

Potere e salvezza

Mario Miegge (Università di Ferrara)

Introito

Ricordati quando il tuo Signore gridò a Mosè: “Va’ al popolo iniquo! Al popolo di Faraone! Non mi temeranno mai dunque?” [...] Andate dunque a Faraone e ditegli: “Siamo il Messaggero del Signor del creato: rimanda con noi i figli d’Israele!” E Faraone rispose: “Non ti allevammo fra noi mentre eri un piccolo bimbo e non sei rimasto fra noi della tua vita lunghi anni? Eppure hai fatto quello che hai fatto e sei un ingrato!” Rispose Mosè: “Sì, commisi quell’errore quando ero dei traviati e fuggii da voi, di voi timoroso, ma ora mi ha dato il Signore la sapienza e mi ha fatto suo messaggero. E’ poi un favore che tu mi possa rinfacciare quello di aver fatto schiavi i figli di Israele?” Disse Faraone: “E che cos’è mai questo Signore del creato?” Rispose: “Il Signore dei cieli e della terra e di quel che v’ha fra essi, se voi fermamente credete!” E Faraone disse a quelli che gli erano attorno: “Non sentite che dice?” E Mosè diceva: “È il Signore vostro, il Signore dei vostri padri primi!”. E Faraone disse agli Israeliti: “Certo questo vostro messaggero che v’è stato inviato è un pazzo!” E diceva Mosè: “E’ il Signore dell’Oriente e dell’Occidente e di quel che v’ha frammezzo, se voi ben comprendete!” Disse Faraone: “Se tu prenderai un altro Dio invece di me, ti porrò fra i prigionieri!”

Poiché, sulla traccia di Jan Assmann, vogliamo parlare di “potere e salvezza”, l’introito è un passo di Sacre Scritture. Esso però non è tratto dalla Bibbia ma dal Corano, Sura XXVI, 10-29 (nella traduzione italiana di Alessandro Bausani). Questa sura è del periodo meccano e attesta dunque il dirompente inizio della predicazione di Muhammad. Il testo prosegue con l’appello del faraone ai maghi d’Egitto. Costoro lanciano le loro verghe, Mosè lancia la sua. Le verghe si tramutano in serpenti, il serpente di Mosè mangia gli altri.

Allora i maghi si gettaron prostrati col volto a terra, e dissero: “Crediamo nel Signor del creato, nel Signore di Mosè e di Aronne!” Disse Faraone: “Avete dunque creduto in Lui prima ch’io ve n’abbia dato il permesso? [...] Ma ora vedrete! Vi farò tagliare alternamente le mani e i piedi e vi farò crocifiggere tutti!” (XXVI, 48-49)

Il racconto dello scontro tra Mosè e Faraone compare, con elaborazioni letterarie e variazioni di grande interesse, in numerosi luoghi del Corano: nelle Sure VII, XX, XXVI, XL, LXXIX. La scena dell’Esodo ha dunque una posizione rilevante nel messaggio del Profeta. Ora, nelle figure dell’Esodo si costruisce per l’appunto l’antitesi tra l’Egitto e Israele, che sta al centro della indagine di *Potere e salvezza*.

Assmann non fa riferimento al Corano. Le citazioni ed il commento di questi passi si trovano nel saggio della sociologa marocchina Fatema Mernissi, *Islam e democrazia*.¹ La Mernissi pone in evidenza la figura coranica del faraone quale archetipo negativo del potere. Egli è l’incarnazione del *taghiya*, termine arabo che designa il tiranno: “un detentore del potere che non conosce limiti [...], il leader che disprezza tutti, compreso il divino [...]. Uno dei prototipi di questa arroganza [...] era il faraone egiziano, la cui disobbedienza è citata in molte sure.” Il faraone, insomma, si fa identico a Dio. Nella Sura XXVI, come abbiamo visto, così minaccia Mosè: “se tu prenderai un

¹ F. Mernissi, *Islam e democrazia* [1992], trad. italiana, Firenze, Giunti, 2002.

altro Dio invece di me...". E nella più breve Sura LXXIX, 24, dice: "Il vostro Signore supremo sono io!"

Da questi testi del Corano la Mernissi trae una conclusione che a noi può apparire sconcertante. Siamo infatti inclini ad imputare all'Islam la indistinzione tra la sfera politica e la sfera religiosa. Fatema Mernissi sostiene invece che "questo archetipo del faraone - *taghiya* è alla base della instabilità innata dei sistemi politici musulmani, i cui leader, dai califfi dell'antichità fino agli odierni presidenti [...] sono facilmente contestati [...] in linea con la tradizione della rivolta karagita."² Nell'Islam, insomma, potere e salvezza sono chiaramente distinti; e il potere umano appare fragile, perché i suoi detentori sono sempre esposti al rovesciamento blasfemico che prende figura nel faraone biblico.

A partire da questo introito scritturale vorrei proporre tre considerazioni sul libro di Assmann. La prima concerne l'antitesi Israele - Egitto, in cui Israele rappresenta la separazione tra potere e salvezza. La seconda concerne, sul piano del metodo, l'operazione di rettifica e inversione del paradigma della "teologia politica" di Carl Schmitt. Secondo Assmann il movimento di trasposizione linguistica e ideologica non procede (come sostiene Schmitt) dalla teologia alla politica bensì dalla politica alla teologia. Ma come va inteso questo trasferimento? La terza considerazione si riferisce al concetto della "religione secondaria" che, nei termini di Assmann, rompe l'unità strutturale di potere e salvezza, che è propria della "religione primaria". A questo proposito mi sembra utile porre a confronto le tesi di Assmann e di Max Weber riguardo alla rottura della sacralità istituzionale, che Weber attribuiva alle "religioni di redenzione" e principalmente all'azione dei profeti.

1. Israele versus Egitto: la separazione tra potere e salvezza

La tradizione dell'Esodo ha lunga durata ed una straordinaria espansione culturale: a partire dai testi biblici si ripresenta con insistenza nell'Islam oltre che, ovviamente, in tutta la storia del giudaismo e del cristianesimo. Permane nei secoli l'immagine oscura dell'Egitto. Essa viene riproposta ancora una volta dal filosofo politico americano Michael Walzer nel primo capitolo di *Exodus and Revolution*³, intitolato *The House of Bondage: Slaves in Egypt*, dove l'"Egitto" rappresenta un dispotismo schiavistico. La figura del faraone è stata facilmente associata a quella ellenica del tiranno, che nasce nella vicenda della polis classica ma viene poi proiettata all'esterno ed assimilata al tipo di potere dispotico "orientale".⁴

In *Potere e salvezza* Assmann conferma che il modello negativo della regalità faraonica ha dominato non soltanto la teologia ma anche buona parte dell'ideologia politica dell'Occidente. Ma, nei tre capitoli della prima parte del libro (*Teologia politica tra antico Egitto e Israele*), egli si impegna innanzi tutto a correggere e ridimensionare sul piano storico quello stereotipo.

Con abbondanza di fonti Assmann dimostra che, nella letteratura dell'antico Egitto, la regalità faraonica non ha mai la figura di un potere autocratico e neppure quella del *princeps a legibus solutus*. Essa viene legittimata, al contrario, da una simbologia e da una ideologia in cui il potere regale rappresenta nel mondo l'ordine cosmico, alla base del quale c'è la *ma-at*, il principio della giustizia. La figura regale è dunque alta e nobile: in lotta contro la minaccia sempre ricorrente del caos, il faraone, lungi dall'essere un despota, ha il compito di difendere i deboli contro i forti.

Però, chiarita la differenza tra le due opposte figurazioni della regalità faraonica - quella della ideologia ufficiale egizia e quella della tradizione biblica - Assmann riafferma l'antitesi:

² Op.cit., pp. 130-132.

³ M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books Inc., 1985, trad. italiana, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.

⁴ Cfr. a questo proposito, Diego Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi, 1977, p. 160 sgg.

epurati dagli stigmi del dispotismo e dello schiavismo, l'Egitto e la sua "teologia politica" rappresentano comunque il modello eminente della unità di potere e salvezza; Israele instaura la loro separazione.

La contrapposizione ha un chiaro significato politico, anti-monocratico e anti-monarchico:

"Per la prima volta nella storia dell'umanità i testi della Bibbia che criticano il potere regale danno luogo ad una opposizione alla regalità rivolta non soltanto contro singoli sovrani che si discostano dalla legge, ma contro l'istituzione in generale".⁵ In un'altra pagina Assmann dice: "In Israele ogni forma di autorità di uomini su uomini è esposta ad una riserva di fondo".⁶

La novità biblica prende forma in una serie di "loci": il concetto del *patto* tra Yahveh e Israele e quello, strettamente connesso al primo, della *legge*; e poi, di conseguenza, i rapporti tra l'ira divina e il peccato, tra il culto e la giustizia (che in molti testi profetici vengono contrapposti).

Nella figura del *patto* avviene per l'appunto la doppia sostituzione del faraone egizio, da parte di Yahveh e da parte del popolo eletto:

"la posizione che il faraone assume in Egitto è ridefinita in Israele sotto duplice profilo. Da un lato il faraone, quale sovrano ed emanatore di ordini è sostituito da Yahveh. [...] Dall'altro - e questo è un passo essenzialmente più rivoluzionario e ricco di conseguenze - la posizione del re è rimpiazzata, nella direzione inversa della rappresentanza, dal "popolo", che viene "eletto" esattamente come il dio del regno egizio elegge il re, e agisce davanti a Dio nello stesso modo, ricevendone le indicazioni, attenendosi ai suoi comandamenti e agendo quale soggetto della storia come il faraone in Egitto. Non solo "Yahveh", ma anche "Israele" occupano il posto che nel mondo egizio è assunto dal faraone."⁷

Quanto alla Legge, essa è *scritta*. Assmann sottolinea l'analogia tra l'antico Israele e il mondo politico ellenico e romano, in cui la redazione scritta delle leggi "è legata all'istituzione della *polis* e va dunque intesa come un protodemocratico atto di autodeterminazione dei cittadini."⁸ Nell'Egitto antico invece non c'è la legge scritta, perché il faraone è tenuto di volta in volta ad emanare il diritto.

Il patto esodico, infine, è il prototipo della trasposizione dei concetti politici nella teologia, che Assmann oppone ai costrutti della "teologia politica" di Carl Schmitt. Passiamo dunque a questo secondo argomento.

2. La trasposizione dalla politica alla teologia.

Nel noto saggio *Il concetto di "politico"* Carl Schmitt afferma che "tutti i concetti più pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti teologici secolarizzati."⁹ E Assmann dichiara:

"il mio programma si può altrettanto concisamente delineare mediante l'inversione dello stesso principio. Che in tal caso suona così: tutti i concetti pregnanti - ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali - della teologia sono concetti politici teologizzati."¹⁰ Come si applica il nuovo schema al discorso dell'Esodo, da cui siamo partiti?

"L'esempio più concludente che si possa addurre per dimostrare questo transfer concettuale dalla sfera politica a quella religiosa è il concetto di "patto" - *berit* in ebraico [...]. Il patto politico quale modello d'un nuovo scopo dell'intreccio di rapporti tra Dio, popolo e individuo è all'origine di una nuova forma di religione, d'una religione che non è più rappresentata negli ordinamenti e nelle istituzioni politiche, ma che si colloca quale ordine autonomo accanto all'ordine politico e vi si contrappone anzi a tratti criticamente. Questo passo, che Israele compie e raffigura e commemora

⁵ J. Assmann, *Potere e salvezza*, trad. italiana, Torino, Einaudi, 2002, p. 67.

⁶ Op. cit., p. 41.

⁷ Op. cit., p. 43.

⁸ Op. cit., p. 176.

⁹ C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, trad. italiana, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 61.

¹⁰ J. Assmann, op. cit., p. 20.

nell'immagine dell'esodo, è la decisiva teologizzazione della politica che è alla base di tutte le altre teologizzazioni.”¹¹

L'assunto è più complesso di quanto appaia a prima vista. Qual è dunque il senso della trasposizione (che Assmann qui designa col termine psicanalitico di “transfer”) e, più precisamente, qual è il senso della “teologizzazione della politica”?

Una prima interpretazione potrebbe ricondurci alla polemica anti-idealistica del giovane Marx: ciò che cammina “sulla testa” (la filosofia di Hegel) deve essere rovesciato, restituendo la priorità al cammino basilare e determinante dei “piedi”. Nel caso di Marx i piedi sono l'economia politica e la sua dialettica, il conflitto delle classi. Qui invece i piedi sarebbero la politica, e la testa, che li rispecchia, la teologia. Ma il programma di *Potere e salvezza* non è riducibile alle tesi di Marx. In primo luogo, infatti, già all'inizio del Novecento Max Weber ha contestato le spiegazioni monofattoriali e unidirezionali, secondo cui la “base” economica determina le “sovrastrutture” (il diritto e lo Stato) e le ideologie (religiose o secolarizzate) oppure, inversamente, è l'etica che determina l'economia (come si potrebbe dedurre dal celebre saggio su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*). Weber ha costantemente affermato che il suo intento non era di capovolgere il materialismo storico ma di indagare le corrispondenze e le interferenze reciproche tra i diversi livelli e forme dell'agire umano.

In secondo luogo, la ricerca di Assmann si colloca nel contesto culturale della seconda metà del secolo XX, segnato dalla svolta epistemologica che - nella filosofia e nelle scienze sociali - assegna priorità e centralità ai fenomeni del linguaggio, ai processi di comunicazione, alle costruzioni discorsive ed ai loro “universi simbolici”¹³.

Assmann utilizza bensì il termine “rispecchiamento” (uno dei più gravi della vulgata storico-materialistica) ma ne delimita l'applicazione, riferendolo al primo momento del processo di interazione tra politica e teologia. A questo proposito si avvale della distinzione tra le “metafore” e i “modelli”. Quando, nei testi sacri, Dio è denominato padre, giudice, re, la metafora traspone semplicemente sul piano teologico i termini del linguaggio sociale e politico. “Modello” è invece la elaborazione discorsiva e concettuale delle metafore, che, assumendo coerenza e autonomia nelle figure della “teologia politicizzata”, esercita azione sulla vita profana e la trasforma. Insomma:

“finché abbiamo a che fare con metafore, allora si tratta solo di rispecchiamenti o di impronte della realtà sociale nell'ambito del linguaggio e dei testi. Quando invece abbiamo a che fare con modelli, allora il pensiero, il linguaggio e i testi si ripercuotono sulla realtà modificandola e trasformandola, con conseguenze incisive nell'ambito dei legami sociali e politici. In questo caso la religione si crea il suo contesto sociale. Qui non siamo più in presenza di un mero rispecchiamento, ma di una trasformazione della realtà sociopolitica.”¹⁴

Ritorniamo al patto – *berit*: la trasposizione evidente dalla politica alla teologia dà origine ad una nuova forma di religione, che produce una frattura (in termini hegeliani potremmo dire una *Trennung*) non soltanto sul piano religioso ma anche sul piano politico, con ingenti conseguenze storiche. Queste possono andare nella direzione della separazione moderna della Chiesa dallo Stato oppure nella direzione di una teocrazia. In un caso come nell'altro è dissolta la figura dell'unità di potere e salvezza incarnata nella regalità faraonica dell'antico Egitto. La “religione primaria” è sostituita da quella che Assmann denomina “religione secondaria”. Ne riparleremo tra breve, dopo un'ultima osservazione riguardo al dissenso con Carl Schmitt.

Assmann non soltanto inverte l'ordine delle relazioni dinamiche tra politica e teologia ma, come abbiamo visto, assegna una posizione centrale alle figure ed alla nozione del patto. E qui si apre la via ad una ridefinizione delle stesse “categorie del politico”. Alla base della costruzione di Schmitt, sta la coppia oppositiva *amico-nemico*. Di conseguenza - osserva Assmann - la “teologia politica”

¹¹ Op. cit., p. 44.

¹³ Il concetto di “universo simbolico” è stato elaborato principalmente dai sociologi Peter Berger e Thomas Luckmann. Assmann fa riferimento (cfr., p. 34) all'opera di Luckmann, *La religione invisibile*, trad. italiana, Bologna, Il Mulino, 1969.

¹⁴ Op.cit., pp.108-109.

di Schmitt “comprende solo un ambito parziale: la teologia della violenza.”¹⁵ Ma questa parzialità dev’essere denunciata e superata anche nella definizione di ciò che è “politico”. L’istituzione politica infatti non trae origine dalla opposizione tra amico e nemico (che è pre-politica) bensì dalla prassi associativa che instaura la distinzione tra “fra sfera pubblica e privata, fra causa personale e causa comune.”¹⁶ La fondazione della politica sta nel patto, nel riconoscimento reciproco e nella interazione tra attori eguali: esattamente ciò che Schmitt invece ha rimosso.

3. “Religione secondaria”: un confronto con Max Weber

Dal punto di vista della storia delle religioni la separazione tra potere e salvezza può essere codificata come transizione dalla “religione primaria” alla “religione secondaria”.

Secondo Assmann le religioni primarie non sono caratterizzate dalla “unità coatta” tra potere e salvezza (che è lo stereotipo polemico dell’“Egitto”) ma sicuramente da una “indifferenziata non-separazione della sfera politica e religiosa.”¹⁷

Le religioni secondarie sorgono nella scissione tra potere e salvezza, e sono anche quelle che introducono la distinzione e l’opposizione tra “vero” e “falso” nell’ambito del religioso:

“Solo sulla base di questa distinzione diventa possibile distanziarsi polemicamente da tutte le precedenti tradizioni religiose. [...] Il criterio decisivo e denotante dell’esperienza religiosa secondaria è l’antagonismo iconoclasta o “teoclasta” rispetto alla religione primaria.”¹⁸

Ed ecco la conseguenza politica: “le religioni secondarie intervengono innovativamente nell’ordine politico esistente, in un modo che è impensabile nel quadro delle religioni primarie.”¹⁹

La configurazione dualistica del campo religioso non è presente soltanto nella tradizione monoteistica delle “religioni del Libro”. Viene riproposta in varie forme nella filosofia della religione dell’età moderna e nelle scienze sociali. Si pensi, per esempio, alla distinzione tra “religione statica” e “religione dinamica” elaborata da Henri Bergson nel saggio del 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Con maggior pertinenza l’indagine di *Potere e salvezza* può essere accostata alla potente costruzione della sociologia delle religioni di Max Weber, che in molti luoghi pone in risalto i fenomeni di rottura che Assmann riassume nel concetto di “religione secondaria”. Assmann tuttavia si demarca dallo schema evolutivo weberiano, che privilegia i processi di “razionalizzazione” e “disincanto del mondo”: secondo Weber, nelle “religioni di redenzione” ha inizio il distacco dal mondo magico e il movimento della interiorizzazione etica. A parere di Assmann, invece, nella “religione secondaria” non si produce una “eticizzazione della religione” bensì, piuttosto, una “sacralizzazione dell’etica”²⁰.

Questa formulazione del dissenso è fragile e denota una lettura alquanto riduttiva di Weber. Il termine “sacralizzazione dell’etica” è ambiguo e altera il profilo che Assmann stesso ha tracciato della “religione secondaria”. Da una parte, infatti, nella separazione tra potere e salvezza le figure del “sacro” mutano e cedono il passo alla figura del “Santo”, nella quale le connotazioni della potenza magico-rituale sono soppiantate dalle connotazioni etiche della volontà divina. Meglio sarebbe parlare di “teologizzazione dell’etica”. D’altra parte occorre precisare il termine “etica”: abitualmente esso non viene riferito ad ogni tipo di regolazione della condotta ma implica un processo di riflessione e di esame di sé, che va in direzione della interiorizzazione e della responsabilità personale. Ora, secondo Weber, quella trasformazione si elabora per l’appunto nelle religioni di redenzione e principalmente in quelle che traggono origine dalla “profezia etica”.

¹⁵ Op. cit., p. 16.

¹⁶ Op.cit., p. 17.

¹⁷ Op.cit., p. 66.

¹⁸ Op.cit., p. 23.

¹⁹ Ibidem

²⁰ Op. cit., p. 65.

.Non diversamente da Jan Assmann, Weber ha dato rilievo alla polemica religiosa contro la tradizione e ne ha segnalato i diversi livelli: essa investe non soltanto la magia e l'idolatria ma anche le sacralità "politiche" (ciò che Assmann designa come religione primaria) e le "ierocrazie". Sul piano propriamente sociologico le religioni di redenzione tendono a spezzare il quadro delle solidarietà del sangue, famigliari e claniche, dando vita a nuove forme di comunità volontarie²¹. Protagonista del conflitto è il "profeta", a cui Weber ha dedicato molte pagine, sia nella *Introduzione* e nel lungo saggio finale (*Il giudaismo antico*) de *L'etica economica delle religioni universali*, sia nel compendio sistematico dei *Tipi di comunità religiose*, che costituisce una delle sezioni di *Wirtschaft und Gesellschaft* (pubblicato nel 1922, un anno dopo la morte dell'autore).

"Ciò che noi intendiamo con il nome di "profeta" è un portatore di carisma puramente personale, che annuncia, in forza della sua missione, una dottrina religiosa o un comando divino. [...] Decisiva per noi è la vocazione "personale". Questa separa il profeta dal sacerdote."²²

La nozione di *carisma* ha un ruolo importante nella costruzione di Weber, non solo nella sociologia della religione ma anche nella tipologia e nella dinamica delle forme del potere. In sintesi: "nelle epoche legate alla tradizione, il carisma è la grande potenza rivoluzionaria."²³

E qui si fa perspicua la differenza. Assmann - come ho già detto - lavora sul linguaggio, sui testi e gli "universi simbolici". Dal punto di vista euristico il progresso, rispetto a Weber, è incontestabile. In *Economia e società* (ma talora anche nei saggi sull'etica economica delle religioni universali, in particolare nel secondo, dedicato a *Induismo e buddismo*) le citazioni e l'analisi dei testi religiosi sono carenti. E tuttavia l'impianto concettuale di Weber presenta ancora, a mio parere, un elemento di vantaggio, proprio in riferimento al nostro tema.

Le operazioni di analisi linguistica e di confronto testuale si svolgono eminentemente sul terreno delle *strutture*. Ma il fenomeno della "separazione" non si riduce alla opposizione di costrutti discorsivi: il mutamento strutturale e il "*novum*" si determinano anche come *evento*. Pertanto, i concetti weberiani di "carisma" e "vocazione" appaiono più duttili e aperti alla comprensione dell'evento e della sua potenza innovativa.

Assmann, indubbiamente, legge l'*Esodo* alla luce del Patto. Ma nel racconto dell'*Esodo* il patto del Sinai viene dopo ed è la conseguenza, sul piano istituzionale, dell'evento di liberazione dalla schiavitù egiziana. La confessione di fede di Israele, costantemente ripetuta, sta nell'incipit del Decalogo: "*Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dall'Egitto, dove eri schiavo*" (*Es.*, 20,2). E' d'altronde opinione corrente, tra gli odierni studiosi della Bibbia, che la redazione dell'*Esodo* abbia riunito le tradizioni inizialmente diverse dell'uscita dall'Egitto e della istituzione sinaitica.

L'opzione ermeneutica di Assmann corrisponde al suo programma comparativo. Ma l'emarginazione dell'aspetto "evenemenziale" - che domina la narrazione esodica e si ripresenta in tutta la tradizione profetica - può essere spiegata anche nel quadro del conflitto, non soltanto metodologico, con Carl Schmitt. Nelle categorie schmittiane del "politico" infatti la dimensione contingente dell'agire nel tempo si sovrappone alle costruzioni istituzionali o addirittura le azzerava. Il "politico" si manifesta per l'appunto negli eventi dello "stato di eccezione", è l'attore del salto decisionale (in linea con la *Entschlossenheit* di Martin Heidegger).

Anche se non ne parla esplicitamente, si può pensare che Assmann nutra qualche sospetto riguardo alla nozione weberiana di "carisma": nella sua trasposizione sul piano politico, infatti, essa è palesemente foriera di derive ideologiche, che prenderanno corpo nell'irrazionalismo autoritario e totalitario.

²¹ A questo proposito si veda in particolare l'*Intermezzo* dopo la prima parte de *L'etica economica delle religioni universali*, intitolato *Teoria dei gradi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo*: "Quando la profezia di redenzione creò comunità su basi puramente religiose, la prima potenza con cui essa entrò in conflitto [...] fu la comunità naturale del gruppo parentale" (Max Weber, *Sociologia della religione*, trad. italiana a cura di Pietro Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 2002, vol. II, p. 121 sgg.)

²² M. Weber, *Economia e società*, trad. italiana, Milano, Edizioni di Comunità, 1961, Vol. I, p. 446.

²³ Op.cit., Vol. I, p. 242.

Condivido interamente la buona causa della opposizione alla dottrina politica di Carl Schmitt. Ma continuo a pensare che la presentazione weberiana della “vocazione” e del messaggio innovativo, e sovente eversivo, dei profeti, non abbia perso validità e interesse sul piano della fenomenologia delle religioni, e precisamente in vista della “separazione tra potere e salvezza”. Infatti, per ben comprendere quel “fenomeno”, occorre dar spazio non già all’ “irrazionale” ma sicuramente agli eventi di *chiamata* che, dal “di fuori”, irrompono sui sentieri abituali dell’agire nel mondo e ne cambiano talora il senso.