

«Vivens Homo», 2003, n. 14/1

## ASCETISMO E MISTICISMO TIPOLOGIE WEBERIANE

Pietro L. Di Giorgi

L'obiettivo di Max Weber, nei suoi studi di sociologia comparata delle religioni universali, dedicati oltre che alle diverse chiese cristiane, al confucianesimo, al taoismo, all'induismo, al buddhismo e al giudaismo, è quello di cogliere «ciò che era ed è in antitesi con lo sviluppo culturale dell'Occidente». Nel descrivere le diverse tipologie di ordinamenti economico-giuridici, strutture sociali, visioni del mondo, etiche secolari e stili di vita, egli coglie le caratteristiche profonde delle singole civiltà, rintracciando nella contrapposizione fra asceti e mistici le forme fondamentali, e veramente transculturali, d'orientamento nei confronti del mondo e del divino. Grazie a questo procedimento comparativo Weber individua, quasi *ex negativo*, nell'ascetismo intramondano calvinistico l'elemento specifico dello spirito capitalistico occidentale.

Nonostante la rigidità della schematizzazione che presenteremo, e quindi con le dovute cautele nell'applicarla all'interpretazione delle diverse realtà storico-culturali, lo sforzo tipologico weberiano ci pare ancora utile per cogliere alcuni dei tratti distintivi fondamentali delle religioni universali nel loro rapporto con il mondo.

### 1. Adattamento al mondo e fuga dal mondo

Max Weber distingue fra religioni universali di adattamento al mondo, e religioni universali di redenzione, il cui fulcro è un radicale rifuggire dal mondo.

Nell'ambito delle religioni di redenzione, Weber individua due possibili atteggiamenti nel porsi in relazione con il divino. Da un lato l'ascetismo, secondo cui ogni uomo, vero e proprio strumento di Dio, negando il mondo anche attraverso la propria mortificazione personale, agisce secondo la volontà divina per conformare le istituzioni mondane a criteri etico-religiosi. Dall'altro lato, il misticismo, inteso come possesso contemplativo della salvezza di colui che, minimizzando l'agire, si pone come vaso del divino.

Ponendo in relazione l'atteggiamento ascetico e quello mistico con le due forme di orientamento nei confronti del mondo (intramondano ed

extramondano), Weber delinea quattro tipi di rapporti possibili con il divino e con il mondo.<sup>1</sup>

Infatti l'ascetismo può dar luogo a un'ascesi intramondana (o di dominio del mondo), quando il mondo diviene un compito per la conferma della coscienza rispetto al suo stato d'elezione; a un'ascesi extramondana (o di rifiuto del mondo), nel caso di radicale distacco da tutti gli ordinamenti del mondo e di perseguimento delle sole prestazioni culturali, rituali, di preghiera al servizio di Dio. Riguardo, poi, al misticismo, Weber parla di misticismo intramondano (o d'indifferenza nei confronti del mondo), quando si agisce con umiltà nel mondo ma non si è del mondo, e non si vuole rimanervi invischiati; ovvero di misticismo extramondano (o di fuga contemplativa dal mondo), ogni volta che si ricerca un'illuminazione mistica incomunicabile, nella quale trovare riposo (Fig. 1).

	ASCETISMO	MISTICISMO
INTRAMONDANO	Adattamento / Dominio del mondo	Indifferenza rispetto al mondo
EXTRAMONDANO	Rifiuto del mondo	Fuga dal mondo

Fig. 1 Tipologia formale dei rapporti con il divino e con il mondo nelle religioni di redenzione

Per ognuno dei tipi ideali così individuati, Weber ha presenti forme di ascetismo e di misticismo sia di area occidentale che di area orientale, poiché ritiene che asceti e mistici siano tecniche sotierologiche universali, che perseguono, seppure con esiti diversi, un duraturo autoperefezionamento personale mediante un metodico autocontrollo. E quindi, pur

<sup>1</sup> Cf. soprattutto il par. 10, *Le vie della redenzione e la loro influenza sulla condotta di vita* del cap. V, *Sociologia della religione* in P. Rossi (ed.), *Economia e società*, II, Milano 1981, 230-244 (=ES, II); nonché la sezione *Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo* in P. Rossi (ed.), *Sociologia della religione*, I, Milano 1982 (=SR, I), 525-560, specie 526-530. Oltre all'*Introduzione* di Pietro Rossi ai volumi di cui sopra, per ripercorrere la sociologia della religione weberiana, cf. R. Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale* (1960), Bologna 1984; L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Bologna 1968; W. Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, Berkeley 1989. Weber definisce come «religioni universali» quei «sistemi religiosi, o condizionati religiosamente, della regolamentazione della vita, i quali hanno saputo raccogliere intorno a sé masse particolarmente grandi di fedeli», e cioè l'etica religiosa confuciana, induistica, buddhista, ebraica, cristiana e islamica (M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, a cura di P. L. Di Giorgi, Milano 1996 (=ScV), 113). Ricordiamo che per Weber il tipo-ideale è una costruzione concettuale coerente e non contraddittoria di elementi (individuati anche in modo accentuato o amplificato rispetto a come essi si presentano nella realtà storica) ascrivibili a un determinato fenomeno: attraverso il confronto fra tipi ideali, che pure non rispecchiano nella loro astrattezza la realtà storico-sociale, è possibile una comparazione radicale fra i fenomeni culturali, capace di evidenziarne le differenze caratterizzanti (cf. ScV, 97).

sottolineando che la distinzione storica decisiva fra religioni di redenzione orientali (cosmocentriche) e occidentali (teocentriche) è un atteggiamento gnostico-contemplativo nel primo caso, e ascetico-attivo nel secondo, egli non può non rilevare forme di ascetismo in Oriente (giainismo, brahmanesimo), e, d'altra parte, forme mistiche in ambito occidentale e mediorientale (sufismo, mistica medievale, ortodossia russa, quietismo).<sup>2</sup> Weber riscontra, inoltre, una modalità *sui generis* d'orientamento intramondano nel razionale adattamento al mondo del confucianesimo, che, proprio per questo, egli avvicina all'ascetismo intramondano.

Allo scopo di una maggiore chiarezza espositiva e prendendo spunto da una proficua suggestione di Maurice Weyembergh,<sup>3</sup> abbiamo

<sup>2</sup> Avverte prudentemente lo stesso Weber: «Tra questi poli contrapposti si collocavano i più diversi momenti di trapasso e le più svariate combinazioni. Infatti le religioni, al pari degli uomini, non furono mai libri compiutamente elaborati. Esse furono invece formazioni storiche costruite in maniera non priva di contraddizione dal punto di vista logico, o anche soltanto da quello psicologico. Molto spesso esse tolleravano in sé intere serie di motivi, ognuna delle quali, coerentemente sviluppata, avrebbe dovuto ostacolare le altre, e sovente contrapporsi direttamente ad esse». Anche le vie e i beni della salvezza «non erano di solito psicologicamente univoci. Il monaco cristiano antico e il quacchero avevano nella loro ricerca di Dio un'impronta contemplativa assai forte, ma il contenuto complessivo della loro religiosità, soprattutto il Dio creatore sopra-mondano e il modo di assicurarsi la certezza della grazia, li spingeva sempre sulla via dell'azione. E d'altra parte anche il monaco buddhista agiva, soltanto che questo agire si sottraeva a ogni coerente razionalizzazione intramondana, attraverso l'orientamento ultimo dell'aspirazione alla salvezza in vista della fuga dalla 'ruota' delle rinascite.» Tuttavia lo sforzo tipologico appare giustificato dal fatto che, anche se con esso non si può pretendere di «offrire un quadro compiuto delle religioni rappresentate», si possono «illustrare in maniera assai forte quei tratti che sono specifici di ogni singola religione in antitesi con le altre», pur con la consapevolezza che «tutte le antitesi qualitative possono nella realtà venir interpretate, in ultima analisi, come differenze puramente quantitative tra diversi rapporti di mescolanza di fattori particolari», il che farebbe evidentemente venir meno l'impostazione comparatistica scelta da Weber. E ancora, Weber è consapevole di un'ulteriore forzatura, «quella di essere 'astorici', nel senso di rappresentare le etiche delle singole religioni sistematicamente, in modo essenzialmente più unitario di quello che esse siano mai state nel corso del loro sviluppo», tralasciando, cioè, «una quantità di antitesi che agirono all'interno delle singole religioni, di inizi di sviluppo e di sviluppi secondari», per presentare invece i tratti più importanti «con una completezza logica e con una mancanza di sviluppo maggiore che non in realtà» (SR, I,250-3).

<sup>3</sup> Cf. *Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Bruxelles 1972, 308. Weyembergh presenta uno schema basato sulle contrapposizioni ascetismo *versus* misticismo e rinuncia al mondo *versus* accettazione del mondo. Egli però prende in considerazione un numero ridotto di religioni universali e non riempie tutti i quadranti formalmente individuati. Fra l'altro, colloca il confucianesimo sull'estremità dell'«ascissa positiva», in quanto unica religione di adattamento al mondo che esclude dal suo orizzonte ogni elemento di tipo mistico o ascetico; in tal modo, egli finisce, però, con il trascurare quel razionalismo confuciano che, pur diverso da quello puritano, rappresenta un grado non indifferente di coinvolgimento nel mondo. Anche Schluchter, uno dei massimi interpreti della sociologia della religione weberiana, ha formulato una serie di schemi rappresentativi di queste tipologie, con un alto grado di sofisticazione analitica, su cui è più volte ritornato, cercando anche di render conto dell'evoluzione dello stesso Weber, dall'approccio più sistematico di *Economia e società* a quello storico-comparatistico della *Sociologia della religione*. Schluchter, privilegiando un approccio comparativo fra Oriente e Occidente, aveva inizialmente integrato lo schema weberiano a due dimensioni (ascetismo *versus* misticismo, intramondano *versus* extramondano) con una terza dimensione, quella della concezione della divinità (cosmocentrica in area orientale, teocentrica in area mediorientale e occidentale). Ne risultava così una duplicazione delle tipologie da noi individuate in A, B, C, D: infatti, per esempio, all'ascetismo extramondano teocentrico faceva da contraltare quello cosmocentrico, e così via. Successivamente, Schluchter è venuto correggendo la sua proposta interpretativa,

inserito i quattro tipi ideali weberiani (misticismo extramondano = A; asceti extramondano = B; misticismo intramondano = C; ascetismo intramondano = D) nei quadranti individuati da coordinate cartesiane, indicando sull'ordinata l'opposizione fra mistica e asceti, e sull'ascissa l'orientamento nei riguardi del mondo. Nei quadranti a sinistra dell'ordinata si trovano, così, le forme religiose di negazione del mondo (si tratti di fuga o di rifiuto), mentre in quelli a destra dell'ordinata le forme di presenza nel mondo (d'indifferenza o di adattamento/dominio).

Si è quindi provveduto a inserire nei singoli quadranti le incarnazioni storico-religiose delle metodiche di salvezza che Weber giudica più tipiche, in modo più o meno periferico rispetto all'intersezione degli assi cartesiani, in relazione al grado di misticismo o ascetismo sull'ordinata, e al grado di negazione o affermazione del mondo sull'ascissa (Fig. 2).

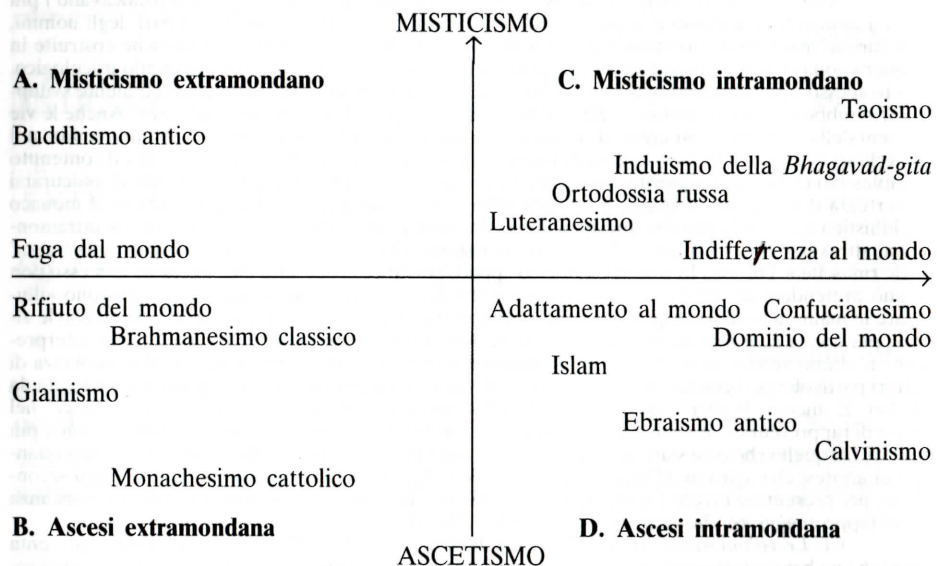


Fig. 2 Religioni storiche e rapporti con il divino e con il mondo

sostenendo che in Weber le due uniche dimensioni indipendenti sono un atteggiamento attivo o passivo nei confronti del divino, e un orientamento intramondano o extramondano nei riguardi del mondo: esse producono quattro fondamentali relazioni con il mondo (fuga, superamento, accettazione indifferente, dominio) che si possono poi tutte rintracciare nelle religioni universali, sia orientali che occidentali (cf. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna 1987, 291; e *Rationalism, Religion*, 202, 535). Nel nostro studio si recupera la coppia ascetismo-misticismo (invece che attivo-passivo), che ci appare più specifica, e quindi più significativa, per esprimere la relazione con il divino e le connesse tecniche soteriologiche sia nel caso delle religioni di area orientale che per quelle di area occidentale. Inoltre, abbiamo utilizzato, invece che una tabella a doppia entrata, come nel caso di Schluchter, le coordinate cartesiane (riprendendo il suggerimento di Weyembergh), al fine di meglio rappresentare la collocazione rispettiva dei diversi orientamenti religiosi all'interno dei singoli quadranti, in termini di maggiore o minore aderenza alle variabili individuate.

Tale schema ha un carattere prevalentemente interno all'universo culturale e terminologico di Max Weber. Non rientra fra i nostri obiettivi discutere criticamente quantità e qualità delle fonti weberiane, o il grado di condizionamento storico-culturale della sua trattazione delle religioni universali; né ripercorrere la discussione coeva sulla nozione di ascetismo cristiano innescata anche dalla tesi weberiana sull'etica protestante.<sup>4</sup>

Ancora: non si tratta per noi di valutare l'adeguatezza del contributo weberiano rispetto all'attuale riflessione sulla coppia concettuale ascetismo/misticismo. E ciò anche se non ci sfugge che, accanto a tentativi sistematici come quello del nostro autore, si sottolinea oggi da più parti l'irriducibile specificità storico-culturale delle diverse esperienze mistiche o ascetiche, e la conseguente difficoltà di tipizzazioni condotte sulla base di poche variabili. Spesso, infatti, asceti e mistica trascolorano l'una nell'altra, poiché l'asceti racchiude in sé una finalità di mortificazione degli istinti (per attribuire maggiore libertà alle forze spirituali), ma anche una finalità di tipo estatico, ossia una particolare esperienza, anche se solo effimera, di uscita da sé e un contatto col divino, che deriva proprio dal rifiuto della realtà così come si presenta. E il contatto mistico può a volte apparire come il culmine di una sorta di *training* ascetico, mediante il quale si attua quel metodico morire alla realtà mondana che solo può predisporre all'esperienza mistica.

Una consapevolezza, si badi, che pure Weber mostra, specie nelle pagine dedicate alle diverse forme storiche della religiosità indiana, in cui le pratiche ascetiche (a volte anche nelle forme più estreme, come nel caso dei monaci giainisti), per quanto – o in quanto? – metodiche nei mezzi impiegati, approdano a esperienze estatiche; ovvero quando egli si riferisce alle modalità ascetiche della preghiera dei monaci ortodossi (disciplina dei sensi, dell'immaginazione, della respirazione), che producono una perfetta e impassibile quiete dell'anima e consentono di giungere a forme di rapimento mistico.

## 2. L'ascetismo e le sue forme

L'ascetismo è inteso da Weber come una metodica della salvezza fondata su di una condotta di vita di tipo razionale e sistematico: un rigo-

<sup>4</sup> Si vedano le osservazioni metodologiche di P. Rossi nell'*Introduzione a Max Weber e l'India*, Torino 1986, 11; per il dibattito sull'ascetismo cristiano, E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I, Firenze 1969, 124-131; nonché le repliche di Weber ai suoi critici a proposito della nozione di ascetismo intramondano in P. Rossi (ed.), *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Milano 2002 (= PSC), 311-313.

roso «esercizio»<sup>5</sup> spirituale per la ricerca dell'essenzialità frugale, finalizzato alla negazione del godimento mondano, alla ripulsa di qualsiasi strumento magico, al rifiuto di qualunque forma di divinizzazione della creatura (di tipo erotico, estetico, sociale o affettivo), che ha come fine l'apertura attiva a Dio (ovvero l'autoredenzione contemplativa, come frutto della metodica spoliatura dell'anima da tutti i legami e le cure del mondo, nell'ascetica indiana).

Questo atteggiamento di rifiuto del mondo, quando è «indissolubilmente connesso – come suo rovescio – alla pretesa di dominare il mondo»,<sup>6</sup> è proprio, tipicamente, di concezioni teocentriche, basate sulla credenza in un Dio creatore, trascendente e personale, giustificato proprio dalla provvisorietà e insensatezza del mondo. Questo Dio ultramondano, pur non essendo complice dell'ordine umano, è tuttavia interessato alle sue creature universalmente chiamate alla salvezza, che sono strumenti del suo agire al fine di conformare il mondo corrotto alla sua volontà. La consapevolezza che Dio dirige l'agire fa sì che un agire eticamente sia considerato l'unico mezzo per la conquista della benevolenza divina e dei suoi doni di grazia. La giustificazione etica del credente agli occhi di Dio passa attraverso la critica radicale delle relazioni sociali e mondane e di ogni tipo di piacere sensibile (di per sé eticamente irrazionale), in quanto tentazioni ingannevoli su ciò che è veramente necessario ed essenziale per il conseguimento dei doni di salvezza.

### 2.1. Ascetismo intramondano

Secondo questa modalità dell'ascetismo (si veda il quadrante D in Fig. 2) la coscienza religiosa, nel rifiutare i mezzi ascetici monastici e il loro fine contemplativo, si sente uno strumento di Dio chiamato a plasmare gli ordinamenti mondani secondo i precetti divini.

Nella coniugazione più pura ed estrema di questo ascetismo intramondano, quella del calvinismo, il mondo è una *massa perditionis*, e non si può pretendere che esso possa soddisfare le esigenze religiose. Tuttavia, l'ordinamento mondano diviene una sorta di compito, di oggetto per la conferma attiva della coscienza ascetica, concentrata in modo radicale sugli scopi voluti da Dio, con un agire finalistico che non risulta in alcun modo rimesso al mondo. Infatti, nonostante l'imperscrutabilità della vo-

<sup>5</sup> «Questo significa il termine 'ascesi', ribadisce Weber in PSC, 312.

<sup>6</sup> SR, I,521.

lontà di Dio e dell'ordine razionale del creato (perché c'è un abisso etico tra l'imperfezione mondana e l'onnipotenza divina, che non può essere colmato né dalla chiesa, né dai santi, né dai sacramenti); e la doppia predestinazione (per cui in ogni momento ci si chiede se si sia eletti o dannati), l'atteggiamento del credente non è di fatalismo, ma egli si orienta verso un sistema razionale di vita, una santità di opere elevate a sistema, un autocontrollo sistematico nell'espletamento della propria vocazione professionale. Solo in tal modo egli può mitigare l'ansia e l'angoscia che lo attanagliano rispetto al suo destino di elezione o di dannazione. Nel *pathos* inumano di un'assoluta solitudine interiore, l'inflessibile lavoro professionale e il successo che può derivarne, oltre che liberare dalla paura dell'inferiorità etica nei confronti degli altri, rende visibile la benedizione divina sul lavoro del devoto, che si sentirà parte di una «aristocrazia della salvezza». Il profitto, come conseguenza involontaria, è quindi «sintomo importante della propria virtù», anche se lo spreco della ricchezza per il puro consumo va combattuto come forma di dedizione al mondo.<sup>7</sup>

Ma non si dimentichi che il rapporto con il mondo proprio dell'ascetismo intramondano non è fine a se stesso, ma destinato all'autoglorificazione di Dio. Il lavoro sociale e l'amore per il prossimo sono finalizzati *ad maiorem Dei gloriam*, e non alla divinizzazione della creatura: da qui il rifiuto di qualsiasi condizionamento estetico ed erotico della propria condotta, in quanto elementi eticamente irrazionali, capaci solo di distrarre il credente dal proprio metodico stile di vita.

Se non un'attitudine a dominare il mondo, come nel calvinismo, Weber riscontra nell'ebraismo e nell'islam un indubbio orientamento attivo verso il mondo. Tuttavia manca in entrambi un ascetismo sistematico, proprio perché non vi si ritrova il «dogma del doppio decreto» o doppia predestinazione, che paradossalmente, come sopra osservato, lungi dal produrre fatalismo, costituisce la molla decisiva, l'impulso psicologico più potente, per l'impegno mondano del calvinista.<sup>8</sup>

Eppure è il «razionalismo etico» ebraico ad aver creato per Weber le premesse per l'ascetismo intramondano calvinistico. È in Palestina, in-

<sup>7</sup> Cf. SR, I,519.

<sup>8</sup> Elementi di ascetismo intramondano sono rintracciati da Weber nella setta ortodossa dei Vecchi Credenti, oltre che in altre sette russe scismatiche ed eretiche (ES, II,176; PSC, 255; cf. P. L. Di Giorgi, *Ortodossia e modernità. Sergej N. Bulgakov e la 'tesi' weberiana*, «Religioni e Società» 12 (1997) 27, 97-110); nel «lavoro come mezzo ascetico-igienico» della regola benedettina e della regola cistercense; nell'«asceti razionalizzata» dei Gesuiti (PSC, 257), che diedero luogo al «più perfetto disciplinamento razionale secondo gli scopi della Chiesa» (ES, II,242), rifiutando però i mezzi, considerati irrazionali, dell'antica mortificazione monastica (SR, II,231; PSC, 313).

fatti, che emergono i profeti capaci di emancipare la coscienza dal «giardino del magico», ponendo domande etiche nel nome di un «Dio morale» trascendente, che commina castighi e dispensa miracoli per condurre il suo popolo al rispetto del Patto e a un destino di redenzione in un futuro storico che lo riscatti dalla condizione di popolo-paria. Una coscienza non più invischiata in credenze magiche, che vede nel miracolo un intervento eccezionale in un ordine mondano altrimenti governato da leggi razionalmente comprensibili; una coscienza alla quale è preclusa ogni unione mistica con Dio (anche nelle forme di rapimento estatico dei profeti), in quanto c'è un abisso incolmabile fra Dio e uomo.<sup>9</sup>

E tuttavia, nell'ebraismo l'ascesi intramondana non è un elemento centrale e decisivo, in quanto manca una relazione unitaria con il mondo dal punto di vista del perseguimento della *certitudo salutis*, come centro di orientamento per l'intera personalità. E ciò, nonostante la presenza di tratti ascetici, per esempio nel rifiuto di ogni coinvolgimento estetico nella pratica religiosa, in quanto allontanerebbe dalle vie del Signore.

Per l'ebreo il campo di conferma per la condotta non risiede nel dominio razionale del mondo: la forma suprema di devozione è la propria disposizione interiore, non tanto l'agire attivo, che non può in alcun modo accelerare la venuta del Messia; la sua preoccupazione principale è allora l'esatta applicazione della legge, la sua «tormentosa osservanza», in base allo studio minuzioso cui è stato addestrato. Manca l'idea di una vocazione religiosa che si proponga di sottomettere la realtà alle norme razionali della volontà divina.

Finché Dio tollererà un mondo che pure è contrario alle sue promesse, al «pio ebreo» non rimane altro che vivere «in modo a Dio piacente», con la piena coscienza che l'eventuale successo economico è un segno della benedizione divina (al solo fine di mantenere e rafforzare il popolo eletto), ma proprio per essersi conformato ai suoi precetti «al di fuori dell'attività acquisitiva». Anzi, quest'ultima non può essere valutata positivamente dal punto di vista religioso, a causa del «dualismo dell'etica economica» che considera «eticamente indifferenti forme di comportamento rigorosamente vietate nei confronti dei confratelli». Manca, insomma, nell'ebraismo l'idea della «prova», perché essa non si può fondare su attività considerate come riprovevoli in sé, anche se consentite nei confronti dei non ebrei.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> «Dio è il buono, ma a tempo stesso l'imperioso Signore al quale non verrà mai in mente di aggiungere se stesso ai benefici che concede ai propri fedeli» (H. Gunkel, *I profeti* (1917), Firenze 1967, 227, opera che è stata una delle fonti weberiane per *Il giudaismo antico* (SR, II, 363-777).

<sup>10</sup> SR, II, 698-700.

Anche l'islam, infine, rappresenta per Weber una forma di presenza e di coinvolgimento nel mondo: una «religione di guerrieri alla conquista del mondo», fondata su un'«ascesi da campo di battaglia», propria di «un ordine cavalleresco di disciplinati combattenti per la fede» (anche se originariamente il comandamento della «guerra santa» non aveva scopi di conversione, ma di dominio politico ed economico). È forse per questa sua specifica finalità che si può parlare di «un'ascesi realmente operante soltanto a periodi, e sempre pronta a capovolgersi in fatalismo». Il *Corano*, d'altra parte, non rifiuta l'ascesi, ma «ogni forma di monachesimo» a causa del vincolo della castità.

L'islam, tuttavia, presenta in modo ridotto i caratteri di una religione di redenzione di natura etica, in quanto il destino nell'aldilà è sufficientemente assicurato dalla pura fede in Allah e nel suo Profeta: non c'è propriamente bisogno di conferme per la salvezza eterna che emergano da un sistema razionale di asceti quotidiana; e d'altra parte il premio supremo per il credente (cadere in battaglia) è già predeterminato. Dio è «un signore d'illimitata potenza, ma anche benigno» e misericordioso, e l'obbedienza ai suoi comandi non richiede mai forze sovrumane, ma una sobria condotta di vita ispirata all'osservanza dei cinque precetti: un'etica quotidiana molto efficace, «a causa della sua grande semplicità». È estraneo al credente qualsiasi sentimento tragico del peccato, che pure può presentarsi come impurità rituale, politeismo, disobbedienza ai comandi positivi del Profeta; e, in assenza dell'idea della doppia predestinazione (Allah può semmai sottrarre la propria grazia e quindi abbandonare l'uomo all'inevitabile errore, vista la sua debolezza), c'è la fiducia nell'intercessione di Maometto per evitare l'inferno e guadagnare il Paradiso.<sup>11</sup>

## 2.2. Ascetismo extramondano

L'ascesi extramondana o di rifiuto del mondo identifica, secondo Weber che ha presente come forma più tipica il monachesimo occidentale, una disposizione interiore finalizzata esclusivamente a prestazioni attive di redenzione gradite a Dio, accompagnata da un atteggiamento di radicale distacco dal mondo, dai legami familiari e sociali, dalla brama del possesso o del potere, da ogni interesse artistico, erotico o culturale. Questo tipo di asceti «è fondamentalmente indirizzata all'attività», anche

<sup>11</sup> Weber, pur avendolo progettato, non ebbe il tempo di dedicare uno studio organico all'islamismo, come nel caso delle altre religioni universali; si veda tuttavia in ES, II, 259, 301-304; SR, I, 229.

se ammette solo un determinato tipo di agire (la preghiera, l'astinenza, la castità, il digiuno, il rispetto della Regola dell'ordine monastico di appartenenza, l'osservanza delle regole e dei rituali di casta nell'induismo), perché il solo capace di porre l'asceta in possesso delle qualità che egli ricerca. E d'altra parte, «nella consapevolezza che la capacità di agire gli affluisce dal possesso della salvezza religiosa, e che egli è quindi al servizio di Dio, l'asceta ottiene di continuo la rinnovata assicurazione del suo stato di grazia». La sua è una continua battaglia (egli si sente un «combattente di Dio») per superare le tentazioni del mondo, per reprimere e superare la corruzione creaturale, per non rischiare un'accettazione del mondo che avrebbe un effetto estraniante.

L'asceta rifugge il mondo, eppure la sua «psicologicamente non è affatto una fuga, ma una sempre nuova vittoria su sempre nuove tentazioni, contro le quali egli deve combattere con sempre rinnovata attività. L'asceta che rifiuta il mondo ha per lo meno la relazione interna negativa della lotta ininterrotta con il 'mondo'». Weber parla perciò opportunamente di «rifiuto del mondo» e non di «fuga dal mondo», la quale caratterizza piuttosto il mistico contemplativo: infatti la contemplazione «è prima di tutto una ricerca di 'riposo' nel divino, e soltanto in esso».<sup>12</sup>

Nell'ambito cristiano, sperimentano la forma più tipica di asceti extramondana gli ordini monastici cattolici, comunità di «virtuosi» che, chiamati con scelta particolare di Dio, vivono nell'aspettativa della beatitudine, cercando di avvicinarsi liberamente a Lui, nella piena osservanza dei *consilia* evangelici: un ideale supremo che i laici (tenuti invece all'osservanza dei *praecepta* nel concreto della loro attività mondana) non possono raggiungere, e che invece è riservato ai monaci, i quali poi fanno affluire i loro meriti a vantaggio di tutti. L'asceti monastica cattolica, che

implica castità, povertà e indipendenza dal mondo, insiste sui mezzi dell'«esercizio»: «tempo, lavoro, silenzio, rigorosamente suddivisi per reprimere ogni vita istintiva, scioglimento da tutti i legami troppo forti a ciò che è creaturale (riserve verso l'amicizia personale troppo intensa e via dicendo), rinuncia al godimento in quanto tale, sia di carattere 'sensibile' in senso stretto sia di carattere estetico-letterario, rinuncia in generale all'uso dei mezzi di questa vita che non possa venir giustificato razionalmente, per esempio dal punto di vista dell'igiene».<sup>13</sup>

Anche nella religiosità del subcontinente indiano ci sono forme di asceti extramondana: per Weber, anzi, l'India è «la culla delle forme di etica religiosa che più hanno accentuato la negazione teorica e pratica del mondo», il quale appare come una dimora temporanea e un impedimento alla ricerca spirituale. In quel contesto le tecniche di rifiuto del mondo, le «manipolazioni tipiche dell'ascetismo», furono sviluppate per prime e nel modo più coerente e razionale, conoscendo il massimo sviluppo e diffondendosi poi nel mondo.<sup>14</sup>

Ne è un esempio paradigmatico il rigido ascetismo attivo dei monaci giainisti, che perseguono la pace eterna attraverso il distacco dal mondo e l'annullamento di sé, mediante il più rigoroso autocontrollo metodico e dominio di sé. «Il corpo in quanto tale è il male», poiché rappresenta l'inerzia della materia: l'anima, come principio vitale attivo, deve essere capace di condurre a un'esistenza incondizionata, attraverso la mortificazione del corpo, della mente e della parola, riducendo il ritmo vitale al minimo (perfino con una limitazione dei movimenti di parti del corpo o addirittura digiunando fino alla morte), evitando quindi di agire, di sperare, di desiderare. Il monaco giainista pensa che non si deve resistere al male, in quanto lo stato di grazia deve confermarsi nella vita sopportando stenti e dolori; egli «non desidera né la vita, né la morte, poiché entrambe sarebbero 'desideri' che possono svegliare il *karman*», ossia l'eterna legge della retribuzione etica per ogni azione. Solo così egli accederà al *nirvana*, che, a differenza di quello buddhista, non significa redenzione dall'esistenza in generale, ma redenzione dal corpo, «fonte di tutti i peccati e di tutti i desideri, nonché di ogni limitatezza delle forze spirituali».<sup>15</sup>

<sup>12</sup> ES, II,233; cf. PSC, 312. Weyembergh definisce l'ascetismo extramondano come «ascétisme régulier», 309. Nonostante una certa cura da parte di Weber nella scelta dei termini più adeguati per rendere conto dei rapporti con il mondo nel caso delle religioni dei quadranti A e B, scelta nel complesso consapevolmente rispettata nelle traduzioni italiane, per cui si ha «rifiuto del mondo» per *Weltablehnung* e «fuga dal mondo» per *Weltflucht* (si veda l'*Avvertenza* di P. Rossi in SR, che, curiosamente non cita un'altra espressione pure usata da Weber in testi esemplari, come «Teoria dei gradi», e cioè *Weltverneinung* = negazione del mondo), non sempre egli appare poi rigoroso nell'impiego dei termini nei diversi contesti. Ne risulta che Weber a volte fa coincidere la nozione di «fuga» con quella di «rifiuto/negazione» del mondo: tant'è vero che gli accade di usare *weltflüchtige Askese* al posto di *weltablehnende Askese*. La nostra proposta è invece quella di utilizzare sempre l'espressione «rifiuto del mondo» per le forme di volitivo e consapevole ascetismo extramondano e «fuga dal mondo» per la contemplazione mistica, che non si pone in radicale opposizione nei confronti del mondo, ma con un sostanziale distacco o rinuncia. Nell'operare questa scelta, e nel mantenerla, diamo del resto attuazione rigorosa all'avvertenza dello stesso Weber nelle pagine più sistematiche e tipizzanti di ES (se ne veda anche l'edizione critica, *Max Weber Gesamtausgabe*, I, 22, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2, *Religiöse Gemeinschaften*, H. G. Kippenberg, P. Schilm, J. Niemeier (Hrsg.), Tübingen 2001, 324 (=ES, II,233).

<sup>13</sup> PSC, 312. Nella prassi ascetica del monaco ortodosso, invece, fondata sulla preghiera «senza intermissione», non si tratta tanto di accordare o sottomettere la propria volontà a quella divina, ma di fare spazio alla grazia divina e di essere da essa trasfigurato; e così di effondere carità verso il mondo, perché chi ha trovato Dio sente l'intima necessità di accostarsi anche alle sue creature. Siamo quindi, per Weber, in presenza di un'esperienza fondamentalmente di tipo mistico, e in particolare di misticismo intramondano.

<sup>14</sup> Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920-21, 536 (nostra traduz.; cf. SR, II,148).

<sup>15</sup> SR, II,200-202.

Anche la precettistica rituale propria dei brahmani si configura, per Weber, come una forma di asceti razionale di distacco dal mondo. I brahmani, casta sacerdotale al servizio del principe, unici conoscitori della lingua e della letteratura sacra, gelosi custodi delle pratiche rituali e del loro corretto rispetto, tracciano per le caste inferiori l'ideale ascetico della vita indù (dieta vegetariana, rifiuto delle bevande alcoliche, continenza sessuale, pulizia rituale contro i rischi di contaminazione) che, seppure di per sé non può condurre alla salvezza, può aumentare le possibilità di reincarnazione superiore. Il razionalismo dei brahmani si fonda sul *dharma*, il giusto cammino, basato sul rispetto rigoroso dei doveri rituali legati alla casta di appartenenza, sulla base del quale sarà calcolata la retribuzione etica (*karman*) e la conseguente rinascita (*samsara*): «tutti i meriti o le colpe (rituali o etici) del singolo individuo formano una specie di conto corrente, il cui saldo determina inevitabilmente il destino ulteriore dell'anima nella rinascita».<sup>16</sup>

Ma questo minuzioso regolamento cerimoniale della vita quotidiana, che pure offre alle masse illetterate un'immagine del mondo metafisicamente soddisfacente, non può rappresentare la via per la salvezza per il brahmano che voglia intimamente emanciparsi da ogni esistenza transitoria. Una vita «determinata all'eterna ripetizione», infatti, e la «sempre nuova inevitabile morte», non può non apparirgli priva di senso ed insopportabile. Da qui l'esigenza di sottrarsi all'eterna ruota della compensazione e della rinascita, per perseguire «la redenzione da una morte eternamente nuova, e perciò la redenzione dalla vita» stessa, e raccogliersi finalmente nell'eterno silenzio del contatto col divino.<sup>17</sup>

L'ascetismo indiano, per quanto metodico nei mezzi impiegati, viene quindi, in certi casi, una sorta di viatico a stati straordinari e irrazionali di esperienza estatica, che paiono avvicinarlo alle forme di contemplazione mistica proprie di altri tipi di religiosità indiana, come per esempio il buddhismo, il che spiega una certa oscillazione nell'uso weberiano dei termini di «fuga» (tendenzialmente contemplativa) dal mondo e di «rifiuto» (propriamente ascetico) del mondo.

<sup>16</sup> SR, II,120. Nella filosofia considerata ortodossa della *mimamsa*, che tuttavia non rappresenta la dottrina brahmanica classica, si riconosce il servizio cerimoniale in quanto tale come via di salvezza (SR, II,153).

<sup>17</sup> SR, II,133-134;150-151.

### 2.3. Confucianesimo e adattamento al mondo

Per Weber il confucianesimo è l'unica grande religione universale che non si presenta come religione di redenzione e che quindi non sviluppa atteggiamenti di rifiuto del mondo, ma piuttosto di adattamento ai suoi ordinamenti secondo l'esempio dei maestri. E infatti Weber parla per Confucio di profezia esemplare, poiché manca del tutto nell'universo culturale e religioso cinese «la profezia etica di un Dio sopramondano» che avanzi richieste etiche.<sup>18</sup>

Ecco perché, nel nostro schema, il confucianesimo si può situare all'estremità superiore del quadrante D per la sua specifica forma di coinvolgimento nel mondo, anche se con un razionalismo *sui generis* rispetto a quello calvinistico e poi puritano, che producono un atteggiamento di dominio del mondo.<sup>19</sup>

Per il confucianesimo, Weber parla di etica razionale di «adattamento incondizionato al mondo», come «adattamento verso l'esterno, alle condizioni del 'mondo'»: una condotta di vita «determinata razionalmente dall'esterno verso l'interno, non già – come nel Puritanesimo – dall'interno verso l'esterno». All'etica confuciana è quindi estranea l'unità sistematica di un «abito interiore», di una personalità, che sottopone metodicamente la condotta a un fine trascendente. Le manca «completamente qualsiasi tensione fra natura e divinità, tra esigenze etiche e insufficienza dell'uomo, tra la coscienza del peccato e il bisogno di redenzione, tra l'azione in questo mondo e la ricompensa nell'aldilà».

Si è in presenza di un «ottimismo radicale» che non ha niente a che fare con la «tensione pessimistica tra il mondo e la destinazione ultramondana del singolo individuo» propria di qualsiasi tipo di etica cristiana. Il mondo si presenta come il migliore dei mondi possibili, e la natura umana come eticamente buona, capace di un «perfezionamento senza limite e in grado di attuare la legge morale»: attraverso l'educazione è quindi possibile portare alla luce quanto di buono è nascosto in ogni uomo. La «giusta via verso la salvezza» è quella che conduce ad adattarsi «agli eterni ordinamenti sopradivini del mondo, cioè al *tao*, e

<sup>18</sup> La profezia esemplare è «una profezia che incarna la via che conduce alla salvezza, normalmente una vita contemplativa e apatico-estatica»; mentre la profezia etica o messianica rivolge al mondo nel nome di un Dio «richieste naturalmente di carattere etico e spesso ascetico-attivo» (ScV, 116); ma cf. anche ES, II,147.

<sup>19</sup> Per i nostri scopi espositivi e sistematici appare particolarmente utile il capitolo conclusivo *Confucianesimo e puritanesimo* di *Confucianesimo e taoismo* in SR, I,501-523. Sul puritanesimo, movimento di riforma dell'anglicanesimo in senso calvinista, che si sviluppa soprattutto negli Stati Uniti d'America, e al quale Weber dà molto spazio, cf. ScV, 128.

quindi alle esigenze della convivenza sociale che derivano dall'armonia cosmica». Il «decoro cerimoniale rituale», virtù centrale, è il fine dell'autoperfezionamento, attraverso un «vigile autocontrollo razionale» e la «soppressione di ogni scossa all'equilibrio da parte di passioni irrazionali di qualsiasi genere». All'interno di questa «etica di intellettuali» non si aspira ad altra redenzione che non sia quella dalla «barbarie della mancanza di cultura», in quanto manca «ogni tensione tra i comandamenti di un Dio sopramondano e un mondo creaturale, ogni orientamento verso un fine posto nell'aldilà, e ogni concezione di un male radicale». È assente, ovviamente, qualsiasi idea di peccato: si parla solo di infrazioni, o mancanze, nelle relazioni naturali fondamentali (parentali, gerarchiche o amicali), nei costumi o nel cerimoniale: come premio della virtù in questo mondo si attendono lunga vita, salute, ricchezza e, dopo la morte, la conservazione del buon nome.

Nel confucianesimo sia l'ascesi che la mistica, la mortificazione o la fuga dal mondo, risultano non solo ignote, ma anche «disprezzate come parassitismo scroccone», in contraddizione con il sentimento della dignità dell'uomo nobile. L'elemento unificante la condotta di vita è «la devozione familiare, fondata sulla credenza negli spiriti» e quindi in ultima istanza su elementi magici, e il «gesto grazioso» nell'ambito di un contegno dignitoso.

Laddove nel calvinismo e nel puritanesimo il dovere religioso verso un Dio sopramondano vede nelle relazioni sociali solo un mezzo del tutto impersonale, un compito oggettivo, per affermare un'intenzione, un'idea, una causa, che va al di là di ogni relazione personale, nel confucianesimo il «contenuto dei doveri» è sempre e ovunque costituito dalla «devozione verso uomini concreti, vivi o morti», e quindi verso persone concrete e non verso compiti oggettivi o imprese. L'uomo colto confuciano, che persegue il perfezionamento di sé e rifiuta ogni specializzazione unilaterale, non può nemmeno concepire di essere strumento di qualcuno: neppure strumento di un Dio.<sup>20</sup>

### 3. Forme di misticismo

Al pari dell'ascetismo, il misticismo rientra tra le metodiche della salvezza sviluppate dalle religioni di redenzione. Il dato unificante dei due fondamentali tipi di misticismo (extramondano e intramondano) in-

<sup>20</sup> SR, I,502-510.

dividuati da Weber è un atteggiamento di fuga o di rinuncia/indifferenza rispetto a un mondo che appare sostanzialmente imperfetto, ma che proprio per questo può irretire il credente. In questo caso non si può parlare, come nell'ascetismo, di rifiuto di un mondo corrotto a fronte della perfezione di un Dio ultramondano.<sup>21</sup>

Per sfuggire all'irretimento del mondo è necessario ridurre al minimo «l'agire esterno e interno», rimuovere al massimo gli interessi quotidiani, per perseguire l'autoredenzione attraverso il sapere e la contemplazione. Il «dono specifico di salvezza non costituisce una qualità attiva dell'agire, e quindi la coscienza dell'adempimento di un volere divino, ma è uno stato di carattere particolare – nella forma più tipica è 'illuminazione mistica'» raggiungibile da una minoranza qualificata. Il possesso contemplativo della salvezza è un avere più che un agire e, laddove l'asceta è strumento di Dio, l'illuminato è un recipiente pronto ad accogliere il divino. La sua intimità col divino «è una dolce costante euforia del suo solitario possesso contemplativo del bene divino della salvezza».<sup>22</sup>

Considerato che il mistico occidentale sperimenta una certa tensione nell'essere tutt'uno con un Dio concepito come personale e sopramondano, il misticismo trova la propria incarnazione più tipica nelle religioni di redenzione di area estremo-orientale, fondate sull'idea di un cosmo increato, dato nei suoi ordinamenti per l'eternità, e di un divino impersonale confuso col mondo, cui accedere mediante la contemplazione estatica.

#### 3.1. Misticismo extramondano

Gli orientamenti religiosi collocati nel quadrante A si trovano nella posizione di radicale opposizione a quelli situati nel quadrante D, in quanto rappresentano la forma estrema di fuga o di ritiro dal mondo.

Si ha, in questo caso, una fuga contemplativa dal mondo, con l'obiettivo di farsi vaso del divino, in una vera e propria unione mistica con esso. Gli elementi di razionalizzazione della condotta sono assunti in termini negativi, ossia come difesa da qualsiasi forma di perturbamento naturale o sociale (che porta all'«estremo non pensare», allo «svuotamento totale di ciò che in qualche modo ricorda il mondo») per la ricerca di riposo nel divino. L'unico bene di salvezza è un sapere mistico, la visione-

<sup>21</sup> Cf. nota 12.

<sup>22</sup> ES, II,232.237.



comprensione del senso unitario del mondo: un sapere incomunicabile, e che tuttavia è una forma di sapere, «da cui è possibile ricavare un nuovo orientamento pratico nei riguardi del mondo», ossia una serie di «cognizioni di valori e disvalori all'interno del mondo».<sup>23</sup> quell'unità profondamente sentita di sapere e di coscienza pratica che dà al mistico la certezza ultima del suo stato religioso di grazia.

Il buddhismo antico, la forma più tipica di mistica extramondana, è la «forma più radicale di aspirazione alla redenzione» in quanto perseguita dal singolo uomo, a prescindere dalla sua collocazione di casta, e senza alcun aiuto da parte di un salvatore.

La redenzione buddhistica da «ogni e qualsiasi 'sete' che vincoli al mondo della transitorietà e della lotta per l'esistenza» è di tipo anti-ascetico, poiché ogni azione finalizzata a uno scopo è una forma pericolosa di secolarizzazione. È la sete di agire, di piacere, di gioia, di sapere e di potenza che bisogna distruggere, per sfuggire alla sofferenza della volontà di vivere, votata fin dall'inizio alla morte, alla «maledizione dell'inevitabile causalità del *karman* che per ogni evento eticamente rilevante pretende un equivalente etico». Infatti solo l'annullamento di quella 'sete' consente «l'illuminazione redentrica che conduce alla quiete divina» nell'aldilà.

L'illuminazione, allora, «non è un libero dono di grazia divino, ma è la ricompensa di un'incessante immersione meditativa nella verità, per liberarsi dalle grandi illusioni da cui scaturisce la sete della vita»,<sup>24</sup> rispetto a cui niente possono incidere le pratiche ascetiche o le conoscenze rituali dei brahmani.

E poiché per il buddhismo anche la sete di un aldilà è un'altra forma del medesimo attaccamento al mondo, «l'automortificazione ascetica santificata dalle opere, rivolta a conseguire una felicità nell'aldilà» va ugualmente respinta. Per il buddhista la garanzia dello stato di grazia non risiede nella conferma di un qualche tipo di agire (intramondano o extramondano), ma al contrario «in uno stato estraneo all'attività». La «'virtù' attiva dell'agire retrocede sempre di più di fronte all'etica del non-agire, allo scopo di spogliarsi dell' 'impulso', a favore della pura contemplazione».

Il «sentiero di mezzo» del Buddha non percorre la strada, per esempio giainista, della mortificazione del corpo per mezzo della denutrizione e di altri mezzi fisiologici; e nemmeno è una via di comprensione dottri-

nale di principi dottrinali, né «un addestramento graduale verso un sempre più alto perfezionamento etico». La liberazione non è altro che «un 'salto' improvviso», che d'altra parte va preparato «con una contemplazione metodica, negli stati d'animo dei gradi dell'illuminazione», il cosiddetto «nobile ottuplice sentiero»: dalla giusta comprensione, attraverso il giusto volere, il giusto discorso, la giusta potenza della volontà, alla retta concentrazione del *nirvana*.<sup>25</sup>

«Interiormente sottratto all'infinita ruota delle rinascite» e «libero dalla nostalgia per il mondo e, soprattutto, per una vita nell'aldilà», liberatosi dalla «causa fondamentale di tutte le illusioni che ostacolano la redenzione», ossia la credenza in «un' 'anima' concepita come unità perenne» che perpetua l'attaccamento alla «nullità transeunte» della vita, il monaco non vive alcuna attesa escatologica e «disprezza egualmente sia le illusioni della vita di qua sia quelle della vita di là».<sup>26</sup> Per lui «il non agire, o comunque l'astensione da ogni agire razionale di scopo», in quanto «forma pericolosissima di mondanizzazione», è la condizione preliminare per il «possesso mistico della salvezza, cioè la peculiare euforia dell'esser-diventato-quieto nell'intimità di Dio».<sup>27</sup>

Libero dai rituali di casta (poiché non è la nascita ma il comportamento retto che conduce alla salvezza) e da ogni forma d'irritamento nel mondo, «migrando senza patria, privo di possesso, privo di lavoro, in piena astinenza sessuale e nei confronti delle bevande alcoliche, del canto e della danza, rigorosamente vegetariano, evitando le droghe, il sale e il miele, vivendo di questua silenziosa di porta in porta, per il resto immerso nella contemplazione, egli cerca la redenzione dalla sete dell'esistere».<sup>28</sup>

Da qui il carattere aristocratico della salvezza per il monaco buddhista, che «abbandona il mondo all'inevitabile destino dei non illuminati, degli individui incapaci di piena illuminazione», i quali, peraltro, trovano la loro virtù nella venerazione, oltre che nel sostentamento, dei monaci della loro comunità, avendo come premio una buona morte e il miglioramento delle loro possibilità di rinascita.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> SR, II,224-233.

<sup>26</sup> ES, II,193.

<sup>27</sup> SR, II,241.

<sup>28</sup> SR, II,225.

<sup>29</sup> ES, II,235. Altre forme di misticismo extramondano sono individuate da Weber nella pratica contemplativa vedantica, secondo cui i processi del mondo empirico sono totalmente privi di interesse, in quanto rientrano nell'illusione cosmica (SR, II,146); nel sufismo mistico-contemplativo del medioevo arabo; nel quietismo, l'unica forma di religiosità cristiana che non sfoci in qualche forma di «virtù attiva» (ES, II,239).

<sup>23</sup> ES, II,234.

<sup>24</sup> Cf. SR, II,215-225.

### 3.2. *Misticismo intramondano*

Il mistico intramondano, pur in un costante stato di rottura con il mondo, da cui vorrebbe sempre fuggire per rifugiarsi nella pace dell'intimità con Dio, si pone però in un atteggiamento di remissivo adattamento agli ordinamenti mondani, visto che Dio ha stabilito che si deve abitare la terra. È un vivere quasi 'in incognito', «come i 'mansueti sulla terra' hanno fatto in ogni tempo», agendo nel mondo ma non essendo del mondo, seguendo i destini del mondo pur tenendo fisso lo sguardo spirituale in Dio, con un atteggiamento di umiltà che costituisce «l'unica garanzia che l'anima non è andata perduta».<sup>30</sup>

Tuttavia, il mistico intramondano ha ben chiaro che l'agire nel mondo è in sé e per sé «una mera tentazione contro la quale egli deve far valere il suo stato di grazia»: ecco perché riduce al minimo il suo agire. E contrariamente all'asceta intramondano, per il quale la certezza della salvezza si conferma costantemente nell'«agire razionale univoco, nel suo senso, nei suoi mezzi e nel suo scopo, cioè conforme a principi e regole», egli sente che il reale possesso del bene di salvezza è posseduto come proprio 'stato', in quanto non è legato a nessuna regola dell'agire: egli è certo della salvezza in ogni circostanza, qualsiasi cosa faccia.<sup>31</sup> L'essenziale è non invischiarsi nel mondo e fare sì che la creatura taccia affinché Dio possa parlare.

Riferendosi al «concetto mistico-orientale di chiesa» dell'ortodossia russa, Weber sottolinea che nella comunione mistica si pensa e si agisce solidalmente secondo la volontà divina: l'amore fraterno e la carità, la 'compassione' per il mondo e il sentirsene corresponsabili si trasfigurano in amore mistico, che è un sentimento 'acosmico', ossia indifferente all'individualità personale dei destinatari, e ha un'influenza plasmatrice dell'intera comunità, che aspira a divenire partecipe della vita eterna già nella vita terrena. Nell'immediatezza mistica della spiritualità ortodossa, con il ritrarsi dello spirito in se stesso per trovare nella segretezza del cuore la luce e la gloria di Dio, il credente sperimenta, in un filiale e fiducioso affidarsi, una viva e personale comunione con la sovranità divina.<sup>32</sup>

Altri esempi di misticismo intramondano, sempre in ambito cristiano, sono per Weber il francescanesimo e la mistica renana (da Eckhart a Taulero): per Taulero, infatti, il mistico che alla sera, dopo il lavoro, ha cercato e trovato l'unione contemplativa con Dio, «va incontro al suo abituale lavoro in una giusta disposizione interiore»: più che l'esercizio ascetico conta «la recezione contemplativo-estatica dello spirito divino da parte dell'anima».<sup>33</sup>

A proposito, poi, del luteranesimo, il cui supremo bene di salvezza è la *unio mystica*, Weber parla di «piega mistica» e per questo di un carattere antiascetico. L'abito interiore del luterano è di sentirsi al sicuro nella bontà e nella grazia di Dio, con un sentimento di intimità e di fiducia in Dio, con un atteggiamento di docilità indifferente al mondo e tuttavia di paziente inserimento negli ordinamenti del mondo, all'interno dei quali dare campo come unica forma di vita accetta a Dio alle proprie virtù professionali. Con lo scopo esclusivo di conservare nel mondo, e al limite contro di esso, il bene di salvezza della fede.<sup>34</sup>

Nel mondo cinese una forma di misticismo intramondano è, secondo Weber, l'eterodossia confuciana del taoismo. Secondo Lao-tse, bisogna condurre una vita intramondana in incognito, caratterizzata «dall'umiltà e dal farsi piccolo», non sopprimendo in modo assoluto l'agire, quasi per avere conferma che il mondo non può fare nulla di male (anzi la macrobiotica taoistica apprezza la vita fisica in quanto tale). Non bisogna però, dice Lao-tse in polemica con Confucio, lasciarsi troppo invischiare nei doveri e nelle regole del mondo (la cosiddetta «virtù piccola» del «decoro» confuciano), perché ciò significherebbe un eccessivo attaccamento alle cose esteriori, oltre che un esagerato esercizio personale della virtù che si porrebbe in conflitto con il *tao*, ossia con l'uno-tutto divino, cui si partecipa attraverso lo svuotamento del proprio io dagli interessi mondani e dalle passioni per giungere così all'etica della perfezione assoluta, la «virtù grande».<sup>35</sup>

Nel mondo indiano, Weber rintraccia elementi di misticismo intramondano nella *Bhagavad-gita*, per la quale l'ascesi «piena di brama, di passione e di superbia» presenta «un carattere demoniaco e conduce alla perdizione». Bisogna allora operare senza desiderio smodato per i frutti dell'azione, agire sì secondo il *dharma* di casta in quanto anch'esso ha un valore di salvezza, ma senza preoccuparsi delle conseguenze, per evitare

<sup>30</sup> Weber sottolinea che anche l'asceta intramondano dimostra un doveroso atteggiamento di umiltà, che però risulta in qualche modo intaccato, in caso di successo, da una certa euforia, perché, pur essendo il suo successo il successo di Dio, esso è segno anche di una particolare sua benedizione (cf. ES, II,236-237).

<sup>31</sup> ES, II,237.

<sup>32</sup> ES, II,238; sul ruolo religioso, culturale, politico dell'ortodossia nella società russa ci permettiamo di rinviare al nostro *Max Weber e la Russia. Strutture profonde della società russa*, «Studi di Sociologia» 34 (1996) 2, 173-186.

<sup>33</sup> PSC, 75.

<sup>34</sup> ES, II,238, 255.

<sup>35</sup> Cf. SR, I,458-459; ES, II,238.

l'irretimento nel mondo e la causalità del *karman*. «L'uomo sapiente si conferma proprio nell'agire, più precisamente contro il suo proprio agire nel mondo», in quanto egli compie sì ciò che gli è comandato dai doveri di casta, ma «interiormente rimane del tutto privo di partecipazione: egli agisce come se non agisse». Non ci si può sottrarre al mondo e alle opere prescritte, finché si possiede un corpo, «ma certo ci si può sottrarre ai suoi frutti», atteggiamento che, del resto, osserva Weber, si riscontra anche nel cristianesimo delle origini, secondo cui il fedele fa il suo dovere e lascia il resto a Dio. Solo una disposizione interiore d'indifferenza, di autosottrazione al mondo, di imperturbabilità, permetterà al sapiente di contemplare Krsna e di godere della sua grazia. È proprio la presenza di questo salvatore, personale e ultramondano (assente nell'induismo classico antico), che implica la rottura della causalità del *karman*, e «pratica la 'grazia' attraverso la redenzione di coloro che trovano soltanto in lui il loro rifugio», a produrre nella *Bhagavad-gita* una considerazione positiva per un agire intramondano e tuttavia indifferente al mondo in quanto orientato esclusivamente a Krsna. In tal modo, secondo Weber, si dà una coerente soluzione delle relazioni fra l'idea della salvezza, l'idea della rinascita e gli autonomi diritti delle sfere mondane, che invece apparivano in tensione l'una con l'altra sia nel buddhismo che nel brahmanesimo classico.<sup>36</sup>

#### 4. Osservazioni conclusive

Due gli scopi che ci ripromettevamo con questo lavoro. Da un lato, la chiarificazione e sistematizzazione di un aspetto che ci pare centrale nella sociologia della religione weberiana, i rapporti con il mondo delle grandi religioni universali. Dall'altro, un intento pratico-conoscitivo: la tipologia weberiana, resa in qualche modo più perspicua attraverso lo schema utilizzato, pur con le dovute cautele critiche, ci pare possa rappresentare anche nella realtà contemporanea una griglia adeguata per cogliere i tratti profondi dei diversi mondi culturali e religiosi, quali emergono dalle premesse religiose che orientano la percezione del mondo e le conseguenti relazioni con esso.

E ciò in una fase storica in cui il confronto interculturale e interreligioso può dare frutti più proficui se la comparazione avviene più sulla base delle radicali differenze (certo esasperate dall'impostazione tipologica), piuttosto che in relazione a somiglianze o affinità, che a volte ri-

schiano di rivelarsi estrinseche rispetto al nucleo profondo di un determinato mondo culturale e religioso.<sup>37</sup>

Pietro L. Di Giorgi

#### Sommario

*L'articolo presenta la distinzione weberiana fra religioni universali di adattamento al mondo (confucianesimo) e religioni universali di negazione del mondo o religioni di redenzione (induismo, buddhismo, ebraismo, cristianesimo, islam), ed illustra i quattro atteggiamenti nel rapporto con il divino e con il mondo individuati da Weber nelle religioni di redenzione. Nell'ascetismo intramondano il credente, strumento di Dio, agisce nel mondo per realizzare la volontà divina; l'ascetismo extramondano, invece, rifiuta il mondo, preoccupandosi solo di prestazioni rituali o di preghiera gradite a Dio. Il misticismo extramondano, poi, è inteso come fuga contemplativa dal mondo, alla ricerca dell'illuminazione mistica; mentre nel misticismo intramondano si cerca il contatto mistico nonostante un'umile accettazione degli ordinamenti mondani. Lo schema presentato può essere utile, specie da un punto di vista didattico, per confrontare i rapporti con il mondo delle grandi religioni universali nell'epoca del confronto interculturale e interreligioso che stiamo vivendo.*

The article presents Max Weber's distinction between world adjustment religions (Confucianism) and world abnegation (or salvation) religions (Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity and Islam), and illustrates, according to Weber, four relationships to the divinity and to the world in the salvation religions. In this worldly asceticism, the believer, as God's instrument, lives in the world to do God's will; the unworldly asceticism, on the contrary, rejects the world while limiting itself to acts of ritual or prayer acceptable to God. In this way, the unworldly mysticism is considered a contemplative flight from the world in the search for mystic insight; while in the worldly mysticism, the mystic searches for mystical contact in spite of a modest acceptance of the world. The outlined figure is didactically useful to compare world relations with the main worldwide religions in our contemporary intercultural and inter-religious time.

<sup>37</sup> Su questo tipo di approccio ci siamo soffermati in *Interculturalità: una nuova ermeneutica?*, «Testimonianze» 39 (1996) 384-385, 32-36.

<sup>36</sup> SR, II,190-193.