella vita quotidiana, dappertutto; per il quacchero ad esempio sono «recreations» permesse (secondo Barclay): andare a trovare gli amici, leggere opere storiche, gli *esperimenti matematici e fisici*, il giardinaggio, la discussione degli affari e di altre cose che avvengono nel mondo, e simili. – Il motivo è quello dianzi esaminato.

269

Eccellente analisi di Karl Newmann, *Rembrandt* cit. – opera che del resto occorre consultare per le precedenti osservazioni (precedente nota 261, alla fine).

270

Così Baxter nel passo dianzi citato (*Christian Directory* cit., vol. I, p. 108 in fondo).

271

Cfr., per esempio, la nota descrizione del colonnello Hutchinson (citata spesso, ad esempio in Sanford, *Studies and Illustrations* cit., p. 57) nella biografia redatta dalla sua vedova. Dopo aver parlato di tutte le sue virtù cavalleresche e della sua natura incline alla lieta gioia di vivere, si scrive: «He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but *he left off* very early the wearing of *anything that was costly*»²⁷⁰... – Del tutto analogo è l'ideale della puritana che è disegnato nell'orazione funebre di Mary Hammer composta da Baxter (*Works of Pur. Div.* cit., vol. IV, p. 533): di idee aperte e di raffinata cultura, è tuttavia molto parsimoniosa con due cose: 1) il tempo e 2) le spese per la «pompa» e i piaceri.

[272](#)

Ricordo (con *molti* altri esempi) specialmente un industriale che aveva avuto un successo straordinario negli affari e che nella vecchiaia era molto agiato: per combattere un'ostinata dispepsia, il medico gli aveva consigliato di consumare quotidianamente alcune ostriche, ed egli aveva seguito tale consiglio con estrema riluttanza. Notevolissime istituzioni benefiche che egli aveva creato quando era ancora in vita, e, in genere, la sua generosità, d'altro lato mostravano come si trattasse *esclusivamente* di un residuo di quella sensibilità «ascetica» che considera eticamente problematico il proprio *godimento* del possesso, e non di qualcosa di simile all'«avarizia», come si potrebbe forse credere.

[273](#)

La *separazione* dell'officina, dell'ufficio, in genere dell'«azienda» dall'abitazione privata, – della ditta dal proprio cognome –, del capitale aziendale dal patrimonio privato, la tendenza a fare dell'«azienda» (o dapprima almeno: del patrimonio sociale) un «corpus mysticum», andavano tutte in questa direzione. In proposito si vedano le *mie* [= di Max Weber] *Handelsgesellschaften im Mittelalter* cit. (1889).

[274](#)

Già Sombart aveva occasionalmente osservato con esattezza questo fenomeno caratteristico, nel suo *Kapitalismus* cit. (I edizione). Si deve solo considerare che l'accumulazione del patrimonio si origina da due fonti psicologiche molto diverse. La prima ha un'efficacia che risale fino alla più remota antichità, e si esprime nelle fondazioni, nelle tenute, nei fedecommissi eccetera con una purezza ed evidenza uguale, o meglio molto maggiore, rispetto allo sforzo analogo di morire con un grave carico personale di beni materiali e, soprattutto, di assicurare la solidità dell'«azienda», sia pure a costo di ledere gli interessi personali della maggioranza dei figli coeredi. In *questi* casi si tratta, oltre che del desiderio di condurre ancora, nella propria creazione, una vita ideale oltre la morte, anche di mantenere lo «splendor familiae», dunque di una vanità che concerne per così dire la personalità ampliata del fondatore, e comunque di scopi in fondo egocentrici. È ben diverso quel motivo «borghese» con cui noi abbiamo a che fare qui: la massima dell'ascesi «Rinunciare devi, tu devi rinunciare» si trasforma in quella capitalistica positiva «Guadagnare devi, tu devi guadagnare», e ci sta di fronte, pura e semplice nella sua irrazionalità, come una sorta di imperativo categorico.

Per i puritani il motivo stava solo nella gloria di Dio e nel proprio dovere, e non nella vanità umana, e *oggi* sta *solo* nel dovere nei confronti della «professione». Chi si diverte a chiarire un pensiero considerando le sue estreme conseguenze, si ricordi per esempio di quella teoria di certi miliardari americani secondo cui *non* si devono lasciare i miliardi guadagnati ai figli, per non privare questi ultimi del beneficio etico di dover lavorare e guadagnare personalmente – che *oggi* peraltro si è ridotta a una bolla di sapone «teorica».

[275](#)

Come occorre continuamente sottolineare, è *questo* il motivo religioso ultimo e decisivo (accanto a quelli puramente ascetici della mortificazione della carne) – che viene in luce con un'evidenza speciale nei quaccheri.

[276](#)

Quest'ultima è respinta da Baxter (*Saints' everlasting rest*, cit., 12) con argomenti che sono proprio quelli consueti ai gesuiti: al corpo occorre assicurare ciò di cui abbisogna, altrimenti l'uomo diventa suo schiavo.

[277](#)

Questo ideale è chiaramente presente in modo specifico nel quaccherismo, già nella prima epoca del suo sviluppo: punti importanti di questo tema sono stati svolti già da Weingarten, nelle sue *Englische Revolutionskirchen* cit., (1868). Anche le accurate discussioni di Barclay, *Apology* cit., pp. 519 sgg., 533, lo illustrano con estrema chiarezza. Occorre evitare: 1) la vanità creaturale, dunque ogni ostentazione, ogni fronzolo, e l'uso di cose che non abbiano uno scopo *pratico*, o che siano apprezzate solo per la loro rarità (dunque per vanità); 2) un uso non coscienzioso della proprietà, come quello che sta nello spendere in misura *sproporzionata* rispetto ai necessari bisogni della vita e alla previdenza per il futuro, e per soddisfare bisogni meno necessari: il quacchero era, per così dire, la personificazione della «legge dell'utilità marginale». «Moderate use of the creature» è senz'altro permesso; ma *specialmente* si poteva badare alla qualità e solidità delle stoffe eccetera, a condizione di non cadere nella «vanity». Su tutto ciò si veda il «Morgenblatt für gebildete Leser», 1846, numeri 216 sgg. (in particolare: per i quaccheri le stoffe devono essere confortevoli e solide; cfr. Schneckenburger, *Lehrbegriffe* cit., pp. 96-97 – 1863).

[278](#)

Già prima abbiamo detto come *qui* non ci addentriamo nel problema del condizionamento di classe dei movimenti religiosi (in proposito si vedano i saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* cit.). Ma per vedere che per esempio Baxter (che qui è preferibilmente utilizzato) non guardava attraverso le lenti della «borghesia» del suo tempo (come si potrebbe forse immaginare), basta tenere presente come anche per lui nella serie delle professioni accette a Dio dopo le professioni che richiedono cultura e dottrina venga prima lo *husbandman*, e solo *successivamente mariners, clothiers, booksellers, tailors* eccetera, in una variopinta confusione. Anche i «*mariners*» menzionati (in una maniera abbastanza caratteristica) forse sono intesi come pescatori almeno quanto sono intesi come navigatori. – Da questo punto di vista sono già diverse alcune sentenze del Talmud. Cfr. per esempio in A. Wünsche, *Babyl. Talmud* cit., II, 1, pp. 20-21, le sentenze di Rabbi Eleazar (certo non incontestate), che hanno tutto questo senso: l'attività commerciale è migliore dell'agricoltura. (Più conciliante II, 2, p. 68, dove si consiglia come investire un capitale: 1/3 in terreni, 1/3 in merci, 1/3 in denaro contante).

Per coloro la cui coscienza causalistica [*Kausales Gewissen*] non si tranquillizza senza un'interpretazione economica («materialistica», e come purtroppo si continua a dire), si osservi: ritengo che l'influenza dello sviluppo economico sulle sorti dei pensieri di ordine religioso sia molto importante, e più tardi cercherò di esporre come, nel nostro caso, si siano configurati i processi di reciproco adattamento e le relazioni tra i due termini. Ma quegli (stessi) contenuti del pensiero religioso *non* possono essere affatto *dedotti* con argomenti «economici»; *a loro volta* sono appunto gli elementi che con più forza plasmano i «caratteri nazionali», e recano anche in sé, pura e autonoma, la legge loro propria, e la loro potenza coercitiva intrinseca: uno stato di cose, questo, che non può essere minimamente cambiato. E inoltre le *principali* differenze – quelle tra il luteranesimo e il calvinismo – risalgono a condizioni prevalentemente *politiche*, nella misura in cui vi intervengono fattori non religiosi.

[279](#)

A questo pensa Eduard Bernstein, quando nel saggio già cit. [*Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen*, in *Geschichte des Sozialismus* cit.], p. 681, dice: «L'ascetismo è virtù

borghese» (cfr. nella II edizione, singola, 1908, p. 321 in alto). Le spiegazioni da lui svolte in questo studio sono le prime ad avere comunque accennato a questi importanti nessi. Però la connessione è molto più ampia di quanto supponga. Poiché decisiva non è stata la mera accumulazione capitalistica, bensì la razionalizzazione ascetica dell'intera vita professionale. – Quanto alle colonie americane, già John Doyle (*The English in America* cit.) ha chiaramente sottolineato il contrasto tra il Nord puritano – dove la «coazione ascetica al risparmio» dava luogo a un continuo bisogno di investire il capitale –, e la situazione del Sud (si veda la nota seguente).

280

Doyle, *The English in America* cit., vol. II (1887), cap. I. L'esistenza di società siderurgiche (1643), di tessiture di panni per il mercato (1659) – e del resto anche la grande prosperità dell'artigianato – nella Nuova Inghilterra, durante la prima generazione dopo la fondazione della colonia, sono (da un punto di vista meramente economico) anacronismi, e sono vistosamente in contrasto con la situazione del Sud come pure con il Rhode Island, una colonia non calvinistica, ma che gode di una completa libertà di coscienza, e dove – nonostante il porto eccellente – ancora nel 1686 la relazione di Governor e Council dice: «The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us»* (S. G. Arnold, *History of the State of Rhode Island*, 1859, p. 490). In effetti, che vi contribuisse quella coazione a investire sempre di nuovo il capitale risparmiato che era esercitata dalla limitazione puritana del consumo è uno stato di fatto non passibile di dubbio. Influiwa anche il ruolo svolto dalla disciplina ecclesiastica – di cui non è ancora il momento di discutere.

281

Che peraltro questi circoli in Olanda si riducessero rapidamente, lo mostra Busken-Huët, *Rembrandt* cit., vol. II, capp. III e IV. Eppure Groen van Prinsterer (*Handboek der Geschiedenis van het Vaderland* cit. (III ed., § 303 nota, p. 254) scriveva ancora, a proposito del periodo successivo alle paci di Vestfalia: «De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig»*.

282

Quanto all'Inghilterra, la petizione presentata da un nobile realista dopo l'ingresso di Carlo II a Londra (citata per esempio da Ranke, *Englische*

Geschichte, vol. IV, p. 197) raccomandava il divieto legale di acquistare fondi con capitale borghese, affinché quest'ultimo dovesse essere necessariamente investito nel solo commercio. – Lo stato dei «reggenti» olandesi si distinse, come «stato», dal patriziato borghese delle città mediante l'acquisto, anzi l'incetta degli antichi feudi. (Si legga, in proposito, la lagnanza del 1652 – come i reggenti fossero *rentiers* e non più commercianti –, citata da Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*). È vero che questi gruppi non sono mai stati caratterizzati da una seria convinzione calvinistica interiore. E la nota bramosia di nobiltà e titoli diffusa, nella seconda metà del secolo XVII, in vaste cerchie della borghesia olandese, basta, da sola, a mostrare che comunque, per questo periodo, quella contrapposizione della situazione inglese a quella olandese deve essere accettata solo con prudenza e cautela. Qui lo strapotere del denaro ereditato infranse lo spirito ascetico.

[283](#)

Il forte, massiccio acquisto di fondi inglesi con capitale borghese fu seguito dalla grande epoca dell'agricoltura inglese.

[284](#)

Ancora in questo secolo è accaduto non di rado che *landlords* anglicani si rifiutassero di assumere non conformisti come fittavoli. (Attualmente i due partiti religiosi hanno circa la stessa forza numerica, mentre prima i non conformisti erano sempre in minoranza).

[285](#)

Giustamente H. Levy (nell'ultimo saggio della serie *Studien über das englische Volk* cit., pp. 636 sgg.) fa notare come quel «carattere» o «temperamento potenziale» del popolo inglese che si può inferire sulla base di numerosi tratti rendesse questo stesso popolo, invero, *meno* predisposto di altri alla ricezione di un ethos ascetico e di virtù borghesi: un edonismo aspro e rozzo era (ed è) una caratteristica fondamentale della sua natura. La potenza dell'ascesi puritana nel periodo della sua egemonia si rivela proprio nella sorprendente misura in cui questa caratteristica fu *temperata* nei suoi seguaci.

[286](#)

Ritorna anche continuamente nell'esposizione di Doyle. Nella posizione assunta dai puritani il motivo religioso aveva sempre un'influenza decisiva (naturalmente: non sempre decisiva in modo *esclusivo*). La colonia del Massachusetts (guidata da Winthrop) era incline ad accettare

il trasferimento colà di *gentlemen*, e persino una Camera Alta esponente della nobiltà ereditaria, purché i *gentlemen* aderissero alla Chiesa. Ci si atteneva alla colonizzazione chiusa in considerazione della disciplina ecclesiastica. (Il New Hampshire e il Maine erano colonizzati per opera di grandi commercianti anglicani che vi creavano grossi allevamenti di bestiame. Qui il nesso sociale era scarsissimo). La forte «avidità di profitto» degli abitanti della Nuova Inghilterra era già deplorata nel 1632 (si veda per esempio W. Weeden, *Economic and social history of New England*, 1890, vol. I, p. 125).

[287](#)

Lo sottolinea già W. Petty [trad. it. di P. Colussi, *Scritti – Nascita delle scienze sociali*, IOTA, Farigliano (Cuneo) 1972 (*Trattato delle imposte e dei tributi – Anatomia politica dell'Irlanda – Quantulumcumque sulla moneta*)]; e tutte le fonti contemporanee, senza eccezioni, parlano specialmente dei settari puritani-battisti, quaccheri, mennoniti – considerandoli una categoria in parte priva di mezzi, in parte modestamente capitalistica, che contrappongono sia all'aristocrazia dei grossisti che agli avventurieri della finanza. Ma proprio da questo strato di piccoli capitalisti (e non dalla categoria dei grandi finanziari: monopolisti, fornitori e finanziatori dello Stato, imprenditori coloniali, *promoters* eccetera) uscì il fenomeno caratteristico del capitalismo occidentale: l'organizzazione economica privata e borghese del lavoro industriale. (Si veda, per esempio: G. Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries*, Oxford 1904, pp. 196 sgg.). Che questo contrasto fosse esattamente conosciuto già dagli stessi contemporanei, lo mostra il *Discourse concerning Puritans* di Parker, del 1641, dove è sottolineato il contrasto sia con i progettisti che con i cortigiani.

[288](#)

Sulla maniera in cui ciò si esprimeva nella politica della Pennsylvania, nel secolo XVIII, anche e specialmente nella guerra d'indipendenza, si legga I. Sharpless, *A Quaker experiment in Government*, Philadelphia 1902.

[289](#)

Lo si veda in Southey, *Leben Wesley*, cap. 29. Devo l'indicazione del passo (che non conoscevo) a una lettera del prof. Ashley (1913). È già accaduto di citarlo a Ernst Troeltsch (a cui lo avevo comunicato appunto per questo scopo).

290

La lettura di questo passo deve essere raccomandata a tutti coloro che oggi pretendono di conoscere e capire queste cose meglio dei capi e contemporanei di quegli stessi movimenti – i quali, come si vede sapevano esattamente che cosa facessero (e rischiassero). È veramente inammissibile ciò che purtroppo è accaduto: che singoli critici contestassero alla leggera stati di fatto incontestabili, che finora non aveva neanche contestato nessuno, e di cui io mi ero limitato a indagare un po' di più le forze propulsive interne. Nel secolo XVII nessuno ha mai dubitato di questi nessi (cfr. ancora Th. Manley, *Usury of 6% examined*, 1669, p. 137). Li hanno considerati ovvi, oltre agli scrittori moderni già citati, poeti come H. Heine e John Keats, proprio come esponenti della scienza quali Macaulay, Cunningham, Rogers, o scrittori come Matthew Arnold. Nella letteratura più recente si veda W. J. Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* cit. (1913); a suo tempo Ashley mi ha anche espresso per lettera il suo pieno consenso. Per l'intero problema cfr. il saggio di H. Levy citato alla nota 285.

291

Che proprio le stesse connessioni fossero già ovvie per i puritani del periodo classico, forse nulla lo proverà più chiaramente della seguente argomentazione del «Mr. Money-love» di Bunyan: «È lecito, all'uomo, diventare religioso *per diventare ricco*, per esempio per aumentare la propria clientela» – poiché *il motivo* per cui una persona sia diventata religiosa è indifferente (*The Pilgrim's Progress* cit., p. 114).

292

Daniel Defoe (autore del *Robinson Crusoe*) era un fervente non conformista.

293

Anche Spener (*Theologische Bedenken* cit., vol. III, pp. 426-27, 429, 432 sgg.) ritiene sì che la professione del commerciante sia piena di tentazioni e insidie, però spiega, rispondendo a un quesito: «Mi fa piacere vedere che il caro amico non ha scrupoli, per quanto concerne la stessa attività commerciale, ma la considera quale è realmente: come un modo di vivere con cui si giova molto al genere umano, e quindi si pratica *l'amore* secondo la volontà di Dio». Questa tesi è meglio motivata in diversi altri passi con argomenti mercantilistici. Se occasionalmente Spener – proprio secondo il modello luterano – afferma che la bramosia

di arricchire è la principale insidia, secondo la I Epistola a *Timoteo*, 6, 8 e 9, e in nome di Gesù di Sirac (v. sopra) –, se afferma che è un vizio insidioso che bisogna assolutamente abbandonare, mentre assume la «posizione dell'alimentazione» (ivi, p. 435 in alto), tuttavia indebolisce nuovamente queste asserzioni accennando ai membri della setta che prosperano eppure vivono secondo la volontà di Dio (p. 175 A.4). Anch'egli non ha nulla da eccepire contro la ricchezza in quanto sia *effetto* di un diligente lavoro professionale. Il suo punto di vista è meno coerente di quello di Baxter, a causa del fattore luterano.

[294](#)

Baxter, *Christian Directory* cit., vol. II, p. 16, consiglia di non impiegare come «servants» «heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons», e raccomanda di preferire «godly servants», non solo perché «ungodly servants» sarebbero soltanto «eye-servants», ma soprattutto perché «a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it». Invece altri tendono «to make no great matter of conscience of it»*. E, viceversa, nei lavoratori il segno della santità non sta nella professione esterna della religione, ma nella «conscience to do their duty». Come si può vedere, l'interesse di Dio e quello del datore di lavoro qui si fondono e confondono in un modo problematico: anche Spener (*Theologische Bedenken* cit., voi. III, p. 272), che di solito esorta caldamente a riservarsi del *tempo* per pensare a Dio, presuppone, dà per scontato che i lavoratori si debbano accontentare di un tempo libero di durata minima (persino la domenica). – Giustamente scrittori inglesi hanno chiamato gli immigrati protestanti «pionieri del lavoro appreso». Si vedano anche le prove in H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* cit., p. 53.

[295](#)

L'analogia fra la predestinazione solo di alcuni che è «ingiusta» secondo il criterio umano, e la distribuzione dei beni parimenti ingiusta ma parimenti voluta da Dio – che era evidentissima –, per esempio in Hoornbeek, *Theologia practica* cit., vol. I, p. 153. E per giunta la povertà è assai spesso sintomo di peccaminosa pigrizia (così Baxter, *Christian Directory* cit., vol. I, p. 380).

[296](#)

Anche secondo l'opinione di Th. Adams (*Works of Pur. Div.* cit., p. 158), Dio, in specie, lascia che tanti uomini restino poveri probabilmente

perché egli sa che non avrebbero saputo resistere alle tentazioni che la ricchezza comporta. Infatti la ricchezza scaccia troppo spesso la religione dal cuore degli uomini.

[297](#)

Si vedano la precedente nota 240 e il lavoro di H. Levy ivi citato (*Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*). L'identico risultato emerge da tutte le descrizioni (per esempio di Manley per gli ugonotti).

[298](#)

Fenomeni analoghi non sono mancati neanche in Inghilterra. In questa categoria rientra anche, per esempio, quel pietismo che, collegandosi al *Serious cali* di W. Law (1729), predica la *povertà*, la *castità* e – originariamente – anche l'isolamento dal mondo.

[299](#)

L'attività svolta da Baxter nella comunità di Kidderminster — al suo arrivo veramente in sfacelo —, con un successo quasi unico nella storia della cura delle anime, è insieme un tipico esempio che mostra *in che modo* l'ascesi educasse le masse al lavoro – in termini marxisti: alla produzione di «plusvalore» –, e così rendesse *comunque possibile* la loro valorizzazione nella situazione del lavoro capitalistico (industria domestica, tessitura). Così si configura il rapporto causale, in generale. – Dal punto di vista di Baxter, egli inserì nell'ingranaggio del capitalismo i suoi figli spirituali al servizio dei suoi interessi etico-religiosi. Dal punto di vista dello sviluppo del capitalismo, questi ultimi entrarono al servizio dello sviluppo dello «spirito» capitalistico.

[300](#)

E ancora un'osservazione: si può dubitare della forza con cui agisse, psicologicamente, il movente di quel «piacere» dell'artigiano medievale per «le sue creazioni» di cui tanto si parla. Nondimeno c'era indubbiamente qualcosa. Ma comunque solo l'ascesi *spogliò* il lavoro di questo fascino mondano e terreno (che oggi il capitalismo ha distrutto per sempre), e l'indirizzò verso l'aldilà. Il lavoro professionale *in quanto tale* è voluto da Dio. L'impersonalità del lavoro odierno – quella che, dal punto di vista dell'individuo, è la sua sconsolata assurdità – qui è ancora oggetto di sublimazione religiosa. Nel periodo della sua genesi il capitalismo abbisognava di lavoratori che fossero disponibili allo sfruttamento economico per motivi di *coscienza*. Oggi è bene in sella, e

può estorcere la loro laboriosità senza dover ricorrere a premi ultraterreni.

301

Su questi contrasti e sviluppi si veda H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* cit. L'ostilità verso i monopoli dell'opinione pubblica inglese, caratteristica di questo paese e fortissima, è nata storicamente dall'associazione di una lotta *politica* contro la Corona (il Lungo Parlamento escluse da sé i monopolisti) con i motivi etici del puritanesimo e con gli interessi economici del capitalismo borghese piccolo e medio, in contrasto con i magnati della finanza nel secolo XVII. La *Declaration of the Army* del 2 agosto 1652, e anche la *Petition dei Levellers* del 28 gennaio 1653, richiedono – oltre all'abolizione delle accise, dogane, imposte indirette, e all'introduzione di una «Single tax on estates», soprattutto: «free trade», ossia l'abolizione di tutti i limiti monopolistici interni ed esterni all'attività lucrativa (*trade*), perché si ritiene violino i diritti umani. Analoga già la «grande rimostranza».

302

In proposito cfr. H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* cit., pp. 51-52.

303

Che anche le componenti che qui non sono state ancora ricondotte alle loro radici religiose, specialmente la massima «honesty is the best policy»* (discussioni sul *credito* di Franklin), siano di origine puritana, è un tema che rientra in un contesto un poco diverso (si veda lo studio seguente). Qui vorrei solo riprodurre la seguente osservazione di J. A. Rowntree (*Quakerism, past and present*, 1859, pp. 95-96), su cui ha attirato la mia attenzione E. Bernstein: «Is it merely a *coincidence*, or is it a *consequence*, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: – important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth»**. (Si veda il saggio seguente). «Onesto come un ugonotto» era, nel secolo XVII, un'espressione proverbiale come la dirittura degli olandesi che ammirava Sir W. Temple, e – un secolo dopo – quella degli

inglesi, paragonati ai continentali che non avevano seguito questa scuola etica.

[304](#)

Bene analizzato in Bielschowsky, *Goethe* (XXVII ed. 1914), vol. II, cap. 18. – Per lo sviluppo del «cosmo» scientifico ha dato espressione a un pensiero affine per esempio anche Windelband, alla fine del suo *Splendore della filosofia tedesca* nel II volume della *Geschichte der neueren Philosophie* cit. (VII e VIII ed. 1922), pp. 428-29 [trad. it.: *Storia della filosofia moderna* cit.].

[305](#)

Baxter, *Saints' everlasting rest*, cap. XII.

[306](#)

«Il vecchio non potrebbe andare a riposo, con i suoi 75000 dollari annui? – No! Ora la facciata del suo magazzino deve essere allargata a 400 piedi. – Perché?» «That beats everything», dice. «Alla sera, quando moglie e figlie fanno la lettura comune, egli anela al letto, di domenica ogni 5 minuti guarda l'orologio, per vedere quando finirà la giornata: – un'esistenza talmente fallita!». Così sintetizzava il suo giudizio sul principale, un *dry-good man* di una città dell'Ohio il genero (immigrato dalla Germania) – un giudizio che a sua volta il «vecchio» avrebbe indubbiamente ritenuto del tutto inconcepibile, e considerato come un sintomo di debolezza tedesca.

[307](#)

Già questa osservazione (che è rimasta inalterata) avrebbe dovuto mostrare a Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus* cit.) che io non ho mai messo in dubbio il suo significato *autonomo*. Che anche l'umanesimo non fosse «razionalismo» *puro*, recentemente lo ha di nuovo sottolineato con energia Karl Borinski (*Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten* [L'idea della rinascita nei tempi mod.], «Abhandlungen d. Münchner Akad. d. Wissenschaften», 1919).

[308](#)

Non di questo problema, ma di quello della Riforma in genere e in particolare di Lutero, si occupa il Discorso accademico di Below, *Die Ursachen der Reformation* [Le cause d. R.], Freiburg 1916. Per il tema trattato *qui*, e in particolare per le controversie che si collegarono a questo studio, rimandiamo infine allo scritto di Hermelink, *Reformation*

und Gegenreformation [R. e Contror.] (1911), che peraltro è dedicato in primo luogo ad altri problemi.

309

Poiché il presente schizzo ha deliberatamente considerato solo le relazioni dove è realmente indubbio un influsso di contenuti religiosi della coscienza sulla vita civile «materiale». Sarebbe stato facile procedere a una «costruzione» formale che *deducesse* logicamente dal razionalismo protestante *ogni* «caratteristica» della civiltà moderna. Ma un procedimento siffatto va lasciato piuttosto a quel tipo di dilettanti che credono nell'«unitarietà» della «psiche sociale» e nella sua riducibilità a *una* formula. – Ci limitiamo infine a osservare che, naturalmente, il periodo dello sviluppo capitalistico che *precede* quello da noi considerato è stato *ovunque* condizionato *anche* da influssi cristiani, sia inibitori che *promotori*. Di quale specie fossero è argomento di un ulteriore capitolo. Del resto non è certo che l'uno o l'altro degli ulteriori problemi prima delineati possa essere ancora discusso nell'ambito di *questa* rivista, data la sua tematica. Ma non sono molto incline a scrivere grossi libri, che dovrebbero, in questo caso, appoggiarsi così fortemente a lavori altrui (di teologia e di storia). (Lascio qui inalterate queste frasi). – Quanto alla *tensione* che sussiste fra l'ideale di vita e la realtà nel periodo «protocapitalistico» che *precede* la Riforma, si veda, ora, Jakob Strieder, *Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*, 1914, Libro II (anche contro lo scritto di Keller cit. (parte I, note 18 e 50), che è utilizzato da Sombart).

310

Trovo che questa frase e le osservazioni e note immediatamente precedenti sarebbero dovute essere sufficienti per escludere ogni fraintendimento di ciò che *voleva* realizzare questo studio, e non trovo *alcun motivo per fare qualsiasi aggiunta*. Invece della continuazione diretta nel senso del *programma* prima esposto e che mi ero originariamente prefisso, a suo tempo ho deciso di mettere dapprima per iscritto i risultati di studi comparativi sulle connessioni che sussistono fra la religione e la società, nella storia *universale*, in parte per motivi casuali, e segnatamente a causa dell'uscita delle *Soziallehren der christlichen Kirchen* di E. Troeltsch (che ha liquidato certi problemi che io avrei dovuto discutere, in una maniera che non mi sarei potuto permettere, dal momento che non sono un teologo), ma in parte anche per

togliere queste analisi dal loro isolamento e collocarle nel complesso dello sviluppo della civiltà. Qui segue solo un breve scritto di occasione composto allo scopo di chiarire il concetto di «setta» prima usato, e insieme per esporre il significato che la concezione puritana della *Chiesa* riveste nei confronti dello spirito capitalistico dell'età moderna. [Si tratta del saggio: *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (prima stesura 1906), ora in edizione italiana a cura di R. Guiducci e G. Kleissl, M. Weber, *Le sette e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1977 – N.d.T.].

L'ETICA PROTESTANTE E LO SPIRITO DEL CAPITALISMO.

La storia di una controversia di Ephraim Fischhoff

I

Il problema delle influenze che la Riforma esercitò sullo sviluppo successivo dell'economia, e specialmente quello della stretta relazione che Max Weber affermò intercorrere tra il protestantesimo, soprattutto nella sua espressione calvinistica, e lo sviluppo del capitalismo moderno, nei suoi studi provocatori sul protestantesimo, ha dato luogo, dopo la loro uscita, a una grande quantità di scritti polemici. Ancora oggi è questa l'opera più nota dell'eclettico studioso tedesco, forse proprio perché le intenzioni di tale analisi furono fraintese tanto profondamente e gravemente. Per oltre venticinque anni è stata l'occasione di un ampio dibattito di storici della società e dell'economia intorno a un singolo problema, a cui è stato attribuito il massimo interesse, nel campo della storia dell'economia.¹

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo uscì dapprima sull'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»,² e ora si trova all'inizio della *Raccolta di saggi della sociologia della religione*³ di Max Weber. In tale edizione il saggio rimaneva sostanzialmente immutato, ma conteneva molte note nuove, in parte dettagliatissime, che fornivano principalmente una migliore documentazione dalle fonti, e rispondevano a diverse critiche, specialmente di Sombart e Brentano. Questa edizione, con il titolo *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, fu tradotta in inglese, nel 1930, da Talcott Parsons, che probabilmente ha influenzato più di tutti l'interpretazione che dell'opera di Max Weber è stata data in America. Nell'edizione tedesca questo primo studio è seguito e integrato da un secondo: *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, che si occupa dei contributi particolari apportati dalle sette protestanti. Purtroppo Parsons non ospitò nella sua traduzione il succitato lavoro, a cui Weber attribuì spesso una particolare importanza al fine della completa

formulazione della propria tesi. Sono anche importantissime, per un chiarimento completo dell'argomentazione di Max Weber, le sue repliche alle critiche di Fischer e Rachfahl, che uscirono sull'«Archiv».⁴ Vi ha fatto ripetutamente riferimento Ernst Troeltsch, in molteplici occasioni.⁵ Sarebbero state sicuramente risparmiate molte delle obiezioni impropriamente sollevate contro la tesi di Weber, se ai critici fossero state familiari queste analisi integrative, poiché esse ancora una volta raccolgono e precisano i pensieri essenziali dell'intera, complessiva posizione di Weber.⁶ Pare quindi importante, per il modo specifico in cui è composto lo studio, leggere queste osservazioni integrative insieme al testo originale, a guisa di un tutto unico. Max Weber aveva concepito originariamente il piano di estendere le sue considerazioni ad altri campi, e, in seguito, di studiare nel senso inverso il rapporto intercorrente fra la religione e altri aspetti della civiltà, quali principalmente gli orientamenti, le pratiche e le istituzioni economici. Tutta una serie di motivi su cui torneremo più avanti non permisero che questo programma fosse mai eseguito.

Molti studiosi furono stimolati dalle idee di Weber. Coloro che concordarono con la sua impostazione spesso adottarono anche, più o meno, il contenuto delle sue conclusioni centrali. Mentre le sue idee sul rapporto intercorrente fra puritanesimo e capitalismo furono contestate dagli storici, incontrarono invece il consenso di teologi. Al lavoro weberiano sul protestantesimo è attribuito il valore di una delle analisi fondamentali nel campo della sociologia della religione e della sociologia della civiltà in genere.

A nostro avviso questo saggio ha esercitato la massima influenza su Ernst Troeltsch, il quale, muovendo da premesse diverse, ha fornito quell'analisi storica di tutto il precedente sviluppo del cristianesimo che lo stesso Max Weber aveva originariamente programmato. Ernst Troeltsch, che, con Weber, deve essere considerato come uno dei fondatori della sociologia della religione in Germania, adottò la tesi weberiana sul rapporto protestantesimo-capitalismo, la sviluppò e popolarizzò, tanto che essa è stata chiamata non di rado «la teoria di Weber-Troeltsch». Di tutti gli studiosi che parteciparono alla controversia, fu quello che più si avvicinò all'intenzione di Weber, a nostro avviso. – Negli scritti che vertono sulla natura peculiare del protestantesimo e sull'influenza da esso esercitata sullo sviluppo della civiltà,⁷ adottò la tesi generale di Weber, consapevole della sua importanza fondamentale, e dichiarò apertamente questa sua

convinzione. In specie concordò con l'impostazione di Weber nella misura in cui trattò del problema nella prospettiva universale della storia della civiltà, e in cui sottolineò la sua intrinseca connessione con gli stati di fatto dell'economia sociale. Troeltsch riconobbe chiaramente che Weber intendeva provare la tesi dell'affinità di calvinismo e capitalismo, la tesi secondo cui il calvinismo aveva offerto al capitalismo l'«aiuto interno» e «appoggio morale e spirituale», per il suo rapido sviluppo.⁸ Accettò la differenza stabilita da Weber tra lo spirito e il sistema economico del capitalismo; la sua idea secondo cui queste cose non devono necessariamente comparire insieme; e infine la sua conclusione: come il dominio del sistema capitalistico sulle rappresentazioni degli uomini non compaia prima che un determinato evento storico abbia provocato tale congiunzione fra spirito capitalistico e sistema capitalistico.⁹

Parimenti la tesi di Weber fu più o meno adottata dagli storici della Chiesa, quali per esempio H. von Schubert, F. H. von Funk, H. Hermelink; dallo storico della religione C. H. Becker, i cui studi sull'Islam rappresentano un esemplare lavoro di sociologia della religione concepito nello spirito delle analisi della religione di Weber; lo fu anche, fino a un certo punto, da storici dell'economia quali ad esempio Werner Sombart e R. H. Tawney. La posizione generale di Sombart è strettamente in rapporto con quella di Weber, mentre sono diversi i suoi metodi e le sue conclusioni. La tesi sombartiana sullo spirito del capitalismo offrì a Weber il punto di partenza per la sua problematica; viceversa, lo studio weberiano del protestantesimo ha fortemente influenzato la trattazione del problema svolta da Sombart. D'altro lato, Max Weber respinse nuovamente l'applicazione sombartiana del concetto di capitalismo agli ebrei, in base alle proprie analisi della psicologia religiosa e delle strutture sociali dell'ebraismo antico. Tawney non nega il valore del lavoro di Weber, ma modifica alcuni, precisi punti delle sue tesi: critica l'evidente identificazione dello spirito capitalistico con il calvinismo e il puritanesimo inglese; distingue pure fra il primo puritanesimo e quello successivo, mostrando come il puritanesimo originario dovesse essere ampiamente superato, per sviluppare lo spirito capitalistico; infine Tawney ritiene che, in generale, le condizioni economiche e politiche esistenti in Inghilterra durante i secoli XVI e XVII avessero un'importanza per lo sviluppo di nuove pratiche e nuovi orientamenti economici maggiore rispetto a qualsiasi fattore specificamente religioso. Tali cambiamenti furono ancora elaborati da Tawney nei suoi

scritti successivi, soprattutto nella *Prefazione* alla traduzione inglese dell'*Etica protestante*. L'influsso della tesi di Weber, ma ora nella forma modificata da Tawney, è palese in più studi influenzati da lui: per esempio nei lavori di Margaret James, Isabel Grubb, W. J. Warners, P. S. Ashton, Richard Schlatter.

Ma l'adozione della tesi weberiana e la sua notevole influenza su altri ricercatori è solo un aspetto della situazione. L'altro è formato da una grande quantità di posizioni critiche. Vanno da quelle che criticano singoli punti, ma approvano la tesi principale di Weber (per esempio, oltre a Sombart e Tawney, E. Knodt, J. Kulischer, W. Gunsteren e P. Kock), fino a quelle che rifiutano la sua impostazione non solo per certi dettagli errati, ma, nell'insieme, perché sostanzialmente inadeguata e sterile, a loro avviso. Hanno questa posizione dapprima gli scrittori H. K. Fischer, F. Rachfahl, L. Brentano, G. von Below, H. Sée e H. Pirenne, poi, tra gli scrittori più recenti, H. M. Robertson e P. C. Gordon Walker.

Ora, che la tesi weberiana sia discussa in contributi più scientifici o più popolari, da posizioni consenzienti oppure critiche, essa è ripetutamente interpretata come ipotesi causalistica di cui Weber si avvalga per derivare il capitalismo dal calvinismo. Insomma: si afferma che la vecchia tesi materialistica relativa alla genesi del capitalismo qui è semplicemente sostituita da una tesi spiritualistica. Un'interpretazione siffatta si ritrova ancora, per esempio, nel libro di H. Richard Niebuhr, *Social Sources of Denominationalism* (1929), che rappresenta una brillante introduzione teorica alla sociologia del cristianesimo, e poggia ampiamente sulla sociologia della religione di Max Weber. Niebuhr parla della «ben nota tesi weberiana secondo la quale il calvinismo fu una delle principali fonti del capitalismo moderno» (p. 97), e dice ancora più chiaramente, in un altro passo: «La teoria di Weber che Tawney critica ma in parte segue, per cui il calvinismo è un genitore del capitalismo [...]» (p. 288, nota 9). Più recenti esempi di tale interpretazione errata dell'intenzione di Max Weber si trovano in J. M. Mecklin (*The Passing of the Saint*, 1941, p. 189); Miriam Beard (*A History of the Businessman*, 1938, pp. 377, 389); E. Fromm (*Escape from Freedom*, 1941, p. 296); E. Taeusch (*The Concept of Usury*, in «Journal of the History of Ideas», III, 1942, pp. 291-318). Per un altro verso, Weber è semplicemente annoverato tra i marxisti; in quanto tale non saprebbe riconoscere l'essenza e la funzione delle religioni. È questa, in

genere, l'opinione di autori cattolici, come per esempio Alois Dempf (*Religionssoziologie*, in «Hochland», XVIII, 1921, p. 747).

Sfortunatamente, in tutta una serie di lavori la discussione scientifica della tesi weberiana è stata compromessa dal fatto che alcuni autori ne abbiano approfittato per esprimere i loro giudizi valutativi personali—politici, religiosi o economici. Nel caso di un'adesione di principio al sistema capitalistico affermavano che la loro propria religione lo aveva influenzato e promosso, mentre nel caso di un rifiuto del capitalismo negavano l'esistenza di qualsiasi connessione fra quest'ultimo e la religione loro propria. Analogamente, nella controversia sono affluite ideologie politiche; per esempio, la tesi di Weber è stata falsata a uso di interessi antinglesi.¹⁰ Il fraintendimento di Weber diventa principalmente palese in molti contributi cattolici alla controversia, a mio avviso; culmina indubbiamente con A. Fanfani, il quale attribuisce lo sviluppo di capitalismo e protestantesimo al trionfo dei brachicefali sui dolicocefali, nell'occupare posizioni di potere.¹¹ Non sorprende il fatto che Schlatter possa descrivere lo stato attuale della discussione come «rattling of dry bones».¹²

La seguente analisi della controversia relativa all'acuto saggio di Weber cerca di mostrare come questo lavoro sia stato ampiamente frainteso, sia da amici che da avversari, come sia stata falsata la ricerca di Weber, cauta e incompleta per sua propria ammissione, e come non siano stati osservati i suoi avvertimenti critici necessari per capire la sua tesi. Invece non abbiamo intenzione di presentare il metodo o le conclusioni di Weber nella loro forma originaria, o di giustificarli. Siamo peraltro convinti che l'intenzione di questo primo contributo weberiano per una sociologia sistematica della religione fosse giusta, a prescindere interamente dal fatto che sia questo uno studio notevolmente ragionevole e fecondo. Inoltre si deve avvertire che l'ampia e cospicua opera dedicata più tardi da Weber alla sfera della sociologia della religione,¹³ e che per molti aspetti rappresenta un'integrazione e correzione del suo primo lavoro, per lo più non è stata affatto presa in considerazione. *Habent sua fata libelli*.

Weber fu coinvolto nella controversia relativa al proprio saggio fino al termine della sua vita. Rispondeva a critiche, aggiungeva nuovi dati, e protestava contro diversi fraintendimenti. Frattanto aveva ulteriormente sviluppato il suo sistema scientifico complessivo, e l'intero problema aveva trovato posto in una nuova prospettiva della storia universale. Il risultato fu

la correzione di una serie di posizioni passibili di dubbio che si trovavano nel saggio sul protestantesimo, in quanto Weber dedicò maggiore attenzione ai fattori cosiddetti «reali», che peraltro non aveva affatto ignorato neanche nell'opera precedente, nel modo che si è supposto assai spesso. Di fatto merita notare come molti studiosi eminenti procedessero nella stessa maniera, criticando precedenti opere di Weber, dopo che queste avevano ricevuto un quadro di riferimento più adeguato con i successivi studi nel campo di quella sociologia della religione che si stava sviluppando, e con le parti corrispondenti di *Wirtschaft und Gesellschaft*, nonché dell'*Abriss der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte*. Al novero di questi autori le cui critiche pubblicate si riferivano solo al saggio sul protestantesimo anche molto tempo dopo i lavori successivi di Weber e dopo la sua morte, appartengono Below, Brodnitz, Tawney, Knight, Robertson, Walker, Kraus, M. Beard, Nussbaum e Taeusch. E tale tendenza può essere seguita fino a oggi. Un esempio permette di illustrare quanto poco siano stati conosciuti i lavori successivi di Weber. Frank H. Knight, che tradusse l'*Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* di Weber, osservò, in *Historical and Theoretical Issues on the Problem of Modern Capitalism* («Journal of Economic and Business History», I, 1928, p. 134), che l'intera questione dell'origine del capitalismo moderno ci guadagnerebbe, se la si ponesse con una formulazione negativa: perché mai il capitalismo non si sviluppò in tempi e in luoghi diversi dall'Europa moderna occidentale? Poi aggiungeva che Weber aveva discusso questo problema, e citava la *Storia dell'economia*. Sicuramente Knight deve avere conosciuto gli altri saggi compresi nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* e in *Wirtschaft und Gesellschaft*, eppure non vi fa punto riferimento. Analogamente, E. Brodnitz, nella sua rassegna di lavori relativi alla storia dell'economia tedesca usciti fra il 1900 e il 1927 («Economic History Review», 1, 1927, p. 341), fa riferimento solo al I volume della *Religionssoziologie* di Weber.

Che ogni generazione debba dare una nuova interpretazione del passato alla luce dell'esperienza sua propria, è diventato un assioma generale della storiografia e delle scienze umane. Weber aveva scritto il suo saggio reagendo consapevolmente all'interpretazione del capitalismo data da Karl Marx. Su questa base deve essere intesa la sua sopravvalutazione della consistenza e dell'efficacia di fattori ideali. Egli replicava così alla meccanizzazione dell'uomo e al crescente predominio di condizioni economiche nel pensiero di autori altrimenti tanto diversi come Karl Marx e

Friedrich Nietzsche nella generazione anteriore a Weber, e Freud, Rathenau, Tönnies nella sua propria. Con un'analisi storica funzionale Weber sottolineò la decisiva importanza di contenuti della fede religiosa per lo sviluppo di una morale congeniale al capitalismo; fu coerente in quanto in tal modo confermò l'importanza del metodo della comprensione [*verstehende Methode*] nelle scienze sociali da lui evidenziate e la sua propria idea secondo cui la storia rappresenta l'esperienza con cui si rivive il passato, e la sociologia è una disciplina della comprensione interiore.

II

Si può davvero capire l'intento dell'indagine compiuta da Weber con l'*Etica protestante* solo se si considera lo sfondo intellettuale del suo tempo. Subiva l'influenza della scuola storica dell'economia politica da un lato (e si considerava un seguace di Gustav Schmoller),¹⁴ mentre dall'altro doveva tenere conto della tradizione marxista; ed entrambe le correnti erano dirette contro la considerazione isolata dei processi economici e la costruzione astratta di un *homo oeconomicus* avvenuta nell'economia classica. Ora Weber mirava ad analizzare la storia della civiltà in merito alle decisive azioni esercitate dall'economia sugli altri fenomeni della civiltà, e viceversa. Weber ritenne che il suo compito principale – anche nelle ricerche storiche – fosse quello di delucidare i nessi della civiltà europea contemporanea.¹⁵ E vide nel razionalismo occidentale moderno uno dei suoi elementi costitutivi. Ed esso per lui si realizzò in misura particolare nel capitalismo moderno, e nello «spirito» suo caratteristico.

La discussione dell'intero problema cominciò con Karl Marx, che aveva attribuito al fenomeno del capitalismo l'importanza eminente da esso posseduta nella teoria moderna della società, e sfociò in un'amplissima letteratura in merito al tema. Certi studiosi tedeschi avevano già cominciato a inserire l'opera teorica di Marx nell'armatura concettuale che era stata sviluppata dalla scuola storica tedesca; tra loro c'erano alcuni dei cosiddetti «socialisti di Stato», in particolare Ferdinand Tönnies e Werner Sombart. Tali economisti e teorici della società borghese si occuparono prevalentemente del problema delle basi psicologiche del capitalismo, introdussero lo «spirito del capitalismo» in qualità di nuova variabile, e così modificarono una serie di tesi marxiste. Weber riconobbe la grande

genialità di Marx e attirò l'attenzione sulla straordinaria fecondità del metodo materialistico quale sussidio euristico,¹⁶ ma si oppose a tutti i tentativi di ipostatizzarlo erigendolo a metodo unico ed esclusivo della scienza sociale, o addirittura a *Weltanschauung*. Riteneva che il vero valore di questo metodo, come di tutti gli schemi scientifici di interpretazione, fosse solo quello di un «tipo ideale». Contro la dottrina marxista del determinismo economico della metamorfosi sociale Max Weber propugnò una teoria pluralistica dell'interdipendenza.

Occorre avere ben presenti l'intenzione limitata e la trattazione prudente del tema, nei saggi qui discussi. In questa prima ricerca dedicata all'influenza della dottrina religiosa sul comportamento economico, Max Weber non si proponeva affatto di produrre una teoria completa del capitalismo, una teoria sociale della religione o una trattazione generale del rapporto intercorrente fra la religione e la genesi del capitalismo. Invece intendeva cercare di delucidare uno degli aspetti fondamentali e specifici dell'ethos moderno: il suo carattere professionale e specialistico, quale si concretò sostanzialmente nei concetti tedeschi di «*Beruf*» e «*Berufung*». L'egemonia razionalità della vita moderna aveva colpito straordinariamente Max Weber; ma egli mostrò anche come ci fossero tipi diversi di razionalizzazione, – fatto, questo, che era abitualmente ignorato dalle teorie tecnologiche della storia.

Max Weber definì il capitalismo come un sistema storico peculiare,¹⁷ e derivò storicamente gli elementi di tale concetto: secondo lui il capitalismo era caratterizzato sostanzialmente dalle tendenze generali all'antitradizionalismo, al dinamismo sociale, al razionalismo e a una produzione industriale calcolata a lungo termine. Ma, in linea di principio, vide il proprio compito nell'analisi e ricostruzione dello sviluppo della struttura della personalità che è adeguata e consona al capitalismo. Per lui il capitalismo moderno non era il risultato automatico di uno sviluppo tecnologico, anzi, era anche l'esito di una serie di fattori «oggettivi» – comprese, per esempio, le condizioni climatiche che influenzano sostanzialmente il comportamento economico e il costo della mano d'opera –, e di numerosi elementi sociali e politici, per esempio delle metamorfosi strutturali della città medievale e della sua popolazione. Ma fece sempre notare come ci fosse un fattore che non era lecito trascurare: la genesi di una struttura normativa antitradizionalistica razionale, negli uomini che avevano promosso tale sviluppo. Secondo lui si concretò prevalentemente

nell'evoluzione della scienza moderna e del suo rapporto relativamente moderno con l'economia, nonché nello sviluppo di una condotta di vita moderna, specialmente nelle sue conseguenze pratiche per l'agire economico.¹⁸ La limitata tesi di Weber era semplicemente che, nello sviluppo di questo modello comportamentistico di una vita razionalmente ordinata, con il suo perseguimento energico e indefesso della meta prefissa, tale da evitare ogni fuga nella magia, la dottrina religiosa dovesse avere svolto un ruolo rilevante.¹⁹ Quanto fosse effettivamente grande tale influenza, egli non lo poteva dire; infatti riteneva che una quantificazione siffatta fosse impossibile, in un'analisi storiografica.²⁰ Di conseguenza sottolineò anche che nessuno poteva dire come si sarebbe sviluppato il sistema dell'economia capitalistica, se non ci fossero stati gli elementi moderni specifici dello spirito capitalistico.²¹

Mostrando l'affinità esistente tra il modo borghese di vivere e determinate componenti della stilizzazione religiosa della vita, quale era emersa con particolare evidenza nel protestantesimo ascetico, Weber si concentrò essenzialmente sullo sviluppo graduale di un *habitus* psicologico, che mise gli uomini in condizione di soddisfare le pretese del capitalismo moderno nella fase dei suoi esordi. Ciò significava quanto segue: l'imprenditore ora non credeva più che nel migliore dei casi Dio avrebbe tollerato che egli accumulasse ricchezza, o che egli avrebbe dovuto espiare la sua *usuraria pravitas* (caso che si verificava effettivamente con i mercanti indù, per esempio); no, praticava i suoi affari credendo fermamente che la sua provvidenza lo mettesse infine in condizione di accrescere la gloria di Dio, e che quindi il suo successo dovesse venire inteso quale segno visibile della grazia di Dio, e, purché vi fosse pervenuto in maniera legale e legittima, quale metro del suo valore personale davanti a Dio e agli uomini. D'altro lato, il lavoratore manuale, con la sua laboriosità, derivava la certezza del proprio stato religioso di grazia dalla coscienziosità con cui rispettava le norme professionali. Infine il terrore per il peccato dell'idolatria e della divinizzazione della creatura, quale si manifestava anzitutto nell'accumulare possessori e nel goderne sconsideratamente, faceva sì che il capitale accumulato nell'esercizio della professione rifluisse nell'azienda, o venisse risparmiato.

Weber fece ripetutamente notare l'importanza della controllata ascesi intramondana e borghese, distinguendola dall'ascesi extramondana e dal tipo sentimentale del pietismo. Sottolineò come le sette protestanti,

specialmente i quaccheri e i battisti, dessero luogo a una regolamentazione metodica della vita che si contrapponeva clamorosamente alla morale del cattolicesimo, del protestantesimo luterano e dell' anglicanesimo. Per Weber il punto focale era che il protestantesimo ascetico²² avesse sviluppato norme atte a giustificare il comportamento economico capitalistico, di modo che l'uomo dedito alla sua professione non doveva più vedere una trasgressione di prescrizioni etiche, nel guadagno così ottenuto. Ma proprio questo aveva caratterizzato, in età precedente, gli individui più seri, indipendentemente dalla solidità individuale palese o dal loro potere esemplare. Un esempio di questa insicurezza interiore nell'agire economico era la prassi di restituire poco prima della morte il denaro ottenuto con l'usura; un altro stava nell'istituire fondazioni religiose, per «espiare» un successo finanziario precedente. Così cattolici convinti addivenivano a innumerevoli compromessi teorici e pratici tra le loro norme religiose e le ben diverse esigenze che regolavano il loro comportamento professionale, fra l'ideale del «Deo piacere non potest», quale valeva anche per Lutero, e le esigenze di una carriera lucrativa. La reciproca integrazione delle due sfere di norme, che eliminava, per l'individuo, il conflitto permanente di norme, appunto, secondo l'opinione di Weber ebbe un'importanza decisiva per lo sviluppo del capitalismo. E quindi l'analisi di tale integrazione costituì anche il compito centrale del suo saggio («Archiv», XXX, p. 200 <GTB 119, pp. 170-171>).

Tra le numerose componenti che furono rilevanti per lo sviluppo del capitalismo moderno, Weber ne sottopose alla propria analisi soltanto una: la condotta di vita borghese nella nostra civiltà razionalizzata. Mostrò come nascesse dal protestantesimo, e come infine abbandonasse la sua radice religiosa. Si concretizzò in determinate motivazioni dell'agire quotidiano, e queste furono realizzate soprattutto tramite meccanismi molto efficaci di indottrinamento e disciplinamento. Egli sottolineò ripetutamente come si trattasse solo di *uno* dei fattori efficaci, e respinse tutti i tentativi di equipararlo allo «spirito del capitalismo» in genere, o persino di derivare da esso il capitalismo.²³ Introducendo l'etica religiosa del protestantesimo in qualità di variabile indipendente, e assumendo dapprima che fosse anche di origine prevalentemente religiosa, volle mostrare la corrispondenza esistente fra essa e quel tipo di carattere che riteneva necessario per il capitalismo. Aveva poi l'intenzione di dedicarsi nuovamente al problema, in seguito, e di ricostruire le componenti extrareligiose di tale etica religiosa.

Alcuni dei suoi critici, per esempio Fischer²⁴ e Rachfahl,²⁵ hanno obiettato che il problema trattato da Weber richiedeva un'impostazione storica statistica. Weber riconobbe bensì la necessità di sottoporre a un'indagine comparativa lo stesso sviluppo in determinati paesi singoli, per poter determinare il numero e il significato dei singoli gruppi religiosi; e anche la necessità di confrontare l'influenza dell'etica professionale con quella di altri fattori.²⁶ Poiché studiava la convergenza di fattori religiosi ed economici nella creazione dell'«uomo razionale» moderno, ai suoi occhi i saggi sull'etica protestante formavano un capitolo di una sociologia qualitativa della civiltà; e riteneva che un metodo statistico non si confacesse a questo tipo di indagine. Il suo problema era quello di assodare la *direzione* specifica in cui potesse agire una data religione, e i diversi *influssi* di uno specifico sistema di etica religiosa su uno stile di vita. Riteneva che tale problema potesse venire affrontato esclusivamente col metodo comprensivo dell'analisi motivazionale. E quindi nei primi due saggi ricostruì, anzitutto, le molteplici ramificazioni che portavano dai religiosi articoli di fede all'agire pratico. Con acume e perspicacia indagò sulle motivazioni psichiche che avevano origine nel protestantesimo riformato e portavano alla razionalizzazione metodica dell'agire, e, di conseguenza, ad appoggiare modi di comportamento e orientamenti capitalistici convergenti.²⁷ Egli applicò questa tesi a tutte le variazioni del cristianesimo riformato, dedicando alla storia dei dogmi una brillante ricerca.

Weber non ritenne mai che il suo studio del protestantesimo fosse una formulazione definitiva o persino dogmatica di una teoria sulla genesi ed evoluzione della Riforma. Invece vi vide uno studio preparatorio sull'influsso esercitato da determinate idee religiose sullo sviluppo di uno spirito economico e della morale di un sistema economico. Non ha fornito un'interpretazione idealistica (o spiritualistica, come egli direbbe) del capitalismo, secondo cui questo sarebbe *derivato e dedotto* da idee religiose. In proposito si sono scritte molte cose inesatte, poiché molti autori potevano solo vedere, in Weber, il «superatore» del marxismo.²⁸ Al contrario ammirava la tesi di Marx, sebbene facesse notare come non fosse lecito ritenerla assoluta e universale, in certo modo quale esito conclusivo della filosofia. Come si opponeva a ogni assolutizzazione e a ogni monismo, infine sottoponeva a un'imperiosa confutazione anche ogni monismo idealistico.²⁹ Nella sua trattazione e nelle menzionate integrazioni

egli respingeva esplicitamente la folle caratterizzazione della propria tesi come «spiritualistica».³⁰

Non tentò nessuna «determinazione psicologica di eventi economici»,³¹ ma sottolineò l'«importanza fondamentale delle condizioni economiche».³² Weber osservò spesso che le trasformazioni economiche sorgono come risposta a bisogni economici, e che sono ingenerate da tutta una serie di fattori, comprese condizioni demografiche, geografiche, tecnologiche e finanziarie.³³ Sottolineò come il capitalismo sarebbe sorto anche senza il protestantesimo, anzi, come in effetti sia sorto senza di esso, in molte civiltà; e come non sarebbe sorto e nemmeno sia sorto là dove non sussistevano le condizioni «oggettive». Non negò che diversi altri sistemi di etica religiosa si avvicinassero molto a quella del protestantesimo riformato, ma sottolineò come le motivazioni psichiche ivi contenute fossero sostanzialmente diverse. Decisivo era per lui l'ethos prodotto negli individui, mentre invece tali non erano prediche e compendi teologici; e questo ethos era peculiare e unico nel protestantesimo riformato, per una serie di motivi. Fece energicamente notare come tra gli ambiti e della religione e dell'economia ci siano ferme, stabili dipendenze funzionali; ma in questo suo studio si concentrò sulle influenze che muovono dalla parte della religione. Non soltanto sapeva anche dell'altra parte; mostrò come, per un'ironia del destino, l'osservanza meticolosa di una norma religiosa producesse metamorfosi nella struttura economica, e come quest'ultima, a sua volta, fosse seguita dall'irreligiosità di massa che è propria dell'ordine della società capitalistica. Dove ammise che l'etica religiosa stessa non dovesse avere di necessità un'origine esclusivamente religiosa, e sottolineò sempre di nuovo la necessità di indagare sull'influenza esercitata dall'ambiente sociale, specialmente dalle condizioni economiche, sul carattere e sullo sviluppo di orientamenti religiosi.³⁴

Weber mosse dal presupposto che la rivelazione religiosa del fondatore di una setta dovesse venire considerata quale esperienza religiosa autonoma, e non quale mero rispecchiamento di condizioni economiche o altre. Credeva che non si potesse spiegare la peculiarità dell'ordine religioso calvinistico dicendo trattarsi di un adattamento a pratiche capitalistiche già sussistenti; poiché allora non sarebbe stato risolto il problema perché il cattolicesimo non avesse mostrato gli stessi risultati, là dove si era avvicinato a quelle. Ma, una volta che un'esperienza religiosa ha assunto il carattere di un fenomeno sociale, ossia di un sistema normativo egemonico all'interno di

una struttura sociale, si avvia allora un processo di selezione sociale secondo il criterio dei modi diversi in cui i membri osservino le norme. Il risultato è una differenziazione in «classi» del gruppo religioso originariamente omogeneo; così le differenze tra i suoi membri poggiano su una base strutturale.³⁵ Weber si proponeva di seguire anche questo aspetto del problema. Peraltro non ritornò mai più a questo lavoro. Nell'*Etica protestante* si concentrò solo sul fattore religioso, e lo introdusse quale fenomeno esclusivamente religioso. Ma era certamente consapevole del carattere provvisorio del suo contributo, e delineò un programma di ricerca enorme e di fatto non realizzabile, la cui esecuzione tuttavia sarebbe necessaria per poter considerare concluso e compiuto il progetto stesso.

III

Naturalmente non tutte le critiche dirette contro Max Weber devono essere spiegate con il fatto che i critici avessero frainteso le intenzioni dello stesso Weber. In primo luogo occorre menzionare l'indiscutibile fatto che i saggi, così come si presentano a noi, rivelino certe lacune nella composizione. La loro incompletezza li esponeva a molti fraintendimenti da parte di lettori noncuranti, sebbene Max Weber si fosse cautelato contro una critica accademica siffatta. Sull' «Archiv für Sozialwissenschaft», nel 1908, Weber chiarì ancora una volta i motivi per cui i suoi saggi erano rimasti incompiuti: in parte si trattava di circostanze personali, in parte della pressione di altri obblighi e impegni, e in parte del fatto che Ernst Troeltsch avesse cominciato a trattare, «nel modo più felice», «tutta una serie di problemi che stavano» sulla strada dello stesso Weber, e che quest'ultimo allora non desiderasse più ripeterli; d'altro lato egli sperava di potere ancora rielaborare i saggi per pubblicarli separatamente, nell'anno successivo. Ammetteva che il rimprovero di incompletezza era giustificato, e sottolineava il pericolo che un lettore frettoloso potesse trascurare questo fatto. Ma negava energicamente la possibilità di desumere, dai saggi, una costruzione idealistica della storia.

Nella sua replica alla critica di Fischer Weber sottolineava come si fosse espresso con estrema chiarezza in merito alla relazione generale intercorrente fra la religione e l'economia, ma concedeva la possibilità che alcune sue formulazioni dessero luogo a fraintendimenti. E quindi si

proponeva anche di eliminare, in una nuova edizione, tutte le espressioni che suggerissero la conclusione che istituzioni sociali fossero state *derivate e dedotte* da motivi religiosi.³⁶ Come non si stancava di sottolineare, derivato era *l'ethos* di una condotta metodica della vita dall'ascesi protestante; e quest' ultima aveva semplicemente un rapporto di *adeguatezza*, con l'ordine economico. In un articolo anticritico successivo,³⁷ Weber alludeva con rincrescimento all'incompletezza della sua ricerca, e osservava, ironicamente: se avesse concluso lo studio con un'analisi intesa a stabilire quale influsso fosse stato esercitato da condizioni economiche sullo sviluppo del protestantesimo riformato, ebbene, lo avrebbe sicuramente colpito l'accusa di capitolare di fronte al materialismo storico, così come ora lo colpiva quella di enfatizzare il fattore religioso o ideologico.³⁸ Egli voleva quindi sapere che i propri saggi fossero considerati come *parte* di una ricerca sul modo in cui l'idea di *Berufung* si fosse sviluppata, e avesse trovato accesso nell'interpretazione di determinate professioni.

Ma, a prescindere dall'incompletezza, questi saggi rivelano anche un'altra difficoltà, che è caratteristica della maggior parte degli scritti di Max Weber: egli si curava pochissimo del lettore. Ciò è particolarmente evidente nell'enorme massa di dettagli contenuti nel testo, ma, soprattutto, nella fiumana di note che travolge il lettore, e, spesso, lo allontana dal nucleo dell'argomentazione. Marianne Weber parlò della «forma mostruosa di questa trattazione»,³⁹ che nella seconda edizione peggiorò ancora sostanzialmente, quando il «tumore di note a piè di pagina» crebbe ancora in maniera enorme. Ma cercò di giustificare tale fiumana osservando che Weber voleva addurre ogni prova possibile per la sua «determinazione accuratamente causalistica di nessi compresi intuitivamente», con questo esteso apparato scientifico, come voleva difendersi dal fraintendimento delle proprie «avvedute relativizzazioni».

Diversi errori di interpretazione invece derivano dallo stesso testo originario. In parte sono stati corretti successivamente da Weber. Per esempio, osservò che la sua affermazione secondo cui il calvinismo aveva mostrato uno stretto collegamento di pietà intensa e capitalismo, dovunque comparisse, si riferiva solo alla diaspora calvinistica.⁴⁰

Un'altra serie di critiche legittime alla tesi di Weber poggia su ricerche concrete intorno alla storia economica dell' Europa, specialmente dell'Olanda e della Renania. Sia Weber che anche Troeltsch fondarono i

loro lavori su uno studio inadeguato delle fonti; citarono autori anglosassoni, per mostrare l'influenza esercitata da calvinisti tedeschi e olandesi sullo sviluppo economico della Renania. In base alle ricerche relative alla storia dell'Olanda – e occorre nuovamente notare come questa repubblica fosse probabilmente il primo paese dove si sviluppò il capitalismo in grande stile –, storici olandesi moderni, come per esempio B. de Jong, Knappert e de Pater,⁴¹ non poterono confermare la tesi dell'incontro di calvinismo e capitalismo, nel caso degli olandesi. Inoltre concrete ricerche svolte da E. Beins⁴² in merito all'etica economica della Chiesa calvinista nei Paesi Bassi fra il 1565 e il 1650 portarono a pesanti obiezioni contro la tesi di Weber. Analogo è il risultato espresso dall'importante *Storia dell'economia olandese* di E. Baasch, che attribuì un peso speciale a quei fattori secolari dello sviluppo del capitalismo in Olanda che fecero degli olandesi i principali banchieri europei, nel secolo XVII, e della colonia ebraica di Amsterdam la maggiore che esistesse in Europa alla fine del secolo XVIII.⁴³ Alla stessa conclusione opposta approdano Koch, nella sua indagine intorno allo sviluppo economico delle zone del Basso Reno,⁴⁴ e Andrew Sayous, con il suo studio sulla situazione di Ginevra; il saggio di Hashagen sulla relazione intercorrente fra il calvinismo e il capitalismo nella Renania tedesca perviene a conclusioni analoghe.⁴⁵ Parimenti è stato provato che il calvinismo non ha necessariamente causato lo sviluppo del capitalismo, né in Ungheria, né in Scozia, né in Francia.

Queste ricerche contestarono la tesi weberiana secondo cui la fede calvinistica aveva appoggiato il capitalismo, o persino favorito la sua nascita. Ma tali critiche slittarono rapidamente in una semplificazione di cui abbiamo già trattato prima: Weber avrebbe affermato il primato causale dell'etica protestante nella genesi del capitalismo e la necessaria determinazione del secondo da parte della prima, dovunque comparisse. Sebbene seguissero Weber, per il resto, né Robertson né Hyma sono scampati a questo pericolo della semplificazione, il che toglie molta capacità persuasiva ai loro argomenti. Poiché tutti questi autori – tra i quali devono essere annoverati anche Brentano, Sée, Pirenne, Brodnitz e v. Schulze-Gaevernitz – attribuiscono a Weber l'affermazione secondo cui il calvinismo sarebbe stato condizione causale necessaria per lo sviluppo del capitalismo, hanno tutti letto Weber in maniera incompleta.

Molte critiche della sua tesi, anche e precisamente in lavori fatti nell'ultimo decennio, derivano da tale fraintendimento o da una siffatta

semplificazione della sua teoria, per cui egli stesso deve essere ritenuto responsabile solo in scarsa misura. Ovviamente nel caso di Weber – che fu uno dei più eminenti storici del diritto e dell'economia della sua generazione – non occorre notare come le origini del capitalismo fossero assai molteplici e complesse, e come esso subisse molteplici metamorfosi sia nella sua struttura economico-sociale che anche nella sua interpretazione ideologica.⁴⁶ In generale, la maggioranza dei suoi critici non ha capito la direzione del suo interesse, la limitazione dello scopo della ricerca e la cautela del suo procedimento.

Soltanto pochi dei critici di Weber argomentarono con lui sul suo stesso piano, e sottolinearono che i suoi errori e lacune erano essenzialmente il risultato del metodo da lui applicato. E quei pochi che attaccarono il metodo di Weber – tra cui Sée, Robertson, Walker e Borkenau – lo fecero ignorando i suoi scritti intorno al carattere delle scienze sociali e al metodo ad esse adeguato. Le carenze di Weber non derivano da ignoranza, ingenuità, o da una presa di posizione unilaterale ; al contrario, egli si avvalse di un'impostazione ben ponderata e perspicace. La conoscenza della metodologia generale delle scienze sociali concepita da Weber è necessaria per spiegare una serie di errori e lacune dell'*Etica protestante*. Attribuì alla teoria un carattere soltanto tipico-ideale. Nella misura in cui trattava di eventi storici, egli applicava un metodo di ricerca specifico, che mirava alla comprensione interpretativa di eventi e sviluppi storici, trascelti in base al «significato posseduto nei confronti della civiltà». Naturalmente qui non vogliamo difendere il metodo di Weber, che, ovviamente, ha i suoi difetti; la sua possibilità di impiego incontra limiti palesi; e la sua applicazione è gravata da pericoli scientifici specifici. Ma ogni indagine dove sia riconoscibile l'applicazione di questo metodo dovrebbe essere giudicata in questo quadro di riferimento, appunto come ricerca, tramite un metodo interpretativo, della comprensione. In quest'ottica non poche delle critiche che abbiamo menzionato si spunterebbero, o, almeno, apparrebbero, nella loro propria prospettiva, quali conseguenze inevitabili del procedimento atomistico di Weber.

L'applicazione del metodo tipico-ideale porta a diverse deformazioni, per esempio all'enfaticizzazione dei concetti di «*Beruf*»⁴⁷ e di «predestinazione». Qui si è fatta straordinariamente notare la puntigliosa caparbia nella scelta del singolo fatto storico da interpretarsi, e nella definizione delle sue proprietà e della sua azione. Le semplificazioni condizionate dal metodo

diventano parimenti evidenti nella costruzione weberiana del concetto di «etica protestante» quale componente di calvinismo, puritanesimo, pietismo, metodismo e delle sette anabattiste,⁴⁸ nonché nella trattazione generale del puritanesimo.⁴⁹ Un altro esempio è costituito dalla sua definizione del «capitalismo moderno», in quanto basata sulla sua novità, sul suo razionalismo, e su un carattere ascetico. Una volta che esso era stato così definito, nessuna difficoltà sostanziale impediva di scoprire elementi congruenti della costruzione schematica dell'etica protestante, che indicava nella stessa direzione. Di necessità uno storico empirista deve quindi vedere l'intero procedimento come tendenzialmente idealizzante, mentre sono stati evidentemente trascurati, relativamente, fattori secolari (economici, politici, tecnologici).

Il metodo weberiano dell'«isolamento atomistico»⁵⁰ porta necessariamente alla semplificazione di una datità storica complessa, poiché, mediante isolamento ed enfattizzazione, considera come rilevante, da un determinato angolo visuale, un fattore ivi contenuto, afferma la sua azione sull'ulteriore corso dello sviluppo storico, e poiché reifica, tendenzialmente, questo fattore determinato del fenomeno storico dato. E quindi questo metodo non può neanche fungere quale mezzo della descrizione di un intero problema storiografico o dell'interpretazione di un'epoca complessiva o di un movimento complessivo, com'è ovvio.

Il suo agnosticismo pluralistico – manifesto nel suo rifiuto di riconoscere una validità universale a un punto di vista qualsivoglia, affinché non fosse fatta violenza all'individualità unica e irripetibile degli eventi storici e alla continua metamorfosi delle valutazioni culturali – era lodevole, nell'intenzione. Pareva indicare una via verso la funzionalizzazione della ricerca e l'interpretazione nelle scienze sociali. Invece la sua *applicazione* portò la considerazione isolante di Weber a difficoltà inevitabili. Il suo metodo implica lo smembramento di ogni fenomeno complesso nelle sue componenti. Poi ciascuna di queste componenti, nell'ordine, viene introdotta nell'analisi quale variabile indipendente, e viene indicata la sua azione sulle altre variabili (indipendenti). In questa maniera è infine possibile, secondo Weber, valutare e misurare il grado diverso dell'influenza di ogni componente sul decorso storico attuale, e determinare fino a che punto i fenomeni storici si avvicinino ai tipi ideali formulati. Da questo punto Weber prese le mosse, quando affrontò l'impresa di sviluppare i problemi della connessione fra l'etica protestante e lo spirito del

capitalismo. Ma assai presto lo stesso Weber dovette sentire come tale compito fosse infinito e quindi impossibile da risolversi. Inoltre il suo metodo non offre alcuna possibilità di determinare le relazioni reciproche dei fattori, il grado di influenza di ogni fattore, o le variazioni temporali di essi. Lascia quindi spazio per l'arbitrio personale, nella scelta e caratterizzazione del singolo fatto storico decisivo.

Per lo storico che ricerchi le cause di un determinato evento storico, il metodo di Weber comporta difficoltà decisive per il problema della determinazione temporale degli eventi storici e per la trattazione di variazioni temporali, poiché non consente di determinare il *grado* dell'azione da attribuirsi ai diversi fattori singoli. Infatti il metodo tipico-ideale trascura il coefficiente del tempo, o almeno rende difficile la formulazione di sequenze temporali, poiché implica una considerazione telescopica della realtà storiografica. Per esempio, se si suppone che l'interpretazione weberiana della teologia calvinistica sia esatta, e che questa portasse effettivamente all'attività, al dinamismo, alla diligenza, eccetera, resta ancor sempre aperta la questione se tali fattori non potessero sviluppare la loro azione solo *dopo che* il capitalismo aveva già raggiunto una posizione dominante.

Mentre si è facilmente disposti ad accettare la tesi generale della congruenza tra calvinismo e capitalismo, si è fatto notare che – se si considera il problema decisivo dell'ordine cronologico – il calvinismo sorse là dove il capitalismo poteva già dispiegare il suo potere decisivo, sorse più tardi che il capitalismo. Ne deriva la conclusione che il calvinismo non può avere influenzato causalmente il capitalismo, che invece la sua susseguente disposizione favorevole all'etica e alla prassi capitalistica deve essere considerata solo come mero adattamento a rapporti già sussistenti.⁵¹

L'ulteriore sviluppo della tesi weberiana da parte di Ernst Troeltsch e del suo discepolo americano Reinhold Niebuhr tiene conto di tali obiezioni, in quanto esaminarono le modificazioni che subì il calvinismo posteriore a causa di diversi eventi sociali, come guerre di religione, influenza politica, e i bisogni della vita lavorativa, dopo la prima comparsa della dottrina originaria. La ricca analisi di Troeltsch scoprì in quale modo tale etica sociale fosse il risultato complessivo di determinate proprietà religiose ed etiche del calvinismo, che era contrassegnato da uno spiccato individualismo nella sua dottrina della predestinazione, dal suo attivismo, e dall'importante norma di dovere anche perseguire ciò che fosse possibile e

pratico raggiungere. D'altro lato mostrò come avessero grande importanza le metamorfosi di modi di comportamento al di fuori della religione calvinistica – per esempio le tendenze repubblicane nella politica, quelle capitalistiche nell'economia, e determinate correnti diplomatiche e militari nella sfera delle relazioni internazionali. Tutte queste tendenze partirono da Ginevra, sebbene dapprima solo in un modo molto incerto, esitante e irregolare. Più tardi si unirono con gli elementi analoghi della religione ed etica calvinistica, e in questa connessione conseguirono la loro possanza sociale. Infine, collegate con la storia politica, sociale ed ecclesiastica di determinati paesi, assunsero quel carattere peculiare della morale religiosa delle classi medie (o del mondo borghese) che si distinse dal precedente calvinismo di Ginevra e della Francia.⁵²

Alla luce di tutto ciò non si dovrebbe più intendere la tesi weberiana secondo l'interpretazione corrente, dunque come tesi dell'azione causale esercitata dall'etica protestante sullo sviluppo del capitalismo, bensì come esposizione della molteplice congruenza di aspetti così diversi di una civiltà quali sono la religione e l'economia. I saggi dovrebbero essere piuttosto interpretati come formulazione di uno stimolante quadro di riferimento, che consente la dimostrazione di interessanti correlazioni tra diversi fattori della civiltà. Nella redazione rielaborata dei suoi saggi (1920) Weber sottolineò bensì come non vi avesse aggiunto né tolto nessuna cosa oggettivamente importante, rispetto al testo originario; tuttavia la sua opera posteriore mostra un evidente cambiamento della direzione dell'interesse, o almeno dell'accentuazione. Non attribuiva più il peso principale alla causalità dell'etica economica del protestantesimo radicale per lo sviluppo dello spirito capitalistico. Nelle sue ricerche posteriori – quali culminano nella sociologia sistematica della religione – accentuò di più il parallelismo dei diversi settori della nostra civiltà, e li sussunse all'ampio processo della razionalizzazione. È importante notare come anche alcune delle difficoltà che erano derivate dal metodo tipico-ideale di Weber paiano superate in quei posteriori studi sociologici intorno alle religioni non cristiane che finora sono stati considerati, tutti, troppo poco. In questi studi grandiosi, che espongono sociologie generali della civiltà in merito alle grandi religioni del mondo, Weber tratta dell'influenza che condizioni materiali, geografiche ed economiche esercitano sulle idee religiose ed etiche di diverse civiltà. Sebbene considerasse con freddo distacco scientifico norme, istituzioni e pratiche religiose, non negò mai la loro realtà storica, né la loro

capacità di modellare individui credenti. La sua concezione generale era che l'agire umano sia infinitamente complesso, determinato da numerose fonti, e che chiunque stabilisca, con la sua analisi, rapporti causali unilaterali, debba accettare l'accusa di semplificazione grossolana.

Se si considerano la finalità limitata e la cauta problematica di Weber (inclusi i numerosi riferimenti all'incompletezza dell'argomentazione), il suo metodo puntigliosamente ostinato che non ammette prove o confutazioni statistiche della propria tesi, e la posteriore integrazione apportata con la sociologia sistematica della religione, dobbiamo trarre la conclusione che i risultati sono all'altezza dello sforzo. Ciò vale soprattutto riguardo al fatto che i saggi abbiano notevolmente ampliato la nostra comprensione della storia dei dogmi cattolici e protestanti, indicando la via per la formulazione di un'adeguata teoria sociologica della religione. Peraltro, ai fini dell'ampliamento della nostra conoscenza dell'agire economico passato, il profitto apportato dalla vasta discussione dei saggi deve essere giudicato scarso. L'*Etica protestante* rappresenta una peculiare introduzione sia alla sua amplissima opera sociologica, che alla sua filosofia della storia; ed esemplifica con grande efficacia l'intera vastità del pensiero di Weber, e la spontaneità del suo temperamento. In qualità di spunto primo e fecondo⁵³ per un grande problema, di introduzione alla sociologia della religione, di cui ha contemporaneamente segnato i confini, in qualità di stimolo per tutta una generazione di studiosi di questa nuova disciplina e, infine, quale precursore di un'analisi funzionale nell'ambito della storia della civiltà, il lavoro di Max Weber merita una sorte migliore di quella avuta fino a oggi.

NOTE

1

F. L. Nussbaum, *The Economic History of Renaissance Europe* [La storia econ. dell'E. nel Rinasc.], in «Journal of Modern History», XIII (1941), p. 537.

2

Volumi XX e XXI (1905).

3

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen 1920 (cit.) [trad. it. *Sociologia delle religioni* cit.]. (Un'edizione tascabile dei saggi *Die protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus*, con *Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*, è uscita (dapprima nel 1965) con il titolo *Die protestantische Ethik* I, come volume 53-54 dei *Siebenstern Taschenbücher*, a cura di J. Winckelmann (München-Hamburg). Nella misura in cui le note e citazioni fanno riferimento a quei saggi, le citazioni sono integrate con l'indicazione, tra parentesi angolari, dei relativi luoghi della nuova edizione della redazione rielaborata da Max Weber (1920), nella collana dei *Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern*, vol. 53 [nonché del presente testo italiano, tra parentesi quadre]. Esempio: «Archiv», XX, p. 10 (GTB 53, p. 37 [qui, pp. 68-69]).» [Si legga inoltre la *Nota a questa edizione italiana*].

4

«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXV (1907), e XXVI (1908), nonché XXX e XXXI (1910) (d'ora in poi cit. «Archiv») (GTB 119, pp. 27 sgg., 44 sgg., 149 sgg., 183 sgg.).

5

E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* cit. [trad. it. *Le teorie sociali* cit.], 1912; (ristampe nel 1922 e nel 1961. Vi sono trattati, in particolare, i temi: I) Tipo di setta e tipo di chiesa —pp. 358-83; II) Il concetto di chiesa —pp. 448-58, 512-21, 728-33; III) Tipo di setta e mistica —pp. 794-97. M. Weber è citato da E. Troeltsch, nelle *Soziallehren*, principalmente alle pp. 645-57, 709-23, 788-94, e, *passim*, 815-963, con numerosi riferimenti alle *Anticritiche* pubblicate da Weber sull'«Archiv».)

6

Vedasi specialmente Weber, *Antikritisches Schlusswort*, in «Archiv», XXXI (1910), pp. 554-99 (GTB 119, pp. 283-371).

7

Cfr. per esempio E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* [Il significato rivestito dal protestantesimo per la genesi del mondo moderno], München 1911. (Ristampe 1924, 1928, 1963.)

8

E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* cit., p. 704 [trad. it.: *Le teorie sociali* cit.].

9

Ivi, pp. 715 sgg. Analogamente Troeltsch adottò molte altre interpretazioni di M. Weber, per esempio le sue definizioni di «chiesa» e «setta», come numerosi dettagli concreti. Invece modificò per più aspetti la tesi generale di Max Weber. Si dovrebbe dire, per esempio, come Troeltsch faccia risaltare le differenze tra calvinismo primo e posteriore, e quella intercorrente fra luteranesimo e calvinismo. Inoltre sottolineò l'intervento di determinati fattori extrareligiosi nello sviluppo del calvinismo posteriore più energicamente rispetto a Weber: per esempio l'esclusione dei calvinisti da diverse gratificazioni del sistema feudale; questo fatto ha promosso fortemente il loro passaggio all'agire economico.

Inoltre precisò il concetto weberiano di setta soprattutto quanto alla relazione intercorrente fra le sette e il misticismo. Solo la sua analisi degli elementi settari del calvinismo originario permise di capire come certe comunità religiose fossero sfociate, più tardi, nel tipo della setta.

10

Un esempio di tale fraintendimento della concezione di Weber è costituito dall'articolo *Puritanismus* nel *Sachwörterbuch der Deutschkunde*, II (1930), pp. 96 sgg. Lo stesso vale per molti passi degli scritti di W. Dibelius; altri casi sono quelli di O. Baumgarten, *Religiöses und kirchliches Leben in England* [Vita rel. ed ecclesiastica in Ingh.], Leipzig 1922; L. Schücking, *Die Familie im Puritanismus* [La f. nel p.], Leipzig 1929; G. von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus* cit. (1906). Vedasi anche la grottesca distorsione della tesi weberiana operata da Peter Aldag, *Juden in England* [Gli ebrei in Ingh.], 2 voll., Berlin 1940.

11

Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934. In un libro precedente (*Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano 1932), egli tratta dell'origine dello spirito capitalistico dal punto di vista della dottrina cattolica, e sottopone il soggetto a una critica generale, adducendo una grande quantità di dettagli bibliografici. Cerca così di stornare l'accusa secondo cui il cattolicesimo sarebbe responsabile del capitalismo. Adottando

l'analisi weberiana del protestantesimo, egli giunse infine a giustificare il cattolicesimo (e in ultimo il fascismo italiano), interpretandolo come ritorno alla virtù dopo le deviazioni del capitalismo. Ma la sua trattazione del rapporto del cattolicesimo con il capitalismo e la sua analisi del protestantesimo sono unilaterali e mancano di obiettività.

Cfr. R. Bainton, *Changing Ideas in the Sixteenth Century* [*Idee che cambiano nel secolo XVI*], in «Modern History», VIII (1936), p. 439.

In generale le discussioni della tesi di Weber-Troeltsch da parte di autori cattolici servirono alla propaganda per il cattolicesimo. I cattolici affrontarono l'analisi del problema con un pregiudizio decisivo. O trovarono infine nell'etica cattolica tutti quegli atteggiamenti lodevoli che in ultimo culminarono nell'operosità diligente e solerte propria dell'ascesi intramondana, così come Weber l'aveva attribuita ai puritani, oppure assolsero il cattolicesimo da ogni «colpa» capitalistica, o, più esattamente: dalla colpa di quelle indesiderate conseguenze spirituali del capitalismo. La conclusione generale era poi che il capitalismo moderno, frutto del protestantesimo, dovesse a quest'ultimo tutti i suoi brutti fenomeni concomitanti, e che l'unico rimedio per curare tutte le malattie della vita economica dovesse essere trovato nel cattolicesimo. Così F. J. Schmidt (*Kapitalismus und Protestantismus* [Cap. e prot.], in «Preussische Jahrbücher», 1905) riteneva che il calvinismo avesse causato una sorta di secondo peccato originale. E G. O'Brien contrapponeva, ai riprovevoli frutti del calvinismo – per esempio all'individualismo economico e a tutte le sue conseguenze –, i prodotti del cattolicesimo, che pretendeva diversissimi (*An Essay on the Economic Effects of the Reformation* [Saggio sugli effetti ec. della R.], New York 1923). Georg Wünsch, nel saggio *Protestantischer Kapitalismus und katholische Propaganda* [Cap. prot. e prop. catt.] (in «Christliche Welt», XXXIX – 1925 –, pp. 350-58), ha esaminato criticamente con piena chiarezza tutto questo modo di argomentare, nell'ottica di un teologo protestante. Wünsch segue l'esposizione di Weber-Troeltsch.

[12](#)

Richard Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders 1660-1688* [*Le idee soc. dei l. rel. dal 1660 al 1688*], London 1940, p. VI.

[13](#)

Nell'opera successiva di Weber il problema dello sviluppo del capitalismo moderno e dell'etica sua specifica venne posposto all'analisi delle differenze storiche rilevanti tra Oriente e Occidente. Questa svolta avvenuta nella sua sociologia della religione successiva mostra con indubitabile evidenza come, nella genesi di uno «spirito del capitalismo moderno», dovessero agire tutti quei fattori che hanno dato luogo alla conformazione della civiltà occidentale moderna. Tale presa di posizione posteriore deve essere intesa, in sostanza, come una concessione di Weber alla massiccia critica svolta precedentemente da Felix Rachfahl contro il suo saggio di un tempo.

[14](#)

Vedasi il discorso di Weber in onore di Gustav Schmoller, citato in Cari Brinkmann, *Gustav Schmoller und die Volkswirtschaftslehre* [G. S. e la dottr. dell'ec. polit.], Stuttgart 1937, pp. 8 sgg. Cfr. anche Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* cit., p. 208 [trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali* cit.], dove ammette apertamente di provenire dalla scuola storica, ma dice anche di divergerne, in direzione di quella gnoseologia moderna che risale a Kant.

[15](#)

Nel 1904 Max Weber divenne condirettore dell'«Archiv». In questa occasione assegnò alla ricerca propria della scienza sociale il compito di comprendere il mondo moderno. Poiché quest'ultimo è stato influenzato decisamente dal capitalismo, l'analisi spregiudicata di esso ha un'importanza decisiva nelle scienze sociali (*Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* cit., ristampato in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* cit., pp. 170, 172 sgg. [trad. it.: *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, in Il metodo delle scienze storico-sociali* cit.]). Cfr. anche Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* [M. W. Profilo biografico], Tübingen 1926, p. 290.

[16](#)

Nel saggio cit. sull'*Oggettività*, Max Weber enunciò il proprio interesse per un rinnovamento del metodo del materialismo storico, ma solo come strumento euristico. Nello stesso tempo dichiarò esplicitamente che il tentativo di *derivare* il capitalismo da idee religiose era interamente inadeguato (*Objektivität* cit., p. 169 [*Oggettività* cit.]).

[17](#)

Weber era del tutto consapevole del fatto che nella storia economica del mondo ci sia stata tutta una scala di fenomeni capitalistici: capitalismo degli avventurieri, pirateria, capitalismo usuraio, capitalismo speculativo della preda e finanziario, eccetera. Nondimeno, il capitalismo industriale moderno, razionale, quale fu prodotto solo dallo sviluppo della civiltà occidentale, si distinse radicalmente dalle forme primitive suddette. Il succo delle esposizioni di Weber stava nella necessità del concorso di diversi fattori, per la genesi di questo tipo specifico di capitalismo: il pieno dispiegamento di determinate tendenze economiche il cui inizio era diventato visibile nella sfera della civiltà, ma a cui diversi fattori storici avevano impedito di affermarsi, nonché la comparsa dello «spirito capitalistico», di un'etica o di una combinazione di modi di comportamento che erano ingenerati dalle diverse, grandi forze della storia, e che si cristallizzavano nella forma di vita a noi caratteristica.

[18](#)

«Archiv», XXXI, pp. 598-99 (GTB 119, p. 325).

[19](#)

Cfr. «Archiv», XXVI, pp. 277, 281 (GTB 119, pp. 47, 49-50), dove diventa molto evidente questa sua finalità: provare, semplicemente, gli effetti caratterologici di diverse specie di pietà, non però il predominio di fattori, quali che siano, negli eventi storici di una determinata epoca, o persino «la» forza motrice nel processo storico. Secondo lui tali «spettri» non esistono, nella storia.

[20](#)

Antikritisches Schlusswort cit., p. 598 (GTB 119, p. 325).

[21](#)

Antikritisches Schlusswort cit., p. 597 (GTB 119, p. 323).

[22](#)

Antikritisches Schlusswort cit., p. 583, nota 18, e p. 593 (GTB 119, p. 341, nota 20, e p. 319). Weber si oppose energicamente («Archiv», XXVI, p. 277 (GTB 119, pp. 47-48)) alla concezione di H. K. Fischer, secondo cui l'etica della condotta metodica della vita si era manifestata prima del tempo del puritanesimo. Weber sottolineò come questa metodica della vita che divenne un'influente componente dell'etica professionale moderna si distinguesse sostanzialmente da quella del samurai giapponese, del *Cortegiano*, dal concetto medievale dell'onore cavalleresco, dallo stoicismo, dalla «trattazione oggettiva» della vita

secondo la concezione del Rinascimento (nel senso di Burckhardt), dalla Controriforma, o anche da alcune idee di Bacone (per questo aspetto vicino al puritanesimo), che era stato influenzato dal Rinascimento e dalla Riforma all'incirca nella stessa misura. Tutti possedevano le loro regole specifiche di comportamento, e numerose loro componenti sfociarono nello stile di vita delle principali nazioni moderne.

Nondimeno si trattava, in tutti questi casi, di razionalizzazioni della vita in un senso completamente diverso, e che indicavano direzioni diverse. Weber era convinto di avere già sottolineato tutto ciò nel suo saggio originario (cfr. «Archiv», XXVI, p. 278, nota 2 (GTB 119, p. 53, nota 2).

[23](#)

«Archiv», XXX, pp. 197, 202 (GTB 119, pp. 169, 173-74).

[24](#)

«Archiv», XXVI, p. 273 (GTB 119, pp. 41-42).

[25](#)

«Archiv», XXXI, pp. 592, 595 (GTB 119, pp. 318, 321).

[26](#)

Tuttavia riteneva che il campo di applicazione di metodi quantitativi di ricerca nelle scienze empiriche della società fosse limitato. Nel saggio su Roscher (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* cit., p. 37, nota 1 [trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali* cit.]), scritto prima dell'*Etica protestante*, sembra approvare l'opinione di Roscher, un ricercatore empirista che vuole comprendere la realtà e non annebbiarla, e ritiene che occorra cautela, nell'impiego di tavole numeriche. Infine Weber riteneva assurdo volere indagare atteggiamenti assiologici ultimi con il procedimento quantitativo (cfr. «Archiv», XXVIII, p. 263; XXIX, p. 529; XXX, p. 191 (GTB 119, p. 163)).

[27](#)

Il punto decisivo per Weber era l'unità integrale costituita dalle istanze del comportamento professionale e dalle strutture normative della personalità. Ammetteva che, nel Medioevo, ci fossero stati numerosi spunti nel senso di etiche professionali pratiche di questa specie, ma sottolineava come fosse mancato il «legame spirituale». Analogamente tale legame manca anche oggi. Ciò appare con particolare evidenza nella concezione moderna della vita ed esperienza quale valore autonomo, il che implica una svalutazione dell'uomo dedito alla sua professione.

Questo atteggiamento contemporaneo è diretto contro il capitalismo moderno – in parte per motivi riformistici, in parte per il suo collegamento con il tipo umano ricusato. Ma il capitalismo odierno non ha più bisogno del sostegno di una sanzione religiosa. Sicuramente ancora oggi si possono trovare tracce dell'importanza che valori religiosi rivestivano, in passato, per lo sviluppo capitalistico («Archiv», XXXI, pp. 593-94 <GTB 119, p. 319>, ma in generale il capitalismo si è liberato da tali influenze.

[28](#)

Non se ne deve escludere neanche sua moglie. Cfr. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 350.

[29](#)

Cfr. il caustico attacco a Rudolf Stammler, a causa del suo preteso superamento teoretico del metodo marxista (Weber, *R. Stammlers «Überwindung» der marxistischen Geschichtsauffassung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* cit. <pp. 291 sgg. [trad. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali* cit.]>). Cfr. anche i diversi studi economici degli anni 1903-1908.

[30](#)

Die protestantische Ethik, in Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., I, pp. 54, 110 <GTB 53, pp. 59, 131 [*L'etica protestante* cit., *qui*, pp. 92, 175-76]>; e «Archiv», XXV, pp. 244 sgg.; XXX, p. 192 <GTB 119, pp. 28 sgg. 164-65>.

[31](#)

H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* [*Aspetti dell'origine dell'ind. ec.*], Cambridge 1933, p. XII.

[32](#)

M. Weber, *Die protestantische Ethik* cit., p. 12 <GTB 53, p. 20 [*L'etica protestante* cit., *qui*, pp. 47-48]>.

[33](#)

M. Weber, *Die protestantische Ethik* cit., pp. 12, 38-39 <GTB 53, pp. 21, 46 [*L'etica protestante* cit., *qui*, pp. 47-48, 78]>. Id., *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Berlin 1958³, pp. 301-2; Id., *Wirtschaft und Gesellschaft* cit. (Tübingen 1976⁵), p. 717 [trad. it. *Economia e società* cit.].

[34](#)

M. Weber, *The Protestant Ethic* (trad. inglese), New York 1958, p. 183
〈*Ges. Auf. z. Religionssoziologie* cit., I, p. 205 = *GTB* 53, p. 190 [*L'etica protestante* cit., *qui*, p. 242]〉.

[35](#)

Robert Michels, *Probleme der Sozialphilosophie* [*Pr. d. fil. soc.*], Leipzig 1913, p. 192.

[36](#)

«Archiv», XXV, pp. 246 sgg. (〈*GTB* 119, pp. 31 sgg.〉).

[37](#)

«Archiv», XXX, pp. 196 sgg. (〈*GTB* 119, pp. 168-69〉).

[38](#)

Cfr. «Archiv», XXVI, p. 280, nota 5 (〈*GTB* 119, p. 55, nota 5〉).

[39](#)

Marianne Weber, *Max Weber* cit., pp. 351 sgg.

[40](#)

«Archiv», XXV, p. 245, nota 5 (〈*GTB* 119, p. 36, nota 5〉).

[41](#)

J. C. H. de Pater, *De tachtigjarige Oorlog. Geschiedenis von Nederland*, ed. da H. Brugmans, Amsterdam 1936, IV, pp. 98-99.

[42](#)

E. Beins, *Die Wirtschaftsethik der calvinistischen Kirche der Niederlande 1565-1650* [*L'etica econ. della Ch. calv. ol., ecc.*], in «Nederlandsch Archiefs voor Kerkegeschiedenis», n.s. XXIV (1931), pp. 81-156.

[43](#)

E. Baasch, *Holländische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1927, pp. 7-8. Tali ricerche furono sintetizzate in A. Hyma, *Christianity, Capitalism, and Communism*, Ann Arbor 1937, cap. 6; nonché in Id., *Calvinism and Capitalism 1555-1700* (in «Journal of Modern History», X, 1938, pp. 321-43). Cfr. anche G. Brodnitz, *Englische Wirtschaftsgeschichte* [*St. dell'ec. ingl.*], Jena 1918, I, p. 283, nota 3.

[44](#)

P. Koch, *Der Einfluss des Calvinismus und des Mennonitentums auf die niederrheinische Textilindustrie* [*L'influenza del calv. e del mennonit. sull'ind. tessile del Basso Reno*], Krefeld 1928.

[45](#)

J. hashagen, *Kalvinismus und Kapitalismus am Rhein* [*Calv. e cap. sul Reno*], in «Schmollers Jahrbuch», XXXXVII, 1924, pp. 49-72.

46

Max Weber spiega la mancanza, nell'antichità, di un atteggiamento dinamico positivo verso il capitalismo, nonostante la presenza di attività «capitalistiche», adducendo motivi politici sostanziali, come anzitutto esigenze della ragion di Stato, e l'autarchia della polis. Faceva notare come il pregiudizio della teoria politica antica nei confronti dell'attività lucrativa non avesse un carattere primariamente etico, o almeno lo avesse in una misura molto minore rispetto alla Chiesa medievale, che disapprovava le relazioni puramente commerciali a causa del carattere impersonale. Ma sottolineava come il rifiuto del lavoro e dell'attività produttiva, compresi gli affari, rappresentasse uno degli atteggiamenti più salienti della classe dominante (nell'antichità). Mancava un'idealizzazione del lavoro acquisitivo; tracce di un agire siffatto si possono incontrare soltanto tra i cinici, e nella piccola borghesia ellenistico-orientale. Così l'«uomo economico» dell'antichità era privo della giustificazione etica della razionalizzazione della vita economica, che avrebbe trovato il suo riscontro nell'etica professionale, all'inizio dell'età moderna. Si trattava in larga misura di un prodotto di una motivazione religiosa. L'assenza di atteggiamenti etici tali da integrare l'attività economica degli uomini deve essere quindi annoverata tra i motivi per cui manca, nell'antichità, il tipo moderno di capitalismo. Cfr. Max Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum* cit.; «Archiv», XXXI, p. 593, nota 25 (*GTB* 119, p. 344, nota 26).

47

Sulla sopravvalutazione del significato di «*Beruf*» nel protestantesimo cfr. A. Hyma, *Christianity* cit., pp. 4, 125; e A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo* cit. (alla precedente nota 11). Cfr. anche H. M. Robertson, *Aspects of the Rise* cit., pp. 6, 8, 28, 202.

48

Vedasi T. C. Hall, *Religious Background of American Culture* [Sfondo r. della c. amer.], Boston 1930, p. 210.

49

Cfr. la Prefazione di R. H. Tawney alla traduzione inglese dell'*Etica protestante*, pp. 6-11.

50

F. Borkenau, nel suo libro *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* [Il passaggio dall'immagine del mondo feudale a quella

borghese], Paris 1934, affermò che tale metodo è «causalistico-isolante». H. Sée lo qualifica «semplicistico», in *Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?* («Revue Historique», CLV, 1927, p. 63).

[51](#)

È questa l'opinione di Tawney, Robertson e Laski (*The Rise of European Liberalism* [La gen. del liber. eur.], New York 1936, p. 34). A. Hyma osserva: «Weber e i suoi discepoli hanno commesso un grave anacronismo, con la loro smania di provare una teoria» (*Christianity* cit., pp. 126, 161).

[52](#)

E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* cit.

[53](#)

Alla sua concezione secondo cui la natura stessa della scienza comporta che i suoi risultati siano superati, Weber diede espressione nella conferenza *Wissenschaft als Beruf* [La scienza come professione], ristampata nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* cit. [trad. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali* cit.]. Eppure lo scienziato dovrebbe riconoscere, in questo tragico fatto, il destino professionale suo proprio, e accettarlo imperturbabilmente.

[Traduzione dalla traduzione di Walter M. Sprondel]

*

Ricostruite nel saggio di Ephraim Fischhoff, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. La storia di una controversia* (pubblicato in *Appendice* al presente volume) [N.d.R.].

*

Introduzione di Max Weber ai suoi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [trad. it.: *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, 2 voll.].

*

Max Weber, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit. [trad. it.: *L'etica economica delle religioni mondiali*, in *Sociologia delle religioni* cit., vol. I, pp. 325 sgg.]. Qui non sono riprodotti, poiché la presente raccolta è dedicata esclusivamente al problema del significato rivestito dal *protestantesimo* ascetico nei confronti della civiltà e cultura.

*

Max Weber lo ha fatto nel capitolo *Religionssoziologie* del suo capolavoro sociologico *Wirtschaft und Gesellschaft* (nuova ed., II parte, cap. V) [trad. it.: *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1968, vol. II, cap. V: *Sociologia della religione*].

*
—

Verso la fine del secolo XIX.

*
—

Il passo suona, nell'originale: «C'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté».

*
—

Scritto prima della prima guerra mondiale.

*
—

Scritto prima della prima guerra mondiale.

*
—

Scritto prima della prima guerra mondiale.

*
—

Sistema secondo cui il mercante-imprenditore fa lavorare a domicilio le materie acquistate (si legga la parte seguente del testo). [N.d.T.]

*
—

Corpus Iuris Canonici, Decretum Gratiani, Pars I C. XI, Dist. LXXXVIII (secondo Pseudo-Chrysostomus, *Super Matthaeum*).

*
—

A questo proposito si veda, di Max Weber, il primo studio socio-giuridico di una discreta ampiezza: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften <Norditaliens> in Mittelalter* [Sulla storia delle società commerciali <dell'Italia settentrionale> nel Medioevo], 1889 (ristampato in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* [Raccolta di saggi di storia sociale ed economica], 1924, pp. 312-443).

*
—

«Senza sperarne alcunché».

**
—

«Senza disperare di nessuno».

*
—

«Ben difficilmente può piacere a Dio».

*
—

«Ma questa diversificazione degli uomini in diverse professioni ha luogo anzitutto per la divina Provvidenza, che *distribuisce* così gli *stati* degli uomini, [...] in secondo luogo anche per *cause naturali*, per cui *accade* che, in uomini diversi, ci siano diverse *inclinazioni per diverse proiezioni*».

*

«Infatti (Dio) tutto opererà attraverso di te, attraverso di te mungerà la vacca e farà ogni opera servilissima, e gli saranno parimenti gradite le massime e le minime».

*

«Inglese hanno buoni retaggi» (in Irlanda), «che molti di loro *acquistarono con denaro proprio* [...] hanno ricevuto da irlandesi buone locazioni per un lungo periodo futuro, e *quindi* hanno *grandi scorte*; hanno eretto case e creato piantagioni *a loro spese e carico* [...] Voi spezzaste l'unione [...] in un tempo in cui l'Irlanda era perfettamente in pace, e quando per *l'esempio dell'industria inglese, per il commercio e i traffici*, quello che era nelle mani dei nativi era per loro migliore che se l'intera Irlanda fosse stata in loro possesso [...] *Dio è, Dio sarà con voi?* Confido che Egli non lo sarà».

*

«Né fu leggera la *prova* di essere intenti alla propria vocazione senza curiosità per altri [...] Sono pochissimi coloro che vivono contenti della loro sorte [...] (p. 111): ma noi dobbiamo *ubbidire a Dio* che ci chiama [...] (p. 112): occorre dunque osservare questa regola secondo cui ciascuno *rimanga nella sua vocazione e viva contento del suo dono*, ma non nutra curiosità per altri».

**

«Onde è necessario che il bene dell'uomo relativo a quelle cose consista in una certa misura, evidentemente finché l'uomo [...] cerca di procurarsi ricchezze esterne, in quanto siano *necessarie per la sua vita secondo la sua condizione*. E quindi nell'eccedere tale misura consiste il *peccato*, che evidentemente ha luogo quando qualcuno le vuole acquistare o trattenere oltre la giusta misura, il che è espressione di avidità».

«[...] quando hai fede, allora piacciono a Dio anche le funzioni fisiche, carnali, animali, le professioni, che tu mangi, o beva, o vegli, o dorma, funzioni che sono meramente corporali e animali. *Cosa tanto grande è la*

fede [...] È pur vero che a Dio piace l'alacrità e operosità praticata nella professione anche da parte degli empi».

«Ma la mancanza di fede e vanagloria impedisce che le loro opere possano tornare a gloria di Dio».

*

«Dunque anche le opere buone degli empi *meritano* i loro premi, almeno in questa vita».

**

«Vizi paludati da virtù», «ma non sono considerati, non sono raccolti nell'altro».

*

Giovanni 9, 4; si confronti Goethe: «Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann, die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann» [«Ancora è giorno, l'uomo si muova: sopravviene la notte, in cui nessuno può operare»] (*Westöstlicher Divan, Buch der Sprüche*).

*

Si veda Goethe, *Faust* 1, v. 1337.

*

Il curatore non è riuscito a trovare l'originale della citazione, né in Friedrich Nietzsche né in Fr. Th. Vischer.

*

«Questo è il sommo grado della fede: credere che sia clemente Dio, che ne salva così pochi, – giusto, Dio che per sua volontà ci rende dannabili».

*

«La più profonda comunità» (con Dio) «non si trova in istituzioni o corporazioni o chiese, ma nei recessi di un cuore solitario».

**

«Invece coloro che disprezzano un'unione siffatta [...] non possono essere certi della loro salvezza; e chi persiste in quel disprezzo non è stato eletto».

*

«Egli» (= «l'uomo che sa») «non è cieco per la causa di nessuno, ma è ottimamente oculato per la sua propria. Si limita alla cerchia dei propri affari, e non caccia inutilmente le mani sul fuoco [...] Vede la sua falsità» (= del mondo) «e allora impara a fidarsi sempre di se stesso, ma degli altri in misura tale da non essere danneggiato dal loro disappunto».

**

«Infine ci vendichiamo tanto più, in quanto *consegniamo a Dio ultore* il prossimo di cui non ci vendichiamo [...] Tanto più uno si vendica, tanto meno Dio lo fa per lui».

*

«È un atto irrazionale e inadeguato a una creatura razionale amare qualcuno più di quanto la *ragione* ci voglia permettere [...] Molto spesso ciò spinge gli spiriti umani al punto di *impedire* il loro *amore di Dio*».

*

«Come dalle opere veramente buone ascendiamo al dono della santificazione, dalla santificazione alla fede [...]: così inferiamo, da quei certi effetti, non una chiamata qualsiasi, ma quella efficace, e da tale chiamata l'elezione, e dall'elezione il dono della predestinazione in Cristo, così fermamente come è immoto il trono di Dio, per una certissima connessione degli effetti e delle cause».

*

«Non sarà detto: Credeste? – ma: Faceste, o vi limitaste a Parlare?».

**

«Prima fate ciò di cui siete capaci, e poi lamentatevi di Dio per avervi negata la grazia se *avete ragione*».

«E quella prova sua propria» – della «rigenerazione» – appare nei santi frutti del pentimento e della fede e nella *novità della vita*».

*

«Ora se tale seconda-fede fosse da sola il segno sicuro... per assicurare la coscienza dei credenti nel nuovo vincolo della grazia di Dio».

**

«Santi per una chiamata *efficace, manifestata visibilmente* dalla loro professione *e condotta*».

*

«Fare della salvezza il nostro scopo è mercenario o legittimo?» [...] «È completamente mercenario se l'aspettiamo quale *retribuzione* per l'opera fatta [...] Altrimenti si tratta solo di un mercenarismo come quello comandato da Cristo [...] e qualora cercare Cristo sia mercenario, desidero essere tale mercenario».

*

«Benediciamo Dio perché noi non siamo dei più».

**

«diritto di nascita». [...] «I primogeniti che sono scritti in Cielo [...] Come il primogenito non deve essere privato della sua eredità e i nomi registrati non devono mai essere cancellati, con altrettanta certezza devono ereditare la vita eterna».

*
—

«Lo spirito carnale è *ostilità* contro Dio. E quindi deve essere rinnovato lo spirito, non soltanto in quanto sia speculativo, ma in quanto pratico e attivo». [...] «La riconciliazione [...] deve cominciare con 1) una profonda convinzione [...] della vostra precedente *ostilità* [...] Sono stato *alienato* da Dio». [...] «una comprensione chiara e viva [...] della mostruosa iniquità malvagità derivatane».

**
—

«Solo ed esclusivamente coloro che ovino di essere persone *rigenerate o sante*, dovrebbero essere a [??]olti o considerati quali membri idonei di chiese visibili. Se mane [??]questo, è *perduta la vera essenza di una chiesa*».

*
—

«Calcoliamo il valore di una cosa in base a ciò che vuole dare per averla un uomo saggio, né ignorante né costretto. Cristo, la Saggezza di Dio, diede se stesso, il proprio sangue prezioso, per redimere le anime, ed Egli sapeva che cosa fossero, e non ne aveva affatto bisogno».

*
—

«Il magistrato non deve immischiarsi nella religione o nei casi di coscienza [...] perché Cristo è il Re e legislatore della Chiesa e della coscienza».

*
—

«Prima giustizia, poi pace».

*
—

«Quindi non ho alcunché da dire pro Cartesio» [...] «tuttavia sempre desiderai e desidero che Dio promuova uomini tali da presentare infine agli occhi una vera filosofia, in cui non si osservi l'autorità *di nessun uomo*, ma soltanto la sana *ragione ignara di maestro*».

*
—

«La città viveva della tessitura di stoffe di Kidderminster, e come stavano al loro telaio potevano mettersi davanti un libro, o edificarsi reciprocamente».

*
—

«Ciò che un uomo fa contrariamente alla propria fede, *quand' anche la sua fede fosse errata*, non è in alcun modo accettabile per Dio [...] anche se *la cosa sarebbe potuta essere legittima per un altro*».

**

«leggi, scritte, statuti morali e perpetui riconosciuti da tutti i cristiani».

*

«Non vi sarebbe mai un posto conosciuto dai santi dove essi potessero essere liberi dal dubbio e dalla disperazione [...] il che è *massimamente assurdo*».

*

«Nelle azioni civili è bene essere *come i più*, in quelle religiose come i migliori».

*

«Da quando Dio ci ha radunati perché fossimo un popolo».

*

«Coloro che perseguono ansiosamente il benessere mondano disprezzano la loro anima, non solo perché l'anima è trascurata e le è preferito il corpo, ma perché è usata in tali ricerche».

*

«[...] e dunque guardarsi da una tentazione come usare le loro professioni e mezzi *per arricchirsi*».

*

«È per l'*azione* che Dio mantiene noi e le nostre attività: l'opera è il *fine* sia naturale che morale *del potere* [...] È con l'*azione* che Dio è più servito e onorato [...] *Il benessere pubblico o il bene dei più* deve essere giudicato superiore al nostro proprio».

*

«Stimate grandemente il tempo, e ogni giorno curatevi di non perderne affatto più di quanto abbiate cura di non perdere minimamente il vostro oro e argento. E se vani divertimenti, toelette, festini, chiacchiere oziose, compagnia poco proficua, o il sonno, fossero alcune delle tentazioni nel senso di defraudarvi di una parte del vostro tempo, di conseguenza aumentate la vostra vigilanza». – «Coloro che sono prodighi del loro tempo disprezzano le proprie anime».

*

«Questione: Ma io non posso abbandonare il mondo, per poter pensare soltanto alla mia salvezza? – Risposta: Potete abbandonare tutti gli eccessi

di cure o faccende mondane che siano inutili ostacoli per le vostre cose spirituali. Ma non potete abbandonare ogni occupazione fisica e lavoro mentale dove *possiate servire il bene comune*. Ciascuno, come membro di una Chiesa o Comunità, deve contribuire principalmente al conseguimento del bene della Chiesa e della Comunità. Trascurare di farlo, dicendo "Voglio pregare e meditare", è come se il vostro servo vi rifiutasse il lavoro *maggiore*, dedicandosi a qualche parte minore e più facile. E Dio vi *ha comandato di lavorare per il vostro pane quotidiano*, in qualche maniera, e *non di vivere solo del sudore degli altri, come fuchi*».

«Sono coloro che sono pigri nelle loro professioni, che non trovano il tempo per adempiere i santi doveri».

*

«E il loro costante *conversare e trafficare con Londra molto* contribuì a promuovere urbanità e pietà tra i commercianti».

«Siate interamente occupati dall'esercizio diligente delle vostre legittime professioni, se non praticate il più diretto servizio di Dio». – «Lavorate duramente nelle vostre professioni». – «Vedete di avere una professione che vi troverà un'occupazione per tutto il tempo che risparmia il servizio immediato e diretto di Dio».

*

«Questione: Ma la ricchezza non ci esenterà? – Risposta: Può esentarvi dal compiere qualche specie umilissima di lavoro, rendendovi più utili per un altro, ma non siete esonerati dal servizio del lavoro [...] più di quanto lo sia l'uomo più povero». [...] «Sebbene essi non siano sollecitati da nessun bisogno esterno, è per loro grandemente necessario lavorare per ubbidire a Dio [...] Dio lo ha rigorosamente comandato a tutti».

*

«Cibo e vestiario». [...] «alla giornata». «È *il povero* che riceve le liete novelle del Vangelo». [...] «Egli» (= l'uomo che sa) sa [...] che il denaro può rendere un uomo più ricco, non migliore, e quindi sceglie di dormire con una buona coscienza piuttosto che con la borsa piena [...] dunque non desidera ricchezza più *di quanta possa riportare un uomo onesto*».

**

«L'intento definitivo non deve essere quello di essere ricchi per i nostri fini corporei».

«Parte corrotta della piccola nobiltà».

*

«Voi potete lavorare in quella maniera che più tende al vostro successo e guadagno legittimo. Siete *obbligati* a promuovere tutti i vostri talenti».

**

«I vagabondi le cui vite non sono null'altro che un corso esorbitante: il principale accattonaggio».

*

«Fare elemosina non è carità».

**

«Gli uomini migliori registrati nelle nostre chiese puritane erano *uomini d'affari*, che credevano che la religione dovesse permeare la vita intera».

*

«La sua follia può essere inferita dalla bassa considerazione del diritto di nascita» [...] «perché preferì così leggermente privarsi di esso, e a una *condizione facile* come una zuppa».

*

«Bravo cacciatore, un uomo dell'aperta campagna»; [...] «un uomo onesto, che abita in padiglioni», [...] «uomo della grazia».

*

«Carattere esplicito dell'universalità e perpetuità».

*

«Mirabile differenza esistente fra l'uomo devoto e quello irreligioso», [...] «uomo rinnovato».

**

«Con una giusta e sincera convinzione del peccato ci deve essere una convinzione della *probabilità* del perdono».

*

«Ogni penny che è pagato per voi stessi e i figli e gli amici lo deve essere come per incarico proprio di Dio, e per servirlo e compiacerlo. Vigilate attentamente, altrimenti quell'egoismo ladresco e carnale non lascerà nulla a Dio».

**

«Rivela meno gioco della *fantasia*, ma più capacità di *immaginazione*».

*

«Era mirabilmente lindo, ordinato e distinto nel suo abbigliamento, e vi aveva un'ottima fantasia; ma molto presto *egli smise* di indossare *alcunché di costoso*».

*

«Il grande ostruzionismo relativo al commercio è la carenza di cui soffrono mercanti e uomini molto abbienti tra noi».

*

«Gli olandesi vendono molto e consumano poco».

*

«Servi» «persone pesanti, flemmatiche, tarde, carnali, indolenti», [...] «servitori *devoti*», [...] «servitori *irreligiosi*» [...] «domestici pigri, da tenere sempre sott'occhio», [...] «un servitore sinceramente devoto farà tutto il vostro servizio per ubbidienza *a Dio, come se Dio stesso gli avesse comandato di farlo*». [...] «a farsene ben poco un *caso di coscienza*».

*

«L'onestà è la miglior politica».

**

«È una mera *coincidenza*, o è una *conseguenza*, il fatto che la nobile professione di spiritualità fatta dai quaccheri sia andata di conserva con sagacia e tatto nella condotta degli affari mondani? La pietà autentica favorisce il successo di un mercante assicurando la sua integrità, e promuovendo abiti di prudenza e previdenza: – importanti argomenti per ottenere quella stima e quel credito, nel mondo commerciale, che sono indispensabili per una stabile e costante accumulazione di ricchezza».

Indice

Copertina

Trama

Biografia

Frontespizio

Copyright

INTRODUZIONE

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

NOTA A QUESTA EDIZIONE ITALIANA

NOTA PRELIMINARE

NOTE DELL'AUTORE

I. IL PROBLEMA

1. CONFESSIONE E STRATIFICAZIONE SOCIALE

2. LO «SPIRITO» DEL CAPITALISMO

3. LA CONCEZIONE LUTERANA DEL «BERUF». COMPITO

DELLA RICERCA

NOTE DELL'AUTORE

II. L'ETICA PROFESSIONALE DEL PROTESTANTESIMO ASCETICO

1. I FONDAMENTI RELIGIOSI DELL'ASCESI INTRAMONDANA

2. ASCESI E SPIRITO CAPITALISTICO

NOTE DELL'AUTORE

L'ETICA PROTESTANTE E LO SPIRITO DEL CAPITALISMO. - La
storia di una controversia di Ephraim Fischhoff

I

II

III

NOTE