

Dipartimento di
Scienze Politiche

Cattedra: Sociologia generale e politica

Le sette in Max Weber e l'evoluzione del leader carismatico

Prof. Alessandro Orsini

RELATORE

Mattia Rossini 088472

CANDIDATO

Anno Accademico 2020/2021

Indice

Introduzione	3
Capitolo 1	5
Max Weber: origini e genesi delle sette	5
1.1 Contrapposizione Setta-Chiesa.....	5
1.2 Culto della separatezza	7
1.3 Spirito del capitalismo e ricchezza.....	9
Capitolo 2	16
Il leader carismatico e le possibili trasformazioni.....	16
2.1 Il carisma	16
2.2 Il leader carismatico	21
2.3 Tradizione carismatica occidentale	25
Capitolo 3	30
I nuovi movimenti religiosi	30
3.1 I nuovi movimenti religiosi.....	30
3.2 Le profezie carismatiche	37
3.3 Il caso studio	39
Conclusione	42
Bibliografia	44
Riassunto	45

Introduzione

Questa tesi triennale si propone di spiegare il funzionamento delle sette secondo la teoria di Max Weber, evidenziando il ruolo che il leader carismatico occupa all'interno dell'organizzazione. Un'analisi delle organizzazioni settarie può risultare di particolare interesse alla luce dell'intenso sviluppo che tali congregazioni hanno conosciuto negli ultimi anni. La nascita e il funzionamento delle sette sono argomenti molto complessi e per tale ragione meritano una ricerca articolata.

L'obiettivo di questo lavoro di ricerca è comprendere perché esistono le sette, come si organizzano e in che modo il leader dell'organizzazione riesce a esercitare il proprio dominio. Si vuole in particolare analizzare il ruolo del capo, la sua evoluzione e la diretta connessione con il potere carismatico.

La metodologia utilizzata per lo svolgimento di questa tesi consiste nell'analisi sistematica della letteratura di Weber sulle sette, in particolare all'interno del libro "*Economia e società*." Da questo punto di partenza si sviluppa l'intera ricerca, che mira ad analizzare, tramite lo studio di altri testi di riferimento, il modo in cui altri autori valutano l'organizzazione settaria e il leader carismatico.

Il primo capitolo dell'elaborato è incentrato sulle caratteristiche fondamentali delle sette e su ciò che le differenzia da qualsiasi altra organizzazione. Avvalendomi del pensiero di Max Weber, Alessandro Orsini, Reinhard Bendix, Maria Luisa Maniscalco e altri autori, ho ricostruito l'universo mentale dei membri settari. Le caratteristiche principali riguardano la contrapposizione tra chiesa e setta, l'importanza della segretezza e la connessione tra spirito del capitalismo e nascita delle sette protestanti. La conclusione del primo capitolo mette in evidenza il legame tra le sette protestanti e lo spirito del capitalismo, soffermandosi sulla possibilità che l'etica protestante abbia indirizzato in maniera decisiva i comportamenti delle organizzazioni settarie.

Il carisma e il ruolo del leader carismatico sono invece gli argomenti centrali del secondo capitolo della tesi. Le teorie di Weber e di Luciano Cavalli dipingono un ritratto preciso della forza carismatica e delle sue implicazioni sulla leadership. Il capitolo ricostruisce i maggiori esempi di valore carismatico all'interno della storia umana evidenziando come la tradizione carismatica occidentale legghi con un filo conduttore ideologico i principali capi carismatici della storia.

Il terzo e ultimo capitolo dell'elaborato è dedicato al fenomeno dei nuovi movimenti religiosi. Utilizzando le tesi di Lorne L. Dawson ha cercato di definire le condizioni principali che hanno permesso l'intenso sviluppo di queste organizzazioni religiose. Viene analizzata, a tal proposito, la struttura profetica dei nuovi movimenti religiosi soffermandosi sul ruolo delle profezie carismatiche. Grazie a questa analisi sarà possibile comprendere il funzionamento dei rapporti interni al movimento.

Questo capitolo, in relazione al ruolo strutturale della profezia, contiene anche un'analisi effettuata da Leon Festinger, Henry W. Riecken e Stanley Schachter all'interno del loro libro "*Quando la profezia non si avvera*" in cui sono classificate le risposte religiose dei fedeli a seguito del fallimento della profezia carismatica. Nelle conclusioni mi occuperò di tracciare un identikit degli appartenenti alle organizzazioni settarie, mettendo in evidenza quali sono le caratteristiche ricorrenti e infine mi occuperò di riepilogare il valore storico della forza carismatica riconosciuto dalle istituzioni religiose classiche.

Capitolo 1

Max Weber: origini e genesi delle sette

Il primo capitolo della tesi è dedicato alla teoria di Max Weber sulla fisionomia e le logiche di funzionamento delle sette.

Nelle pagine seguenti analizzerò le caratteristiche principali delle sette, soffermandomi sulla dicotomia tra chiesa e setta e sull'importanza che la separatezza ricopre all'interno dell'organizzazione. L'ultimo paragrafo pone l'attenzione sul rilevante collegamento tra spirito del capitalismo e sette protestanti, evidenziato da Weber all'interno dei suoi studi.

1.1 Contrapposizione Setta-Chiesa

Gli studi effettuati da Weber sulla nascita delle sette si fondano sulla dicotomia che intercorre tra il raggruppamento religioso della chiesa e quello della setta. Pertanto, comprendere le peculiarità di entrambi i gruppi risulta fondamentale ai fini della ricostruzione dei canoni metodologici weberiani. Weber afferma come: *“Per chiesa si deve intendere una impresa istituzionale di carattere ierocratico nella quale l'apparato amministrativo avanza la pretesa del monopolio della coercizione ierocratica legittima.”*¹ Emergono all'interno dell'analisi weberiana le di velleità di controllo da parte della chiesa sui propri fedeli e la capacità della stessa di influenzare il comportamento dei singoli.

Il carattere principale di distinzione è costituito dalla libera scelta; l'associazione all'interno della chiesa, da parte dei singoli, avviene senza che essi abbiano effettivamente espresso il proprio consenso. L'ingresso all'interno della setta avviene per la sviluppata convinzione da parte del singolo di essere particolarmente qualificato dal punto di vista religioso e morale, al punto di considerarsi eletto. L'universalismo, tipico della chiesa, si contrappone al particolarismo della setta; quest'ultima secondo Weber deve necessariamente rinunciare all'universalità e fondarsi su una stipulazione del tutto libera dei suoi membri². La predestinazione degli individui costituisce una specifica qualità personale ed è su questa base che si accede alla “comunità degli eletti” teorizzata da Weber.

¹ Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, vol. I, p.53. Il monopolio legittimo della forza è uno dei punti focali per la definizione weberiana della chiesa. La Chiesa, in forza del suo carisma istituzionalizzato, può indirizzare il comportamento dei fedeli secondo schemi ormai consolidati nel tempo.

² Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, vol. II, p.533. Questa configurazione definisce al meglio la dicotomia tra chiesa e setta. La setta rinuncia all'universalismo in forza di una scelta ben precisa, perché solo gli eletti saranno degni di raggiungere il regno di Dio.

Lungo tale direttrice si configurano tre elementi imprescindibili che qualificano una setta:

1. Libera volontà di associazione
2. Consapevolezza di far parte di un'aristocrazia spirituale
3. Rifiuto di legittimazione della chiesa

Libertà, consapevolezza e rifiuto costituiscono l'universo ideologico degli appartenenti alla setta. Un “*parto della volontà*”³ che permea qualsiasi aspetto della vita terrena degli adepti.

Dopo aver chiarito il concetto di setta in Weber, proverò a ricostruire il modo in cui egli ha applicato questa categoria teorica al caso specifico, evidenziando la connessione tra capitalismo e organizzazioni protestanti.

Le sette protestanti hanno favorito lo sviluppo del capitalismo, creando il suo spirito fondamentale, il quale fornisce una visione specifica della realtà. Risulta importante, ai fini del proseguimento della tesi, chiarire che Weber non ha sostenuto che le sette abbiano creato il capitalismo bensì che hanno contribuito in modo decisivo a plasmare una nuova mentalità economica. Nel 1904 Weber pubblica “*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*”, dove applico il concetto di setta in relazione alle comunità dei Puritani, evidenziando come le dottrine della Riforma e le ammonizioni morali dei teologi puritani erano divenute un modo di vita comune a interi gruppi di uomini⁴. All'interno delle sette puritane trova applicazione la teoria di Weber: esse si definiscono come associazioni a carattere volontario che condividono uno stesso stile di vita e mirano ad escludere i propri adepti dalle amenità della vita fuori la setta.

Il passaggio successivo consisteva, secondo Weber, nell'educare ad un tipo di etica professionale coerente con il capitalismo moderno; tale organizzazione aveva fornito il mezzo per la perpetrazione degli insegnamenti etici della religiosità puritana. Lo sviluppo del capitalismo passa per questa tappa fondamentale, i teologi puritani portarono avanti i propri obiettivi grazie all'elevato tasso di coesione interna alla setta.

Secondo Alessandro Orsini, è possibile ricondurre la mentalità degli appartenenti alle sette ad uno specifico meccanismo di semplificazione della realtà: la mentalità a codice binario⁵. Tale strumento psicologico consente agli individui di analizzare qualsiasi fenomeno sociale tramite uno stratagemma dicotomico, riassumendo la realtà che li circonda in due campi di forza ben distinti e contrapposti (giusto\sbagliato, amico\nemico). Gli adepti delle sette riescono in tal modo a decodificare la realtà in maniera immediata, le scelte esistenziali che devono compiere si presentano per loro in maniera scontata.

Max Weber esplica ulteriormente le differenze tra setta e chiesa sulla base della teoria del carisma. Nella chiesa, il carisma si fonda sulla secolarizzazione della società, la posizione rilevante dei funzionari religiosi risulta standardizzata e quindi meno attraente per i fedeli. Nella setta il rapporto carismatico è capovolto. Il

³ Alessandro Orsini, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p.17.

⁴ Reinhard Bendix, *Max Weber un ritratto intellettuale*, Laterza, Bologna, 1984, p.49.

⁵ Alessandro Orsini, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p. 34.

leader della setta si contraddistingue per particolare carisma ed elevazione rispetto alle masse, il suo alto livello di spiritualità oltrepassa perciò il limite fisico della sua persona e permea l'intera setta.

1.2 Culto della separatezza

Il percorso metodologico intrapreso da Weber con la pubblicazione dedicata all'etica protestante e lo spirito del capitalismo ci permette di comprendere in maniera differente le caratteristiche delle sette.

La mentalità settaria trova un punto cardine nel rapporto che gli aderenti alla setta portano avanti con la separatezza dal mondo che li circonda. Percepire il mondo esterno alla setta come lontano anni luce dalla stessa contribuisce ad aumentare la coesione interna al gruppo.

Come evidenziato da Maria Luisa Maniscalco all'interno dei suoi studi sulle sette, possiamo notare come in tutti i fenomeni sociali all'accentuarsi di una spinta in una direzione fa da contrappeso un movimento in altro senso; così alla recisione dei legami con la chiesa e all'allentamento dei rapporti con la società, nelle sette faceva riscontro un aumento della solidarietà interna.⁶

La separatezza si configura, secondo Weber, come un elemento imprescindibile per la nascita delle organizzazioni settarie e che si realizza nel momento in cui si crea uno spazio vitale esterno alla società.

Il culto della separatezza si riflette anche nel comportamento dei membri delle sette, soprattutto se valutato in contrapposizione con i fedeli della chiesa. Questi ultimi sono integrati all'interno della società, accettano l'ordine sociale e soprattutto contribuiscono a formare un'immagine positiva della secolarizzazione della chiesa di cui sono discepoli. Gli adepti delle sette rigettano l'ordine sociale e talvolta tendono a capovolgerlo. Tentare di capovolgere l'ordine sociale è una caratteristica non comune a tutte le sette; tale specifica risulta comprensibile rifacendosi alla distinzione che sussiste tra sette passive e sette attive.⁷

L'obiettivo principale delle sette passive è di allontanarsi il più possibile dal mondo in cui si trovano, considerato ormai perduto; preferiscono crearsi una nuova realtà parallela piuttosto che distruggere ciò che li circonda al fine di rifondare una nuova società. Le seconde invece si caratterizzano per la loro volontà di attuare una rivoluzione palinogenetica della realtà. I limiti si sciolgono davanti alla necessità da parte della setta attiva di purificare il mondo dal Male.

I rapporti tra setta\società si caratterizzano per essere animati dal conflitto, sia la setta attiva che la setta passiva contestano lo stato in cui versa la società ma esplicitano tale dissenso con strumenti differenti.

⁶ Maria Luisa Maniscalco, *Spirito di setta e società*, FrancoAngeli, Milano, 1992, p.24.

⁷ Alessandro Orsini, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p.15. Orsini utilizza questa distinzione, all'interno del libro, per spiegare il funzionamento delle sette rivoluzionarie. Secondo la sua trattazione, non tutte le sette sono dedite alla violenza poiché assumono atteggiamenti diversi nei confronti della realtà.

Per comprendere al meglio tali dinamiche, ci viene in soccorso Hegel, il quale all'interno dei suoi studi ha analizzato il collocamento dei membri settari all'interno della società civile. Secondo la sua teoria, gli adepti si pongono ai margini della società poiché non si riconoscono nella configurazione della realtà preconstituita. I doveri diretti verso lo Stato li compiono in maniera passiva e, per uno dei più importanti doveri da compiere (quello di difenderlo contro i nemici), che essi direttamente negano, è talvolta concesso di compierlo per via di permuta, verso un'altra prestazione.⁸

Secondo l'interpretazione che propongo in questa tesi, la rivalutazione ideologica che colpisce i membri della setta risulta essere un passaggio fondamentale atto all'incremento dei legami spirituali tra i partecipanti. Ripensare sé stessi non più come singoli individui, saldamente ancorati a visioni utilitaristiche, bensì attuare una radicale ristrutturazione dell'Io e della relativa concezione della realtà. Il campo emotivo, nel momento di formazione del gruppo, subisce un duplice cambiamento: si separa ulteriormente dal mondo esterno ormai corrotto e si rinsalda nei legami affettivi interni alla setta.

Dopo aver definito l'importanza della separatezza per le sette, è necessario soffermare l'attenzione sulla possibile evoluzione dei rapporti tra setta e mondo esterno. Il principio di esclusione afferma come chi non è espressamente aderente alla setta viene considerato un estraneo, il rapporto con l'estraneo può in alcuni casi mutare e portarla verso la trasformazione. Potrebbe nella fattispecie configurarsi il cambiamento della setta in movimento; spinte centrifughe ed apertura del nucleo ristretto di adepti possono mettere in dubbio la stabilità delle sette.

Il sociologo Scipio Sighele ha analizzato la possibile contrapposizione tra setta e movimento, evidenziando come la setta sia effettivamente il nucleo e il lievito di ogni folla.⁹ Le azioni e le intenzioni che muovono le masse molto probabilmente sono scaturite da istanze di setta, quantomeno nel nucleo centrale di impulso. La differenza però che si configura tra il movimento e la setta è ricercabile negli obiettivi che tali congregazioni portano avanti. Il movimento porta avanti battaglie politiche convergendo il dissenso dell'opinione pubblica intorno a problematiche generali o particolari. La setta invece, tramite la folla, mira a rafforzare il suo nucleo centrale e "sfrutta" gli esterni alla setta come strumenti delle proprie azioni.

Il dissenso dell'opinione pubblica che caratterizza i movimenti presuppone il coinvolgimento del massimo numero di persone allargando quindi l'orizzonte di riferimento. La setta, secondo Weber, si costituisce precisamente "nell'associazione chiusa delle singole comunità locali."¹⁰ Con il termine "locali" lo studioso tedesco, definisce sia la vicinanza spaziale e fisica degli adepti ma soprattutto l'unità di intenti e la condivisione della visione della realtà comune a tutti i membri della setta.

⁸ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1971, p.228. Hegel pone l'attenzione sui doveri che ogni cittadino ha nei confronti dello Stato. I membri settari, considerandosi al di fuori dell'apparato statale, eludono tali doveri e si rendono individui non attivi della sfera pubblica.

⁹ Cfr. Scipio Sighele, *Morale privata e morale politica*, Treves, Milano, 1913

¹⁰ Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, vol. II, p.533.

Il carattere compromissorio, tipico dei movimenti, non trova spazio all'interno della psicologia comportamentale settaria poiché aprirsi al mondo significherebbe snaturare l'essenza particolaristica tipica della setta.

1.3 Spirito del capitalismo e ricchezza

All'interno del libro *“Etica protestante e spirito del capitalismo”*, Weber analizza il rapporto tra religione e società e mette in evidenza i tratti distintivi delle sette.

Il punto di partenza, individuato da Weber, ci consente di comprendere l'ideologia delle sette protestanti. Per Weber, la condotta economica capitalista sembra muoversi seguendo i dettami di una specifica etica. Il lavoro e il dovere individuale sembrano fondersi all'interno di questa visione della realtà. Weber attribuisce tale ideologia, all'uomo che vive nel mondo industriale moderno. Egli non compie il proprio dovere perché è obbligato ma perché è ciò che realmente vuole.

La contrapposizione principale è quella che intercorre tra “tradizionalismo” e “spirito del capitalismo”. Il tradizionalismo sembra essere la visione principale, per quei lavoratori che preferiscono lavorare meno piuttosto che lavorare di più ed avere una remunerazione più elevata. Secondo Weber questa visione del lavoro è stata predominante fino al tardo Medioevo, periodo in cui il declino del tradizionalismo ha favorito lo spirito del capitalismo. Lo spirito del capitalismo si fonda sull'idea del lavoro come virtù: Weber elabora una serie di comportamenti volti al guadagno che evidenziano la correlazione tra attività speculativa e storia occidentale. Le modalità speculative secondo Max Weber sono:

- 1) Commerciale in denaro e concedere credito;
- 2) Correre dietro a ricchi bottini che possono derivare dal finanziare rivoluzioni, guerre o lotte partitiche;
- 3) Mediante lo sfruttamento coloniale e fiscale basato sulla forza garantita politicamente.¹¹

Delineata tale situazione, appare evidente come lo spirito del capitalismo non sia una visione del mondo che si è affacciata per la prima volta durante il tardo Medioevo. Lo stato di quiescenza alimentato da spunti personali tipici di determinati periodi storici ha contribuito allo sviluppo enorme che ha conosciuto durante gli ultimi secoli.

La definizione dello spirito del capitalismo ci consente di analizzare ed indagare sulla nascita di tale visione del lavoro: secondo Max Weber tali origini sono da ricercare nelle idee religiose della riforma protestante di

¹¹ Reinhard Bendix, *Max weber un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna, 1984, p.41. Questa serie di comportamenti classificati da Max Weber esalta la connessione tra le attività speculative e la storia occidentale. La classificazione mostra come le radici culturali di tali comportamenti non coincidono direttamente con l'etica protestante e che lo spirito del capitalismo sia un fenomeno antecedente all'intenso sviluppo protestante.

Martin Lutero. Le osservazioni di Weber asserivano la presunta inferiorità dei cattolici rispetto ai protestanti nella disponibilità a dedicarsi alla vita lavorativa. In particolare, afferma Weber, vi è l'esistenza di una correlazione tra l'esclusione dalla vita sociale di determinate sette protestanti, come Quaccheri e battisti, e un intenso sviluppo economico di tali congregazioni.

La questione rilevante riguarda perciò l'effettiva connessione tra protestantesimo e sviluppo del capitalismo. Apparentemente attribuire una carica religiosa ad un fenomeno prettamente economico come il capitalismo, sembrerebbe secondo Weber un grande paradosso. Spiegare tale paradosso è l'obiettivo principale dell'etica protestante poiché come afferma Weber: *“Per scoprire le cause storiche sarebbe certamente più conveniente poter semplicemente dedurre delle proposizioni astratte della psicologia l'emergenza di particolari scelte di vita. [...] Dopo tutto, la gente che viveva in quel periodo aveva idee molto specifiche su ciò che l'aspettava dopo la morte e sui modi in cui poteva migliorare le proprie opportunità in tale rispetto [...]”*¹²

Una delle evidenze maggiori che collega i Riformisti e lo spirito del capitalismo è riscontrabile nella visione Calvinista della predestinazione divina; Dio sceglie coloro i quali si sono distinti dalla massa per qualità innate e saranno prediletti dalla grazia divina per l'eternità.

L'idea della predestinazione permette ai credenti di essere consapevoli che la propria esistenza terrena non influenzerà in maniera decisiva il rapporto con Dio. Ciò che i fedeli possono fare in tal senso è rifarsi alla volontà di Dio e sapere che soltanto alcuni uomini possono essere salvati.

Il compito di ogni fedele, secondo Calvino, si esprime nella cieca convinzione di essere anch'egli un eletto e condurre la propria vita in funzione di tale supposizione. Lavorare incessantemente è il modo principale attraverso cui il credente rinnova la sua consapevolezza di essere strumento divino. Il lavoro ascetico promosso dalla dottrina Calvinista rappresenta secondo Weber il punto di contatto con lo spirito del capitalismo. Le promesse che queste dottrine formulavano nei confronti dei fedeli fungono da collante tra l'attività ascetica e la divinità. L'analisi degli scritti dei teologi puritani è risultata molto importante ai fini dell'ipotetica connessione. La lode che essi attuano al lavoro evidenzia la sua duplice funzione sociale e religiosa:

1. Allontanare i fedeli dalle tentazioni della vita
2. Avvicinare i fedeli a Dio

Impiegare il proprio tempo nel lavoro può salvare i fedeli dalle amenità e tentazioni che il mondo esterno cela al proprio interno. Entrambi le funzioni incarnano due caratteristiche diverse del bene. Un bene “positivo” e propositivo che avvicina i fedeli a Dio e un bene “negativo” che salva le loro anime.

I teologi puritani affrontano la questione del piacere personale, indicato come sospetto e pericoloso, e lo contrappongono alle attività lavorative che avvicinano il fedele a Dio. L'universo mentale di queste organizzazioni settarie appare per Weber sintomo di vicinanza tra l'etica che lo guida e lo spirito del

¹² Cfr. Max Weber, *Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden “kritischen Beiträgen”*, in “Archiv für Sozialwissenschaft”, vol. XXV, p.248

capitalismo. Affermare però che siano stati capaci di influenzare il mondo occidentale nella visione del lavoro sembra prematuro.

La predestinazione, concepita da Calvino, si collega con un altro tema importante del rapporto tra religione e società: la redenzione. L'organizzazione finale dell'opera più importante di Weber, *“Economia e Società”*, fu pubblicata nel 1922, un anno dopo la sua morte. All'interno del secondo volume, dedicato alle comunità religiose, lo studioso tedesco analizza le modalità attraverso cui le diverse religioni elaborano la “promessa” di redenzione.

L'analisi afferma come la diversa concezione della redenzione passi dalle motivazioni per cui l'individuo si voglia redimere e dall'impianto religioso stesso su cui si impernia il concetto di salvezza.

Religioni come il Confucianesimo, ad esempio, non prevedono alcun tipo di redenzione per il fedele poiché non sentono l'esigenza di dover spiegare cosa succederà dopo la morte. Secondo Weber: *“La festa pantomimico-musicale delle grandi divinità terrene, che regnano allo stesso tempo sull'esito del raccolto e sul regno dei morti, prospettava agli iniziati eleusini, puri sul piano rituale, soprattutto ricchezza, e accanto a ciò un miglioramento della sorte nell'aldilà, ma senza una qualsiasi idea di distribuzione, bensì come mera conseguenza del raccoglimento sviluppato nella celebrazione.”*¹³

La ricchezza emerge ricorrente all'interno di diverse religioni come premio divino che viene riconosciuto al fedele. La promessa buddhista di ricchezza e la benedizione di Dio che premia l'ebreo pio e giusto sono alcuni esempi di tale interpretazione. Elemento imprescindibile di valutazione per Weber è il ruolo della ricchezza all'interno del protestantesimo: la religione della Riforma sembra rientrare perfettamente in questa classificazione perché la gratificazione economica è il modo attraverso cui Dio conferma lo stato di grazia degli individui.

La redenzione viene considerata da Weber come uno strumento di comprensione del comportamento “salvifico” degli individui. La condotta di vita può essere programmata in base alle esigenze di redenzione e indirizzata dalla Chiesa di riferimento. Nonostante la ricerca di universalismo da parte della Chiesa, essa raramente riesce ad uniformare la visione dei propri fedeli poiché non li può controllare direttamente.

L'influenza sul comportamento economico conosce la stessa sorte, poiché come afferma Weber *“i fattori religiosi e in particolare la speranza di redenzione, non conseguono affatto necessariamente un'influenza sulle modalità di condotta della vita”*¹⁴. La redenzione riguarda prettamente l'aspetto religioso del fedele, la capacità di influenzarne i comportamenti sociali deriva dalla formazione della “comunità di emozioni” e dal suo grado di sviluppo.

¹³ Max Weber, *Economia e società*, Donzelli editore, Roma, 2006, p.198.

¹⁴ Ivi, p.201. Weber dubita sull'effettiva connessione tra la promessa di redenzione e il comportamento dei fedeli. Le religioni tradizionali tentano continuamente di indirizzare il comportamento dei fedeli, con risultati spesso altalenanti. La secolarizzazione ha ulteriormente complicato questo processo di trasmissione, portando le religioni tradizionali verso forme accentuate di indifferenza.

L'influenza della religione sulla condotta di vita pone le basi per comprendere le modalità attraverso cui il fedele raggiungerà la salvezza. Si configurano secondo Weber azioni ed opere atte alla redenzione e che possiamo riunire in tre macroaree:

- 1) Azioni rituali e cerimonie;
- 2) Prestazioni sociali;
- 3) Azioni di auto perfezionamento.

Le azioni rituali possono essere accomunate alla religiosità magica, la differenza che intercorre tra questi due tipi di pratiche è data dalla sistematizzazione delle prestazioni rituali.

Razionalizzando i riti, la religione è in grado di fornire la formula per raggiungere la redenzione da consegnare al fedele. L'implicazione principale di questo tipo di religiosità è legata all'instabilità strutturale, poiché *“si ambisce allora al possesso di uno stato interiore che per sua natura è temporaneo”*¹⁵, la redenzione misterica vive nell'attesa di una conferma di carattere divino.

Le azioni rituali sono identificabili per alcune religioni con i sacramenti. Il tema della concessione dei sacramenti si risolve nella presa di coscienza da parte del singolo che la salvezza verrà concessa solamente a colui che è stato purificato dalla divinità. Il Protestantismo pone l'accento sulla questione della purezza riuscendo quindi ad influenzare, tramite i propri precetti, l'atteggiamento quotidiano del singolo.

La Confessione è inquadrabile perfettamente nel funzionamento di tale sistema. Espiare i propri peccati permette al fedele di purificare la propria anima e di poter ricevere la salvezza di Dio.

Le prestazioni sociali differiscono in maniera sostanziale rispetto alle azioni rituali poiché esse si caratterizzano in base all'etica tipica di ogni religione. Ad esempio, La morte in battaglia per l'etica brahmanica rappresenta il massimo dell'aspirazione religiosa per l'individuo.

Le azioni sociali debbono essere inquadrare, secondo Weber, nel loro singolo rapporto di reciprocità; risulta evidente tale visione all'interno della dottrina indiana del karman, secondo cui tutte le azioni che gli individui compiono vengono “registrate” e andranno ad influire nella vita del singolo.

La sistematizzazione etica delle prestazioni individuali va analizzata sia come computo su un'ipotetica bilancia delle azioni giuste o sbagliate che gli individui compiono, ma anche alla luce della valenza dell'habitus personale complessivo.

L'azione deve essere perciò inquadrabile all'interno di un codice comportamentale armonizzato e rientrare all'interno di una specifica etica dell'intenzione. Prestazioni sociali volte al bene e continuative nel tempo possono essere la base di partenza per l'etica dell'intenzione, il filo conduttore è costituito dal metodo. La metodologia permette al singolo di razionalizzare la propria azione e di condurlo alla salvezza divina.

¹⁵ Weber, *Economia e società*, Donzelli Editore, Roma, 2006, pp.204-205. Secondo Weber, la caratteristica principale delle azioni rituali è definita dalla sua natura temporanea. Il livello spirituale, raggiunto dai fedeli nel momento del rito, è per sua natura passeggero e il fedele dovrà rinnovare tale condizione sistematizzando le sue azioni rituali.

Terza e ultima tipologia di opere atte alla redenzione sono caratterizzate da azioni di auto perfezionamento. Con tale descrizione, Weber analizza quelle pratiche diverse dall'etica religiosa, ponendo l'attenzione sul ruolo della rinascita spirituale e dell'estasi. Azioni che travalicano le forze umane, e che mettono in diretta connessione il fedele con Dio, rappresentano un passaggio fondamentale per il raggiungimento della redenzione. Il cammino verso l'estasi si presenta per il fedele come una strada lunga e tortuosa.

L'esistenza di elementi organici come il piacere dell'ebbrezza, la musica e l'eroticismo sono parte integrante del processo di auto perfezionamento. Questi tipi di estasi si configurano per loro natura come temporanei e volatili.

Accanto a tali meccanismi, la redenzione necessita di caratteristiche durevoli e perennemente attive come l'etica e la mistica, inseribili nella visione religiosa globale della divinità moralmente elevata. Il "risveglio" delle qualità carismatiche deve essere strettamente collegato al fenomeno dell'estasi e dei riti orgiastici.

La classificazione finora proposta ha subito delle modifiche sostanziali poiché le pratiche orgiastiche hanno conosciuto secondo Max Weber, un ridimensionamento di tipo valoriale. La razionalizzazione del metodo religioso della salvezza ha relegato l'estasi ad un ruolo marginale, sancendo la necessità sempre più impellente di mettere in atto azioni durevoli e consapevoli.

La motivazione del cambiamento valoriale va ricercato in alcuni tipi di religione. Dio inteso come entità ultraterrena e non avvezza ai costumi umani non può essere avvicinato da comportamenti orgiastici o di ebbrezza. Il singolo individuo deve ricercare le qualità religiose richieste dalla divinità ed incarnarle all'interno della pratica quotidiana.

Weber pone inoltre l'attenzione sui successivi sviluppi della razionalizzazione della pratica religiosa e sulla contrapposizione tra pratica quotidiana ed extra quotidiana. Il cambiamento valoriale delle pratiche orgiastiche volge proprio in questa direzione; superare la dicotomia tra pratiche quotidiane ed extra quotidiane permette di ricondurre le azioni di auto perfezionamento ad una sola categoria di pratiche in grado di garantire lo specifico bene di salvezza.

Per definire lo specifico bene di salvezza Weber utilizza la formula "*certezza della grazia*"¹⁶ intesa come "*il possesso consapevole di un fondamento unitario, durevole, della condotta di via*".¹⁷

Gli elementi organici, previsti per il raggiungimento dell'estasi, vengono sostituiti dalla privazione sistematizzata delle funzioni corporali. L'astinenza dal cibo, dal sesso e dai piaceri della vita sono i cardini intorno a cui si muove la nuova condotta di vita che conduce alla salvezza. Tramite la meditazione ed esercizi continui l'individuo diventa cosciente della situazione in cui si trova e riesce a superare le tentazioni carnali.

Weber, continuando con la sua analisi, aggiunge un elemento fondamentale per la comprensione dell'impianto salvifico. Egli definisce come alla base del processo di redenzione vi sia la "differenza di qualifica religiosa". Non tutti gli individui sono uguali nella ricerca della salvezza perché solo alcuni hanno l'*habitus* religioso

¹⁶ Max Weber, *Economia e società*, Donzelli editore, Roma, 2006, p.216.

¹⁷ *Ibidem*

necessario alla redenzione dell'anima. Gli individui dotati di speciali qualità mostrano la tendenza a creare gruppi sociali, generalmente posti nei ceti più facoltosi, che li separano dalla massa e che ne esaltano il carattere aristocratico ed elettivo.

Superare desideri tipici della natura umana rientra nella metodica ricerca della salvezza e l'etica in tal senso diviene elemento fondamentale della razionalizzazione. Gli individui dotati di qualità speciali si ergono tra le masse come esseri virtuosi, in grado di schivare le insidie di cui il mondo esterno è ricolmo.

L'etica della virtù, nel momento in cui viene incarnata da un gruppo di fedeli, necessita di continue conferme e di coerenza morale nei partecipanti. Operare attivamente, essendo consapevoli del proprio ruolo di strumenti divini, rientra secondo Weber all'interno di una condizione "ascetico religiosa".

Con tale definizione si configurano due caratteristiche fondamentali per il fedele:

1. Sottomissione degli impulsi naturali
2. Critica radicale nelle relazioni umane

Accanto al rifiuto sistematico degli istinti prettamente umani, di cui abbiamo accennato in precedenza, si afferma il principio critico nei rapporti sociali. Gli individui devono osservare il mondo esterno come luogo di perdizione e peccato. Prendendo cognizione che i normali rapporti sociali portati avanti dal singolo non guidano il fedele lungo la via della redenzione ma lo conducono verso la mediocrità di tutti gli esseri umani. Le possibilità teorizzate da Weber per la trasformazione psicologica del fedele sono essenzialmente due: asceti di rifiuto dal mondo e asceti intramondana.

La prima fattispecie definisce un completo distacco dal mondo esterno e in genere da tutti gli interessi umani, la seconda invece determina un'attivazione delle intenzioni del fedele, il quale si ritrova investito di una carica religiosa e divina molto enfatizzata. La sua missione diventerà quella di trasformare il mondo secondo il volere di Dio. Le congregazioni formate da individui che praticano l'asceti intramondana devono conservare al loro interno il carattere elitario dell'organizzazione. La rivoluzione palinogenetica della società è il loro principale obiettivo, per portarlo a termine devono sempre muoversi all'esterno della stessa al fine di evitare contaminazioni con il mondo esterno.

Dio è colui che ha creato il mondo, quest'ultimo nasce come luogo ospitale per i suoi fedeli, la corruzione dell'etica ha in seguito condannato la società all'oblio e al peccato. Gli asceti intramondani sono stati eletti alla ricostruzione del regno di Dio e portano avanti la loro missione secondo logiche razionali.

Il sistema razionale è basato sull'impossibilità di godere di qualsiasi piacere della vita (denaro e piaceri carnali) poiché elementi di distrazione del proprio scopo terreno. I vizi umani nascono peccaminosi per propria natura, gli individui possono però razionalizzare la propria condotta di vita e porla sulla strada indicata da Dio.

L'etica protestante, come abbiamo affermato precedentemente, esalta una specifica visione salvifica della ricchezza. Deve essere intesa come azione necessaria alla riconferma per i fedeli della benevolenza divina.

Le tipologie di asceti esaminate da Weber presuppongono, in entrambe le trasformazioni psicologiche, il carattere attivo dell'azione ascetica. Gli individui che compiono tale percorso non recidono in nessun momento

il legame emotivo con il mondo esterno, essi continuano ad assumere una “relazione interiore negativa” con ciò che li circonda.

Secondo Weber la relazione che l'individuo mantiene con il mondo esterno sancisce la differenza tra asceta e mistico contemplativo; quest'ultimo ricerca l'illuminazione all'interno del proprio percorso spirituale mediante esercizi di contemplazione.

Per il mistico, l'illuminazione rappresenta lo stato finale al fine del raggiungimento della salvezza. I legami con il mondo esterno vengono pressoché azzerati dal comportamento del fedele, il quale preferisce contemplare da fuori ciò che vede piuttosto che entrare dentro e rischiare di perdere la propria anima. Le parole utilizzate da Weber risultano esplicative: “*Non agire, nell'estrema conseguenza non pensare, svuotarsi di tutto di tutto ciò che ricorda in qualche modo il mondo, in ogni caso minimizzare assolutamente ogni operare esterno ed interno.*”¹⁸

La contemplazione è inquadrabile nel complesso habitus comportamentale e spirituale del mistico contemplativo poiché egli sembra assumere attraverso tali pratiche una conoscenza di rango superiore riconducibile alla gnosi.

Ricollegandomi agli studi di Orsini, ho notato la possibile applicazione di tale categoria sociologica alla religiosità mistica. La gnosi è definita, secondo Orsini, come una conoscenza di rango superiore a cui hanno accesso soltanto alcuni uomini e si presenta come uno strumento atto alla decodificazione della realtà.¹⁹

La spiritualità mistica sembra assolvere perfettamente tale compito poiché fornisce all'individuo conoscenze di carattere pratico, inteso propriamente come possesso, che concorrono a formare e garantire la sua superiorità etico-religiosa rispetto alla massa.

¹⁸ Max Weber, *Economia e società*, Donzelli editore, Roma, 2006, p.225.

¹⁹ Alessandro Orsini, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p.13. Orsini propone il termine gnosi in relazione al fenomeno dello gnosticismo rivoluzionario. La conoscenza di rango superiore permette all'individuo gnostico di vedere la realtà in maniera differente, andando a sfidare l'ordine precedentemente costituito. La mentalità gnostica è definita, secondo Orsini, da alcuni temi ricorrenti: l'attesa della fine; il catastrofismo radicale; l'ossessione per la purezza.

Capitolo 2

Il leader carismatico e le possibili trasformazioni

Il secondo capitolo di questo elaborato si pone l'obiettivo di analizzare le caratteristiche del carisma e del leader carismatico. Il primo paragrafo è dedicato ad un'analisi della qualifica carismatica, mettendone in evidenza le possibili trasformazioni. Il carisma si è imposto nella storia come una potenza in grado di rivoluzionare la società quindi comprenderne le caratteristiche è fondamentale ai fini della ricerca. Dopo aver definito le possibilità carismatiche classificate da Weber, mi soffermerò sul ruolo del capo carismatico: il leader è colui che ha incarnato al meglio l'importanza del potere carismatico e la sua descrizione ci permetterà di comprendere al meglio l'universo mentale dei membri settari e i campi di forza interni all'organizzazione. Infine, dopo aver esposto le caratteristiche principali del carisma e della sua incarnazione autoritaria, mi soffermerò sui principali sviluppi carismatici della storia, analizzando in particolare la tradizione carismatica occidentale risalente ai tempi di Gesù Cristo.

2.1 Il carisma

Secondo Max Weber, il ruolo e la rilevanza del leader carismatico vanno analizzati partendo dalla definizione del carisma: *“Per carisma si deve intendere una qualità straordinaria [...] che viene attribuita ad una persona. Pertanto, essa viene considerata come dotata di forze e proprietà sovranaturali o sovraumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e di conseguenza come duce.”*²⁰

Luciano Cavalli, all'interno del suo libro *Il capo carismatico*, esamina le teorie del carisma a cui Max Weber ha fatto riferimento per lo sviluppo dei suoi studi. L'analisi sul carisma di Cavalli inizia prendendo in esame il suo punto di vista sulla religiosità cristiana. La religiosità cristiana sancisce come le capacità uniche ed ineguagliabili di cui dispone l'individuo carismatico devono essere messe a disposizione della comunità religiosa. All'interno della *“Lettera prima ai Corinzi”*, citata nell'opera di Cavalli, San Paolo mette in evidenza la correlazione tra le doti carismatiche e la solidarietà che deve contraddistinguere l'individuo dotato di carisma. San Paolo, all'interno della sua trattazione, attribuisce al carisma diversi gradi di sviluppo. Le relative modifiche delle aspettative sono strettamente connesse al ruolo che l'individuo carismatico svolge nell'opera

²⁰ Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, vol. I, p.238. La definizione weberiana del carisma sancisce determinate caratteristiche nei confronti del leader carismatico. Le qualità carismatiche sono indotte da agenti esterni, sono in qualche maniera eccezionali e non sono accessibili a tutti gli individui. Weber costruisce questa figura idealtipica e la applica ai vari casi di capi carismatici presenti nella storia, la distanza tra questi e l'idealtipo getterà le basi per la classificazione dei leader carismatici.

di culto. Così afferma San Paolo: *“In cima alla gerarchia cristiana dei ruoli stanno gli apostoli, non solo i dodici, ma tutti i propagatori di fede tramite la predicazione e i fondatori di nuove comunità locali cristiane nel mondo.”*²¹ L’amore cristiano e la carità sembrano essere i punti cardine attorno a cui ruota la teoria cristiana sul carisma. Se vengono meno tali caratteristiche, l’individuo non può in alcun modo elevarsi rispetto alla massa.

Seguendo la metodologia di Cavalli, una delle teorie più rilevanti è quella proposta dal sociologo Rudolph Sohm. Il lavoro svolto da Sohm spiega le motivazioni che portarono allo sviluppo del potere del primo Cristianesimo. Il primo potere ecclesiastico della chiesa cristiana, secondo Sohm, era basato sull’importanza del carisma e non sul ruolo del diritto. La tesi di Sohm ha il suo punto chiave nell’individuazione del leader della chiesa cristiana: l’organizzazione ecumenica trova il suo punto di riferimento in Dio, soltanto lui è il capo della chiesa e coloro che amministrano il culto lo fanno in suo nome. Le norme giuridiche non trovano spazio in questa rappresentazione della realtà, è il carisma che guida le anime, non il diritto. Come affermato da San Paolo all’interno della lettera, la gerarchia del carisma è ben presente all’interno delle comunità cristiane. Sohm amplia tale discorso poiché *“la cristianità non viene a formare comunità di eguali, fatalmente senza guida e direzione; tutt’al contrario, perché i ruoli, con il potere ad essi inerente, sono assegnati da Dio stesso.”*²²

La predestinazione emerge ancora come strumento di indagine sociologica e analizzando il ruolo del leader carismatico è possibile comprendere il comportamento degli adepti. Nel cristianesimo, la figura carismatica assume il ruolo di leader e i fedeli seguiranno pedissequamente le sue indicazioni. La vicinanza emotiva tra il leader carismatico e i fedeli è dettata dalla fiducia incrollabile nella divinità salvifica. I fedeli scelgono liberamente di riconoscere il carisma come asse portante del loro credo. Il libero riconoscimento e la libera ubbidienza sono le impalcature su cui si muove la rappresentazione weberiana del carisma.

La definizione di carisma riportata all’inizio di questo capitolo esalta le caratteristiche del capo carismatico. Per spiegare però il rapporto di sudditanza tra il leader e i suoi seguaci dobbiamo necessariamente inserirlo in una concezione olistica più ampia. Il rapporto tra le parti risiede nella concezione cristiana del carisma, intesa sia come dono proprio dell’individuo ma anche come strumento a servizio di tutta la comunità.

Il rapporto tra carisma e potere trova, secondo Weber, il suo naturale sviluppo nel leader carismatico. Proseguendo nell’analisi sul carisma, emerge come l’amministrazione del potere su base carismatica rientra all’interno dei tre idealtipi del potere legittimo teorizzati da Weber:

1. Potere legale
2. Potere razionale
3. Potere carismatico

²¹Cfr. San Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 12,28.

²² Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981, p.48.

La differenza tra il potere legale e tradizionale da un lato e il dominio carismatico dall'altro consiste nel carattere permanente delle prime due fattispecie. Tali strutture di potere si sono dimostrate molto efficienti in tempi di pace e serenità dei cittadini, tuttavia non sono riuscite a soddisfare bisogni e richieste in tempi di difficoltà. Le situazioni di emergenza hanno visto invocare, da parte degli uomini, l'avvento di leader in grado fornire risposte certe a domande di difficile risoluzione. Nonostante la precarietà del potere carismatico, l'origine di tale dono risulta essere per i religiosi la più sicura. Solamente coloro i quali sono stati eletti da Dio come meritevoli di grazia troveranno la verità nel carisma. La straordinarietà delle loro azioni è subordinata alla loro fede in Dio. Essi assumono la leadership carismatica come autentica missione terrena, indotta per vocazione, e devono essere riconosciuti e riveriti per la loro magnificenza.

Il riconoscimento del carisma secondo Weber è una delle fasi più controverse nel rapporto tra leader e la comunità di riferimento. Il problema sussiste poiché non vi è una modalità univoca per la comprensione delle qualità dell'individuo; queste si possono presentare con svariate caratteristiche. Rivelazioni, prestazioni eroiche ed eloquenza sono solo alcune di queste possibilità, a cui il leader carismatico dovrà necessariamente far seguire la conferma del proprio status di eletto.

Secondo la ricostruzione weberiana, il carisma sembra presentarsi come un possesso intrinseco degli individui eletti. Questi ultimi dovranno coltivare le proprie specifiche peculiarità al fine di trasformarsi da uomini dotati di carisma in capi politico-religiosi. La trasformazione "interiore" che l'individuo compie è correlata alla missione che deve portare a termine. Come asserisce Weber: *"i portatori del carisma [...] debbono, per poter assolvere la loro missione, stare al di fuori dei vincoli di questo mondo, cioè al di fuori delle professioni e dei doveri familiari di carattere quotidiano."*²³ La creazione di una comunità di riferimento è parte integrante del processo di trasformazione carismatica. I seguaci della comunità si muovono intorno al leader attraverso movimenti schematici e rituali; essi hanno l'obiettivo di plasmare la società a immagine e somiglianza del leader stesso. La missione della comunità risulta comprensibile solamente capendo che il mondo esterno è ormai perso, la società si trova in uno stato permanente di decadenza e il capo carismatico è l'unico punto di riferimento intorno a cui rifondare la nuova società. Dall'analisi weberiana emerge come il carisma comporti sia mutazioni interiori che mutazioni esteriori da parte del leader e della comunità specifica, perciò è considerata dal sociologo tedesco come la *"potenza rivoluzionaria creatrice della storia."*²⁴ Per potenza rivoluzionaria dobbiamo intendere però la capacità strumentale del carisma. Weber afferma come dietro ogni inizio di organizzazione vi sia il supporto fondamentale della dimensione carismatica.

Il carisma è all'inizio strumento di selezione del leader, in seguito può dar luogo ad istituzioni permanenti che modificano radicalmente i comportamenti della massa. Il dominio carismatico, come affermato in precedenza, ha trovato il suo ruolo nella storia a seguito di situazioni straordinarie; tali circostanze se reiterate nel tempo

²³ Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, vol. II, p.423.

²⁴ Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981, p.90. L'ipotesi di Weber riguarda l'effettivo ruolo predominante del carisma all'interno della storia dell'umanità. Il carisma, inteso come elemento strumentale, ha permesso la nascita di ogni tipo di organizzazione e ha contribuito ad epoche di forti trasformazioni.

perdono il carattere straordinario e assumono connotati comuni. Il passaggio favorisce la “secolarizzazione” del carisma, come avvenuto per la chiesa e la monarchia. Queste grandi istituzioni sono nate in periodi particolari della storia umana, in risposta a problemi essenziali degli individui. Il passaggio dallo straordinario all’ordinario ha consentito al carisma monarchico ed ecclesiastico di stratificarsi nella società e diventare parte integrante della stessa.

La storia dell’umanità sembrerebbe reggersi, secondo Weber, sopra un filo invisibile costituito dalle immense capacità trasformative del carisma. La tendenza degli uomini è quella di accettare passivamente lo stato delle cose, proprio in questa zona grigia di pensiero si inserisce la forza carismatica poiché *“gli uomini straordinari che derivano da tempi straordinari garantiscono la dinamica di quella che usiamo chiamare civiltà.”*²⁵

Weber all’interno della sua teoria sul leader carismatico, propone tre fattispecie evolutive in cui il carisma si è trasformato:

1. Carisma magico
2. Carisma religioso
3. Carisma illuministico

Alle origini della storia era prevalente una visione magica del carisma, il mondo veniva rappresentato come *locus amoenus* in cui gli uomini vivevano in equilibrio con la natura. Il carisma, in questo primo caso, si impone come forza spirituale in grado di dominare le forze naturali. Le comunità umane avevano sviluppato una concezione timorosa nei confronti dell’immensa forza dirompente della natura. La figura carismatica, impersonificata dal mago, non teme queste forze ed è in grado di utilizzarle a suo piacimento.

La seconda fase di evoluzione carismatica coincide con la diffusione delle grandi religioni. Il cambiamento si fonda sul diverso atteggiamento che l’individuo assume nei confronti delle forze naturali. L’individuo può modificare la realtà non più mediante la manipolazione della natura ma attraverso il comportamento etico e la preghiera rovesciando perciò i rapporti di forza imposti dalla caratterizzazione del carisma magico.

Religioni come il cristianesimo, il buddismo, l’islam e l’ebraismo hanno fornito il retroterra ideologico finalizzato al cambio di paradigma. Come esposto nel primo capitolo di questa tesi, il rapporto tra redenzione e spiritualità ci permette di comprendere il comportamento dei fedeli. La promessa di redenzione, che le religioni sopracitate portano avanti, influenza il comportamento degli adepti in maniera sistematica. Il compito di guidare le anime lungo la via della “rinascita” è affidato alle figure carismatiche, le quali si occupano di intercedere con la divinità in favore delle anime dei propri fedeli. Redentori e profeti etici, in virtù delle proprie capacità straordinarie, organizzano la vita della propria comunità e si contrappongono in maniera netta all’atteggiamento mistico tipico del carisma magico.

L’ultimo caso di trasformazione del carisma è rappresentato dall’illuminazione carismatica. Weber assume come l’Illuminismo abbia scardinato concezioni sociali e religiose precedentemente riconosciute. Il carisma illuminista si fonda sulla capacità da parte del singolo individuo di saper decodificare la realtà in maniera

²⁵ Ibidem.

puntuale, tramite l'esercizio della ragione. L'individuo dotato di ragione conosce perfettamente il mondo che lo circonda e può curare i propri interessi in maniera efficiente, senza l'intermediazione di alcuna figura carismatica. In questa classificazione, appare evidente come l'ultima forma del carisma sia invero la negazione del carisma come era stato originariamente definito. La dimensione personale imposta dall'Illuminismo non prevede il carattere elitario tipico della teoria di Weber.

Questa classificazione "storica" ci permette di continuare il percorso nella definizione della qualifica carismatica. Originariamente, il carisma è stato definito come uno dei tre tipi ideali di potere legittimo: potere legale, potere razionale e potere carismatico. Questi sono stati presentati come modalità di dominio alternative, considerate però come possibili elementi connessi e comunicanti. Prendendo in esame il potere carismatico, possiamo arrivare alla conclusione che quest'ultimo, consolidato nel tempo, tende a trasformarsi in una delle altre due forme di potere. Weber si sofferma particolarmente sui possibili sviluppi proto-democratici del carisma, arrivando alla conclusione che il nucleo fondamentale del cambiamento è incentrato sul riconoscimento da parte dei sudditi. Il riconoscimento non è più la semplice presa di coscienza della superiorità del leader, ma diviene fondamento dell'attività carismatica. Il nuovo leader carismatico fonda il suo regno sull'appoggio esplicito da parte della comunità di discepoli, essi possono destituirlo in qualsiasi momento se fosse venuta meno la conferma del carisma.

Tutti gli elementi finora considerati, pongono l'attenzione sulla trasformazione del concetto di carisma. Sembra esserci, secondo Weber, un collegamento tra gli sviluppi extra-autoritari del carisma e la nascita della democrazia in Occidente. Il cambiamento si attua quando il signore che domina la comunità deve necessariamente passare attraverso l'elezione dei sottoposti. Egli non è più incaricato direttamente dalla divinità, in virtù della superiorità riconosciuta, ma deve confermarsi agli occhi dei sudditi. L'attività di acclamazione, con cui nell'antichità il Sommo Pontefice veniva "eletto", mutua ad elezione informale del leader carismatico. Come affermato da Weber, le conseguenze di questo mutamento hanno avuto rilevanza in una porzione di mondo ben specifica; la società occidentale ha saputo adattarsi alla trasformazione del carisma, creando istituti elettivi che si confacessero alle necessità degli individui. Le diverse declinazioni che gli stati europei hanno messo in pratica hanno risposto ad esigenze precise della comunità; uno degli esempi più calzanti è la nascita della democrazia plebiscitaria e le sue implicazioni.

Forme di democrazia plebiscitaria hanno avuto applicazione principalmente durante gli imperi francesi. La teoria di Weber riguarda l'effettiva connessione tra questa forma di governo e la preponderanza del leader carismatico. Il potere carismatico, in forza del plebiscito, viene riconosciuto dell'universalità dei cittadini e ciò gli permette di dominare incontrastato la scena politica nazionale. Il carisma trova la sua applicazione "moderna" all'interno della democrazia plebiscitaria, riuscendo a sviluppare una connessione rilevante tra massa e capo carismatico. Secondo Luciano Cavalli, *"Weber mostrò d'essersi convinto che la democrazia plebiscitaria fosse, non una forma di transizione, ma la forma più propria della democrazia di massa"*

pienamente sviluppata.”²⁶ Per Weber il carisma aveva finalmente trovato la forma di governo che più si confacesse al suo schema interpretativo.

La connessione principale consisteva nel rapporto emozionale che il leader era in grado di instaurare con la massa. Il capo non è solamente “baciato” dalla divinità ma subisce una legittimazione popolare che ne amplifica le possibilità e il potere. Il legame fornito dal riconoscimento stringe il nesso emozionale tra il capo e gli adepti, le masse sarebbero disposte a qualsiasi sogno utopistico per il proprio capo carismatico poiché “*la trama utopistica di tutte le rivoluzioni ha qui il suo fondamento naturale.*”²⁷

2.2 Il leader carismatico

La leadership carismatica è definita da Weber come diretta conseguenza del dominio carismatico, una delle tre possibilità attraverso cui si esercita il potere legittimo. Il carisma fornisce al capo specifiche qualità sovranaturali, egli agisce in nome di Dio ed “*è sempre un radicale che sfida la pratica stabilità andando alla radice del problema.*”²⁸

Le contingenze straordinarie all’interno del quale nasce il bisogno del leader carismatico, presentano secondo Weber una criticità sistemica: il rapporto tra dominante e dominati. La missione carismatica è un obbligo che il capo non può in alcun modo disattendere; i suoi seguaci sono obbligati a seguire il leader che possiede la qualifica carismatica. Nell’analisi weberiana il rapporto tra comunità e capo nasce in maniera conflittuale, ma i due campi di forza risultano essere coessenziali al mantenimento della stabilità interna.

Come affermato precedentemente, il potere carismatico può subire delle trasformazioni ed eventualmente munirsi di istituzioni classiche del potere legittimo. La struttura economica sembrerebbe assente all’interno del potere carismatico poiché la maggioranza dei leader rigettano la proprietà privata e ogni tipo di possesso del singolo. Il rifiuto è legato alla subordinazione intrinseca del lavoro, come fonte di guadagno, rispetto alla contemplazione religiosa. Lo schema logico del capo carismatico si fonda nel rifiuto sistematico delle preoccupazioni quotidiane, è necessaria una rottura totale dal mondo esterno e dalle abitudini personali al fine di compiere la missione carismatica. Il capo deve plasmare i discepoli a propria immagine e somiglianza, organizzando la comunità di riferimento: benefici economici, gli stipendi o altre forme di compenso sono generalmente assenti all’interno della comunità. Il leader amministra le finanze a suo piacimento e dona i propri beni ai membri della comunità, il processo mentale alla base di questo funzionamento è definito da Weber *comunismo del bottino*. Egli utilizza una prassi tipica della guerra, applicata alla comunità carismatica:

²⁶ Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981, p.127. Weber espone la sua convinzione sul ruolo fondamentale della democrazia plebiscitaria. Gli imperi napoleonici rappresentavano al meglio la trasformazione regia del carisma. La forza carismatica degli imperatori sarebbe stata destinata a guidare il popolo francese per sempre, per poi prendere piede in tutta Europa.

²⁷ Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, vol. II, p.266.

²⁸ Reinhard Bendix, *Max Weber un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna, 1984, p.219.

ogni membro del gruppo ha diritto a una parte dei beni, ma è il generale o il capo carismatico a definirne arbitrariamente le quantità.

Nel paragrafo precedente è stata sottolineata l'importanza sistemica delle trasformazioni carismatiche, il ruolo e le aspettative intorno al leader carismatico seguono la stessa direttrice. La secolarizzazione del carisma porta generalmente il dominio carismatico a evolversi in potere tradizionale, quindi frequentemente sorge il problema della successione.

La successione sembra apparentemente un problema insolubile, poiché il carisma è *una qualità inimitabile che si ritiene sia stata conferita da qualche potere superiore ad una persona*.²⁹ Conseguentemente è impossibile per la comunità eleggere un nuovo leader carismatico, quest'ultimo si deve rivelare in maniera spontanea. Al fine di garantire la continuità carismatica del potere, sono stati elencati principi o modalità di successione del capo carismatico. Weber ne elenca sei:

1. Ricerca di segni caratteristici
2. Rivelazione mediante oracolo
3. Designazione del leader precedente
4. Designazione dell'apparato amministrativo
5. Ereditarietà
6. Trasmissione

Di seguito mi occuperò di analizzare le singole modalità di successione previste da Max Weber:

1) Ricerca di segni caratteristici

La prima modalità consiste nella ricerca, da parte della comunità, di specifiche caratteristiche carismatiche. La persona designata dovrà soddisfare determinati standard, imposti dall'apparato burocratico della comunità.

2) Rivelazione mediante oracolo

Il secondo principio di successione prevede il ruolo attivo di una figura mistica: l'oracolo. Essendo in contatto diretto con il divino, egli conosce le qualità necessarie del capo carismatico e può rivelare il suo nome agli adepti.

3) Designazione del leader precedente

Questa modalità concerne l'indicazione preventiva del capo carismatico precedente, quest'ultimo designa il suo successore in virtù delle sue riconosciute qualità carismatiche. All'interno delle forme di governo dittatoriali, è il dittatore in carica a scegliere colui che dovrà prendere il suo ruolo come leader carismatico

²⁹ Ivi, p.222

4)Designazione dell'apparato amministrativo

La designazione dell'apparato amministrativo differisce dalla modalità precedente in virtù della differente azione decisoria. Secondo questa modalità, si riteneva che i più qualificati a individuare un successore qualificato del leader carismatico fossero i discepoli prediletti del leader, coloro i quali amministravano la comunità in suo nome; la vicinanza emotiva tra gli apparati organizzativi e il leader conferiva carisma agli amministratori.

5)Ereditarietà

La quinta modalità di successione esaminata da Weber riguarda l'ereditarietà. Alla base di questa idea, vi è il concetto che il carisma sia una proprietà del sangue, pertanto gli eredi del capo carismatico presenteranno le sue stesse virtù. Questa fattispecie è una delle più diffuse in tutta la storia, le monarchie ereditarie sono un esempio in tal senso.

6)Trasmissione

L'ultima modalità di successione è particolarmente rilevante: la trasmissione si basa sulla possibilità da parte del capo carismatico di trasmettere o produrre in altri il carisma. La formazione del cosiddetto *carisma d'ufficio* risiede nell'oggettivazione del carisma, che diviene elemento trasmissibile. Weber analizzò come tale metodo sia stato utilizzato principalmente dalla chiesa cristiana, il carisma dell'istituzione ecclesiastica veniva trasmesso come istruzione al sacerdote, il quale a sua volta poteva disporre delle immense qualità carismatiche della chiesa.

Tutti i metodi teorizzati da Weber, presuppongono la trasformazione del leader carismatico: la missione carismatica nasce come strettamente personale, l'istituto della successione prescrive il cambiamento dell'atteggiamento carismatico.

Uno degli aspetti più interessanti dell'analisi successiva riguarda l'evoluzione "democratica" di alcune di queste possibilità. La designazione dell'apparato amministrativo e la conferma tramite acclamazione hanno rappresentato, secondo Weber, *l'inizio del sistema rappresentativo nell'Europa Occidentale*.³⁰ La trasformazione del carisma comprendeva la possibilità da parte dei sudditi di essere parte attiva del riconoscimento del leader carismatico, il funzionamento del sistema "elettivo" era organizzato secondo due principi specifici: privilegio oligarchico e acclamazione pubblica. Il principio oligarchico permetteva alle persone più ricche della comunità di designare prioritariamente il successore carismatico. L'acclamazione pubblica era invece basata sul principio che il nuovo capo avrebbe dovuto essere acclamato in pubblica piazza dalla maggior parte dei sudditi.

Weber, continuando la sua analisi, si focalizza sugli interessi specifici che i discepoli e i seguaci del leader portano avanti. I comportamenti dell'apparato burocratico ci permettono di comprendere come cambiano le

³⁰ Reinhard Bendix, *Max Weber un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna, 1984, p.223.

regole di successione del capo, essi desiderano appropriarsi delle sue qualità straordinarie e perciò saranno disposti a tutto pur di elevarsi al suo status carismatico. Portare avanti questi interessi risulta difficile nel momento in cui il carisma è saldamente nelle mani di un unico leader, egli è l'unico detentore della verità e amministra la comunità a suo piacimento; nel momento della successione tale prefigurazione è annullata e il carisma risulta spersonalizzato. Come qualità spersonalizzata diventa fruibile e indirizzabile dai discepoli del leader. Tale fenomeno di spersonalizzazione ha trovato grande applicazione nella quinta modalità di trasmissione del carisma: l'ereditarietà. Le grandi casate reali hanno utilizzato frequentemente questa modalità, l'ereditarietà consente alla famiglia reale di possedere qualità magiche ed ineguagliabili accessibili solamente ai membri della famiglia. Secondo questa ricostruzione si configura una nuova trasformazione carismatica: il carisma familiare. Questa possibilità viene definita da Weber come una forma di dominio che può presentare lacune e problematiche intrinseche; il carisma familiare non rende inequivocabile la linea di discendenza al trono, intrighi di potere e lotte interne per la successione sono possibilità concrete nelle famiglie reali.

Una possibile stabilizzazione del carisma familiare è rappresentata, secondo Weber, dallo sviluppo della monogamia reale. Una sola moglie e una sola discendenza riducevano la possibilità di lotte interne per la presa del potere. All'interno della storia gli esempi di stabilizzazione del carisma familiare hanno preso strade molto differenti tra loro; la nobiltà romana fondava la sua supremazia sulle cariche che i propri antenati avevano ricoperto, la tradizione puritana in America esaltava invece il carisma dell'uomo che si era fatto da solo.

La trasformazione del carisma familiare è stata influenzata dal contesto culturale e sociale in cui è avvenuta. L'etica protestante, come analizzato nel primo capitolo di questa tesi, è stata fondamentale per lo sviluppo del capitalismo americano; il *self-made man* rappresenta per le sette puritane l'uomo carismatico ed è l'incarnazione perfetta dell'etica protestante.

Il fenomeno della spersonalizzazione del carisma può avvenire anche mediante l'istituzionalizzazione dello stesso; l'ultima modalità di successione del leader carismatico, prevista da Weber, ne è un esempio rilevante. Il carisma viene definito come un oggetto concreto, e quindi trasmissibile, che viene conferito al nuovo capo carismatico attraverso specifiche cerimonie. Non è l'individuo in quanto tale a divenire una figura carismatica, è l'istituzione che gli conferisce carisma e che lo eleva rispetto alle altre anime. Il fenomeno dell'oggettivazione fa perdere al carisma il senso di uno straordinario dono e diviene invece una capacità impersonale che in principio può essere insegnata e appresa.³¹ Weber, continuando la sua analisi, separa nettamente il carisma familiare dal carisma istituzionale. Nel primo la trasmissione avviene per fattori ereditari mentre il carisma istituzionale è legato all'investitura esterna. Formalmente, entrambe le possibilità si presentano, secondo Weber, in maniera incompleta; queste forme di carisma impersonale sono tra di loro complementari e hanno acquisito durante la Storia le caratteristiche mancanti dell'opposta forma di carisma. L'incompletezza che riguarda entrambe le forme carismatiche ha guidato queste istituzioni verso la ricerca di

³¹ Reinhard Bendix, *Max Weber un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna, 1984, p.226.

un compromesso stabile, trovando successo in quei luoghi d'Europa in cui la spersonalizzazione del carisma si è incarnata nella monarchia e nella chiesa.

2.3 Tradizione carismatica occidentale

Weber esamina l'esperienza carismatico-religiosa occidentale con particolare attenzione, egli ritiene strettamente collegate queste due sfere dell'animo umano e le approfondisce partendo dalle antiche tradizioni ebraiche.

Il discorso sulla tradizione carismatica in occidente deve partire dalle distinzioni che Weber ha effettuato tra i vari portatori di carisma. Egli ha definito il profeta come *“un portatore di carisma puramente personale, che annuncia, in forza della sua missione, una dottrina religiosa o un comando divino.”*³²

Sacerdoti, stregoni carismatici e legislatori si differenziano dalla figura profetica poiché quest'ultima è tenuta a portare rivelazioni concrete che migliorino la vita della sua comunità.

Weber definisce diversi tipi di profeti, in base alle caratteristiche che essi incarnano. Il mistagogo è colui che compiendo azioni magiche può guidare il popolo verso la salvezza; il profeta etico, rappresentato da figure come Zaratustra e Gesù Cristo, è lo strumento religioso attraverso cui la divinità si manifesta ai fedeli. L'ultima tipologia, teorizzata da Weber, è il profeta esemplare, egli costituisce un modello di comportamento per la comunità ed è tenuto a vigilare sulla corretta applicazione dei dogmi divini.

Dopo aver brevemente introdotto queste distinzioni, l'analisi segue un percorso storiografico che parte dalla tradizione ebraica. Il giudaismo affonda, secondo Weber, radici antichissime nella storia occidentale. Comprendere i meccanismi che hanno portato alla venuta di figure carismatiche come Mosè, Saul e Gesù Cristo ci permetterà di capire l'evoluzione storica del leader religioso. *“A questi capi carismatici e alla particolare tradizione carismatica da essi costituita, in effetti hanno guardato, ispirandosi, generazioni e generazioni di uomini occidentali, più che disposti a ricercare e ritrovare nelle loro vicende gli schemi provvidenziali proposti nell'Antico testamento.”*³³ Weber, nell'analisi sul giudaismo antico, differenzia figure carismatiche di rilievo, come Elia, da figure di “contorno” che hanno contribuito alla formazione carismatica occidentale. Elia è considerato dal sociologo tedesco come il primo profeta di sventura della storia. Egli è in diretta connessione con Javhè e può riportare il suo volere all'intera comunità. La divinità ebraica è rappresentata all'interno della Bibbia come una figura inavvicinabile dai comuni esseri umani, egli si può manifestare solamente ai fedeli degni della sua presenza. Nel proseguo di questa ricerca, l'analisi del profeta di sventura si rivelerà molto importante per la comprensione della tradizione carismatica occidentale.

³² Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981, p.136.

³³ Ivi, p.134.

Nell'analisi weberiana, la civiltà ebraica è fondamentale per il proseguo della storia carismatica occidentale. Il sociologo tedesco pone l'attenzione sugli sviluppi del potere carismatico in Israele e li utilizza come base del suo idealtipo. La nascita della monarchia in terra d'Israele segnò il punto di svolta per la spersonalizzazione del carisma che ha portato al cambiamento del rapporto tra comunità di fedeli e Javhè. Durante l'indagine sociologica sul giudaismo, Weber esamina la genesi di figure carismatiche centrali per gli sviluppi della cultura ebraica: i profeti di sventura. I profeti erano soliti tenere grandi discorsi davanti all'intera comunità, nella quale annunciavano sorte avversa per il popolo ebraico, ma con possibilità di riscatto nel rispetto del patto con la divinità. Questa figura carismatica è inquadrata da Weber come il primo esempio demagogico della storia. Ai fini di questa tesi risulta interessante comprendere il legame tra aspetti prettamente religiosi, affrontati dal profeta di sventura, e il ruolo "politico" che essi incarnavano. Durante il periodo monarchico aumentò il dissenso tra il popolo giudeo e le istituzioni governative e la figura profetica si dimostrò di particolare importanza per la continuità dello Stato legittimo. Il funzionamento dei rapporti tra profeta e comunità può essere compreso evidenziando la teoria sui ruoli di Robert Merton. Egli propone la teoria del complesso dei ruoli per spiegare le molteplicità delle interazioni umane e rileva infatti come ad ogni status corrisponda non già un unico ruolo, ma una pluralità, un insieme di ruoli, di rapporti sociali.³⁴ Merton attribuisce ad ogni status un insieme di ruoli differenti, il profeta di sventura si muove intorno alle aspettative che i suoi ruoli gli presuppongono, nel momento in cui queste vengono disattese il profeta diviene non credibile e si incrina il rapporto con i fedeli.

Il profeta di sventura, prosegue Weber, è un individuo marginale e perseguitato, egli porta avanti la sua battaglia religiosa in nome delle straordinarie qualità che lo contraddistinguono. La storia politica d'Israele ha permesso la nascita di questa figura e le tensioni con gli stati confinanti hanno avuto un ruolo fondamentale nella crescita del personaggio profetico. Alimentandosi della potente tradizione religiosa ebraica, il profeta riusciva a perpetrare il messaggio salvifico di Javhè e a influenzare la cultura del popolo giudeo. Il discorso di Weber sul profeta di sventura si impernia sulla personalità preponderante di questa figura; egli rappresenta un tipo nuovo di capo carismatico poiché non conosce nessuna forma di successo esteriore, neppure la formazione di una piccola comunità stretta intorno a lui.³⁵

Il profeta vive la propria vita consapevole della missione che lo aspetta, portare a conoscenza del popolo ebraico la volontà di Javhè. Il suo rapporto privilegiato con la divinità è stato ulteriore fondamento del suo carisma profetico; tale rapporto tra il profeta e Javhè nasce per volontà esplicita della divinità, Dio chiama a sé l'individuo eletto e gli fornisce le qualità che lo rendono superiore a tutta la comunità di fedeli. Il profeta di sventura, dopo questo "chiamata", diventa uno strumento a disposizione di Javhè che comunica con il profeta tramite estasi, visioni e convulsioni. Questi gesti risultano incomprensibili alle masse, poiché non in grado di comprendere la volontà di Javhè.

³⁴ Maria Immacolata Macioti, *Il concetto di Ruolo nel quadro della sociologia generale*, Laterza, Bari, 1993, p.17.

³⁵ Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981, p.141.

Dopo aver delineato i tratti idealtipici del profeta ebraico, Weber esamina il ruolo carismatico di Gesù Cristo. La figura di Gesù ha avuto un'influenza enorme sull'intera cultura occidentale e su un numero ineguagliabile di individui, per tali ragioni Weber lo considera uno dei capi carismatici più importanti della storia.

Weber distingue la figura profetica ebraica dal ruolo che Gesù ha assunto all'interno della storia. I profeti avevano ricoperto il ruolo di capo carismatico senza nessuna forma di successo esteriore, individui marginali e perseguitati a volte costretti all'esilio dalla propria terra; Gesù rappresenta, per Weber, un nuovo capo carismatico. Egli concentra nella sua figura tutte le aspettative e le necessità dei fedeli, portando avanti l'obiettivo di rinnovare la promessa di redenzione al fine di renderla universale: la salvezza è offerta a tutti coloro che vorranno ascoltarlo³⁶, l'unico requisito è la fede incrollabile in Dio.

L'attenzione di Weber è posta sulle qualità carismatiche del figlio di Dio. Le immense capacità magiche di cui dispone, gli hanno permesso di far crescere nelle folle la convinzione della sua straordinarietà. La conferma della sua qualifica carismatica è data dalla certezza di essere il figlio di Dio e sua diretta emanazione; la sua parola non potrà mai essere messa in dubbio e guiderà i fedeli lungo la via della salvezza. Il vero cambio di paradigma nel passaggio dal profeta di sventura a Gesù Cristo è dovuto al messaggio anti-elitario che quest'ultimo proponeva. Le sue parabole erano destinate alla comprensione di tutta la comunità, dall'ultimo dei contadini al primo dei re, e riflettevano la necessità del nuovo capo carismatico di integrare la parte più umile della popolazione.

La riflessione sul cambiamento di "strategia" attuato da Gesù si ricollega agli albori della religiosità ebraico-cristiana; essa nasce come sentimento puro e scevro da qualsiasi legame materiale ed intellettuale, la necessità di credere nel divino esula la conoscenza o il sapere. Weber suggerisce la definizione "sacrificio dell'intelletto" al cospetto della fede incrollabile in Dio, preferendo il potere carismatico del divino al potere analitico della scienza. In questo spazio cognitivo, Weber inserisce la figura carismatica dei mediatori e dei profeti, essi si appoggiano sulle certezze religiose dei fedeli e sono in grado di trasmettere il proprio messaggio.

La fiducia che la comunità gli attribuisce permette al capo carismatico di comportarsi diversamente dagli altri, può agire in deroga a qualunque legge dello stato in virtù della sua superiorità carismatica. Il rapporto che intercorre tra Gesù e i fedeli rappresenta secondo Weber una tipica espressione di dominio. Il sociologo rigetta la tesi religiosa secondo cui il comportamento del figlio di Dio porrebbe le basi della democrazia in Occidente; egli si circonda dei suoi discepoli e gli impone di abbandonare tutti i legami terreni per seguire la sua missione: *"Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me."*³⁷ Secondo la distinzione proposta all'inizio di questo paragrafo, Weber classifica varie tipologie di

³⁶ Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981, p.160.

³⁷ Matteo 10.37, *Vangelo secondo Matteo*, Società biblica britannica e foresteria, Roma: 2002. Di seguito riporto l'intera trattazione dei tre versetti: 37 "Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; 38 chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. 39 Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà."

profeti: mistagogo, profeta etico, profeta esemplare. Per Weber, Gesù sembrerebbe incarnare tutte e tre queste classificazioni portando l'evoluzione del capo carismatico ad un livello superiore.

Uno dei punti di maggiore interesse, riguarda la retorica sull'universalismo, proposta da Gesù. Secondo Weber, quest'ultima non troverebbe applicazione della prassi quotidiana; la grazia divina continua a rimanere una possibilità riservata a pochissimi eletti, nonostante l'offerta di salvezza estesa anche alle classi meno abbienti. Gli eletti dovranno affrontare sfide durissime per raggiungere la salvezza eterna, più gli ostacoli saranno duri e più la ricompensa sarà gratificante. Il piano divino, organizzato da Gesù, inizia con il massimo sacrificio che il profeta compie poiché egli si fece crocifiggere per redimere tutta l'umanità dal peccato.

Questo comportamento ha contribuito a formarne l'immagine altamente ideologizzata e preta di significato del figlio di Dio, l'immagine salvifica di Gesù Cristo, crocefisso per salvare l'umanità, è stata la pietra fondante della Cristianità organizzata. Gli sviluppi in seguito alla nascita della chiesa di Roma hanno trasformato, secondo Weber, il potenziale carismatico della figura di Gesù, portando la sua interpretazione nel filone ideologico della chiesa cristiana. Il depotenziamento assume i tratti di una vera e propria trasformazione del carisma; il processo di istituzionalizzazione fornisce ai nuovi fondatori della chiesa cristiana le qualità carismatiche per guidare i fedeli. La figura di San Pietro, eletto da Dio come capo della sua chiesa, acquisisce carisma attraverso una delle possibilità teorizzate da Weber: la trasmissione. Egli a sua volta sarà in grado di trasmettere il carisma a tutto l'ordine sacerdotale, contribuendo al perfezionamento del carisma istituzionalizzato.

Secondo Weber, La Chiesa di Roma rappresenta il perfetto esempio della sua classificazione idealtipica; il processo di trasmissione carismatica dei funzionari religiosi è avvenuto grazie all'oggettivazione del carisma. Una volta insignito dell'etichetta carismatica, il funzionario religioso viene riconosciuto come proprietario di qualità specifiche e migliora il suo ruolo all'interno della comunità. Colui che può godere dei benefici carismatici li assume come tratti preponderanti della propria personalità, mettendo in ombra le altre caratteristiche della sua persona. Everett Hughes e Howard Becker all'interno dei loro studi sulla devianza hanno elaborato la teoria dello status egemone, definendo gli status egemoni come quegli status che costituiscono le caratteristiche primarie di una persona e gli status ausiliari gli aspetti importanti ma secondari.³⁸ Gli status egemoni finiscono per "marchiare" perennemente un individuo, caratterizzandolo per tutta la vita e portando la società a identificarlo con una specifica peculiarità.

Il carisma d'ufficio, teorizzato da Weber, rappresenta l'impalcatura su cui si reggono tutte le istituzioni religiose della Chiesa Romana. Questa caratterizzazione ha portato alla formazione di due ceti sociali ben distinti, ognuno con obiettivi ben precisi: una classe sacerdotale carismatica, che grazie al carisma istituzionalizzato mira a controllare la comunità e una classe di fedeli che subisce il dominio della Chiesa. Il rapporto tra questi due campi di forza determina il funzionamento del sistema politico-religioso; se la relazione tra istituzioni religiose e fedeli è stabile, la Chiesa vivrà periodi floridi, se invece i rapporti sono animati dal

³⁸ Frank P. Williams III, Marilyn D. McShane, *Devianza e Criminalità*, Il Mulino, Bologna, 2002, p.128.

conflitto potranno nascere organizzazioni religiose in contrapposizione con la Chiesa dominante. Il tipo organizzativo a cui fa riferimento Weber è quello della setta.

Oltre le considerazioni precedentemente effettuate all'interno di questa tesi, è rilevante analizzare il ruolo storico e sociale che Weber attribuisce alle sette; la nascita di queste organizzazioni è vista da Weber come un possibile elemento riformatrice della burocrazia Cristiana. Egli guarda con speranza al ruolo sociale che le sette protestanti avrebbero potuto ricoprire nella storia, la Chiesa Romana plasmava individui con caratteristiche simili non lasciando quindi spazio alle qualità specifiche delle persone.

*“La setta si pone anzi, secondo Weber, come il modello insuperabile di ogni struttura educativa moderna, che voglia fare veramente degli uomini liberi e autodeterminatisi entro una società formalmente integrata.”*³⁹ Le logiche settarie sull'educazione superano quindi gli schemi precedentemente imposti e guideranno la società verso prospettive più fertili, contrapposte all'oscurantismo della Chiesa di Roma.

³⁹ Luciano Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bologna, 1968, p.197. La trattazione di Cavalli riprende l'ipotesi che le organizzazioni settarie abbiano avuto un ruolo fondamentale di contrasto all'oscurantismo della Chiesa romana. La tesi weberiana, esplicitata da Cavalli, riguarda l'individualismo utilitaristico della setta che potrebbe scardinare vecchi preconcetti tipici delle istituzioni religiose classiche.

Capitolo 3

I nuovi movimenti religiosi

L'ultimo capitolo di questo elaborato sarà incentrato sulla nascita dei nuovi movimenti religiosi. Ponendo l'attenzione sul ruolo delle profezie carismatiche, proverò a ricostruire la funzione che ricoprono all'interno dell'equilibrio strutturale delle nuove sette. Nella prima parte, mi occuperò di analizzare le condizioni sociali e culturali che hanno permesso la nascita e lo sviluppo dei nuovi movimenti religiosi, evidenziando le teorie maggiormente diffuse. La teoria principale riguarda l'esistenza di tre cambiamenti sociali all'interno della società nord-americana che hanno contribuito a questo intenso sviluppo religioso: cambiamento dei valori, cambiamento della struttura sociale, cambiamento del ruolo delle istituzioni religiose. Nella seconda parte del capitolo mi occuperò di analizzare il comportamento di alcuni movimenti religiosi a seguito delle profezie carismatiche. Le modalità con cui i movimenti religiosi hanno reagito alla profezia carismatica sono molto utili ai fini della tesi.

3.1 I nuovi movimenti religiosi

La nascita dei nuovi movimenti religiosi ha segnato un punto di svolta nella storia religiosa contemporanea, Lorne L. Dawson ha approfondito questa tematica all'interno del suo libro "*I nuovi movimenti religiosi*".

Di seguito mi occuperò di analizzare il suo punto di vista e comprendere le cause dell'intenso sviluppo che hanno conosciuto le nuove organizzazioni di culto.

Nella seconda metà del ventesimo secolo l'America settentrionale è stata luogo fertile per la nascita di congregazioni religiose inedite. Il suicidio rituale compiuto il 18 novembre del 1978 da 914 adepti dell'organizzazione religiosa People Temple, colpì profondamente l'opinione pubblica americana e accese i riflettori su una realtà ormai in continua espansione. Questa tipologia di fenomeni ha colpito direttamente una piccola porzione della popolazione americana, ma ha fatto crescere nell'immaginario comune l'ipotesi di un nuovo pluralismo religioso.

Secondo la classificazione teorizzata da Dawson le religioni più recenti possono essere divise in quattro gruppi:

1. gruppi legati a varie tradizioni orientali di filosofia, devozione, meditazione e poesia come la Meditazione Trascendentale e la Missione della Luce Divina, l'Associazione Internazionale per la coscienza di Krishna, la Fondazione Rajneesh, Nichiren Shoshu, e Vajradhatu;
2. gruppi associati al "movimento per il potenziale umano" diffuso in America nella psicologia popolare come Erhard Seminar Training, Scientology, Psychosynthesis e Silva Mind control;

3. gruppi legati alle varie forme di rinascita dell'occulto come Wicca, Feraferia e la Chiesa di Satana;
4. gruppi per i quali la salvezza degli adepti dipende da contatti con gli Ufo e gli alieni come Bo e Peep, che si sono sviluppati in Heaven's Gate, Understanding Inc. e le Aethurius Society.⁴⁰

La suddivisione proposta risulta molto interessante ai fini della tesi, poiché prende in considerazione forme di organizzazione religiosa completamente innovative. Alcuni, movimenti religiosi, classificati da Dawson, presentano radici ideologiche e culturali simili ma le loro specifiche peculiarità li contraddistinguono in maniera inequivocabile.

La nascita di queste organizzazioni religiose ha avuto un impatto significativo sulla cultura americana e l'opinione pubblica sembrava ormai essere certa dell'avvento di nuovo pluralismo religioso in cui le religioni "tradizionali" sarebbero state destinate a ruoli marginali.

Come affermato in precedenza, la maggior parte di questi gruppi sono emersi nel territorio dell'America del nord. Comprendere le condizioni necessarie che rendono possibile lo sviluppo di queste organizzazioni è fondamentale ai fini della ricerca. Dawson all'interno dei suoi studi afferma come attribuire la nascita dei nuovi movimenti religiosi a condizioni univoche e certe è pressoché impossibile. La complessità della questione non ha permesso agli studiosi di risolverla in maniera puntuale, ma di tracciare linee generali di comprensione. Uno degli schemi più diffusi che spiega le condizioni per lo sviluppo delle nuove organizzazioni religiose, distingue gli studi che si concentrano sul macroambiente e sul microambiente. Gli studi sul macroambiente prendono in considerazione i nuovi movimenti religiosi come parte del sistema sociale e culturale americano, evidenziando i rapporti che intercorrono tra la società e queste organizzazioni. Gli studi sul microambiente si concentrano sui rapporti interni alle organizzazioni, andando ad analizzare modelli comportamentali e tendenze degli appartenenti alle nuove forme di culto.

La visione di Dawson si concentra sulle caratteristiche del macroambiente, egli analizza "*i Nmr seguendo due linee guida: Nmr come risposta al cambiamento culturale e Nmr come espressione di una continuità culturale.*"⁴¹ Le due linee guida sembrano muoversi all'interno di schemi interpretativi opposti. La risposta al cambiamento culturale evidenzia come alla base della società vi sia il conflitto e che quest'ultimo animi le relazioni tra classi sociali differenti. La continuità culturale sviluppa, invece, la propria teoria sulla base della coesione culturale.

Dopo aver illustrato la metodologia utilizzata da Dawson è fondamentale per l'autore evidenziare come tutti gli studi sui nuovi movimenti religiosi iniziano da un punto di partenza unanime: l'esistenza all'interno della

⁴⁰ Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il mulino, Bologna, 2005, p.38. Dawson propone una classificazione sistematica dei nuovi movimenti religiosi, dividendoli in macroaree. Egli sostiene come questa classificazione sia indicativa e non definitiva dei possibili sviluppi dei movimenti religiosi. Gli obiettivi dei movimenti potrebbero cambiare e favorire una trasformazione dell'impianto religioso.

⁴¹ Ivi, p.74.

società nord-americana di qualche forma di alienazione o anomia. Risulta fondamentale ai fini della comprensione, presentare la teoria dell'anomia di Emile Durkheim. Durkheim nel 1893 pubblicò *“La divisione sociale del lavoro”* dove definì il fenomeno dell'anomia, applicato all'interno del processo lavorativo. Il percorso analitico intrapreso da Durkheim con la sua opera dedicata alla divisione del lavoro aprì uno scenario di studio più ampio che il sociologo poi svilupperà con l'elaborazione de *“Il suicidio”* nel 1897. All'interno di questa tesi utilizzerò la definizione elaborata all'interno del libro *“La divisione sociale del lavoro”*. Egli utilizzo il concetto di anomia per *“riferirsi al fatto che quando le regole procedurali generali si svuotano di efficacia e di significato, le persone non sanno più cosa aspettarsi l'una dall'altra.”*⁴² Crisi economiche e cambiamenti repentini del sistema valoriale guidano i singoli lavoratori verso forme di individualismo molto accentuate, che inibiscono la comprensione sistemica del mondo che li circonda. Il vero cardine di questo problema è definito dallo scambio reciproco che avviene tra individuo e società. L'assenza di interazioni tra queste due entità può portare l'individuo verso l'anomia. Durkheim definisce l'anomia come *“un male che priva la società di coesione e regolarità.”*⁴³

Utilizzando il concetto di anomia, Dawson elenca tre cambiamenti sociali che hanno influenzato la vita degli abitanti del Nord-America:

1. cambiamenti di valori;
2. cambiamenti nella struttura sociale;
3. cambiamenti del ruolo e delle caratteristiche delle istituzioni religiose.⁴⁴

Il primo cambiamento sociale è definito dalla mutazione del sistema valoriale dell'America del Nord. Negli anni a cavallo tra il 1960 e il 1970 gli Stati Uniti d'America vissero un periodo molto travagliato della loro storia. Tumulti e rivolte, organizzate da movimenti giovanili, misero a dura prova l'ordine sociale precedentemente costituito. I movimenti giovanili si ponevano l'obiettivo di riformare profondamente i valori della società statunitense, partecipando in maniera attiva a proteste violente per i diritti civili, per la lotta contro la povertà e soprattutto contro la guerra in Vietnam. La generazione che visse quei periodi travagliati sviluppò la ferma convinzione di poter avere un ruolo determinante nella storia sociale americana. Essi videro la nascita, subendone l'influenza, di stili alternativi di vita tipiche del movimento *hippies*. Amore libero, stile di vita nomade e rifiuto della religione sono solo alcuni dei principi alla base della cultura *hippies*.

Il sociologo della religione Robert Bellah spiegò come le organizzazioni giovanili fornirono l'humus culturale necessario alla nascita dei nuovi movimenti religiosi. Le rivolte giovanili prepararono il terreno ideologico su cui in seguito le nuove organizzazioni di culto fonderanno le proprie “chiese”. Nell'ottica del cambiamento valoriale, Bellah osserva come la religione cristiana e l'individualismo americano siano stati attaccati in maniera feroce dalle nuove istanze dei movimenti giovanili. Queste due colonne portanti dello stile di vita

⁴² Frank P. Williams III, Marilyn D. McShane, *Devianza e Criminalità*, Il Mulino, Bologna, 2002, p.85.

⁴³ Emile Durkheim, *La Divisione del lavoro sociale*, Il saggiatore, Milano, 2016, pp. 362-363.

⁴⁴ Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il mulino, Bologna, 2005, p.75.

americano si erano radicate nel tempo all'interno della società. Il Cristianesimo forniva rassicurazione ideologica alle famiglie e l'individualismo utilitaristico alimentava il sogno americano, stabilendo un compromesso culturale tra questi due elementi fondamentali.

La crescita del tasso di educazione, avvenuta alla fine degli anni '50, fu la scintilla iniziale del cedimento di questo compromesso culturale, spianando la strada alla nascita di stili di vita alternativi e non conformi. Il crollo delle basi fondamentali della vita sociale americana alimentò lo spazio vitale delle nuove forme di culto. Il rifiuto delle concezioni utilitaristiche portò le nuove generazioni americane ad operare una forte rivalutazione della propria esistenza. I nuovi movimenti religiosi si occuparono di riempire il vuoto lasciato dalle istituzioni religiose classiche e fornire un'interpretazione concordante con le volontà della popolazione. In questa situazione di disgregazione ideologica, alcuni individui si abbandonarono all'anomia, secondo la definizione di Durkheim, altri trovarono una modalità per riconfermare le proprie esigenze riformatrici. L'esistenza di una serie di nuovi gruppi religiosi, molto diversi tra loro, rendeva il panorama delle organizzazioni di culto immensamente variegato. Il grado di riformismo variava a seconda del movimento religioso ed era impostato in modo da attrarre specifiche categorie di fedeli. Movimenti come Scientology *“permettevano alle persone di ritornare alle carriere convenzionali, alle famiglie ed alle tradizionali attività.”*⁴⁵ Pur rifacendosi alla teoria utilitaristica americana, essi fornivano agli adepti una nuova e rinnovata visione della realtà. Il miglioramento dello status sociale e la crescita dell'autoconsapevolezza divennero gli obiettivi principali a cui dover aspirare e la ricchezza il mezzo attraverso cui migliorare sé stessi.

Passando ad analizzare organizzazioni con ispirazioni differenti identificati da gruppi di conservatori cristiani, come la chiesa del reverendo Moon possiamo notare come fossero caratterizzati da istanze riformatrici molto profonde. L'etica utilitaristica doveva essere soppiantata dalla sottomissione totale all'autorità biblica; ogni individuo deve basare le proprie azioni sull'etica e non sulla ricerca spasmodica di denaro.

Organizzazioni ancora differenti sono rappresentate dai gruppi neo-orientali. L'impianto di rimozione dell'etica utilitaristica è simile a quello dei gruppi conservatori cristiani, la differenza è il mezzo con cui modificare il sistema di valori. La conoscenza di sé stessi, e di ciò che ci circonda, condurrà l'umanità verso la salvezza poiché l'abbandono dei desideri terreni sarà sostituito dalla ricerca della pace dei sensi. I gruppi neo-orientali indicano specificatamente le modalità attraverso cui raggiungere questa condizione. La pratica sistematica di azioni rituali e meditazione sono i capisaldi intorno a cui ruota il loro impianto salvifico.

Dopo aver approfondito il cambiamento di valori nel sistema americano, Dawson pone l'attenzione sui cambiamenti intervenuti nella struttura sociale del mondo moderno. Il mondo moderno si presenta come un organismo molto sfaccettato e complesso; la struttura sociale rappresenta quella rete di contatti che permette la tenuta sociale dell'intero sistema. Per struttura sociale dobbiamo quindi intendere le strutture di mediazione

⁴⁵ Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il mulino, Bologna, 2005, p.82. Movimenti come Scientology univano le istanze utilitaristiche della società americana a considerazioni nuove di sé stessi. Dawson si sofferma sul carattere dell'adattamento, che ha permesso ai movimenti del “potenziale umano” di prosperare e ottenere grande successo all'interno delle fasce più abbienti della popolazione.

interne alla società. Il periodo delle contestazioni ha messo alla prova la tenuta di questo sistema e le strutture di mediazione hanno visto ridimensionato il proprio ruolo sociale. Organizzazioni come la chiesa, la scuola e altri tipi di istituzioni hanno lasciato campo a nuove forme di mediazione. La teoria dei cambiamenti della struttura sociale assume come punto di partenza la ricerca continua, da parte delle nuove generazioni, di forme alternative di mediazione. Il divario, ormai profondo, tra le istanze familiari e le richieste sempre più pressanti da parte della società hanno guidato le nuove generazioni verso la ricerca di “famiglie surrogato”.

Soffermandomi sulla nozione di famiglie surrogato, Dawson definisce come il ruolo tradizionale della famiglia abbia subito un processo di trasformazione ormai lontano nel tempo. Le famiglie al giorno d’oggi si mostrano molto più attente alle esigenze e alle volontà dei figli rispetto a quanto accadeva molti anni fa. Questa trasformazione valoriale ha portato benefici cospicui allo stile di vita dei bambini delle famiglie americane ma ha avuto anche l’effetto di isolare il nucleo familiare dal resto della società. La famiglia odierna fornisce al bambino l’unico modello di riferimento valido, annullando l’apporto sociale delle altre strutture di mediazione. Il compito delle strutture di mediazione era facilitare il passaggio dei giovani dalla vita familiare alle responsabilità della vita adulta. L’annullamento di questa peculiarità *“ha posto le premesse per una nuova crisi d’identità, intensa e relativamente pervasiva, tra gli adolescenti e i giovani adulti.”*⁴⁶ Il senso di smarrimento e la contrapposizione tra valori familiari e valori extra-familiari possono condurre gli individui tra le braccia dei nuovi movimenti religiosi.

Queste nuove organizzazioni sembrerebbero offrire al fedele un compromesso tra queste due varianti. L’adesione al nuovo movimento religioso permette all’individuo smarrito di ricevere un affetto di tipo “familiare” in un contesto differente. L’esperienza comune all’interno della congregazione rafforza in modo decisivo i legami tra gli aderenti, riproducendo in maniera artificiale il legame emotivo del contesto familiare. L’amore fraterno è una caratteristica molto presente all’interno della religiosità cristiana e delle sue istituzioni classiche. I gruppi conservatori cristiani hanno esaltato questa caratteristica serrando i legami interni alla congregazione ed enfatizzando ogni tipo di rapporto interno alla setta. Pertanto, è interessante osservare come i nuovi movimenti religiosi si siano inseriti all’interno dello spazio lasciato libero dalle istituzioni mediatrici. Il grande merito che va riconosciuto a queste nuove forme di culto è il tempismo con cui hanno dato risposte certe ad individui confusi e in cerca di conferme.

La terza variazione, elencata da Dawson, fa riferimento ai processi di secolarizzazione subiti dagli istituti classici della religione. La teorizzazione in oggetto propone un collegamento tra la nascita dei nuovi movimenti religiosi e il declino dei culti tradizionali. I due cambiamenti sociali, presi precedentemente in esame, forniscono una visione d’insieme delle trasformazioni in atto all’interno della società. I valori della società e la sua struttura sociale costituiscono lo schema interpretativo all’interno del cui si muove il singolo

⁴⁶ Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il mulino, Bologna, 2005, p.90. Le strutture di mediazione rappresentano per Dawson parte integrante del processo formativo degli individui. L’assenza di questa rete, legata precedentemente alle organizzazioni ecclesiastiche, ha portato gli individui verso forme marcate di anomia.

individuo. La secolarizzazione ha avuto conseguenze pratiche e prolungate nel tempo sulla coscienza religiosa delle persone. Bryan Wilson ha approfondito questo tema basando la sua teoria sulla “*comprensione della natura sempre più secolarizzata della nostra società*”⁴⁷ e sulla razionalizzazione permanente della realtà. Il processo di secolarizzazione ha radici abbastanza recenti nella storia dell’uomo. Nei secoli precedenti, la maggior parte degli aspetti della vita quotidiana erano direttamente o indirettamente controllati dalle istituzioni religiose. Il ruolo sociale svolto dalle organizzazioni di culto non si limitava alla sfera personale degli individui ma curava le relazioni interne alla comunità. La secolarizzazione ha permesso a istituzioni differenti di assumere il compito sociale prima monopolizzato dalla religione, assecondando i cambiamenti valoriali voluti da gran parte della società. Il trasferimento di funzioni dalle istituzioni religiose ad istituzioni laiche caratterizza il cambiamento complessivo come un passaggio dalla comunità ad un sistema societario. Il depotenziamento delle organizzazioni religiose ha reso la vita delle persone meno legata a istituzioni locali di carattere personale e più affine a organizzazioni impersonali. La teoria di Wilson giunge alla conclusione che la mutazione delle istituzioni di riferimento possa aver condotto la generazione nord-americana degli anni 60 verso condizioni di ambiguità morale ed anomia, le quali hanno poi permesso lo sviluppo dei nuovi movimenti religiosi.

Secondo questa ricostruzione, la decadenza delle religioni classiche è una condizione essenziale ai fini della nascita dei nuovi movimenti religiosi. Questi ultimi hanno fornito alla popolazione una nuova visione della realtà, oltre gli schemi imposti dalla religione “classica”, aprendo nuovi orizzonti della religiosità.

Se finora ci siamo concentrati sulla nascita dei nuovi movimenti religiosi come risposta al cambiamento culturale vediamo adesso come queste organizzazioni possano essere considerate secondo un’espressione di una continuità. Il primo strumento metodologico si è dimostrato molto vario e con implicazioni complesse, la seconda teoria è altrettanto complessa e articolata. Nell’elaborazione della teoria, gli studiosi hanno distinto due ulteriori sottocategorie: da un lato i nuovi movimenti religiosi e la storia americana e dall’altro i nuovi movimenti religiosi e la storia delle religioni.

La prima sottocategoria ha utilizzato una parola chiave per definire un atteggiamento reiterato della storia americana: “il grande risveglio”. Con questa terminologia, gli studiosi della religione intendono definire un periodo di grande fervore e cambiamento della storia americana. Il risveglio è un’immagine ciclica della storia religiosa americana, tutti i periodi cruciali degli Stati Uniti d’America sono passati attraverso questo fenomeno. Le nuove forme di culto sembrano inserirsi perfettamente in questo schema interpretativo poiché hanno infatti risvegliato le coscienze ormai assopite della popolazione americana. Ai fini della completezza di questa tesi, risulta fondamentale avvalersi degli studi effettuati dallo storico William McLoughlin. McLoughlin ha definito tre “risvegli” avvenuti durante la breve storia religiosa americana. Questi sono

⁴⁷ Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il mulino, Bologna, 2005, p.97. Dawson sintetizza il pensiero di Bryan Wilson sulla natura della società post-industriale e sui possibili sviluppi della secolarizzazione. Wilson crede che le religioni classiche abbiano ormai esaurito il proprio compito di intermediazione e siano state scavalcate da istituti differenti. La società è praticamente immune alle istanze delle religioni tradizionali e così si affida ad intermediari differenti.

avvenuti in periodi storici diversi: il primo ha avuto luogo sotto la dominazione inglese tra il 1730 e il 1760, il secondo avvenne in seguito alla nascita della nazione nel 1800 e il terzo coincide con l'urbanizzazione delle città e lo sviluppo della modernità. I primi due risvegli hanno avuto un denominatore comune: il protestantesimo. Nel periodo di transizione tra lo stato coloniale e l'indipendenza, i cittadini americani erano ormai esasperati dall'influenza retrograda del puritanesimo e diedero vita, grazie allo sviluppo del protestantesimo, a nuove forme di pluralismo religioso. Il Risveglio diede impulso alla nascita di nuove forme di religiosità e contribuì al progresso sociale degli Stati Uniti. La situazione religiosa a seguito del secondo "risveglio" vedeva una consolidata egemonia protestante in tutta la nazione. Le migrazioni di inizio ventesimo secolo apparvero come una minaccia a tale egemonia culturale. Il terzo risveglio doveva salvare la religione protestante dalle influenze esterne, ma con il passare degli anni gli Usa divennero il luogo simbolo del pluralismo religioso. Col tempo, si era sviluppata la convinzione che chiunque credesse in Dio e nella bibbia fosse americano e che le modalità attraverso cui egli esplicitava la sua fede divenne un fattore irrilevante.

A seguito di queste trasformazioni, McLoughlin si interroga sull'effettiva possibilità di categorizzare i nuovi movimenti religiosi come una nuova forma di risveglio. La tesi dello storico afferma che il risveglio può avvenire nel momento in cui la popolazione matura una visione di sé differente. All'interno del suo libro *"Revivals, Awakenings and Reform"* egli sostiene come *"il brusco abbandono da parte della controcultura di una fede persistente nell'individuo autonomo, moralmente libero e responsabile segnalava che un'altra epoca di distorsione culturale era cominciata."*⁴⁸ Ogni generazione che abbia conosciuto la fase del risveglio bramava la necessità di esprimere nuove istanze a cui i vecchi schemi religiosi non erano abituati. Secondo il paradigma della storia religiosa americana, è forse prematuro inserire i nuovi movimenti religiosi nella prassi del risveglio ma è ormai assodato che contribuirono allo sviluppo di un intenso fervore religioso. La teoria sulla continuità culturale e la storia delle religioni americane ha avuto molto seguito all'interno del mondo accademico, risultando quindi più complessa e articolata rispetto a quella che mi appresto ad illustrare.

Passando all'analisi della seconda sottocategoria, riguardante la continuità culturale, emerge come il legame tra i nuovi movimenti religiosi e la storia delle religioni risiede nella storia della civilizzazione occidentale. Queste teorie si sono concentrate sulle caratteristiche simili tra i gruppi religiosi di tutti i tempi ed evidenziano la possibile connessione tra queste organizzazioni. I gruppi di religioni alternative, che hanno visto luce nei secoli precedenti, avrebbero influenzato in maniera diretta la nascita delle nuove forme di culto a cavallo tra gli anni '60 e '70. La storia delle religioni alternative sarebbe legata da un filo conduttore che permette il riemergere ciclico di queste istanze riformatrici. La teoria sulla storia delle religioni si fonda sul bisogno di continuità culturale, arricchendo in maniera importante la ricerca metodologica sulla nascita dei nuovi movimenti religiosi.

⁴⁸ Cfr. William McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform*, University of Chicago Press, 1980, p.185. Il periodo successivo agli anni '60 fu teatro di un attacco persistente nei confronti dello stile di vita americano. L'abbandono di determinati valori, precedentemente riconosciuti, ha segnato l'inizio di un'epoca di cambiamenti. McLoughlin sostiene che la nascita dei nuovi movimenti religiosi rappresenta una forma di risveglio mai avvenuta nella storia religiosa statunitense.

3.2 Le profezie carismatiche

Il secondo paragrafo di questo capitolo si occupa di definire il ruolo delle profezie carismatiche all'interno dei nuovi movimenti religiosi. Le persone aderenti alle organizzazioni, come affrontato precedentemente all'interno di questa tesi, nutrono convinzioni molto radicate e difficili da modificare. Il loro universo mentale è chiuso all'interno dell'organizzazione e qualsiasi discorso dissonante è considerato inammissibile. Dati scientifici ed evidenze contrastanti non andranno a modificare le convinzioni ideologiche del fedele, ma avranno l'effetto di nuova linfa vitale per le sue credenze politico-religiose. Leon Festinger, Henry W. Riecken e Stanley Schachter all'interno del loro libro: *“Quando la profezia non si avvera”* hanno elencato cinque condizioni che permettono al fedele di rinnovare il proprio fervore dopo la smentita di una convinzione. Sono quindi definite:

1. La convinzione deve essere profondamente radicata e avere una certa rilevanza per l'azione, ossia per ciò che la persona fa o per il modo in cui si comporta;
2. La persona che sostiene quella convinzione deve aver agito in suo nome; vale a dire che deve aver intrapreso qualche azione importante e difficile da revocare. In linea generale, più importanti sono queste azioni, e più è difficile revocarle, maggiore è l'impegno dell'individuo nei confronti della sua convinzione;
3. La convinzione deve essere sufficientemente specifica e sufficientemente legata al mondo reale da far sì che gli eventi possano smentirla inequivocabilmente;
4. Questa innegabile smentita deve determinarsi, e dev'essere riconosciuta da colui che sostiene la convinzione;
5. Il fautore dell'idea in questione deve godere di un certo sostegno sociale. È improbabile che un sostenitore isolato possa reggere alle prove che la smentiscono. Se invece facesse parte di un gruppo di persone convinte di potersi sostenere a vicenda, dovremmo aspettarci che l'idea che li accomuna venga mantenuta e che i suoi sostenitori tentino di fare proseliti o di persuadere altri della sua intrinseca validità.⁴⁹

La quinta condizione evidenzia la necessità da parte del fedele di essere rassicurato sulla propria visione del mondo; le convinzioni religiose che lo caratterizzano sono direttamente proporzionali alla coesione interna al gruppo. Queste caratteristiche sono state presenti soprattutto all'interno di gruppi religiosi definiti come

⁴⁹ Leon Festinger, Henry W. Riecken, Stanley Schachter, *Quando la profezia non si avvera*, Il Mulino Bologna, 2012, p.28. Gli autori si concentrano sulle cinque condizioni che aumenterebbero il fervore a seguito della smentita. La quinta è la condizione più rilevante dal punto di vista sociologico, il sostegno sociale dato dal gruppo risulta essere il legame più importante ai fini della coesione interna. Possiamo ipotizzare che questa condizione si trovi ad un livello sopraelevato rispetto alle altre, in quanto il venire meno porterebbe alla fine del movimento messianico.

movimenti millenaristi. Il fine ultimo dei movimenti millenaristi è stata la predizione sistematica di avvenimenti futuri, generalmente legati alla divinità religiosa.

Festinger, Riecken e Schachter citano esempi storici di movimenti millenaristi, evidenziandone le caratteristiche e l'impianto profetico. Ad esempio, la congregazione religiosa degli anabattisti aveva previsto la fine del mondo nell'anno 1553. La profezia annunciava l'imminente apocalisse e spinse i fedeli della comunità anabattista a spogliarsi di tutti i propri beni materiali, al fine di purificare la propria anima: *"I fratelli e le sorelle benestanti donavano tutti i beni ai poveri, distruggevano i registri delle pigioni, rimettevano i debiti, rinunciavano ai piaceri mondani e si predisponavano a vivere in un mondo ultraterreno."*⁵⁰ La promessa di redenzione del movimento millenaristico influenza il comportamento dei fedeli e li guida verso la salvezza eterna. La teorizzazione di Weber sui processi di redenzione, esplicita precedentemente, trova applicazione all'interno delle congregazioni millenaristiche. La profezia catastrofica degli anabattisti non si avverò e il 1553 fu un anno come tutti gli altri. Dopo il fallimento della profezia, il leader carismatico avrebbe potuto essere delegittimato, ma la coesistenza contemporanea delle cinque condizioni strinse ulteriormente i legami emotivi della congregazione. Una nuova ondata di entusiasmo colpì la comunità religiosa che tornò ad agire con ritrovato fervore nell'opera di culto. All'interno di questa rappresentazione sembra evidente come *"le persone attaccate a una determinata convinzione e a un determinato corso d'azione, una forte prova che la smentisce può semplicemente rafforzare quella convinzione e accrescere ulteriormente il proselitismo."*⁵¹ Le organizzazioni che soddisfano le cinque condizioni sopraelencate sembrerebbero essere immuni a qualsiasi forma di smentita. Durante la Storia, ci sono stati eventi che hanno causato il collasso di queste congregazioni; comprendere i presupposti che hanno favorito questo evento risulta importante ai fini della tesi.

⁵⁰ Cfr. Robert Heat, *Anabaptism: From its rise at Zwickau to its fall at Münster*, Alexander and Shepards, Londra, 1895, p.119. La rappresentazione di Heat ci aiuta a comprendere la potenza ideologica della profezia carismatica. Le famiglie borghesi, che avevano fatto dell'accumulazione capitalistica dei beni la loro ragione di vita, si spogliano di tutti i loro averi al fine di purificare le proprie anime.

⁵¹ Leon Festinger, Henry W. Riecken, Stanley Schachter, *Quando la profezia non si avvera*, il Mulino, Bologna, 2012, p.36. La coesistenza delle cinque condizioni elencate precedentemente inibisce il potenziale distruttivo della smentita e consente all'organizzazione religiosa di sopravvivere.

3.3 Il caso studio

Nei primi due paragrafi di questo capitolo mi sono occupato di delineare i tratti distintivi dei nuovi movimenti religiosi, ponendo l'attenzione sul ruolo delle profezie carismatiche. Le profezie carismatiche si sono rivelate molto utili alla causa delle nuove organizzazioni di culto poiché intorno ad esse si consolidano i legami tra gli appartenenti al movimento. Pur apportando innumerevoli vantaggi ai nuovi movimenti religiosi, le profezie carismatiche potrebbero condurli verso il disfacimento dell'organizzazione. Come abbiamo osservato in precedenza, la smentita di una profezia carismatica ha come causa principale l'aumento del fervore religioso degli adepti; questo meccanismo sociologico non è eterno nel tempo e vi è una soglia oltre il cui neanche il fedele più convinto si spingerà. Di seguito andrò ad illustrare il caso di un'organizzazione religiosa che si è sgretolata su sé stessa all'indomani dell'ennesima smentita profetica. Uno degli esempi più illustri e di cui sono noti i dettagli è rappresentato dal movimento dei milleriti. L'organizzazione nasce intorno alla figura carismatica di William Miller, il quale profetizzò la fine del mondo nel 1843. Lo studioso Francis D. Nichol all'interno del suo libro "*The Midnight Cry*" ha analizzato la storia dei milleriti e le sue osservazioni si sono rivelate molto utili ai fini della comprensione. Nichol ha riassunto lo schema mentale di Miller, arrivando a spiegare i ragionamenti che hanno portato il leader carismatico a profetizzare la fine del mondo in un certo anno. Il leader carismatico dei milleriti era arrivato a tale conclusione partendo dai versetti del profeta Daniele, nei quali annunciava che la purificazione del santuario sarebbe arrivata dopo 2.300 giorni. Miller, parafrasando le sue parole, giunse alla conclusione che la profezia risalisse al 457 a.C. e che i giorni della profezia rappresentassero gli anni di vita terrena. Negli anni precedenti all'ipotetica apocalisse, Miller pose le basi per la prosperità della sua organizzazione. La profezia sarebbe dovuta avvenire intorno all'anno 1843 ed il capo carismatico si prodigò per far arrivare il suo messaggio a tutta la popolazione americana. L'opera di proselitismo si alimentò dalle iniziative sociali di Miller. La fondazione di un giornale indipendente e le grandi adunate di massa diedero una dimensione diversa all'intera organizzazione settaria. La razionalizzazione dei compiti interni alla setta e l'evoluzione della sua struttura interna fecero aumentare a livelli esponenziali il grado di consapevolezza interno al gruppo. Tutti questi fattori favorirono lo sviluppo del movimento dei milleriti, il quale conobbe momenti di grande partecipazione man mano che si avvicinava il giorno della fine. Il grande fervore intorno al leader carismatico lo sottoponeva a continue pressioni interne, egli aveva sempre dichiarato che il giorno del giudizio sarebbe arrivato tra il 21 marzo 1843 e il 21 marzo 1844. Il lasso temporale di un anno lasciava però spazio a molteplici interpretazioni e dubbi da parte di buona parte della comunità. Nichol, all'interno del suo libro, afferma come "*Miller non indicava nessuna data specifica all'interno di*

*questo periodo. Anche i leader del movimento si rifiutavano di indicare una data specifica.*⁵² Le modalità attraverso cui Miller indicò un lasso temporale così ampio lasciano trasparire la sua stessa incertezza sull'evolversi della profezia. Nonostante nessun capo dell'organizzazione avesse una data certa, la maggior parte degli adepti si aspettavano l'arrivo dell'apocalisse entro il 23 aprile 1843. Il passaggio inerte di questa data non gettò nello sconforto i fedeli ma ne rinnovò le convinzioni religiose. Il movimento dei milleriti segue, almeno in questa prima fase, lo schema prefissato da Festinger, Riecken e Schachter poiché al coesistere delle cinque condizioni elencate in precedenza il fervore religioso non risente della smentita. In questa specifica circostanza, vi è una sesta condizione che alimenta le speranze dei fedeli: la vaghezza della profezia. Miller aveva sempre dichiarato che il lasso temporale in cui l'apocalisse dovesse avvenire era dilatato, portando le speranze dei fedeli ad aumentare con il passare dei mesi. Così, in modo apparentemente involontario, il capo carismatico aveva garantito l'esistenza e il continuo della propria organizzazione. Il ritrovato fervore garantì la sopravvivenza della setta almeno fino al 21 marzo 1844, data inequivocabile in cui Miller aveva profetizzato la fine del mondo. Il grande interesse religioso aumentava in tutta la nazione e grandi manifestazioni di piazza avevano contagiato anche i più scettici. La data del 21 marzo 1844 arrivò e nessun segnale divino fu avvertito dalla popolazione statunitense. La delusione cocente per l'ennesima smentita serpeggiò tra le fila del movimento e mise a dura prova le certezze religiose dell'intera comunità.

Nonostante l'ennesima smentita, l'impianto religioso del movimento dei milleriti si dimostrò molto solido e permise all'organizzazione di sopravvivere. Il 1844 fu l'anno decisivo per l'organizzazione di Miller; dopo una prima fase calante, il fallimento della profezia alimentò nuovamente le convinzioni religiose del movimento. La fede degli adepti raggiunse vette mai toccate in precedenza, il ritrovato ardore fece aumentare l'opera di proselitismo e diede linfa vitale all'organizzazione. I vertici del movimento, e il suo leader carismatico, erano consci che un'ulteriore profezia disattesa avrebbe distrutto le fondamenta dell'organizzazione. La loro strategia li avrebbe portati a prendere tempo in attesa di tempi più fertili ma non avevano considerato il grande fervore dei fedeli.

Per comprendere a pieno le intenzioni della comunità, occorre ricordare le caratteristiche dei movimenti millenaristi o messianici. Questi movimenti si reggevano intorno alla profezia del leader carismatico. Egli annunciava cambiamenti epocali per la storia dell'uomo e veniva riconosciuto come colui che avrebbe guidato i fedeli verso la salvezza. La profezia funge da guida per il comportamento dei fedeli, i quali adattano la propria esistenza in funzione delle necessità religiose. Nel momento in cui venisse meno la profezia carismatica, crollerebbe l'impianto religioso dei movimenti messianici poiché il gregge si troverebbe di colpo senza il proprio pastore.

⁵² Cfr. Francis D. Nichol, *The Midnight Cry*, Review and Herald, Tacoma Park (Washington), 1944, p.126. Nichol riprende le parole di Miller ed evidenzia come lo stesso leader carismatico non abbia individuato una data specifica per l'apocalisse. Le spinte emotive, provenienti dalla comunità, diedero l'impulso alla classe dirigente del movimento per indicare una data precisa. Nichol osserva il fenomeno dei milleriti con occhio attento, ma traspare tra le righe la strenua difesa che lo scrittore attua al movimento di Miller.

Gli appartenenti alla comunità messianica necessitano in modo viscerale della profezia carismatica, andando quindi a influenzare le intenzioni iniziali dei capi carismatici. Nel caso specifico che abbiamo preso in esame, l'intera comunità premeva per ricevere nuove indicazioni sulla fine del mondo. Venne così indicato un nuovo giorno dell'apocalisse in data 22 ottobre 1844. La nuova speranza profetica riempì di entusiasmo la comunità religiosa che impiegò i giorni rimanenti all'arrivo del giorno del giudizio con manifestazioni di giubilo e percorsi di preparazione spirituale. Il 22 ottobre passò e anche questa data si rivelò priva di qualsiasi intervento divino. Questa smentita mise fine in maniera definitiva al movimento dei milleriti. La delusione per la profezia disattesa era troppo cocente anche per un movimento solido come quello di Miller. L'incredibile devozione dei fedeli svanì all'indomani di questa data.

Il caso studio che abbiamo preso in analisi ci permette di comprendere meglio l'universo mentale dei membri settari. Gli adepti sosterranno il movimento messianico nonostante le profezie disattese, pur essendoci un limite oltre il quale non saranno disposti ad arrivare. Dall'analisi sulle profezie carismatiche emerge come quest'ultime abbiano un ruolo strutturale all'interno dei movimenti messianici. Il movimento si regge intorno alla profezia del leader carismatico e gli adepti modificheranno il proprio stile di vita, di conseguenza, ai dettami del leader. Una delle questioni più rilevanti riguarda il momento del distacco dall'organizzazione: il caso studio ha evidenziato come a seguito dell'ennesima smentita, i fedeli non sono più disposti a seguire il leader. Il dubbio riguarda l'effettivo momento in cui il fedele si distacca e se eventualmente ci siano delle caratteristiche riconoscibili.

Qual è il limite oltre il quale il fedele non è disposto ad andare oltre? Credo che sia impossibile enunciare caratteristiche univoche che fissino un determinato limite, una condizione molto importante però è definita dalla coesione di gruppo. Festinger, Riecken e Schachter hanno definito questa condizione all'interno della loro classificazione. La coesione del gruppo religioso fornisce sicurezza e stabilità al fedele e la sua risposta alla smentita sarà legata al livello di coesione interna all'organizzazione. Movimenti che praticano stili di vita alternativi, che ad esempio vivono tutti insieme all'interno di grandi Comuni, fortificano la coesione del gruppo e donano al singolo maggiore consapevolezza nel movimento. Nonostante queste caratteristiche, il punto limite del distacco risulta ancora una circostanza poco chiara, che riguarda fondamentalmente la sfera personale degli adepti.

Nel capitolo finale di questo elaborato, mi sono occupato di spiegare le condizioni necessarie alla nascita dei nuovi movimenti religiosi e al ruolo strutturale che le profezie carismatiche occupano al loro interno. Risulta evidente come le profezie carismatiche siano state determinanti per il consolidamento delle nuove organizzazioni religiose e abbiano invece un ruolo marginale all'interno delle istituzioni religiose classiche. Il termine di paragone è definito dalla sostanziale differenza delle profezie all'interno delle religioni tradizionali. Cristianesimo, Ebraismo e Islam hanno fondato le proprie "chiese" sull'importanza del carisma istituzionalizzato e si avvalgono di profezie con caratteristiche differenti. La profezia tradizionale ha come obiettivo la fidelizzazione dei seguaci e l'imposizione di un determinato schema comportamentale. L'impianto

salvifico delle religioni tradizionali mostra i comportamenti da seguire al fine di raggiungere la salvezza eterna. Le profezie tradizionali assumono dei contorni di vaghezza molto accentuati e promettono il raggiungimento di determinati obiettivi in seguito a comportamenti specifici. La differenza principale tra i due tipi di profezia sta nella possibilità della smentita. Le religioni tradizionali, ad oggi, si trovano ad un alto livello di maturità religiosa e perciò conoscono bene i possibili risvolti negativi di una profezia disattesa. Le loro profezie rimangono sempre all'interno di determinati canoni di vaghezza, mettendosi al riparo da possibili smentite. La promessa del paradiso per i Cristiani è un esempio in tal senso.

I nuovi movimenti religiosi si reggono invece sul ruolo della profezia carismatica, questa deve essere precisa e dare indicazioni fondamentali sul futuro dell'umanità. In questo modo si garantiscono un carico emozionale molto elevato tra i propri fedeli ma si espongono a possibili e reiterate smentite. La differenza tra nuovi movimenti religiosi e religioni classiche potrebbe essere ricondotta alla dicotomia chiesa-setta evidenziata all'inizio di questa tesi. I nuovi movimenti religiosi per diversi aspetti ricordano l'impianto ideologico e profetico della setta. L'associazione volontaria all'organizzazione e la consapevolezza di essere un élite spirituale sono due caratteristiche comuni tra setta e nuovi movimenti religiosi. La vera differenza che intercorre tra queste due organizzazioni religiose risiede nelle velleità universalistiche dei nuovi movimenti religiosi. Le sette si muovono all'interno di logiche ristrette, consapevoli che solo pochi eletti sono degni di farne parte, e non aspirano a far conoscere la propria dottrina indistintamente. Le nuove forme di religiosità nascono con l'obiettivo di riformare completamente la visione religiosa dell'umanità e aspirano a convertire tutta la popolazione. Le sette e i nuovi movimenti religiosi hanno il compito di contrapporsi ai culti tradizionali ma attuano strategie differenti.

Conclusioni

Questa tesi ha passato in rassegna una parte rilevante della letteratura riguardante le sette. Fondamentale ai fini della comprensione è il ruolo che il carisma ha ricoperto all'interno delle organizzazioni settarie. La definizione di Ernst Troeltsch riguardo l'asceti settaria ci permette di riassumere in maniera rilevante il suo significato: *“L'asceti settaria è il puro e semplice principio della rinuncia al mondo, dell'astensione dal diritto, dal giuramento, dalla proprietà, dalla guerra, dal potere [...] si richiama al sermone del monte e alla semplice ma radicale opposizione del regno di Dio contro gli interessi e gli ordinamenti del mondo.”*⁵³

I membri delle sette sono uomini che hanno rinunciato a tutto. I normali interessi del mondo moderno non sono contemplati all'interno della loro visione della realtà. Essi hanno un unico interesse che assorbe qualsiasi attimo della loro vita: la setta.

⁵³ Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, La nuova Italia, Firenze, 1949, vol. I, p.467.

I membri della setta hanno reciso ogni legame con il mondo che li circonda, contestano le regole e i costumi generalmente riconosciuti dalla società. L'universo mentale degli adepti coincide con i limiti fisici dell'organizzazione settaria. Tutto ciò che si trova all'interno del "cerchio" è degno di attenzione mentre il mondo esterno non ha alcun tipo di importanza. Il membro settario crede che il mondo sia diviso in due blocchi contrapposti, chi appartiene alla setta è nel giusto, chi sta fuori è cieco dinanzi alle aberrazioni del mondo moderno. I sentimenti umani sono soppressi dinanzi all'unica ragione di vita degli adepti: la causa settaria. Amicizia, amore e legami familiari esterni alla setta sono sentimenti colpevoli di inibire il potere rivoluzionario della setta e devono essere eliminati. La setta rappresenta l'intero universo degli adepti e l'unico legame consentito. Il rapporto esclusivo che sussiste tra gli appartenenti salda i legami interpersonali e rende molto difficile la fuoriuscita da queste organizzazioni. Nel caso in cui qualcuno dovesse farlo, egli sarà qualificato alla stregua di un traditore, un vile che ha abbandonato la causa settaria per motivi irrilevanti.

Il ritratto ideologico che ho descritto all'interno di questa tesi espone le caratteristiche peculiari delle organizzazioni settarie e dei suoi membri. Questa descrizione sarebbe vana senza il riferimento a colui intorno al quale nasce la setta, colui che catalizza le idee degli adepti e trasforma le idee in azioni pratiche: il leader carismatico. Il leader è colui che rende possibile la causa settaria e dotato di un carisma ineguagliabile, riesce dove qualsiasi altro essere umano non si sognerebbe nemmeno di provare. Gode di fiducia straordinaria da parte dei fedeli, che rivedono in lui l'incarnazione vivente della divinità. Il leader carismatico assume le caratteristiche del grande Leviatano, che in forza di predestinazione, condurrà l'intera setta fuori dalla condizione primitiva in cui versava precedentemente. La figura del leader incarna qualità rarissime nella storia dell'umanità e la sua designazione è parte integrante della sua grandezza. Il carico emozionale che lega la setta al proprio leader carismatico può raggiungere livelli elevatissimi, per questo la dipartita prematura del leader è sempre un momento delicato per l'organizzazione. Gli interrogativi sulla sua successione potrebbero gettare in confusione le menti dei fedeli, privati della propria guida spirituale.

L'importanza ideologica ed emozionale del leader crea un problema rilevante nel momento della successione carismatica. Giunti alla fine di questa tesi, risulta evidente come il passaggio di consegne al vertice della setta sia una fase di transizione molto delicata per l'intera organizzazione.

La teorizzazione di Weber sulla modalità di successione ci viene in soccorso. Mi soffermerò sull'ultima modalità prevista dal sociologo tedesco, che a mio modo di vedere, è la più rilevante per questa conclusione: il metodo della trasmissione. La trasmissione si basa sulla possibilità da parte del leader carismatico di cedere o di produrre in altri il proprio carisma. La rilevanza di questa modalità risiede nella mutazione sostanziale del carisma. Precedentemente, avevamo definito la qualifica carismatica come una qualità unica ed ineguagliabile, accessibile solamente a individui considerati eletti. Questo metodo di trasmissione prevede invece, l'oggettivazione del carisma e la possibilità da parte del leader carismatico di trasmetterlo e modificarlo a suo piacimento. Il detentore del carisma si eleva al ruolo della divinità donatrice e consegna ai suoi successori il regalo carismatico. La trasformazione del carisma basa la sua ragion d'essere sulla necessità di continuità. Le

caratteristiche precedenti del carisma glorificavano il leader e lo rendevano superiore a tutto il resto della popolazione; questo immenso dono non era però infinito nel tempo e alla morte del capo carismatico tutte le sue immense forze sarebbero andate perdute. Le figure di Gesù Cristo, di Maometto e di altri grandi capi della storia hanno lasciato al momento della loro morte, un vuoto carismatico enorme. Queste figure necessitavano di continuità culturale e spirituale e la possibilità di trasmissione del carisma avrebbe preservato le loro qualità per sempre. La trasmissione carismatica è stata la pietra fondante delle religioni tradizionali poiché ha permesso la creazione nel tempo del carisma d'ufficio. Il carisma d'ufficio rappresenta la trasformazione carismatica applicata alla religione e il fondamento del principio di universalità di tutte le istituzioni religiose. Questo *modus operandi* si è ormai consolidato nel tempo e gli emissari terreni delle divinità si possono fregiare del carisma del leader in forza della sua trasmissibilità.

Questa trasformazione è apparsa come la grande sfida delle religioni tradizionali, conservare intatto il potere "magico" del carisma al fine di garantire la continuità religiosa.

Bibliografia

Monografie

- Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, volume I.
- Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961, volume II.
- Alessandro Orsini, *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.
- Reinhard Bendix, *Max Weber un ritratto intellettuale*, Laterza, Bologna, 1984.
- Maria Luisa Maniscalco, *Spirito di setta e società*, FrancoAngeli, Milano, 1992.
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1971.
- S. Sighele, *Morale privata e morale politica*, Treves, Milano, 1913.

- Max Weber, *Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden "kritischen Beiträgen"*, in "Archiv für Sozialwissenschaft", vol. XXV.
- Max Weber, *Economia e società*, Donzelli editore, Roma, 2006.
- San Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 12,28.
- Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il mulino, Bologna, 1981.
- Maria Immacolata Macioti, *Il concetto di Ruolo nel quadro della sociologia generale*, Laterza, Bari, 1993.
- Matteo 10.37, *Vangelo secondo Matteo*, Società biblica britannica e foresteria Roma, 2002.
- Frank P. Williams III, Marilyn D. McShane, *Devianza e Criminalità*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Luciano Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bologna, 1968.
- Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il mulino, Bologna, 2005.
- Emile Durkheim, *La Divisione del lavoro sociale*, Milano, Il saggiatore, 2016.
- William McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform*, University of Chicago Press, 1980.
- Leon Festinger, Henry W. Riecken, Stanley Schachter, *Quando la profezia non si avvera*, il Mulino, Bologna, 2012.
- Robert Heat, *Anabaptism: From its rise at Zwickau to its fall at Münster*, Alexander and Shepards, Londra, 1895.
- Francis D. Nichol, *The Midnight Cry*, Review and Herald, Tacoma Park (Washington), 1944.
- Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, La nuova Italia, Firenze, 1949, vol. I.

Riassunto

This thesis aims to analyse the birth and development of sectarian organizations. The research question took as a starting point the study of literature by Max Weber, and then carried out a comparative analysis of the thought of other authors. The sects presents themselves as very complex organisation. At the top of its pyramidal structure is the charismatic chief; we will also analyse the role of the charismatic leader and the transformations that this figure has had within history. The reason why it is important to deepen this theme, is the possibility of understanding the actual connection between the development of the Protestant sects and the birth of capitalist ethics.

The first chapter of the thesis is dedicated to Max Weber 's theory of physiognomy and the operating logics of the sects. Weber's distinction between the religious organization of the church and the sect is the central topic of the first paragraph, the analysis of the differences between these two congregations will allow us to understand the mental universe of sectarian members and the peculiarities that distinguish them. The main characteristics that distinguish the church from the sect are free association and universalism.

Individuals enter in the sect through a precise choice of life; they join the organization convinced of the goodness of the sectarian cause. Inside the church, this condition is reversed. The faithful of the Church inherit this condition from the family situation from which they come.

This topic is directly related to the second significant difference between these congregations: universalism. The universalism of the church contrasts with the particularism of the sect. The main objective of the church is to communicate its message to the greatest number of faithful, thanks to the great religious institutions it has at its disposal. On the other hand, the main objective of the sect is based on the need for particularism. The members of the sects are aware that they are not equal to the rest of the population, they know that they belong to a spiritual and religious aristocracy. For this reason, the sect only deals with its followers, giving no importance to the outside world.

Continuing Weber's analysis of the functioning of the sects, the relationship that the members of the organization have with the outside world emerges as a key point. According to Weber, separateness is an essential element for the birth of sectarian organizations. The cult of separateness is also reflected in the behaviour of the members of the sects, especially when evaluated in opposition to the faithful of the church. The latter are integrated into society, accept the social order and above all contribute to forming a positive image of the secularization of the Church of which they are disciples. The adepts of the sects reject the social order and sometimes tend to turn it upside down.

The mental pattern of sectarians has many characteristics in common, the ways in which they express their aversion to the modern world can vary and lead to different results. The distinction that Alessandro Orsini makes in his book “ *Anatomia delle Brigate Rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario* “ allows us to understand the differences between active sects and passive sects. The main objective of the passives

sects is to move as far away as possible from “our” world, which is now considered lost; they prefer to create a new parallel reality rather than destroy what surrounds them.

The active sects are characterized by the desire to do a total revolution of the society in which they live. The main task of sectarian members will be to propagate the key message of their organization. The outside world is considered the main battlefield, a terrible place and at the mercy of sin. The active sect aims to change society and shape it in its own image.

To close the first chapter, this research considers the Max Weber positions inside the book “*Etica protestante e lo spirito del capitalismo.*” Weber's theory suggests that capitalist economic conduct has decisively influenced Protestant ethics and is the cultural basis. The spirit of capitalism can be defined as the exaltation of the working virtues that reconfirm the predestination of the faithful. The definition of the spirit of capitalism allows us to analyse and investigate the birth of this vision of work. According to Max Weber, these origins are to be found in the religious ideas of Martin Luther's Protestant Reform. Luther's Protestant Reform allowed the birth of many complex and different religious organizations. The analysis of some of these religious forms can help us detect the actual connection between Protestant ethics and the spirit of capitalism. One of the major evidence linking the Reformists and the spirit of capitalism can be found in the Calvinist view of divine predestination; God chooses those who have distinguished themselves from the mass by innate qualities and will be favoured by divine grace for eternity.

The idea of predestination allows the believers to be aware that their earthly existence will not decisively affect the relationship with God. The Calvinist ideological system is based on the importance of predestination. Every faithful must live their life convinced that they are an elected one, renewing this conviction in their work. This ideology represents, according to Weber, the point of contact between Calvinism and capitalism. Predestination, conceived by Calvino, connects with another important theme of the relationship between religion and society: redemption. The final organization of Weber's most important work, “*Economia e società*”, was published in 1922, a year after his death. Inside the second volume, dedicated to religious communities, Weber analyses the ways in which different religions elaborate the “promise” of redemption. Each religion approaches this theme with its own peculiarities, exposing to its faithful the behaviours and practices to be implemented to achieve eternal salvation.

The influence of religion on the conduct of life lays the foundations for understanding how the faithful will achieve salvation. According to Weber, actions connected to redemption could be summarize in three macro-areas:

1. Ritual action
2. Social benefits
3. Self-perfecting actions

By ritual actions we must understand those specific and schematic behaviours that religion indicates as saving elements. Social benefits differ substantially from ritual actions in that they are characterized by the ethics

typical of each religion. Social benefits must be included in a specific code of conduct. The single “benevolent” action will not give any kind of benefit to the faithful since it is not placed in a wider context.

The last type indicated by Weber is that of self-perfection actions. Focusing on the role of spiritual rebirth and ecstasy. Actions that go beyond human forces, and that connect the faithful directly with God.

The second chapter of this paper will analyse the characteristics of charisma and charismatic head, starting from the studies of Max Weber and Luciano Cavalli. Charisma has established itself in history as a power capable of revolutionizing society and understanding its characteristics is fundamental for this research. Before analysing Luciano Cavalli's theory of charismatic head, we must define the concept of charisma. Weber's definition of charisma states that this is an extraordinary and very rare quality that belongs only to very few elected. The one who is considered elected and able to carry the charismatic qualification will be identified as the leader.

Luciano Cavalli examines the theories of charisma to which Max Weber referred for the development of his studies. The analysis of Cavalli's charism begins by examining his point of view on Christian religiosity. Christian religiosity states that the unique and unparalleled capacities available to the charismatic individual must be made available to the religious community.

Continuing the treatment of Cavalli, one of the most relevant theories is that proposed by the sociologist Rudolph Sohm. Sohm's work explains the motivations that led to the development of the power of early Christianity. The first ecclesiastical power of the Christian church, according to Sohm, was based on the importance of charism and not on the role of the law. In Christianity, the charismatic figure assumes the role of leader and the faithful will follow his directions. The emotional closeness between the charismatic leader and the faithful is dictated by unwavering confidence in the saving deity.

The relationship between charisma and power finds, according to Weber, its natural development in the charismatic leader. In the analysis of charisma emerges that the administration of power on a charismatic basis is one of the ideal types of legitimate power theorized by Weber:

1. Legal power
2. Traditional power
3. Charismatic power

Legal power and traditional power have several common characteristics, and for this reason Weber contrasts them jointly with charismatic power. The main difference between these domain structures is the durability of traditional and legal institutions. These power structures have proved to be very efficient in times of peace and serenity of citizens, but they have not been able to meet needs and demands in times of difficulty. On the other hand, charismatic leadership has proved to be very effective in times of difficulty, as it has been able to give safe guidance to citizens in difficulty.

Charismatic power finds its point of reference in the leader, defining its characteristics is fundamental for research work. Charism provides the chief with supernatural qualities that he will have to make available to his community. Weber says that the relationship between dominated and dominant is naturally conflictual, the

boss must understand the needs of citizens and bend their behaviours to his will. The emotional bond between the leader and the community of reference is an integral part of his domain, we will see how such closeness creates significant problems when the phenomenon of succession occurs. Succession would seem an insoluble problem, charismatic qualities present themselves as unique and inimitable and understanding who can take the place of the leader is a problem that affects the sect.

To ensure the charismatic continuity of power, principles, or methods of succession of the charismatic leader have been listed. Weber lists six:

1. Search for characteristic signs
2. Oracle Revelation
3. Designation of the previous leader
4. Designation of the administrative apparatus
5. Inheritance
6. Transmission

All the methods theorized by Weber, presuppose the transformation of the charismatic leader; the charismatic mission was born as strictly personal, the institution of succession prescribes the change of charismatic attitude.

After defining the characteristics of charisma and charismatic leader, Weber's analysis focuses on the main examples of leadership in history. The historiographical path of the Western charismatic tradition will allow us to better understand the great charismatic figures of history. The path of analysis starts from the Jewish tradition. Judaism, according to Weber, has very ancient roots in Western history. Understanding the mechanisms that led to the coming of charismatic figures such as Moses, Saul and Jesus Christ will allow us to understand the historical evolution of the religious leader. Elijah is considered by the German sociologist to be the first prophet of doom, his direct connection with the divinity allows him to interpret his will and express it to the entire community. The prophets used to give great speeches before the whole community, in which they announced adverse fate for the Jewish people, but with the possibility of redemption in compliance with the covenant with the divinity. The prophet of misfortune, Weber continues, is a marginal and persecuted individual, he carries on his religious battle in the name of the extraordinary qualities that distinguish him. Israel's political history has allowed this figure to be born, and tensions with neighbouring states have played a key role in the growth of the prophetic character.

After outlining the idealistic traits of the Jewish prophet, Weber examines the charismatic role of Jesus Christ. The figure of Jesus had a huge influence on the entire Western culture and an unparalleled number of individuals, for these reasons Weber considers him one of the most important charismatic leaders in history. Weber distinguishes the Jewish prophetic figure from the role that Jesus assumed within history. The prophets had held the role of charismatic leader without any form of external success, he was a marginal individual sometimes forced into exile from their own land. Jesus represents, for Weber, a new charismatic leader. The figure of Jesus embodies characteristics different from any other type of charismatic head. He is a direct

emanation of God and thanks to this condition he will be able to guide his community towards eternal salvation. The trust that the community gives to him allows the charismatic leader to behave differently from others, he can act by way of derogation from any law of the state by virtue of his charismatic superiority. According to Weber, the relationship between Jesus and the faithful represents a typical expression of dominium.

The analysis of the importance of Jesus Christ inside the Western charismatic tradition finds its important point in the developments that the Christian Church of Rome has carried out. Following the death of the son of God and the indication of St. Peter as a soil of the Christian community, charism had to suffer a process of transformation. According to Weber, The Church of Rome is the perfect example of its idealistic classification; the process of charismatic transmission of religious officials took place thanks to the objectiveness of charism. Once awarded the charismatic label, the religious official is recognized as a specific quality owner and improves his role inside the community.

The last chapter of this paper will focus on the birth of new religious movements. By focusing on the role of charismatic prophecies, I will try to reconstruct the function they play inside the structural balance of the new sects. In the first part, I will analyse the social and cultural conditions that allowed the birth and development of new religious movements, highlighting the most widespread theories. The main theory concerns the existence of three social changes within North American society that have contributed to this intense religious development: changing values, changing social structure, changing the role of religious institutions. In the second part of the chapter, I will analyse the behaviour of some religious movements because of charismatic prophecies. Lorne Dawson was the lead author to study the birth of new religious movements, and its classification is very important for this research.

According to Dawson's classification, the most recent religions can be divided into four groups:

1. Groups linked to various Oriental traditions of philosophy.
2. Groups associated with the “movement for human potential” widespread in America.
3. Groups linked to the various forms of rebirth of the occult.
4. Groups for which the salvation of adepts depends on contacts with UFOs and aliens

Most of these organizations were born in the North America, so this part of the world has proved to be a breeding ground for new religious movements. Dawson states in his studies how attributing the birth of new religious movements to unique and certain conditions is almost impossible. What we can do inside this research is dictate guidelines that can make this phenomenon better understood. One of the most common schemes explaining the conditions for the development of new religious organisations distinguishes studies focusing on the macro-environment and the micro-environment. Studies on the macro-environment consider new religious movements as part of the American social and cultural system, highlighting the relationships

between society and these organizations. Micro-environment studies focus on internal relationships within organizations, analysing behavioural patterns and trends of members of new forms of worship.

The unanimous starting point for all studies of new religious movements is the existence of some form of anomy within American society. The concept of anomy was developed by Emile Durkheim inside his books "*La divisione sociale del lavoro*" and "*Il suicidio*". According to Durkheim, anomy is a problem that affects individuals within society. When the rules previously in force lose their meaning and effectiveness, citizens are affected by forms of isolation and anomy. Using the concept of anomy, Dawson lists three social changes that have influenced the lives of North American inhabitants: changes in values, changes in the social structure, changes in the role and characteristics of religious institutions. The first social change is defined by the mutation of the value system of North America. In the years between 1960 and 1970, the United States of America lived through a very troubled period in its history. The Christian religion and American individualism have been attacked by the new demands of youth movements. These two pillars of the American way of life had become rooted in time inside society. Christianity provided ideological reassurance to families, and utilitarian individualism fuelled the American dream, establishing a cultural compromise between these two fundamental elements. The period of great change following World War II was the initial spark of the disagreement of this cultural compromise. Paving the way for the birth of alternative lifestyle. The collapse of the fundamental foundations of American social life fuelled the living space of new forms of religion. After delved into the change in values in the American system, Dawson focuses on the changes in the social structure of the modern world. The period of dispute has tested the resilience of the American social system and mediation structures have seen their social role diminished. By mediation structures we must understand those organisations that have generally dealt with the secondary socialization of individuals. The school, the church, and these organizations, for much of their history, have fulfilled this task but right now are gradually losing their power. The theory of changes in the social structure takes as its starting point the continuous search, by the new generations, for alternative forms of mediation. The deeper gap between family instances and increasingly pressing demands from society have guided the new generations towards the search for "surrogate families". The concept of surrogate family is very useful for the thesis because the role played by the new religious organizations is precisely to fit into the empty space left by the old mediation structures.

The third variation, listed by Dawson, refers to the secularization processes suffered by classical institutions of religion. The decline that classical religious institutions have experienced could be a fundamental factor that allowed the birth of the new religious movements. The social role played by religious organizations was not limited to the personal sphere of individuals but took care of internal relations within the community. Secularization has allowed different institutions to assume the social task first monopolized by religion, following the value changes desired by a large part of society.

The birth of new religious movements is a very complex topic, one of the most interesting aspects concerns the prophetic structure of these organizations and the way in which the faithful react to the charismatic

prophecy. The people who are members of the organizations, as previously addressed inside this thesis, have very deep-rooted and difficult-to-change beliefs. Their mental universe is closed inside the organization and any dissonant discourse is considered inadmissible. Leon Festinger, Henry W. Riecken, and Stanley Schachter in their book: "*Quando la profezia non si avvera*" listed five conditions that allow the faithful to renew their fervour after the denial of a conviction: 1) Conviction must be deeply rooted, 2) the person who supports that belief must have acted on his behalf, 3) the conviction must be sufficiently specific, 4) this denial must be determined, and must be recognized by the one who supports the conviction, 5) the supporter of this idea must have some social support. These five conditions allow new religious organizations to survive because of a prophetic denial. Despite the harsh religious fervour affecting religious organisations, denial can have catastrophic effects. In fact, there is a threshold beyond not even the most convinced faithful will go further. Below I will illustrate the case of a religious organization that has crumbled because of yet another prophetic denial. One of the most illustrious examples of which details are known is the Millerite movement. The organization was born around the charismatic figure of William Miller, who prophesied the end of the world in 1843. The prophecy was supposed to take place around the year 1843, and the charismatic leader is committed to getting his message across to the entire American population. The great fervour around the charismatic leader subjected him to constant internal pressure, he had always declared that judgment day would come between March 21, 1843 and March 21, 1844. The one-year time frame, however, left room for multiple interpretations and doubts on the part of a large part of the community. Although no leader of the organization had a certain date, most adepts expected the apocalypse to arrive by April 23, 1843. The inert passage of this date did not throw the faithful into despair but renewed their religious convictions. The Millerite movement follows, at least in this first phase, the pattern set by Festinger, Riecken and Schachter since the five conditions listed above coexist, the religious fervour is not affected by the denial. Miller pointed to a new date for the end of the world: March 21, 1844. The religious community was hit by a new wave of fervour and awaited the day of judgment. This date also passed without any major changes, and Miller's community had to deal with a second denial in a short time. 1844 was the decisive year for Miller's organization, following another denial the last date for the apocalypse was indicated on October 22, 1844. The failed prophecy of October 22 put a definitive end to the Millerite movement. The case study we have taken into analysis allows us to better understand the mental universe of sectarian members. The sectarians will support the messianic movement despite the failed prophecies, although there is a limit beyond which they will not be willing to arrive.

In conclusion, the sects present themselves as very complex organizations. The mental universe of the members coincides with the physical limits of the sect. Everything inside is worthy of attention, the outside world does not matter. The sectarian believes that the world is divided into two opposing blocs, those who belong to the sect are right, those outside are blind to the aberrations of the modern world. Human feelings are suppressed in the face of the only reason for the lives of adepts: the sectarian cause.